

Az etnográfus tudása. Terepmunka kamerával és jegyzetfüzettel Nyugat-Bengálban

A cím számos kérdést vet föl, és számos történetet rejt magában. Van-e az etnográfusnak tudása? Létezik-e olyan, hogy bengáli kultúra? És mi a tudás? Ahogy Wittgenstein mondta: egy szó egy egész mitológiát hoz magával. Hozzátehetnénk: egy egész antropológiát, tudományt, interpretációt, elemzést. Amikor a fenti kérdések némelyikére megpróbálok választ adni, olyan fogalmakat és problémákat is megtárgyalok majd, amelyek az 1967-ben Nyugat-Bengálban kezdett és kisebb megszakításokkal azóta is folytatott antropológiai munkám során vetődtek föl.

Az antropológia és etnográfia szavakat gyakran mint fölcserélhetőket használják annak ellenére, hogy a tudományágon belül létezik egy analitikus különbségtétel. Az antropológia az elméletre, az összehasonlításra, az általánosításra utal, az etnográfia pedig a megfigyelést, a leírást és a narratívát jelöli. Könnyen belátható azonban, hogy egyik nem létezhet a másik nélkül, tehát még ha hasznossági okból fenn akarjuk is tartani a fenti megkülönböztetést, jobb, ha gondolkodásunkban ugyanazon kísérlet két különböző vetületeként és momentumaként él tovább e két fogalom.

Ez az álláspont következményeket von maga után az elért tudásra vonatkozóan: közvetlenül feltételezi a kritikus empirikus tudás létezésének lehetőségét. Ez viszont egy olyan tárgyi világ létezését feltételezi, amelyben a világ realitását kognitív módszerekkel megközelíthetjük. Kétféle módszer létezik erre, és valamilyen formában mind a kettő implikálja a megfigyelőt. Az egyik számszerűsíthető, mérhető és ellenőrizhető általánosításokból áll, a másik pedig a cselekvő szubjektum nézőpontjából fakadó interpretációkból. Mind a kettő kritikai tudást eredményez, mind a kettő megfigyelés, hipotézis, verifikáció és narratíva viszonylataiban működik. Ugyanakkor eltérő kompetenciákat vesznek igénybe, és egyik sem redukálható a másik fogalmaira vagy szabályszerűségeire. Az alábbi beszámoló az interpretatív megközelítés alapján fogalmazódott meg.

Az elmúlt néhány év során számos kritikai intést fogalmazták meg az antropológiai, illetve etnográfiai szövegek írásával kapcsolatban. A reprezentáció válságát éljük, s ez megkérdőjelez mindenféle számszerűsítést, interpretációt és narratívagyártást. Azt mondják, beszennyeződnek az igazság és érvényesség terén támasztott elvárásaink, a környező, felül nem vizsgált politikai és gazdasági kontextus miatt csakúgy, mint az intenciókkal és közvetítő szereplőkkel kapcsolatos kérdések miatt. Ezért tehát gyanússá váltak a fogalmak, módszerek és ítéletek, s problematikussá az általuk közvetített tudás.¹

Ennek ellenére az antropológia és az etnográfia továbbra is többféle tudást közvetít: ha nem is a hipotézisek és cáfolatok nagyszabású tudománya (bár bizonyos keretek között

erre is sor kerülhet), azért nevezhetjük egyes eseteken belüli vagy eseteket átívelő, értelmes jelentésstruktúrákon belül tett értelmező általánosítások halmazának (lásd Geertz 1973).

A jelenlegi kritikák által fölvetett problémák és rejtélyek eltérő érvényességgel bírnak. Értékelésük nem egyszerű feladat, mivel nem léteznek szilárdan elkülönülő elméleti és gyakorlati iskolák. Sok nagyírú munkát éles kritika ért, ezek megközelítés és eredmények tekintetében olyan széles skálát fognak át, mint Eric Wolf, Marvin Harris, Clifford Geertz, Marshall Sahlins, Claude Lévi-Strauss, Louis Dumont és Victor Turner. Bár a kritikusok nem oszlanak iskolákra, elvi állásfoglalás és tendencia szerint komolyabb nehézségek nélkül elkülöníthetjük őket.

Ezeket a szélesen és puhán értelmezett határokat kiválóan jelzi az egymás iránt mutatott interpretatív jóindulat hiányának változó mértéke. Gondolok itt a politikai gazdaságtan és a politikatörténet, az interpretáció és a szemiotika, a struktúra és a kulturális szimbolizmus kérdései körül kikristályosodó érvekre, álláspontokra és módszerekre. Léteznek ugyan kombinációk, de végső soron a politikai gazdaságtan, a hermeneutika és a strukturalizmus bizonyos aspektusai jutnak előnyhöz más aspektusokkal szemben, ezek alapját pedig gyakran a dolgok állására és a világ működésmódjára vonatkozó axiomaticus kijelentések adják.

A kritikusok eltérőek. Vegyük például a *Writing Culture* szerzőit. Kritizálják az általam említett szerzők és álláspontok bármelyikét és mindegyikét, azokat az eszközöket használva, amelyeket az imént elkülönített három csoportosulás sajátított ki magának. Vegyük még hozzá azt a két művet, amelyet a fentivel együtt hármásban szokás emlegetni – *Anthropology as Cultural Critique* (Az antropológia mint kultúrakritika) és *The Predicament of Culture* (A kultúra állapota) –, és azt látjuk, megegyezés már csak a kritizálandó szövegek listájában van, valamint abban, hogy a reprezentáció, az autoritás és a narratíva fogalmaival kapcsolatban kétségek merülnek föl.

Az elvetett szövegek helyett kínáló alternatívák hasonlóan ködösek, és kínos kelletlenséggel kerülnek elő. Az új típusú írás legyen dialogikus, a terepmunka képezze a narratív formában előadott eredmények részét. Az olvasó hallhasson több hangot, s célunk legyen a megosztható, összmunkán alapuló antropológia. Idézzünk föl eseményeket, helyzeteket, találkozásokat, útmutatónk legyen a poétika. Ismerjük föl a kultúrában és a kulturális kutatásban (poétikában, dialógusban és politikai gazdaságban) meghúzódó hatalmi viszonyokat, s a kritikát gyakorolja ki-ki önnön kultúráján is. A listát még bővíthetném, de nem lehet valamennyi ajánlást úgy megfogadni, hogy azok ne kerüljenek egymással ellentmondásba.

Számomra az alternatívák legalább annyira problematikusak, mint azok a munkák, amelyek helyét elfoglalni igyekeznek. Hogy csak egy néhányat említsek: a fent tárgyalt három könyv igen kevés figyelmet fordít Indiára (ugyanígy Kínára, Japánra vagy akár Európára). Hasonlóan feltűnő bármiféle „bennszülött” antropológia teljes hiánya (a kritikusok és a kritizáltak szinte kivétel nélkül európaiak vagy amerikaiak). Teljesen elhanyagolják a társadalmak változását vagy átalakulását. A három könyv dagad a módszertani, programmatikus és preskriptív buzgalomtól, a létrehozandó tudás lényegi kérdése ugyanakkor szinte teljes egészében elsikkad. Alig-alig kerül szóba annak kérdése: miféle etnográfát is kellene művelnünk. Felvetődik ugyan néhány lehetőség, de a legtöbb energiát arra fordítják, hogy elkerüljük a buktatókat, megfelelő pozíciót foglaljunk el, és eleget

tegyünk a helyes megjelenés kívánalmainak. Ennek eredményeképpen az, hogy miként lehet dolgozni, egészen elvész a negatív kritika örvényeiben.

Saját, Bengálban végzett etnográfiai és antropológiai kutatásaim mintegy huszonöt évet ívelnek át, eredményei pedig egyre több esetben filmben is megjelennek a monográfiák mellett. Mindkét forma kritikai tudást és megértést eredményez, mind a kettő terepmunkára és kulturális konstruktumokra épül, mind a kettő megfigyeléseket, narratívákat, képeket, szimbólumokat és kategóriákat hasznosít. Az etnográfiai és filmes gyakorlatnak tudnia kell kezelni a megfigyelő és a megfigyelt, szubjektum és objektum, partikuláris és általános, egyedi és egyetemes közötti viszonyokat. Ezek a dichotómiák magukban nem paradigmaticusak, és nem is puszta kontrasztok: attól függően, hogy mit teszünk velük, olyan dialektikus kapcsolatokat jelölnek, amelyekből egyre összetettebb világkonstrukciók származtathatók, és amelyek – az alábbi példák tanúsága szerint – közvetített ellentéteket lepeznek le, sokkal inkább, mint puszta formális ellentétpárokat.

Aki filmeket és monográfiákat készít, az fogalmakkal dolgozik, s etnográfiai és antropológiai narratívákat állít elő (ezek lehetnek belsők vagy elméletiek), szimbólumokat és kategóriákat teremt. Ezek a fogalmak éppúgy megteszik, mint bármely más fogalmak: nem kell a filozófiára, az irodalomra vagy a történettudományra vetnünk szemünket ahhoz, hogy saját fogalomhasználatunkat igazoljuk. Ugyanakkor figyelniük kell az antropológiai diskurzus összes vetületére: az általunk használt fogalmaknak lokális és globális értelemben egyaránt jelentése van.

Filmjeim és könyveim egy olyan tárgyi világgal szembesítenek, amely a megfigyelőtől külön áll: India, Bengál, Bishnupur, továbbá Amerika világával. E világról nyújtott felfogásom azonban nem annak külsőségein és autonómiáján alapul, hanem képein és fogalmain, amelyek *nem* alkotnak független realitást.² Tanulmányaim tehát nem közvetlenül egy objektív világra vonatkoznak, hanem emberek alkotta dolgokra. Ezért hát a képekről, fogalmakról és szimbólumokról képek, fogalmak és szimbólumok révén készítetek filmeket és könyveket. Az antropológia (akár írott, akár filmbeli) más, mint a szépirodalom (regény), a játékfilm, a képzőművészet, költészet vagy a fizikai vagy természettudományok, mégis lehetséges kritizálni, elfogadni vagy megcáfolni, megváltoztatni, revidálni, verifikálni vagy újraértelmezni, mint a világra vonatkozó képünket, illetve beszámolóinkat. Az antropológia nevű értelmező módszerben terepen dolgozunk, kultúrákat konstruálunk, tárgyiasítunk vagy találunk ki, legyen az akár a magunké, akár a körülöttünk élő más népeké.

Első példám a bengáli bazár, egész pontosan a bishnupuri Chowk bazár (Östör 1984). Amíg ebben a Kalkuttától mintegy 160 kilométerre északnyugatra fekvő bengáli városban dolgoztam, nem tanulmányoztam a várost és nem is írtam róla helytörténetet. De azon „helyismeret” révén, amelyet megszereztem, mégis bebocsáttatást nyertem az ottani térbe és időbe, szűkebb és tágabb értelemben egyaránt. Ünnepek és rítusok, vezetés és politika, rokonság és kaszt, bazárok és termékpiacok, a világrendszer és társaik kiválóan feltáruznak a türelmes etnográfiai megközelítés számára, ugyanúgy, mint a *puja*, *rajniti*, *bajar* és a *jati* fogalmai. A lokális részt vesz a globálisban (és viszont), s a megfigyelő reprezentációi reciprok kapcsolatba lépnek a helyiek reprezentációjával. De a lokálisat nem olvashatjuk az általános nélkül, és valamennyi konstrukciónkat és kapcsolásunkat gondosan meg kell alapozni. Mit mond és mutat nekünk az etnográfus? Miféle tudást lehet létrehozni? Ki által és kinek?

A Chowk (vagy szögletes) bazár jellegzetes megjelenését boltjainak és térségeinek, fedett és nyitott kereskedőtereinek, raktárainak és templomainak köszönheti. Mezőgazdasági termények halmai váltakoznak alumínium edényekkel, kézi szövésű és gyári szövetekkel, teát árusító standokkal és édességboltokkal. A Chowk a város belső, kisebb bazárjaival és a rajta túl elterülő nagyobbakkal is kapcsolatban áll, ugyanúgy, mint a helyi ténykedések – mint a helyi és regionális adminisztráció, a politikai pártok, bíróságok, termelés és szállítás – egyéb színtereivel. Megkülönböztetett helyet foglal el a város közepén, lakónegyedek (*paras*), templomok, nyílt terek és dísztavak, buszpályaudvarok, kormányhivatalok és műhelyek veszik körül.

A bazárban működő emberek sokrétű kapcsolatban állnak egymással. A személyekre alkalmazott számos kifejezés azt fejezi ki, mivel foglalkoznak: *arotdar* és *mahaja* (nagykereskedők), *paikari* és *kuchari* (kisebb volumenű kereskedéssel foglalkozók), *chasi* (termelők), *silpi* (kézművesek), *khoddar* (vásárlók), továbbá ügynökök, sofőrök, fuvarosok.

A kereskedés módjai szintén kapcsolódnak az emberek típusaihoz és a köztük működő viszonyokhoz. A bazárban végzett tevékenységeket ugyanakkor a termékek típusa határozza meg. A kereskedés tárgyai és szakkifejezései olyan fogalmak körül rendeződnek el, mint *cahida/sarabaraha* (körülbelül a keresletnek és kínálatnak felel meg), *amdani/raptani* (import és export), *beca/kena* (vétel és eladás), *adan/pradan* (egyfajta csereviszony), *mul dhon* (tőke vagy javak bizonyos hitelvonatkozásokkal – ez időn alapuló fogalom), *bebosay* (üzleti gyakorlat), *cakri* (fizetést hozó munka). A fenti kifejezések mindegyike további kifejezésekre utal a bazár gyakorlati kontextusában, és mindegyik időbeli résre mutat a jelzett tevékenység egyes komponensei között. Így például a *cakri* a kormányalkalmazotti státusra utal a bazárban, és mint ilyen a kormány, irányítás és a bazár közötti kapcsolatról tájékoztat. A kormány alkalmazásában levő személy szabályozhatja az ellenőrzött anyagok kínálatát (kerozin, olaj és cukor a jegyre árusító üzletekben), csakúgy, mint a rizsadagok előállítását a malmok és gazdaságok révén.

A fent említett fogalmak olyan tevékenységekre utalnak, amelyekben a személyek részt vesznek. Ezeket a szemléleteket és gyakorlatokat a bazár napi életében kísérhetjük figyelemmel. Ugyanígy valóságosak azonban azok a belső fogalmak, amelyek a fentieket és a hozzájuk hasonlókat kategóriák, személyek és gyakorlat komplex hálózatába vonják. Így például a *baki*, a *rhin*, a *len-den* mind olyan fogalmak, amelyek a birtoklás, az adás és elvétel/elfogadás gyakorlatára utalnak valamilyen kölcsön-adósság viszonyban, amely az idők során bizonyosfajta személyek között fennáll. Az időt többfajta jelentése közül nem az órával mérhető idő uralja, amely az iparosult társadalmakban dominál. A tartam, a ciklus és az évszak más aspektusok, amelyeket a megfigyelő „a bazár idejével” társíthat. A termények sorai jönnek és mennek, emelkednek és esnek kínálatban és termelésben, s egybeesnek ünnepekkel, évadokkal és családi rítusokkal. Az árak (*dor*, *dam*, *mul*) hasonlóan összetettek: olyan fogalom- és kapcsolatrendszert értünk ezen, amely kifejezi a javaknak vagy gyakorlatoknak egy bizonyos időben vagy az idők során tulajdonított értéket és érdemet.

A kapcsolatok és gyakorlatok a személyek mint kereskedők (*arotdar*) és mint termelők (*casi*) között állnak fenn. Az *arotdar* a Bishnupurt környező falvakban számos termelőtől gyűjt, raktároz és szállít terményt, s Kalkuttában és máshol működő nagykereskedőket lát el. Ezenkívül kisebb kereskedőket (*paikari*) is ellát a Chowkon és a város más bazárjaiban. Ezen kapcsolatok számos vonatkozását nem fogom itt megtárgyalni,

de ugyanazokat a fogalmakat és gyakorlatokat foglalják magukban, amelyeket korábban már említettem. A felszínen ezek a kapcsolatok kétirányúak és kölcsönösek, de nem elszigeteltek, és nem lehet őket egy kalap alá venni csupán azért, hogy rendszert alkossanak. Ezek olyan közvetített kapcsolatok, amelyek sok irányban elágazva újabb és újabb kétirányú kapcsolatokat hoznak létre. Így tehát a bazár rendszerének felszíne alatt háromszintű kapcsolati háló húzódik meg, s itt válik fontossá egy harmadik fontos fogalom: az a közvetítő aspektus, amelynek segítségével új kapcsolat jön létre egy újabb irányban. Lehetséges, hogy csak két személyről van szó, akik közül az egyik magasabb szintű közvetítő, mint a másik, ugyanakkor a cserekapcsolatot bármelyikük újabb kapcsolatra válthatja be: az *arotdar* egy másik, nagyobb kereskedő felé, aki máshol működik, a *paikar* pedig a háztartási fogyasztásban működő vásárló (*khoddar*) felé.

A bazár határain túl, a kormányhoz fűződő kapcsolat síkján a kereskedőnek tisztviselőkkel kell tárgyalnia, akik az ellenőrzött javak kereskedelmét közvetítik. Ezek a strukturális viszonyok két, három vagy akár több személyt is bevonhatnak: még a kétpólusú kapcsolatokban is a közvetítő az egyik kategória. A közvetítő kategória annak képességét jelzi, hogy a személy kapcsolatokat és csereakciókat kezdeményezzen és bonyolítson le különböző irányokban és a mindent átszövő hierarchiák különféle szintjein. Maga a közvetítők struktúrája antropológiai konstrukció, amely a bazár élő realitása után jött létre. De az ezzel társított értékek ugyanakkor belsőleg létező kategóriák, amelyek eszmetársításai a tisztelet, a képesség és a hatalom. Az általunk felvázolt kapcsolatfajták emberek és nem dolgok között állnak fönn. Az emberek egymásra támaszkodnak, és a közvetítésben magasabb szinten állók képesek az idő, a készletek, a hitel és más kapcsolatok manipulálására oly módon, hogy tevékenységükbe több személyt vonjanak be. Az ilyen képesség vagy hatalom (*karma khamata*, *karma sakti*) tiszteletet gerjeszt (*sanman*). A hatalom és a képesség más emberek lépéseinek irányítására vonatkozik a bazár kategória- és gyakorlatrendszerében, s ez potenciálisan más kapcsolati területekre is behatolást jelent.

Az eddigiekben megvitatott kategóriák egy belső tudásrendszer felé mutatnak, amelyben összekapcsolódik jelentés, gyakorlat és érték. Erre gondolnak a kereskedők, amikor a *bajarere bhabról* (a bazár eszméjéről vagy gondolatáról) beszélnek. A bazár mint gondolatrendszer az üzlet, a képesség, a hatalom és ennél is több gondolat minőségi aspektusa – személyeket és gyakorlatokat összekapcsoló jelentés- és értékrendszer. Az egész egységet a *bhabbal* kapcsolatos fogalmakkal jelölik: a bazár *buddhija* (intelligenciája), *biddhaja* (tudása) és *gunja* (minősége). A fordítások elnagyoltak, de így is világosan jeleznek egy implicit tudásrendet: a bazárban működő emberek tudnak valamit, aminek a folyamata és szerkezete az adott kontextusban értéként, minőségként és jelentésként határozható meg.

Számos alkalommal utaltam a bazár népére mint a kereskedelem különféle formáival foglalkozó személyekre. De a személyek ugyanakkor rokonok is, kaszttestvérek, rajongó hívek és a többi. A „rokonság, házasság, kaszt” világa mint vérség (*rakta*), házasság (*kutum*) vagy a rokonok (*attiya*) közötti kapcsolatok (*samparka*) formájában jelenik meg a bazárban. A rendszer a bazár összes szereplőjét magában foglalja, hiszen mindenki része a „kapcsolati rokonság” (*samparke attiya*) hálózatának. Minden ember házasságban jön létre egy anya és egy apa részvételével, és mint ilyen, származási vonalat folytat, és egymást átfedő házassági ciklusokat görget tovább. A Marcel Mauss által „erköl-

csi embernek” nevezett lény az életpályát végigkísérő rituálék során teljesül ki: a bazárban élő ember ezen identitások mindegyikét hordozza, ideértve a bazár élete révén szerzett konstrukciókat is.

A bazárban élő emberek több értelemben is személyek: kaszt, rokonság, házasság és maga a bazár is meghatározza őket. Mindannyian egymás nővérei és fivérei, nagybátyjai és nagynénjei, unokahúgai és unokaöccsei. Ugyanakkor erkölcsi lények is a végső realitások tekintetében: *karma* (elmúlt cselekedetek következményeinek elfogadása), *purus artha* (az emberi élet vége), *dharm*a vagy szent törvény, *artha* vagy út, eszköz, *kama*, azaz vágy, *moksa*, azaz felszabadulás, *tin gun* (három vonás: *sattva* – igazság, *raja* – energia, *tama* – tehetetlenség), *janmantar* (születések és halálok körforgása, amely az *atma*, lélek/én megszabadulásában végződik). A fent leírt különféle aspektusok és szintek (reménytelenül leegyszerűsített formában és elnagyolt fordításban) beépülnek az egyének életébe (néha harmonikusan, néha pedig némi feszültséggel, sőt konfliktussal), olyan kulturális formák révén, amelyekben megjelennek a fent említett aspektusok és szintek. Maga a bazár, az életciklusrítusok, a család és a mindennapi élet más intézményei (*sangsar*) olyan formákat adnak, amelyekben az elvek és a gyakorlatok mind a közösség, mind az egyén szintjén jól elkülöníthető konfigurációkban találkoznak.

Talán meglepően hangzik, hogy a bazár népe a bengáli év végén összegyűlik, hogy megünnepelje a nagy isten, Síva, a nagy úr, Mahadeb és társa, Kamakkha Devi, Durga istennő egy arculata isteni szent hatalmát. Ez az egyhetes ünnepi ciklus (a Gadzsan Síva) jelenti a bazári év csúcspontját, mivel maga Síva a Mahákála (maga a „nagy” idő), míg Káli az istennő egy másik arculata és egyben kísérője. A bazár férfiai erre az időre *bhakt*avá lesznek (Síva hívei és fiai), elutasítják a mindennapi életet, s az ünnep tartama alatt aszkéták módjára élnek. A nők részt vehetnek a *gadzsan* különféle templomi rítusaiban, de csak a férfiak lesznek *bakhtak*. A templomban böjtölnek és alszanak, és Sívát imádják. Ünneplik azt a hatalmat és energiát, amelyet Síva és az istennő teremt – e két aspektus összeolvad a rítusok ciklusában. Részt vesznek e hatalom (*sakti*) megteremtésében, és ennek eredményeképp ők maguk is megújulnak. Újult erővel és tettekre szándékkal tudnak szembenézni az érkező új év kihívásával. Így teljes kört leírva visszatérünk a *karma khamata* és a *karma sakti* fogalmaihoz: mások cselekedetei befolyásolásának képességéhez a bazár kategória- és gyakorlatrendszerén belül.

A fenti beszámolóból világosan kitűnik, hogy a megfigyelő, az etnográfiai gyakorlat és a belső kategória- és értékrendszerek szorosan összekapcsolódnak az elemzés és értelmezés valamennyi szintjén. Azzal, hogy látszólag egyszerű leírást adunk a bazárról, rögtön egy egész társadalomtudományt és egy helyi tudáskincset implikálunk. Kezdetől fogva mintákat (elhelyezés, cselekvési tér, személyi tér) és kategóriákat (bazár, rítus, kormány, vérségi kapcsolat) vezettem be. Ide-oda ingáztam az antropológiai és a belső fogalmak között. A megfigyelés (csakúgy, mint a gondolat és a cselekedet) dialektikusan viszonyult az emberek eszméihez és tevékenységeihez, s ez adja a „bengáli kultúra” megkonstruálásának első lépését.

Második példám Bishnupur filmre vitt etnográfiaiból származik. Eddig három filmben működtem együtt kollégák egy csapatával, most készül a negyedik. Ezek a filmek a hindu hiedelem- és rítusrendszert vizsgálják abból a szemszögből, vajon miként élik meg, gyakorolják és részben magyarázzák is az emberek saját hiedelmeiket és rítusait. *A Loving Krishna* (Krisnát imádvá) a *Sons of Shiva* (Síva fiai) és a *Serpent Mother* (A kígyó-

anya) című filmek (ugyanúgy, mint a legújabb film: *Seed and Earth* [Mag és föld]) különböző – közvetett vagy közvetlen formákban – mind az eddig megvitatott témákkal foglalkoznak. Mindhárom filmben megjelennek a bazárok és a kereskedők, felvetve a vizuális etnográfiaiban használt közeg, anyag, forma és interpretáció kérdéseit. Itt azonban hadd említsek meg egy kérdést, amely mindenképp megfontolást érdemel – nehézségeink sorában a legelső. A filmek látható képekről szólnak, s ez olyan, minden mástól eltérő, sajátos tulajdonságokkal és képességekkel rendelkező közeg, amely leginkább a mozgással foglalkozik időben és térben. Ideális esetben a film vizuális gondolkodás, amely vizuális értelmezést kínál. A képek különféle összekapcsolásai a vágás-szerkesztés folyamatosra révén hangulatot és érzést idéznek meg, élményt adnak át és elvont gondolatokat eredményeznek. Amint ezt kimondjuk, azonnal egy implicit esztétikát is életre hívtunk. A kép, a forma és a kompozíció egyfelől, a teljesség intuitív megsejtése pedig másfelől minden vizuális művészetnek, így a filmnek is része. Az esztétikai élményt kognitívan is felfoghatjuk, és így kritikai tudás forrásként is felhasználhatjuk.

Filmjeinkben a bazár, az *itihasa*, a *puja* formát és értelmezést nyer, bár merőben másképp, mint az írott etnográfiai szövegekben. A filmkészítés – csakúgy, mint az írás – során reprezentáció, elemzés vagy értelmezés problémáival viaskodunk, valamint az általános és az egyedi közötti viszony kérdésével. A formák és kontextusok roppant eltérőek. A film egyik legizgatóbb és legproblematikusabb vonása épp az, amit Krackauer úgy nevezett: a természet egészes megjelenítésének képessége, az a lehetőség, hogy valamit élményszerűen állítson elé.

A realizmus felé mutató tendencia, amely úgy tesz, mintha szinte közvetlenül, csupán a legkisebb közvetítéssel működne és közben tudományos és objektív maradhatna – olyan illúzió és olyan kísértés is, amellyel szemben az antropológusok nagy része roppant gyatra ellenállást tanúsított.

Az etnográfiai filmet körülvevő antropológiai viták máig is arra a premisszára épülnek, hogy a film úgy mutatja be és mondja el az etnográfiát, ahogy az valójában van, anélkül, hogy ebbe különösen belezavarnának a filmgyártás művészi aspektusai, az esztétika bonyolultabban közvetített világa, amely egyébként is leginkább csak a film készítőjének szeszélyéből fakadó külsődleges adalék.

Magán a filmtudományon belül is kezdettől fogva felhívták a kritikusok a figyelmet a filmet átható kettős tendenciára: egyfelől a realizmusra, másfelől az elvont kifejezés lehetőségére.³ Így a film – amennyiben az antropológusokat érinti – maga is rendelkezik a tudományos objektivitás és a szubjektív értelmezés közötti belső kontraszttal. Azok számára, akik az előbbi üdvözlőnek, az utóbbi a gondok kifogyhatatlan forrását jelenti: az „esztétikai pallérozottság” az etnográfiai validitás rovására megy. Az objektivitás bajnokai, akik elutasítják a lencsével, fókuszálási hosszal, kompozícióval, színnel, tónussal és kameramozgással való manipulációt, szeretnék közelebb vinni a filmet az antropológia tudományos vállalkozásához. Elfogadott stratégiának számít a hosszú snitt, a minimális szerkesztés és a kamera látószögeinek szűk készlete. De a film nem a természet tükre, és nem is azonos a valóság rögzítésével. A film csinált és közvetített műtermék, a valóságot képviseli ugyan, de nem közvetlenül rögzíti, inkább a valóság egy interpretációját adja a kamera, lencse, fény, mozgás és kompozíció manipulációi révén. A legjelentősebb változások akkor esnek, amikor a film elkülönülő szakaszai – a snittek – a kamerából előbukkanva a vágás során összerendeződnek.

Azok a különféle álláspontok, amelyeket a fent említett problémák kapcsán az antropológusok és filmesek elfoglalnak, maguk is ideológiák, s a filmkészítés vonatkozásában és így a különféle filmek vonatkozásában is eltérő stratégiákat eredményeznek. Három elkülönülő stílust szeretnék megemlíteni, amelyek az elmúlt hozzávetőleg húsz év során jelentkeztek. Timothy Ash és Napoleon Chagnon egy minimalista, realista stílus mellett tették le a voksukat, egy olyan fajta megközelítés mellett, amely a filmet alárendeli egy meghatározott típusú antropológia igényeinek. Ragaszkodnak a Yanomamosorozatban készült filmjeik pedagógiai felhasználásához Chagnon professzor cikkeinek és könyveinek illusztrációjaként. Az ellenkező végponton találjuk Robert Gardner filmjeit, amelyek egyfajta értelemben még mindig dokumentumfilmnek nevezhetők (Gardner különböző alkalmakkor nyilatkozva antropológiai, interpretatív és metafizikai alkotásoknak nevezte filmjeit), ugyanakkor igazoltan merítenek a filmművészet teljes eszköztárából, ideértve a montázst is. E két véglet között találjuk Jean Rouch és David és Judith MacDougall filmjeit, amelyek mind önálló vizuális etnográfiai alkotások, anélkül hogy bármilyen elvont tudományos igényeknek alárendelődnének.

A filmkészítés efféle koncepciói és stratégiái – amelyek önmagukban is ellentmondásosak – további ellentmondásokba bonyolódnak, hogyha itt megemlítjük a frissebb antropológiák igényeit, amelyeket a jelen cikk elején elemeztünk. Ezen igények között találjuk a reflexivitást és egy olyan részvételen és megosztáson alapuló, dialogikus filmkészítés ideálját, amelyhez talán még Rouch és a MacDougall-páros egyes alkotásai állnak a legközelebb. Különös módon a közelmúlt egyes írásos etnográfiai kezdeményezései – ha a vizuális közegbe ültetnénk át őket – valószínűleg épp a filmkészítés expresszivista, elvontabb lehetőségeit használnák ki. Másfelől egy élményt intuitív és átélhető módon megragadni, hangulatot és érzést megidézni ellentmondhat a reflexív, dialogikus filmgyártás elvárásainak.

A *Pleasing God* (Isten kedvében járók) trilógiát nem könnyű beilleszteni a fent leírt kategóriák egyikébe sem. Ez egy háromrészes dokumentumfilm, egy olyan néprajzi film, amely független bármiféle írott etnográfától, de amely a filmesztétikát az antropológia fogalmaival és módszereivel kombinálja. A célunk az volt, hogy belső eszméket és gyakorlatokat tegyünk láthatóvá vizuális szimbólumok és képek segítségével. A konkrét egyedi részleteket elvont gondolatokkal kombináltuk össze, hogy ezzel sejtessük a megjelenés és a felszín mögött meghúzódó értelmezést.

A *Pleasing God* egy háromrészes film a Vishnupurban, India nyugat-bengáli részén folytatott hindu hitéletéről. Az első film, a *Loving Krishna* (Moore–Östör 1985a), Krisna kultuszáról és a rajongás mibenlétéről szól. Bemutatja Vishnupur városát, ahol mind a három film készült. A város urbánus és vidékies jellege az uralkodói múlt, a mindennapi élet, a hagyományos kézműves- és iparosfoglalkozások, a bazári cserekapcsolatok és a szent rítusok és ünnepek szoros összefonódásán keresztül tárul föl. A hitélet nyilvános és privát formáit Krisna szekérútjának részletes narratíváin keresztül mutatjuk be, amelyet az egész város hatalmas pompával ünnepel, míg Krisna születésnapjának ünnepéről a szűk családi kör bensőségesebb szertartása emlékezik meg. A film teljes tartalma során interjúk és narrációk hangsúlyozzák a történelem folytonosan fennálló jelentőségét, a hitélet és a munka közötti kapcsolatokat, a rítusokban megnyilvánuló szimbolizmus jelentőségét és Krisna tanításának jelentőségét a mindennapi élet számára.

A második film, a *Sons of Shiva* (Síva fiai, Gardner–Östör 1985) egy négynapos ün-

nep, a Siva-kultusz éves ünnepe megörökítésére tesz kísérlet. Itt a hívek tevékenységeit követjük végig a kezdetektől a legvégéig: a fokozatosan élénkülő cselekvéssor részletesen élénk tárul egészen az aszkétikus és önmegtagadó gyakorlatok során elért csúcspontig. A híveket a Szent Fonál felvételétől az egyéni hitgyakorlatokon keresztül a formális templomi és csoportos rítusokban kulmináló folyamat teljes hosszán át végigkövetjük. Informális tevékenységeikben is láthatjuk őket: ételt készítenek, vallásos dalokat énekelnek, a baulokat – egy mendikáns szerzetesrend tagjait – hallgatják.

A harmadik film, a *Serpent Mother* (Kígyóanya) (Moore–Östör 1985b) a kígyóisten-nő imádatának kultuszát tárja föl, és ezen keresztül a női isteni hatalom jelentőségét is a városi emberek életében. Ennek az istennőnek a tiszteletét általában a bengáli társadalom alacsonyabb sorban élő tagjaival társítják, csakúgy ahogyan Krisna kultusza a magasabb osztályokkal kapcsolódik össze a köztudatban. A hívek azonban ragaszkodnak hozzá, hogy minden hittevékenység egységes – a film a rítusnak ezt a belső egységét igyekszik megragadni. Középpontjában a *jhapan* ünnepe, az évenként megtartott nagy kígyóünnep áll. Figyelemmel kísérik az ünnep előkészítését, a hagyományos kézműves- és népművészeti ágak részvételét az istennő tiszteletében, a szent énekek éneklését és magát a rituális tevékenységet is. Határvonalat húztunk a mindennapi hitéleti tevékenységek és a nagy kígyóünnep különleges izgalma között, ahol a hozzáértő személyek mérgekígyók tucatjaival játszanak a nagy istennő tiszteletére. A rítus nehezen követhető, összetett szimbolikáját a filmben a résztvevők magyarázzák el, s emellett egy antropológiai kommentár is igyekszik hozzáférhetővé tenni az első pillantásra egzotikusnak és érthetetlennek tűnő magatartásformát.

Ez a három film nem szándékosan szól a *bazárról* – ami a tartalmat vagy a témát illeti, nem felelnek meg az írott néprajzra felhozott példának. A formális, strukturális és értelmezési kérdések azonban hasonlóak, és ezért érvényes összehasonlítást tehetünk az írott és a vizuális között. A filmeknek határozott stílusuk van (amely a készítés módjából, a fényvel, tónussal, látószöggel, kameramozgással kapcsolatos döntésekből fakad, és így hoz létre egy bizonyos mozgóképi és fotografikus jelleget), valamint sajátos formájuk (minden film formája és megjelenése különálló, független egész). Egy meggyőződést hordoznak: a kép közvetített természete ellenére ezek a filmek bengáli rítusokról szólnak, amelyek 1982-ben és 1983-ban zajlottak Vishnupurban, nem pedig valamelyik hollywoodi stúdióban. Autentikus dokumentum- vagy néprajzos filmek ezek, de ezzel együtt magukon viselik a készítő szándékainak és a készítés körülményeinek szubjektivitását, valamint a résztvevők nyilvános életének nyomait. E filmeknek mindezen túl van szerkezete (a részek és az egész közötti egyedi viszony), mind a filmszerkezet mind pedig a rítus kulturális szerkezete értelmében.

A fent említett fogalomkészletek könnyebben kapcsolódnak a filmhez egymagában vagy az antropológiai monográfiákhoz különállóan. Ezen azt értem, hogy a formát, stílust és meggyőződést általában a filmekkel társítjuk, míg a struktúrát, valóságúságot és a szándékot az etnográfiaival. Valójában a két utóbbi csak közvetetten kapcsolható ide: az igazság és intenció kérdéseit a közelmúltig a tudományos fogalmi keretek vagy paradigmák kérdésköre fedte le. A konvencionális megoldás erre az volt, hogy meghatározták, egy bizonyos megközelítés milyen mértékben igazodik a társadalmi tényekhez (például azt kérdezték, x nép előnyben részesíti-e az unokatestvérek házasságkötését, és nem azt: mit árul el bármilyen tárgyról az éppen használatos elemzéstípus).

Mindenesetre elemzéséből az következik, hogy a stílus és a forma éppoly életbevágó egy monográfia esetében, mint a szerkezet és a szándék a film esetében. Mind a hat kategória alkalmazható kellene hogy legyen minden egyedi alkotásra: mi a bazárról írott esszé vagy a Krisna-ünnepről készített film formája, illetve szerkezete, stílusa illetve szándéka? Meggyőzőnek és autentikusnak mondható? Milyen értelemben? A bazárról nyújtott beszámolómból fakad egy analitikus struktúra és egy kulturális interpretáció, de az, ahogyan a bazárt leírtam és egyes elemzéseket értelmezésekkkel párosítottam, egyben egy stílust is létrehoz s a végeredményként előállt munka mind formával, mind szerkezettel egyaránt rendelkezik. Ugyanezt mondhatjuk el a filmekről: a trilógia sem képez kivételt az etnográfiaakra vonatkozó megfontolások alól. Még ennél is továbbmegetünk, és a filmkészítés folyamatát feloszthatjuk három fázisra: a terepen való filmezés, a formálás, vágás, szerkesztés, valamint a befejezett munka megtekintésének szakaszaira. Vajon nem találjuk-e meg az etnográfiai szövegek készítésében is ezeket a – legtöbbször elhanyagolt – fázisokat? Nem beszélünk-e terepmunkáról és megírásról, nem is szólva az etnográfiai szövegek recenzálásáról, megvitatásáról és kritikájáról? Ennek megfelelően térnek el a terepmunka kivitelezésének stílusai és az etnográfiai szövegek megformálásai is, és persze mindig velünk lesz a valóságűség kérdése is.

A filmek a vágóasztalon állnak össze vagy esnek szét: a készítők itt adnak nekik formát, ritmust és folyamatot. Ha a filmfelvételek egymásutánját azok az antropológiai megfontolások alapozták meg, amelyek (az esetek nagy részében) könyvek létrejöttéhez vezetnek, akkor a szerkesztés folyamata is hatékony és igazsághű lesz e szavak etnográfiai értelmében. A különböző felvételek összekapcsolásával filmszerkezetet is létrehozunk, de csak akkor, ha a részek és az egész kapcsolatára fordított figyelem az egész munkafolyamat során alapelvünk marad. A szerkezet a formával közlekedik: az egyes részek is megváltoznak, amikor összekapcsoljuk őket, s egészen más formát adnak a filmnek, mint az elkülönülő részek azon egyvelege, ami a kiindulás pillanatában előttünk hevert. A formai megfontolások egyben a film üteméhez, folyamához és ritmusához is kapcsolódnak – ezek olyan mozgóképi elvárások az etnografiával kapcsolatban, amelyek meghatározzák a sötétebb vagy világosabb színhatású képsorok, a lassabban vagy gyorsabban mozgó szekvenciák, a beszédesebb vagy szűkszavúbb részek, a hangalámondásos vagy felírtos fordítással kísért szakaszok viszonyát és arányait. A felvételek szöge, nézőpontja, folytonossága vagy iránya nem csupán formai aspektusok, hanem a szándékról és stílusról is árulkodnak, végső soron pedig a film által közvetíteni kívánt kulturális jelentés eszközei is. Ezzel egyben visszatértünk a filmkészítés mögött meghúzódó etnografiához, amelynek célja, hogy a film sajátos interpretációs eszközeivel hozzájárulhasson az antropológiához és így a valóban antropológiai filmek létrejöttéhez.

A szerkesztés meghatározza a hang és kép egyensúlyát, a hely és idő kontinuitását. A szerkesztés hozza létre a film metaforáit azáltal, ahogyan egymás mellé elhelyezi a képi és hangyi szimbólumokat. Így a szellemigéző kelyhek, az istenek képmásai, a rítusvégző és a kézműves gesztusai filmes és egyben néprajzi elemek is, amelyek a hit és rajongás metaforáivá lépnek elő a filmben való ismételt megjelenéseik révén. Mondanunk sem kell, hogy az ilyen fajta célzott elhelyezés egyben a film egy strukturális vonását is adja.

A fent tárgyalt vonások mindegyike problémákat is hozhat magával. Előfordulhat, hogy nem elég átlátható a képi narratíva, hogy nem kellően jelentésteliek a metaforák, vagy egyik szinten sem megfelelően szimbolikusak (vagy éppen túl sok szinten hordoznak

túl gazdag szimbolikát), a vágás szándékolatlanul vagy szándékolatlanul is sugallhat egzotikumot vagy szenzációhajhászást. A rítus (akárcsak a bazár) saját önálló szerkezettel rendelkező kulturális forma, amelyet az etnográfia kulturális kategóriák, interpretációk, többcsatornás kommunikáció és különféle elemzések kereteiben jelenít meg. A film bemutathatja a rítust, de csak filmes stílus, szerkezet és forma függvényében. Nyilvánvaló, hogy a film és az antropológia eltérnek a rítustól kulturális formájuk tekintetében, de mégis világosan belátható: egyes formákhoz más formákon keresztül próbálunk hozzáférni, egyes fogalmakhoz más fogalmakon keresztül – szimbólumhoz a szimbólumon át, képhez a képen át vezet az út.

A rítus egyes arculatainak megjelenítésében sikeresebb lehet a film, mint a néprajz és ugyanennek a fordítottja igaz bizonyos más aspektusokra. Ugyanakkor mind a kettő narrációt kínál, értelmez, elemez és megidéző – eltérő módokon, más-más mértékben. Kiegészítik egymást, amennyiben mind a kettő ugyanazt az egészet igyekszik megérteni, ám nem képesek rá egyforma eredménnyel, még a maguk eltérő módján sem. A filmből hiányzik az eddigiekben megvitatott kulturális elvek rendszerének és szerkezetének feltárása és megvilágítása, a bazár artikulációja a kaszt és rokoni viszonyok, a rituális területek. (A rítus hasonló tárgyalását nyújtottam már más publikációkban is. Lásd Östör 1980; 1984: 2. fejezet.)

Az etnográfiai hiányzik a mozgás és a hang, az élet sokcsatornás folyama, amelyet a film olyan kiválóan képes bemutatni és megidézni. A felület, a megjelenés, a fény, a tónus és a hangulat egyedi módon használható a film közegében. Az az érzésünk, mintha ott lennénk – mintha egyetlen pillanat alatt egy egész komplex realitás jelent volna meg a szemünk előtt. A legfontosabb a hang, a mozgás, a szín és a tárgyak egyidejűsége, az emberi cselekvést és lakóhelyet körülölelő milliónyi részlet, amelyet a film egyben, egészében, egyidejűleg képes megjeleníteni. Ezek mind esztétikai megfontolások, de nem zárják ki a kritikai tudás lehetőségét. A *Loving Krishna* és a többi film intuitív megsejtést nyújt a teljességről, a rítusról, egyfajta exegézisről, egyfajta életformáról. De a vizuális jelképek kínálta nagyfokú konkrétság és részletesség túltesz bármilyen írott műben elérhető részletgazdagságon. Az információ egyidejűleg sok csatornán érkezik, amelyeket ugyan nem lehet párhuzamosan mind dekódolni, de nyitva marad a további tanulmányozás, szükség esetén a kockáról kockára való elemzés lehetősége is. Ez a fajta részletesség a háttérben marad, és a fő narratívában nem is szükséges kibontani, ám az etnográfiai intenció révén mégiscsak beleépül a filmbe. Bár a képek maguk specifikusak (egy bizonyos Krisna-ünnep), ám a képek összevágásával absztrakciókat hozhatunk létre, és megjelenhet az etnográfiai jelentés.

A bengáli filmek és könyvek esetében a néprajzi filmek és a monográfiák összetartanak abbéli szándékukban, hogy a kulturális formákat interpretálják – a bazároknak és rítusoknak megvan a maguk formája és szerkezete, és gyakorlóik körében is eltérő stílusok és szándékok különíthetők el. A filmeknek és etnográfiai szövegeknek is van formájuk és stílusuk, a meggyőzésben sikerrel vagy kudarccal járnak, és készítőik is stílussal és intencióval itatják át őket. Ami számít, az az, hogy a vishnupuri bazár és rítus realitása nyomán miként nyilvánulnak meg ezek a hasonlóságok, és hogyan épülnek föl a létrejövő műtermékek. Az eredményeket minden esetben meg lehet beszélni, ki lehet értékelni, dicsérhetjük vagy elutasíthatjuk őket, tanulhatunk belőlük, és kritizálhatjuk bármelyiket.

Maga a bazár mindhárom filmben megjelenik, a *Loving Krishna* kezdetén hosszú vizuális ábrázolást is kapunk róla. A film a mindennapi élet folyamatába ágyazott ünnepeket és rítusokat mutatja be, ezért a bazár tevékenysége sok felvételsorban megjelenik, akár a város és története részeként, akár a rítusok kontextusainak egyikeként. A kereskedés különféle cikkei és rendszerei, a bazár helyszínei és népe közvetve vagy közvetlenül a rituális cselekvés részeként jelenik meg. A kulcsfontosságú elemek a gondolat és tett eltérő területei közötti kapcsolódások: rítus, gazdaság, történelem, helyek, emberek és tárgyak vesznek részt e területek működésében. A *Loving Krishna* első 12 perce képi beszámoló a várossal. Ebbe a narratívába épül be egy felvételegyüttes a bazárról, ezen belül látható egy Sitala istennőhöz intézett rövid reggeli ima is. A felvételsor a szabadtéri bazár felől a boltok és standok övezte fedett beltéri rész felé halad. A bazár képei, a különböző fajta kereskedők és vásárlók interakciói, az áruk és eszközök választéka rövid képsorokban kapcsolódik össze a napi hitélet részleteivel. A filmnek ez a része – amit afféle vizuális esszének tekinthetünk a bazárról – nem csupán képeket, hanem ezekkel együtt járó hangokat is kínál. A végeredményként elének álló gazdag és sokrétű narratíva olyan ökonómiával dolgozik, amely írásban nem megvalósítható, még a szavak szaporítása árán sem. A szóbeli és audiovizuális tájékoztatás kiegészíti egymást és még az antropológiai kommentárnak, illetve feliratozásnak is teret enged. A szertartás képsorai nem csupán a rítust, de a bazár teljes kontextusát, a pap és a kereskedő, a szertartás mestere és annak résztvevője közötti interakciókat is mutatják, miközben a bazár élete folyik tovább a szokott mederben.

Mindennek az implikációja az, hogy a gazdasági cserekapcsolatokat és a hitéletet nem választják el kemény és világos határok, hogy ugyanaz a személy ugyanazon a helyen többféleképpen is cselekedhet, hogy a rituális és a mindennapi élet tárgyai és cselekvései kiegészítik egymást. A bazár életének mindezen aspektusait részletesen tárgyaltam *Culture and Power* (Kultúra és hatalom) című könyvem egyik fejezetében. Ez az esszé sokkal több mindent lefed, mint ama ötperces film, igaz ugyan, hogy el is foglal vele 90 oldalt. Később a film folyamán egy körülbelül négyrészes összeállítás mutatja be a kézi-ipar, a rítusok és a kézművesek kapcsolatát. Rövid képsorok mutatják be a szövés, a tengeri csigaház-faragás, a dobkészítés, a harang- és az egyéb fémtárgyöntés folyamatát. Az itt készült tárgyakat az ünnepek során az istenek tiszteletére és szolgálatára használják, s ez adja a film fő fókuszát. A másik két film is tartalmaz hasonló képsorokat, különösen az istenképmások készítéséről, amelyre a Siva- és a Manasa-ünnepek idején kerül sor.

A bazárra jellemző tevékenységek, amelyeket a jelen dolgozat első felében leírtunk, a szóban forgó három filmben is felbukkannak. Ezek a filmek több kommunikációs csatornát párhuzamosan igénybe véve haladnak előre, ideértve a szóbeli és az írásos közléseket is. De egy filmhez írni egészen mást jelent, mint etnográfiai szöveget írni, s ez legjobban akkor világlik ki, amikor a hangalámondást vagy narrációt papírról felolvassuk (a fordítás szóban vagy feliratban jelenik meg). Az etnográfiai szöveg inkább kiegészíti, mint elnyomja a filmek képi közléseit. Ezért a kereskedelem rendszerére, az üzleti élet fogalmaira és kategóriáira vonatkozó ismeretek egy része nem jelenik meg a filmben. Nem mondanám, hogy lényegileg lehetetlen a bazár szerkezetét filmen bemutatni, hiszen a tudományos filmek épp a magyarázatot és a tájékoztatást tekintik fő feladatuknak, diagramokat és táblázatokat, animációt és más segédeszközöket használnak föl e célra. Sok

ilyen esetben a képek egyszerre szolgálnak illusztrációs és riport-célokat. Az eredmény egy másfajta film, amely más jellegű esztétikai és etnográfiai döntésekből fakad. A *Loving Krishna* című filmben saját érdekességük okán szerepelnek a különféle rituális és bazárbeli tevékenységek képsorai, de egyben azért is, mert hozzáadnak a film értékéhez: ezért létfontosságú a kapcsolat a városi, a bazárbeli és a Krisna-ünnepi jelenetek között. Az, ahogyan ezeket a képsorokat felvettük, előrevetíti az egész film jellegét – ez a sorozat csak egynéhány meghatározott irányban folytatható. Ezekből a szekvenciákból egyformán nehéz lenne egy szigorúan tudományos vagy egy teljesen lírai filmet létrehozni.

Ez nem jelenti, hogy a Bengál-trilógia ne tudna megbirkózni az absztrakciókkal, a fogalmakkal vagy a kulturális értékekkel. Megtud, és valóban kezeli is ezeket. Inkább egy ellentétes összehasonlítás kínálkozik itt a rítusokról és ünnepekről szóló monográfiámmal. A filmek kritikai tudást tartalmaznak a rítusról: a *pudzsa* (felajánlás és rajongás), a *lila* (istenek szent játéka), a *sakti* (szent női erő) legalább olyan összetett fogalmak, mint a fentebb megvitatott *karma khamata*, *bhab* vagy *bebosay*. Gyakran ugyanazok az érték- és kategória fogalmak kerülnek elő a bazárról adott értelmezésében, mint a rítusról szóló szövegekben. De a filmek közvetett módon kezelik az absztrakciókat (kivéve az antropológus hangján elhangzó közvetlen narráció egynéhány esetét). Ehhez hasonlóan, ha a bazárról készítenénk egy filmet, ennek vizuális megoldást kellene kidolgoznia az üzlet, a közvetítés és a hatalom fogalmaiból fakadó problémákra. A pusztán tájékoztatás és magyarázat terén a film még ez esetben sem lenne egyenértékű a monográfiával. Még a tudományos filmek is tartalmaznak esztétikai választásokat és döntéseket, s a hangok, szavak, képek és grafikai elemek egyensúlyát kell megteremteniük az egész mű keretén belül. Ha mégoly élményszerű is egy a bazárról vagy a rítusokról szóló film, óhatatlanul tudást és tájékoztatást hordoz a képek ritmusában és egymásra következésében. Amikor egy film a (külső vagy részt vevő személytől fakadó) narrációhoz folyamodik, itt is folytonosságot és egyensúlyt próbál létrehozni szó és kép világa között, hogy a filmnek formát adhasson. Az áldozat, odaadás és szent hatalom elvont fogalmainak kezelése során a film a résztvevők élményein és életeseményein keresztül ragadja meg a hangulatot, és hozza létre a néző számára felkínálkozó megértést: kombinálja a kritikai tudást a jelenlét érzetével, érzelmekkel és érzetekkel. Ekképp a filmek nem tartalmaznak sem több, sem kevesebb tudást, mint a monográfiák, nem is szemfényvesztő pótlékai a valós megélésnek – mindkettő elemeit fölhasználják a filmszerkezet és az esztétika keretein belül.

A jelenlegi bengáli, kalkuttai és világhelyzet fényében talán jelentősége van annak, ha hangsúlyozzuk az antropológiai filmekből és monográfiákból nyerhető tudás lehetőségét és értékét. A filmek és az etnográfiai szövegek maguk is a tudás különböző típusai, és létrehozásuk folyamatai maguk is megértéssel ajándékoznak meg. A formák és módszerek eltérnek, de az eredmények összetartanak. A belső és külső kategóriák dialektikája részleges, ám a végtelenségig kiterjeszthető a mélyebb és lenyűgözőbb igazságok irányába. A filmes-antropológus és a munkáját jelentő kontextus között mindig fennmarad egy bizonyos távolság. Ez még Bengál vagy India saját szülőtteire is igaz.

Az eltérő (vizuális, szóbeli, írásos) módszerek az átfogó tudományágak, iparágak és belső kulturális szokások más-más elemei közül válogatnak. Bármit is eredményezzenek ezek a folyamatok, az eredmény részben belső lesz és részben külső, helybeli és idegen, benne lesz a szubjektum és az objektum, a munka és a készítő.

A filmre vitt antropológia eltér az írottól, és mégis ugyanannyira közvetett: egyikük sem alkalmas arra, hogy a valóság tényeit és képeit közvetlenül megragadja és rögzítse. Mind a kettő műtermék, mindkettőnek személyek adnak formát és értelmezést, és ez olyan folyamat, amelyben sok ember vesz részt. Ez a csináltság sem nem teljesen szubjektív és belső, sem pedig maradéktalanul objektív és külsődleges – inkább a személy, a tapasztalat, a kategória, a módszer, a diszciplína és az adott esztétika közötti dialektikus találkozás eredője.

A filmek és a könyvek adhatnak tudást, bár ez a tudás nem lesz általános és közvetlen, önálló vagy abszolút. A tudás ennél jóval egyedibb és közvetettebb, kontextusfüggőbb és viszonylagosabb. A munka folyamata során dialektikusan alakul ki, a kívülálló és a beavatott, a helyiek és a filmes, illetve antropológus találkozásából. A realitás nyomán jön létre összehasonlítás, valamint azon kétirányú folyamat során, amely a terepen végzett kutatás és az írás, illetve a filmfelvételek készítése és a vágás között zajlik. Olyan tudás ez, amelyet személyek és kultúrák, egyediségek és általánosságok, antropológiai és filmes hagyományok, valamint a kultúra belső viszonyrendszerei közvetítenek.

Fordította *Frank Orsolya*

JEGYZETEK

1. Lsd. pl. Marcus és Fischer 1986, Clifford és Marcus (szerk.) 1986, Clifford 1988.
2. Az esztétikai és kritikai tudás tárgyalásának alapjául a következő mű szolgált: Maquet 1986.
3. Lsd. Kracauer 1960, Bazin 1967, Eisenstein 1947.

IRODALOM

BAZIN, ANDRE

1967 *What is Cinema?* Berkeley: University of California Press.

CLIFFORD, JAMES

1988 *The Predicament of Culture*. Cambridge: Harvard University Press.

CLIFFORD, JAMES – MARCUS, GEORGE

1986 *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press.

EISENSTEIN, SERGEI

1947 *The Film Sense*. New York: Harcourt Brace and World.

FRUZZETTI, LINA – ÖSTÖR, AKOS

1984 *Kinship and Ritual in Bengal*. Delhi: South Asian Publishers.

GARDNER, ROBERT – ÖSTÖR, AKOS

1985 *Songs of Shívá* (16 mm, color film, 27 min.). Cambridge: Harvard Film Study Center. Distributed by Bar Films, CA.

GEERTZ, CLIFFORD

1973 *The Interpretation of Culture*. New York: Basic Books.

KRACAUER, SIEGFRIED

1960 *Theory of Film: The Redemption of Physical Reality*. New York: Oxford University Press.

MAQUET, JACQUES

1986 *The Aesthetic Experience*. New Haven: Yale University Press.

MARCUS, GEORGE – FISCHER, MICHAEL

1986 *Anthropology as Cultural Critique*. Chicago: University of Chicago Press.

MOORE, ALLAN – ÖSTÖR, AKOS

1985a *Loving Krishna* (16 mm, color, 39 min.). Cambridge: Harvard Film Study Center. Distributed by Bar Films, CA.

1985b *Serpent Mother* (16 mm, color, 27 min.). Harvard Film Study Center. Distributed by Bar Films, CA.

ÖSTÖR, AKOS

1980 *The Play of Gods: Locality, Ideology, Time and Structure in the Festivals of a Bengali Town*. Chicago: University of Chicago Press.

1984 *Culture and Power: Legend, Ritual, Bazaar and Rebellion in a Bengali Society*. Beverly Hills – New Delhi: Sage Publications.

ÖSTÖR, AKOS – FRUZZETTI, LINA – BARNETT, STEVE, EDS.

1982 *Concepts of Person: Kinship, Caste, and Marriage in India*. Cambridge: Harvard University Press.

ÁKOS ÖSTÖR

The ethnographer's knowledge. Fieldwork with camera and notebook in West Bengal

The title of this paper raises many questions and tells several stories. Do ethnographers know anything? Is there a Bengali culture? What is knowledge? As Wittgenstein has said, with a word comes a whole mythology. We may add an anthropology, a science, an interpretation, an analysis. In attempting to answer some of these questions I shall discuss concepts and problems occasioned by the anthropological work I started in West Bengal in 1967 and continued, on and off, ever since.

Kontinensek, iskolák, antropológiák

Beszélgetés Östör Ákossal¹

Próbáljuk meg rekonstruálni pályád kezdetét. Egyáltalán mi vitt az antropológia felé, és milyen inspirációk jellemzik a kezdeti időszakot, honnét nyerted a legfontosabb tudást, tapasztalatokat?

Mi innen 1956-ban kerültünk ki; Ausztráliába mentünk. Itt a gimnáziumot hagytam el, és Ausztráliában szintén a gimnáziumba jutottam be. 1959-ben sikerült érettségiznem. Az volt a nehéz akkor, megtanulni angolul, és felvenni tulajdonképpen azt a folyamatot, amit itt elhagytam. Nem vesztettem szerencsére egy évet se, de az két kemény év volt. Aztán felkerültem az egyetemre, ahol a történelem érdekelt, az ókori történelem. Volt egy pár nagyon jó egyetemi tanár ott.

Melyik városban volt?

Melbourne-ben, a melbourne-i egyetemen. Akkor nem volt ott se szociológia, ez klasszikus angol mintájú hely és oktatás volt. Nem volt szociológia, nem volt antropológia, bár volt ott egy antropológus, de ő nem foglalkozott diákokkal. Az ausztrál törzsekkel foglalkozott, különnek számított, egész idő alatt sose volt ott. De ott volt John Malvaney, aki Angliában végzett ausztrál régész volt, az egyetemen *prehistoryt* tanított, olyan egyetemes világtörténetet, de amellet ő ásátott is. Pár diákjában felkeltette az érdeklődést. Nagyon tetszett nekem is az ötlet. Amellet a nagybácsim, Gallus Sándor is archeológus volt, ő is kinn volt Ausztráliában. Ő mint magánember folytatta ezt, mert végzettségét akkor nem fogadták el. Tanár volt egy gimnáziumban, és amellet ő is ásátott, de teljesen más nézetek szerint és más alapon. Nekem viszont mind a kettő érdekes volt, és tetszett. Malvaney akkor kezdte a tudományos régészetet, amit Amerikában, Angliában csináltak, nem azt az európaibb, közép-európaibb archeológiát, amit Gallus Sándor követett. Elmentem vele mint egyetemista 19-20 éves koromban többször északra ásátni ausztrál őslakoshelyeken. Ez volt akkor tulajdonképpen a régészet kezdete Ausztráliában, azelőtt még csak egy-két helyen ástak. Ezután hirtelen felvirágzott és most már egy hatalmas nagy szakterület lett az egészből. Az volt akkor az érdekes, hogy elmentünk ezekre a távoli, teljesen benépesítetlen területekre, ahol 100 és 100 mérföldre nem volt senki. Még ezek a bennszülöttek se, mert úgy a 19. század végétől a 20. századig központokba vonták az ausztrál őslakosokat. Ezeknek a kultúráknak a fellendülése még mind az 1960-as évek után jött. Nem voltak sokan, de találkoztunk velük az ásátások közben Queenslandben és az északi területen. Queenslandben voltak ezek az *altback* állomások, nagy szarvasmarhatelepek, ahol rideg marhák voltak. Nekik voltak őslakos pásztoraik (*stockman*), cowboyok. Sok őslakos volt köztük. Valamivel később, 1961–1962-ben lehetett, amikor az Északi területen ástunk, ahol sokkal nagyobb őslakos közössé-

gek vannak. Sokszor ezek az emberek átjöttek kint az ásatásokhoz, mert a városokon kívül volt. Sokszor ők mentek így Walkebeltre, úgy hogy az ottani *rockshelterek* mindig át lettek festve, mert benne voltak a vándorlási körben. Benne voltak a rituális évben, évszakokban, ott összejöttek, és mindenféle rituális ének volt. Nagyon érdeklődtek, hogy mi mit csinálunk. Csupán köveket találtunk, mert nem sok maradt meg, és stratigráfia volt. Tulajdonképpen az történt, hogy sokkal többet kezdtem foglalkozni ezekkel a helybeli „látogatókkal”. Az ásatás is nagyon érdekelt, de Malvaney is mondta, hogy érdekesebb lenne továbbmenni az antropológia felé. Ő az antropológiát amerikai mintára behozta az archeológiába. Megmaradtam nála, ő volt az én disszertációvezetőm a BA után, amikor azt lettettem. Utána egy MA-t csináltam velük. Ő akkor már Camberrába ment át, felállítottak egy új tanszéket, az óceániai őstörténet és régészet tanszéket. Az MA-t már nem régészetből s nem történelemből, hanem ebből az *ethnohistory*szerű dologból csináltam. Ott volt egy nálam idősebb kortárs, Greg Denning, akiből neves ausztrál oceanista antropológus lett. Ő akkor, azt hiszem, olyan 10 évvel idősebb lehetett nálam, ő akkor ment éppen át a Harvardba egy PhD-t csinálni. Pár jó könyvet írt szigettársadalmakról és a történelmi átalakulásokról. Ilyen emberek voltak Melbournben meg Camberrában. Voltak többen, akik az óceániai szigetvilág, Új-Guinea stb., az európai beavatkozás utáni történelemmel foglalkoztak. Összehozták a történelmet, antropológiát, mindent, ami jött, csak hogy feldolgozzák. Ez mind új volt, és ez rettentően érdekelt, mert a tárgy volt új, a metódusok voltak újak, az emberek mind fiatalok voltak, és nagyon lelkesek. Ausztráliában az 1960-as évek elején–közepén kezdtek új egyetemeket felállítani, több volt a lehetőség, több ember ment továbbtanulni, úgyhogy nagyon érdekes időszak volt. Megcsináltam az MA-t, amit később Bécsben adtak ki (Őstör 1981). Ethnohítori munkák: a felfedezésekről szólt, hogyan jöttek az idegenek a helybeli kultúrákhoz. Inkább történelmi és kultúrtörténeti munka volt, antropológiai alapon. Akkor még nem tanultam antropológiát, csupán a régészet és történelem alapján kezdtem antropológiát olvasni.

Nem volt kifejezetten antropológiai oktatás?

Nem volt. Azt hiszem, Sydneyben volt, de az olyan tipikusan angol szociálintropológiát jelentett, és majdnem kizárólag az ausztrál őslakosokkal foglalkozott. Nem Óceániával és nem is *prehistory*val. Olyan Radcliffe-Brown-szerű dolog volt akkor Sydneyben. Az antropológia sokkal később indult, még a régészet, a *prehistory* után. Szóval az volt a kérdés, hogy vagy ott maradok, és csinálom ilyen *ethnohistory*t, antropológiával kombinált történelmet Camberrában PhD-nek, vagy Sydneybe vagy Angliába megyek. Legtöbb ember Angliába ment magasabb iskolákba. Oxford, Cambridge, olyan gyarmati helyzet volt. De voltak ismerőseim, barátaim az egyetemről, akik amerikai történelemmel foglalkoztak, és ők amerikai egyetemekre mentek. A tőlem talán 2-3 évvel idősebbek kezdtek amerikai egyetemekre menni. Ez a lehetőség egyre inkább tetszett. Mivel befejeztem ezt az MA-t, akkor megpályáztam egy pár helyet. Nagy szerencsémre bejutottam több helyen is, Harvard meg Yale, meg Chicago, meg Berkeley. Nekem valahogy egyedül kellett kitárlanom, hogy hová menjek. De ezt az ember összeszedte, amelyekről a legjobbakat hallja. A végén mégis Chicago mellett döntöttem, amit sose bántam meg. Pedig majdnem mindenki mondta: meg vagy örülve, miért nem mész a Harvardra, egész életedben az

fog hiányozni. De nem úgy lett. A végén még úgy is lett, hogy a Harvardra mentem tanítani, és nem tanulni.

Mi volt a döntő, hogy mégis a chicagói egyetemet választottad?

Az egyik az, hogy az egyetem úgy nézett ki – a 19. század végén kezdték el, majd-hogy a semmiből építették Rockefellerék –, hogy volt benne újító és olyan kihívó dolog, ami kitűnt mindenből. Még nekem is, aki semmit sem tudtam az amerikai egyetemekről. Volt valami a chicagói egyetem fellépésében, ami vonzott. Látható volt a könyvekből, amiket küldtek az embernek. És persze az antropológia, ami – az ember megtudta annak ellenére, hogy nem ismerte jobban – teljesen egyedülálló volt.

Ez pontosan melyik évben volt?

Én 1965-ben kerültem Chicagóba. Megnéztem ezt a 3-4 egyetemet, hogy kik miket csinálnak. Akkor már India érdekelt engem. Azt is hozzá kell tenni, hogy India gyerek-ként – ez a Kőrösi Csoma Sándor történet, a magyar összefüggés – mindig érdekelt, amellett hogy az egyetemen az ókori történelemmel kezdtem foglalkozni, de megmaradt ez a másik oldal. S valahogy az archeológia és az őstörténet, és a másik irányból ez is összejött: az antropológia és India vagy Tibet. A melbourne-i egyetemen – ezt hozzá kell tennem – akkor hozták létre el az indiai tanulmányok tanszéket. Két nagyszerű professzor jött Kalkuttából. Mind a kettő bengáli volt. Az egyik Abu Said Ayub, ő nagyon ismert volt, nemcsak egyetemi körökben, hanem mint *public intellectual*. A másik volt Sibnairan Ray. Egymás után jöttek, mind a kettőjüket megismertem. Ők sokat foglalkoztak velem. Néztem, hogy mit lehet választani: Cornellben Délkelet-Ázsia volt, az ment nagyon, Chicagóban meg a Pennsylvania Egyetemen India, a Harvardon megszlott, voltak egy páran, akik az óceániai szigetvilággal, Dél-Amerikával foglalkoztak. Viszont az is feltűnt, hogy sok fiatal volt Chicagóban. Nem ismertem, hogy kik a híresebb antropológusok, csak láttam, hogy mivel foglalkoznak, és megnéztem egy-két írást. Ez nagy mázli volt, mert Chicagóban volt Clifford Geertz, ott volt Bernard Cohn, ott volt Loyd Fallers, Paul Friedrich. Mindegyik csodás fej volt, mindegyik nemcsak hogy eredeti munkát csinált, hanem fiatalok voltak, és már produkáltak. Nudi Armand éppen odajött Cambridge-ből, ő akkor még Ceylonnal foglalkozott. Nem tudtam minderről, de valahogy éreztem valamit, hogy ide kell jönni, és ez valahogy jól jött ki. Miután megismertem ezeket az embereket, gyorsan rájöttem, hogy tényleg ez a legjobb hely Amerikában. Most már megváltozott a helyzet, most több központ van. Azt hiszem az 1960-as években, még az 1970-es évek elején is elfogadott volt, hogy Chicago az antropológiával egyenlő, ott vannak a legérdekesebb emberek, és ott van a legérdekesebb tanítás.

A doktori programra kerültél. „Technikailag” ez hogy történt? Már volt témád, vagy még keresgélteél, vagy az ott megismert oktatóktól kaptál olyan inspirációkat, amelyek alapján kialakult az érdeklődésed?

Nekem eléggé ködös felfogásom volt az egészről. Az volt a jó ebben – lehet, hogy más amerikai egyetemeken is megvolt ez –, de Chicagóban különösen szerettek felvenni olyan

embereket, akiknek nem volt antropológiai *undergraduate* képzettségük. Szóval szerettek kívülről behozni PhD diákokat. Meg szerettek olyanokat hozni, akik már máshol dolgoztak, hogy ne legyen egyenes vonala az illetőnek a BA-tól MA-ig, PhD-ig az antropológiában. Ez is megváltozott, sokkal professzionálisabb, egyenes vonalú lett az egész. Miközülünk, akik akkor jöttek Chicagóba 1965-ben, nagyon kevés volt, aki ezt tanulta. Ez volt az egyik. A másik az, hogy nagyon kemény kétéves alapot tettek le. Ez általános antropológia volt, az első évben csupán végig kellett menni egy kimondott vágányon. Az embernek vizsgáznni kellett: fizikai antropológia, régészet, kulturális antropológia, szociálintropológia, nyelvészet. Végig kellett ezen menni. Kemény vizsgák voltak, az első év végén voltak. Adtak egy vagy két évet, hogy ezt megtegye az ember.

Ott volt például David Schneider, a legelmésebb, legélesebb eszű antropológusok közé tartozik, akivel valaha is találkoztam. Igaz, az ő munkája majdnem kizárólag a rokonságra vonatkozott. De a rokonságon belül hihetetlenül érdekes koncepciókkal foglalkozott. Általános antropológiai dolgokkal, de ezen az eléggé szűk területen keresztül nagyon érdekes filozófiai, elméleti, metodológiai kérdésekkel foglalkozott. Képes volt nagyon tisztán látni a világot maga körül, úgyhogy ez mindenkinek imponált akkor. Chicagóban sok volt a vita, de – valahogy ez is talán egy kissé úgy az arany múltnak látszik, hogy szebb így visszanezve – akkor nem ásták be magukat az emberek iskolákba. Minden héten nagy viták voltak: a Geertz-féle interpretáció, Yalmanak meg a nem tudom én kinek a strukturalizmusa. Pitt Rivers ott volt, a strukturalizmussal jöttek, mert éppen akkor jelent meg a Lévi-Straussnak a könyve. Akkor jelent meg 1966-ban az angol fordítása, de ők már tanították ezt a saját fordításukkal, a *Savage Mindot*. Ott volt Melford Spiro pszichológiai antropológus, és ezek nagy összetűzések voltak. A diákokat bevonták ebbe, mert nem éreztették az emberrel a különbséget. Ott voltak az idősebbek, akik szintén nagy munkákat készítettek, mint Fred Eggan az amerikai indiánokkal, Milton Singer, ő Indiával foglalkozott szintén, de Redfielddel és Wittgensteinnel volt átítatva, filozófiát és antropológiát hozott össze. Érdekes hely volt. Az alapozó oktatást nem hártották el, hogy diákok tanítsák a bevezetéseket. Schneider tartott egy kurzust a rokonságról, amit mindenkinek fel kellett venni. Akkor Banny Cohn tanította a szociálintropológiát, Clifford Geertz a kulturális antropológiát. Ott volt Friedrich, aki egy szenzációs ember. Paul Friedrich kevésbé elismert, de egyike a legérdekesebb és produktívabb embereknek, aki dolgozott Mexikóban. Amellett ő a proto-indoeurópai fanevekről írt. Azokról írt az egyik végletben, a másik végletben meg a mexikói forradalom hatásairól egy kis faluban. Írt az Aphroditémitológiáról, az ókori Görögországról, és amellett költő is volt, nagyon jó költeményeket írt. Szóval ilyen volt ott a világ. Az ember nem érezte, hogy nem volt háttere.

A másik, amit meg kell említeni, hogy ez nem volt olyan kellemes hely, mert sok diákot vettek fel, és azt mondták az elején, hogy a fele ennek az osztálynak ki lesz vágva. Elhozták őket, és azt nézték, hogy ki úszik, és ki süllyed. A fele megmarad, azok mennek tovább. Később, amikor a Harvardon tanítottam, ott ennek az ellenkezője volt, mert ott csak olyan diákot vettünk fel, akiről gondoltuk, hogy elvégzi. De az tényleg így is volt. Nem tudom huszónhányan kezdtük el, és pár év múlva csak a harmada vagy a fele jött be PhD-vel.

Az első két év ez elméleti képzés volt csak?

Elméleti és etnográfiai. Az első év olyan alapozás volt, a második évben – ha az ember átment a vizsgákon – ki tudta választani, hogy milyen tárgyat visz tovább. Rokonság vagy strukturalizmus, vagy pszichológiai antropológia, és választotta a területet: Afrika, India. Volt egy nagyon jó indiai program a délkelet-ázsiai nyelvek tanszékén. Bengálit, hindit tanítottak, történelmet, irodalmat, mindent. Chicago olyan súlyos dolog volt, ez így megmaradt a fejemben. Ha az ember eljutott a második év végére, akkor már kértek, hogy nyújtson be egy terepmunka dolgozatot egy bizonyos területre, aztán azzal lehetett megpályázni – attól függően, hogy hová ment az ember – a terepmunka ösztöndíjat: National Science Foundation, American Institute of Indian Studies, Social Science Research Council. Valahogy úgy látszik, hogy könnyebb volt grantokat kapni akkor, mint most. Több volt talán a pénz, kevesebb volt a diák. Miután az ember átment ezen az elsőéves vizsgán, és belevágta a fejszóját a második évbe, úgy már a második év közepe felé készíteni kellett egy kutatási tervet. Ha megvolt, az egész tanszék összeült, Geertzről kezdve Schneiderig. Kifaggatták az embert. Meg kellett írni, és meg kellett védeni. Ha ez megvolt, akkor már elfogadták, hogy az ember valahogy kap valami pénzt rá. Így jutottam el én Indiába.

Milyen mélységű volt ez, hogy meg kellett védeni a tervezetet? Aktívan bele is szóltak, hogy – mondjuk – nem teljesen helyes az irány? Próbálták módosítani a tervet, vagy teljesen a jelöltre hagyták, hogy milyen irányokat keressen? Vagy a minőséget próbálták biztosítani?

Nekem az az emlékem, hogy sokkal semlegesebb volt, mint később. Azt nézték, hogy mit akar csinálni az ember, hogy fel van-e arra készülve, hogy vannak-e kérdései, hogy ismeri-e az antropológiai irodalmat, hogyan tudja összehozni az etnográfiát az elmélettel. Mit fog csinálni? Meg tudja-e csinálni, hogy képzelel el ezt? Ezeket az összefüggéseket nézték. Elég keményen megvitatták, többször vissza kellett menni átírni vagy átdolgozni. Volt olyan is, hogy mondták: köszönjük, te megcsinálod az MA-t, és nem viszed tovább a PhD-t. Ha az embert elfogadták a PhD-n, akkor nem kellett megírni az MA dolgozatot, de le kellett tennie ezt a vizsgát. Úgyhogy sokan megálltak azon, átmentek más egyetemekre. Ez kemény, kompetitív dolog volt Chicagóban, ami sokaknak nem tetszett.

Biztos Te is ismered Geertz-cel azt a beszélgetést, ami a Current Anthropologyban jelent meg évekkel ezelőtt; Richard Handler csinálta.² Geertz abban azt mondta, hogy a mai diákok el se tudják képzelni azt a korszakot, amelyben fiatal kutató volt, amikor az antropológusok csak antropológusokat olvastak. Magyarán: meglehetősen zárt volt maga az antropológia, bár ahogy Te mondod, ott az egyetemen azért az nagyon nyitott valami volt. Nagyon sok irányzata képviselve volt. Ahhoz a korszakhoz képest a mai antropológia sokkal nyitottabb, mert ebben már mindenféle más tudomány, filozófia szerepet kap. Éreztétek Ti ezt a különbséget?

Ez érdekes. Nekem minden új volt. Melbourne-ben sok történelmet, filozófiát és nyelveket, németet tanultam. Ott nagyon teoretikusan fogták fel a történelmet, nem egy

bizonyos helynek a történelmét tanulta az ember, hanem mindig hangoztatták nekünk, hogy nem angol vagy amerikai vagy reneszánsz történelmet tanítunk nektek, hanem megtanítunk titeket arra, hogy hogyan kell a történelemmel foglalkozni, és akkor bárhová mehettek. Viszont az antropológia mind új volt nekem, mert ezek mind különféle területekről jöttek: volt a gazdasági antropológia, ott a közgazdaságtanból jött be egy csomó dolog, Dalton meg Polányi. Akkor ott volt az inkább szociológiai család és rokonság, aztán a kulturális antropológia, a pszichológiai antropológia. Kardiner, Freud meg Erikson meg a többi más, akik mind kívül álltak az antropológián. Azt hiszem, hogy amire Geertz utal, az bizonyos fokig megvolt, de más volt bizonyos helyeken. Azt hiszem, ő is inkább azt gondolja, hogy aki szociálintropológiát végzett, akkor azzal foglalkozott. Viszont volt ez az egy-két év, amikor olyan nyitottabb volt. Lehet, hogy az 1960-as évek után ez leszűkült, aztán megint nyitottabb lett, vagy az is lehet, hogy az 1950-es években sokkal szűkebb volt. De mondom, ez a pár év az 1960-as években annyira forradalmi volt, még a diákforradalmak előtt is. A világháború után nagy változáson ment át az amerikai társadalom, és ez érződik az antropológián.

Próbálom én is értelmezni, amit Geertz mond. Talán gondolhatott arra, hogy ha valaki beállt mondjuk szociálintropológiára, és amikor elment terepre, akkor a továbbgondolkodásnak a segédeszközei továbbra is alapvetően az antropológia mérföldkövei vagy a szociálintropológia eredményei voltak. Ő ebben a beszélgetésben vagy az újabb könyveiben azt próbálja talán mondani, hogy neki távoli dolgok adtak inspirációt. Például Wittgensteint elolvasni, vagy olyan elméleti pszichológiát, ami csak közvetetten van kapcsolatban egy terepmunkával, de hatással van a feldolgozásban, az értelmezésbe, meg a problémalátásban.

Igen, egész biztos így van, ahogy mondod, mert ez az egész hermeneutikai és történelmi fordulat később indult. Azt hiszem, ez olyan tölcésrszerű dolog. Meg lett fordítva a tölcésr, mert előbb a szélesebből jött az ember a specializálódásra. Ahogy mondom, az embereket minden területről választották, nem akarták, hogy egyedülállóan antropológusok legyenek. Ezért leszűkítette az antropológia a legtöbb ember érdeklődését. Később viszont – amire ő utal – ez a hátránya is volt, mert teljesen szétesett az egyetemesség, az alap. Még az 1960-as évek végén, miután mi elmentünk onnan, nagy viták voltak. Aztán Geertz elment Princetonba, Tom Fallers meghalt, Spiro elment San Diegóba, mert azt mondta, hogy a pszichológiai antropológiát nem tűrik már meg. Pedig a mi időnkben ő nagyon szellemesen tudott mindenkivel vitatkozni. Megmerevedtek a nézetek, ma mindenki a saját szempontjából nézi a dolgokat. Viszont a hátrányt ott látom, hogy ha most nézi az ember az antropológiát, nem tudja kitapintani. Mindenki ezt mondja az én kortársaim közül. Nem tudom megmondani, hogy mi az antropológia ma, mert annyi irány van, és annyira nyitott, hogy valahogy nincs semmi, ahol az emberek megegyeznek valamiben. Még az 1960-as években megvoltak. Nagy különbségek voltak, mondjuk Malvin Harris és a nomotetikus társadalomtudomány meg Murdock programja a Yale-en. Ha az ember a szociál- és az amerikai kulturális antropológiát nézi, akkor ott volt Evans-Pritchard, esetleg Redfield, Radcliff-Brown, Lévi-Strauss, akkor a fiatalabbak között Victor Turner, Clifford Geertz. Az ember tudta, hogy hogyan függnék össze a dolgok, és mik a nagyobb alternatívák, különbségek. Viszont a nagy nyitottságnak az

lett a vége, hogy valahogy elválták a modernizmus gyökereinél az összefüggéseket. Most megint változik a helyzet, megint visszajönnek régi dolgok, mert most sokan mondják, hogy túlságosan szétesett az egész, össze kell hozni ezt megint. Tanuljuk megint a rokonságot. Nem kellett volna elfelejteni, hanem meg kell nézni, hogyan alakul át a nemi tanulmányokkal. Foglalkozni kell az alapkérdésekkel, el kell olvasni a régieket. Megfigyelhető egy fordulat mostanában, hogy nem lehet csak beugrani és kitalálni az egészet, mint ahogy esetleg a *Writing Culture* (vö. Clifford–Marcus 1986) és ahogy a kultúra mint szöveg elképzelés gondolja.

Az 1960-as, aztán az 1970-es években kezdett nagyon kinyílni az antropológusok érdeklődése, de a mából visszatekintve még talán úgy érezzük – ahogy mondtad –, hogy annak még megvolt a helye. Nagyjából még egy irányba húzott az egész, azt tágította, de nyilvánvalóan már elkezdődött ott valami változás, mert nagyon különböző érdeklődési körök élhettek egymás mellett. Nyilván különleges eset, hogy a chicagói tanszéken, egyetemen az áramlatoknak elég sok iránya egymás mellett működött.

Igen. Nem teljesen úgy látom a helyzetet, ahogy a Cliff látja, mert amikor mi ott voltunk Chicagóban, akkor Hannah Arendt adott elő. Többen elmentünk Hannah Arendt előadásaira. Ott volt a Mircea Eliade. Ott volt a Richard McKeon, a filozófus, akinek szintén el lehetett menni az előadásaira, és mi azt szépen végigjártuk. Ez alatt az idő alatt az ember elolvasott 50, 60, 70, 80 antropológiai művet, és azonkívül sok mást is. Filozófia, történelem és az etnográfiai oldalról egy teljesen más irány jött be Indiával, az indiai irodalom. Ott volt ez a szenzációs – Romannak hívtuk – Eikel Romanucci, aki elég fiatalon halt meg egy pár évvel ezelőtt. Ő nyelvész volt, de az antropológiával is összekötésben állt. Amellett költő volt, néprajzos, folklorista, sok minden.

Amik nekem így visszanezve nagyon fontosak voltak, az Louis Dumontnak a cikkei. Akkor írt úgy az 1950-es évek végén, az 1960-as évek elején Pocockkal Indiáról. Olyan francia-angol szociálintropológiai beállítottságú volt, ami teljesen más, mint amit Redfield nyomán Singer és Marriott Chicagóban képviselt. Dumont-nak a cikkei és később könyve, a *Homo hierarchicus* (Dumont 1970) nagy hatással volt az én generációmra. De az az érdekes, hogy ez is valahogy leszűkült. Ő szerintem az egyike azoknak, akik nagyon megváltoztatták az egész tárgyat. De őt tulajdonképpen csak azok, akik Indiában kutattak, ismerik, vagy követték, vagy ellenezték, mert a legtöbben Afrikában, Európában nem olvasták Dumont-t. Azt mondták, hogy ez tele van indológiai dolgokkal, pedig Dumontnak az volt a célja, hogy összehozza a helybeli indiai anyagot az elmélettel.

Chicago mint város mit jelentett számodra? Volt valami különös vonzereje vagy tiszítóereje? Egyáltalán, Magyarország, Ausztrália után ez az amerikai város, amiben tanultál, jelentett valamilyen különös élményt?

Ez nagyon jó kérdés, mert azt hiszem, az, hogy az egyetemre mentem, összefüggött a várossal. Rettentően eleven volt előttem Chicago csupán azzal, amit olvastam róla. Inkább, mint New York vagy Boston. Valahogy Amerika és Chicago nekem egy. Úgy tűnt, és annak is bizonyult, hogy olyan élettől duzzadó, fiatal, a második város, olyan változatos és tényleg amerikai. Bent van az ország közepén, nem a szélén. Ilyen alapon gon-

dolkodtam. Ez egy rettentő érdekes város lehet. Ott voltak a felhőkarcolók meg az egész története, az egész amerikai nyugat felé való terjeszkedés alapja volt. Nagyon érdekelt a város maga, amíg elkezdtem nézni a dolgokat, hogy hova menjek. A város tényleg csodálatos. Máig is a legnagyobb élmény volt az a pár év, ott lenni és felfedezni Chicagót. Minden volt benne, ami máshol is van – a magas kultúra meg minden –, de amellet voltak ezek az etnikai területek, a lengyelek úgy nyugatabbra, meg a Division street stb. Chicago tulajdonképpen egy afroamerikai településsel volt körülveve. A városi átépítés (*urban renewal*), az egyetem valahogy megváltoztatta a társadalmi összetételt. Nemcsak az egyetem, hanem a város is. Elég közel voltak – az 1960-as években a 63. és 58. utca, a 48. utca – az afroamerikai negyedek, és ez is érdekelt minket. Legjobb barátom egy afroamerikai fiú volt, együtt szereztünk lakást magunknak. Ő vezetett be engem a városi blues világába. Akkor született a városi blues, tulajdonképpen az 1960-as években.³ Mentünk nyugodtan minden héten, késő éjszakáig üldögtünk ezekben a kis bárokban. Akkoriban már híres volt a Pepper's lounge a 48-as utcában. A 63., 68. utcában voltak ezek a klubok. Mindenütt nagyon kellemesen bántak az emberrel. B. B. King, Junior Wells és sokan mások, akik elég fiatalon énekeltek ott. Akkor még nem volt meg az 1960-as évek végén a black power mozgalom. Akkor jött fel Martin Luther King északra. Kiderült, hogy az észak éppen olyan rasszista, ha nem inkább, mint dél, mert el volt rejtve. Ott voltak a nagy felvonulások és az összetűzések az etnikai negyedekben, az ír meg a lengyel vidéken. Különösen azok a fehérek, akik veszélyeztetve érezték magukat, azt gondolták, hogy ha az afroamerikai feljön, akkor őnekik le kell menni valahogy. Ez aztán megváltoztatta a helyzetet egy kissé.

Volt valamilyen kapcsolatotok a belvárossal? Ott van a Loop vagy akár az Art Institute és ennek az intellektuális köre. Vagy inkább az egyetemi világ és a városnak az etnikai sokszínűsége az, ami jobban hatott rátok vagy rád?

Kevesebb, mint gondoltam volna, mert elmentünk az Art Institute-ba egyszer, kétszer, de nem kapcsolódtunk be. Az egyetlen dolog az, hogy filmeket néztünk sokat a városban, mert voltak az olyan olcsó helyek, ahol külföldi filmeket játszottak. Sokszor felmentünk a belvárosba, és akkor egyszerre két-három francia vagy japán filmet megnéztünk. Akkoriban sokkal több volt a külföldi film, mint ma. Sokkal több helyen lehetett látni, és sokkal többféle független mozi volt. Nem voltak ezek a multiplexek és az egyirányú forgalmazás. Ott láttam először azt hiszem, Jancsó-filmet is; vagy ott, vagy Cambridge-ben pár évvel később, az 1970-es évek elején. Akkor rengeteg mozi volt, és több helyen mutattak úgynevezett művészfilmet, valahogy nem volt meg ez az éles különbség. A másik, ami érdekes volt, az az Old Town, ami nem volt olyan, mint ma. (*F. Z.: Lepusztult állapotban volt.*) Igen. Nem volt az olyan kiépített, akkor kezdődött. Most tulajdonképpen, ha bluest akar hallgatni az ember, akkor odamegy, az Old Townba. De a hangulat teljesen más, ott az ember kifizet egy belépőt, a hely tömve van, tele van minden a yuppiekkal a kertvárosokból. Ez már előadás, ez nem ott forr ki. Ez a fajta blues, amit az ember ilyen helyeken hall, valahogy már nem olyan élő. Most is van persze – de az inkább a rap –, ami a közösségből (*community*) jön ki, a fiatalokból. A blues persze él tovább, vannak fajtái. Az egyik tipikusan a külvárosból jön, a fekete közösségen kívül előadásszerűség, és van, amit az emberek egymás közt csinálnak.

Térjünk vissza a Te további utadhoz. A szakterület választása neked adott volt: India érdekelt.

Japán is érdekelt, de már akkor arról gondolkoztam, hogy India. Inkább, mint más hely, mondjuk Afrika vagy Európa, ami akkor még nagyon kevésbé érdekelt. Tulajdonképpen az volt a kérdés, hogy Indiában hova menjek. Dumont Dél-Indiával foglalkozott. Az akkor nagyon érdekes volt, mert ott ő behozta a strukturalizmust. Marriott Nyugat-Indiában, Cohn Közép-Indiában, Uttar Pradeshben, Singer is Dél-Indiában volt, de a redfieldi antropológia mintájára Nudi Armand Ceylonban volt. Nekem mindenki ajánlotta, hogy ide valahova menjek, ahol már volt valami kutatás. A végén én mégis Bengál mellett döntöttem. Nem tudtam teljesen, hogy miért, de nyilván része volt abban annak a két indiai professzornak, akit említettem. Úgy jöttem át Chicagóba 1965-ben, hogy egy hosszú utat tettem, több hónapot: India, Közel-Kelet, Törökország, Európa. Dening barátomat meglátogattam Harvardon, Cambridge-ben. Megálltam akkor Indiában, pár hetet töltöttem ott, voltam Benáreszben. Különösen Benáresz volt befolyással rám. Mi minden összejön egy ilyen szent városban! Kalkuttában csak egy hetet töltöttem akkor, de megláttam, hogy ez egy hihetetlen város. Az angolok alapították, 200–250 évvel azelőtt. Láttam a rengeteg problémát, de annyi energia volt ebben a városban, és annyi minden történt, hogy az embernek nem szabad hirtelen véleményt mondani. Nem akartam, nem is vállaltam, azt hogy fennakadjak a sok szegénységen. A legtöbb európai valahogy visszataszítónak tartotta Kalkuttát. Még a mai napig is. Günter Grass egy nagyon kellemetlen könyvet írt Kalkuttáról pár évvel ezelőtt (Grass 1988). Nekem rettentő furcsának tűnt, hogy egy ember, akinek milyen belátása van az egyik oldalról, semmit sem lát a másik oldalról. Ő csupán a szegénységet, a reménytelenséget, a babonát látta Kalkuttában. Ez így volt. Viszont több kalkuttai mondta, ha az ember nem tudja magát túltenni ezen a vonalon, akkor sose látja meg, hogy mi más van. Ezt senki se úgy érti, hogy azért, mert ezek a jó dolgok is vannak, ezért el kell nézni a mást, hanem hogy ezek ott vannak. Az egyik nem üti ki a másikat. Nekem ezek a városok rettentően tetszettek. Delhiben itt voltam, ahonnét nem mentem ki. Egy párszor elvittek a környékre, falvakba, de azok mind olyan város melletti falvak voltak. Rengeteg emberrel összejöttem mint fiatal diák. Az embernek sok ideje volt, és találkozni lehetett. Kalkuttában a művészeti, irodalmi élet, a felsőoktatás volt az érdekes. Rengeteg iskola, egyetem volt ott. Amellett hihetetlenül sok volt a könyv és a könyvírás, és akik foglalkoztak költészettel, filmmel. Mondták, hogy majdnem minden második bengáli költő és majdnem minden harmadik irodalmi folyóiratot kezd, vagy irodalmi kört alapít. Nagyon könnyű volt találkozni mindenkiel, mert nagyon érdekelte őket a külső világ. Rettentő gazdag világ volt ez. Megismerkedtem egy pár íróval, költővel, festővel, szobrásszal, akikkel a mai napig is tartjuk a kapcsolatot. Emellett ott voltak a koldusok, a szemét az utcán, de ott volt a színes élet is. Az emberek ilyen nehéz körülmények között is továbbmennek, van értelme az életüknek. Nekem az ilyen első tapasztalat után rettentő kellemetlennek tűnt, amikor nyugaton még jóhiszemű emberek is mondják, hogy először meg kell tölteni egy embernek a hasát, és aztán lehet mással foglalkozni. Nekem ez mindig olyan visszataszító volt, mert az, hogy az ember életben maradjon, ahhoz ezek is szükségesek, nemcsak a rizs. Ostoba dolog, hogy a fejlődés csak gazdasági kérdés, és nincs összefüggésben az emberi adottságokkal. Kalkuttában mindenütt látta az ember, hogy az élet az nem csupán arról szól, hogy megtöltse

az ember a gyomrát. Politikailag nagyon radikális volt a város. Az 1960-as évek végén nagy csaták voltak a kongresszus és a baloldal között. Ez is rettentő érdekessé tette. Ezek nem voltak klasszikus antropológiai témák, de rettentő érdekes kulturális és társadalmi témák voltak, amit antropológiailag lehetett volna megfogni. Nem volt kedvem kivonulni egy faluba, és ott végignézni, hogy ez Radcliff-Brown-féle funkcionalizmus vagy Lévi-Strauss-féle strukturalizmus, vagy mi. Hanem inkább az érdekelt, hogy itt vannak ezek a hihetetlen képek, amivel az ember szembekerül, és hogyan lehet ezt valahogy értelmezni. Mi ez, mit jelent, mi van, és mik az összefüggések? Azt hiszem, ez volt annak hátterében, hogy Bengált választottam. Még ott volt ez az indiai összefüggés a Chicagói Egyetemen. Edwood Demerk, jó barát és professzorunk volt, akiről épp most, egy pár nappal ezelőtt hallottuk az özvegyétől, hogy meghalt, ő kezdeményezte ezt az egész bengáli dolgot. Bengáli nyelvi és irodalmi tanszék volt a Délkelet-Ázsia Központban. Többen voltak Indiából, Kelet-Pakisztánból – akkor még úgy hívták –, akik tanították a nyelvet. Előkészülésre átmentem egy féléves vagy egyéves tanfolyamon, mielőtt elmentem Bengálba. Valamit már tudtam bengáliul, úgyhogy már el tudtam kezdeni. Ez is számított nekem.

A kutatási terved milyen csomópontok körül mozgott?

Elmeséltem, hogy mit láttam Kalkuttában. Aztán nagyon szembetűnt a tradíció, mely feltűnő volt Benáreszben. A modern és a tradíció viszonya. Weberrel kezdtem foglalkozni később még Chicagóban, meg Lévi-Strausszal stb. Érdekelt a struktúra és változás, Chicago erre is nagyon be volt állítva. Singer egy befolyásos könyvet adott ki erről (Singer–Cohn, ed. 1968), amibe Marriott, Cohn, Yalman mind írtak. De az volt az érdekes, hogy ennek ellenére nekem rettentően tetszett Dumont és Lévi-Strauss munkája. Rájöttem, hogy az indiai vallásról nem volt antropológiai irodalom, mert ami antropológia volt, az a régi gyarmati antropológia volt. Antropológiai felmérések, amit az angolok kezdtek, és az indiaiak folytattak. Falutanulmányok, helyi leírások. Mindegyik monográfiának megvoltak a fejezetei: vallás, gazdaság, kaszt, és akkor ez így volt Bengálban vagy Dél-Indiában. Valahogy csak a szavak változtak. Ez volt egy oldalon, aztán ott voltak a már inkább társadalmi, még inkább gazdasági antropológiai munkák és esetleg a még messzebből a Marx befolyásolta dolgok, mint André Béteille-nek a kasztról és az osztályokról szóló munkái, Fred Bailey munkái. Azon fordult a kérdés, hogy mi a kasztrendszer (Bailey 1960; Béteille 1965; 1969). Az osztály szélsőséges formája, rétegződés vagy ez egy kulturálisan alapvetően különböző társadalom. Dumont szerint az embernek nemcsak úgy kell néznie ezt, mint a társadalom rétegződését, hanem hogy az ottani kategóriákon keresztül nézve mik az alapfeltételei az ilyen társadalomnak, mi a jelentősége. Nemcsak a rétegződés extrém formája, hanem hierarchia is. A hierarchikus társadalomnak vannak olyan dimenziói, amik teljesen mások, mint a nyugati társadalmak.

Dumont az összehasonlítást vetette fel. Mi ráerőszakoljuk valahogy a társadalmat illető saját meglátásunkat és felfogásunkat az indiai társadalomra, és azt hisszük, hogy ez társadalmi struktúra vagy társadalmi rétegződés. Pedig itt egy teljesen másfajta társadalommal állunk szemben, ahol a jelentőségek mások, és a hierarchikus rendszer más, a kategóriák mások. A tisztaság és tisztátalanság a fontos, nem a hatalom, vagy legalábbis nem a hatalom és kultúra, a tisztaság és tisztátalanság és hierarchia összefüggése. Az más Indiában, mint nyugaton. Hihetetlenül érdekes összehasonlító antropoló-

lógia volt. Dumont írt egy pár dolgozatot az indiai népi vallásosságról, amit olyan strukturális alapon magyarázott. Volt egy nagyon jó cikke, a *Structural definition of a folk deity* (Dumont 1959), a helybeli, a falusi istenekről, ezek kapcsolatáról a tisztaság felfogásával, a vegetáriánus és nem vegetáriánus istenek összefüggése, és ott volt a kasztrendszer hasonló mintája. Ő nem mondta, hogy az egyiket át lehet vinni a másikra, de hogy hasonló viszony van a vallásban és a társadalomban. Engem ez nagyon érdekelt. Úgy gondoltam, hogy nem egy faluba, hanem egy városba szeretnék menni, és a fesztiválokat vizsgálom. A hinduizmus nem is vallás, inkább egy életforma. Szóval azt nézem, hogy ezek a rítusok, a helybeli kategóriák hogyan függenek össze a társadalommal. Hogyan mutatkozik meg a társadalom a fesztiválokon, a kultúra hogyan kategorizál, van-e logika ezekben? Van-e kulturális logika, ami nem választja el a vallást a társadalomtól, hanem valahogy összevonja őket? Nincsenek ezek a merev kategóriák, mint a gazdaság, a vallás, a társadalom stb. Linával⁴ mentünk együtt, mert mi ott Chicagóban találkoztunk. Elhatároztuk, hogy megyünk Indiába, miután megházasodtunk. Őt akkor még inkább Dél-Amerika és Afrika érdekelt, de nagyon felkeltette az érdeklődését India. Előbb menjünk el Indiába – gondoltuk –, később mondjuk Afrikába. Így is lett. És akkor mentünk Bengálba.

Ez mikor történt?

1967-től 1969-ig voltunk Bengálban. Bishnupur várost választottuk ki. Az ember eldönti mindenféle feltételek szerint, hogy mi érdekes, mit fog kutatni, de a végén mégis úgy jött ki, hogy melyik volt a legszimpatikusabb hely, melyik tűnt a legkézzelfoghatóbbnak. A városnak érdekes múltja volt. Kis királyság volt a gyarmatosítás kezdetéig. Helybeli történelmi tradíciói voltak. Ott voltak a templomok, a rengeteg fesztivál, amiről híres volt. Megvannak ezek másutt is Bengálban, de ennek a városnak bizonyos fontossága volt. Kalkuttában is mondták, ez egyike az érdekesebb kisvárosoknak Végigmentünk valami 7-8 városra, kisebb-nagyobb városra, olyan 20-tól 40 ezer, 50 ezer fős városokon. Nem voltak már falvak, viszont nem is voltak nagyvárosok sem. Ott volt Kalkutta, ez a hatalmas óriás, többmillió, de a következő város, mondjuk Kharagpurban, Midnapurban, csak egy-két százezer volt. Volt több ilyen 20–60 ezer lakosú város, és aztán a falvak. Bishnupurnak megvolt a maga története, bengáliul leírt története, meg legendák, történelmi legendák. Tulajdonképpen egy hindu királyság volt a középkorban, és később, a mughalok alatt nem lettek leigázva, hanem adóztak a mughal hűbéruraknak. Megtartották függetlenségüket, amit aztán az angolok megtörtek, átformálták a földbirtokrendszert. Bevezették azt, hogy a földet el lehet adni, amit nem lehetett addig. A mezőgazdaság kapitalizálódott. Megváltozott a helyzet, de valahogy ezek a területek megmaradtak – Bishnupur is ez volt – a mallabhoma, a mala királyok helyéül. Egy pár romos palota ott megmaradt, meg nagyon szép templomok. Terrakottatemplomok a helybeli tradíció, ami máshol Indiában nincs, csak Bengálban. Terrakottatemplomok és terrakottaművészet. Nincs kő, hanem Bengálban csak földből építkeznek. Van lávakő, de ezt messzebből kell hozni. Él a helybeli művészet, a népművészet vagy kézművesség, ami nagyon híres volt itt. Meg a fesztiválok. Több társadalmi réteg volt. Volt egy kis muszlim közösség, ami Linát érdekelt, és volt a nagyobb hindu közösség, de nem voltak nagy összetűzések ezek között. Megvolt a helybeli tradíció: az urdu és a perzsa tudósok ott

voltak ezeknek a kiskirályoknak az udvarában, akik támogatták a muszlimokat is. A település is úgy volt, hogy valahogy az ember beláthatott a városba, látta, hogy a templomok körül épült. Templom és piac, a bazár és a templom között kapcsolat volt. A templom körül voltak a piacok. Volt egy középső piac is, egy központi bazár. A fesztiválok templomai az egész városra szóltak, de voltak olyanok is, amelyek negyedekhez vagy kasztokhöz kötődtek. Ezt előre nem tudtam, csak tudtam, hogy sok mindenféle dolog van. Engem az érdekelt, hogy ezt az egész helyzetet megfogjam ezeken a fesztiválokon, a rítusokon keresztül. A helybeli szó a pudzsa (*puja*) volt. Az első két évben ezeket nézegettem végig. Ebből írtam az első könyvet, a *Play of the Godsot* (Östör 1980).

Kiválasztottam a két istenséget. Durga istennő az egész rituális évnek és ciklusnak a közepén, házastársa Siva. A férfi és női jelleg is olyan helybeli kulturális logika, kulturális kategória volt. A rítus, ennek a fogalma, amire ez az egész épült. A fogalmak körül egész kulturális logika, szimbólumok és jelentések épültek ki. Ezeket az összefüggéseket a Durga-fesztiválokon lehetett látni. Mivel a helybeli mitológiában neki Siva volt a férje, de az csak egy vonalon. Más vonalon Sivanak más oldalai is voltak. Ez olyan érdekes, az egyik a másikon belül levő, olyan, mint azok az orosz babák, de nem voltak elhatárolva se. Az ember ment, felvett egy szálat, amit akkor követett. Az egyik fesztiválról ment a másikra, egyik negyedből a másikra, egyik családból a másikba, egyik istenről a másikra, egyik évszokról a másikra. Egy év alatt hihetetlen körkép tűnt elő, amit nem lehetett értelmezni csupán Lévi-Strauss vagy Radcliff-Brown alapján, vagy a politikai antropológia szerint. Nekem ez tetszett. Itt az úgynevezett valláson belül megkapta az ember az egész kultúrát és a társadalmat, és azon felül megvoltak a más területek – ahogy Victor Turner mondta: a társadalmi élet területei (*domains or fields*) –, azok is kirajzolódtak. Én inkább maradtam a fesztiválokon, mert a fesztiválokon keresztül láttam, hogy ki, mi és hogyan, ki mit csinál, mi történik az istennő éves ünnepségén. Rettentő részletesen végignéztem többször, mert hasonló dolgok voltak különböző évszakokban. Volt egy őszi Durga- és volt egy tavaszi Durga-fesztivál. A rítusok struktúrája teljesen hasonló volt, de a mitológiai, társadalmi háttere teljesen más. Mi történik, ki mit csinál, kik a rituális specialisták, kik a résztvevők, ki van ott, ki nincs ott, mit csinálnak máshol ugyanabban az időpontban? Egy helyen végignéztem, és akkor körülrohantam az egész városban, hogy ki mit csinál, mikor és hogyan, melyik helyen mi történik. Ezt aztán a többi rítusokkal és istenekkel összevettem. Kiderült, hogy vannak pudzsák, fesztiválok. A pudzsa bengáli – de szanszkrit eredetű – kifejezés, azt jelenti, hogy az isten tisztelete (*worship performance*). Nem jelent mást, mint kapcsolat a szenttel, de az millió vonalon lehetséges, mert rengeteg pudzsa van. Az is egy pudzsa, hogy az ember csak egy virágot tesz valami istenséget jelentő absztrakt ábrázolásra. Egy kéthetes fesztivál, amelyiken minden nap történik valami, és rengeteg pénzbe kerül, az is pudzsa. Engem ez rettentően érdekelt, tele volt a kezem ezzel.

Lina viszont a muszlimokkal foglalkozott akkor. Ő teljesen másként látta a várost, mert ott volt a muszlim háttér a mughal összefüggésben, aztán a hindu többség.

Hosszas terepmunkát végeztél egy nagyon bonyolult társadalmi környezetben, amiből kellett írni egy disszertációt. Mindig nagy kérdés a kutatás folyamán, hogy amit meg tud írni az ember, azzal elégedett, vagy nem elégedett. Be tudta-e fogni, amit látott? Hogyan tudta mások számára ezt közvetíteni? Hogy emlékszel erre, az eredményre?

Majd kétéves terepmunka volt, de közben utaztunk ide-oda, rövidebben Dél-Indiába stb., de a legtöbb időt ott töltöttük ezen a helyen. A fesztiválok társadalmi szervezése, gazdasági oldala érdekelt. Utána az ideológiát néztem, a francia értelemben az ideológiát: hogyan értelmezik az emberek, ki hogyan értelmezi, mik a különbségek társadalmi vagy helybeli szempontokból stb. Ezt próbáltam összeszedni és rengeteg sok dolog gyűlt össze. A disszertációra a két nagy fesztivált – a tavaszi nagy Siva-fesztivált és az őszi nagy Durga-fesztivált – hoztam. Ebből írtam a *Play of the Gods*-ot. Az volt a lényeg, hogy ha ezekből indul ki az ember, és azokból a kategóriákból, amiket a fesztiválokból nyer, ezzel értelmezheti az egész társadalmat, vagy nem. Mi az a kulturális jelentés, ami ebből kijön, és az milyen összefüggésben van az élet más területeivel is. Erről írtam ezt a könyvet, ami nagyon részletes volt. Foglalkozott a szimbólumokkal meg a rítusokkal. Nem csupán strukturális tanulmány volt. Az alapja az volt, hogy hogyan viszonyulnak egymáshoz az emberek és a koncepciók, a kategóriák. Van-e egy helybeli dolog – tehát ne kelljen importálni valamilyen teóriát kívülről –, ami ezt úgy írja le, mint egy életformát. A színek, a tárgyak szimbolizmusával foglalkoztam. Hogyan lehet a helybeli társadalmat értelmezni? Mind a két fesztivál elemzését hasonlóan építettem fel ebben a munkában. Leírás, magyarázat (*exegesis*), hogy ki mit mond, hogy mi mit jelent, és ezekből hoztam ki valamilyen interpretációt és analízist. Bizonyos fokig analízis volt, bizonyos fokig interpretáció, bizonyos fokig a helybeli ideológiákra épült, egy bizonyos fokig én próbáltam mint kívülálló ezekből az összefüggéseket megállapítani. Rengeteg más anyag is felgyűlt. Tulajdonképpen nem foglalkoztam az alacsonyabb kasztok rituális rendszerével, de megvolt nálam ennek az anyaga. Azóta sem írtam meg, pedig ott van. Azóta persze sokat változott. Rengeteg dologgal nem foglalkoztam a megírt munkában. Így épült fel ez a disszertáció, de csak majdhogyan tíz évre rá jött ki a könyv.

A disszertációt Chicagóban védted meg?

Igen. 1969-ben visszamentünk, 1970-re ezt befejeztem. Egy évre mentem Minnesotába tanítani, azalatt Lina letette az alapvizsgákat, és írt egy MA dolgozatot a város muszlimjairól. Felmentünk Minnesotába, ő ott folytatta tovább. Visszamentünk Indiába, mert akkor őneki kellett a PhD terepmunka. Én is gondoltam, hogy nincs értelme tovább itt tanítani, inkább menjünk vissza még két évre Indiába. Így visszamentünk 1971-től 1973-ig Indiába, Bengálba, ugyanerre a helyre. Lina elkezdett a rokonsággal foglalkozni, én pedig a bazárral, mert rengeteg ember, akivel én összejöttem az előző munka alapján, bazárkereskedő volt. Ami kijött a fesztiválokon, ott volt éppen olyan nyitottan, de más összefüggésben a bazár, a piac kapcsán is. A bazárban is volt egy oltár, ahol mindig áldozatot mutattak be. Ha gazdasági antropológusként mentem volna oda, akkor teljesen mellőztem volna ezt az oldalt. Egy pár virágot rádobnak arra az ábrázolásra, de az a fontos, hogy hány mázsá rizst termelnek stb. Ezeket mind ismertem, és akkor elkezdtem ezekkel foglalkozni: a bazár, a rokonság és a család. Lina viszont a nők oldaláról nézte ugyanezeket a dolgokat. A két év azzal telt el, hogy váltottunk, ő a muszlimoktól a hindukhoz, én a fesztiváloktól a gazdaságra, a politikára.

*Mondjál valamit a módszerről. Hogyan kerültél be abba a társadalomba? Technikai-
lag milyen módszerekkel dolgoztál? Magnetofont használtál, kutatási naplót írtál estén-
ként? Tehát mi a módszer?*

Az elejétől kezdve elkezdtünk körbe-körbe járni a városban. Még nem jól tudtunk bengáliul, de nem szerződöttünk fordítót. Azt hiszem, ez nagyon jó volt. Rettentően nehéz volt az első pár hónap, de utána aztán sokkal könnyebb lett. De az volt az érdekes, hogy ezekben – nyilván épp úgy, mint Magyarországon – a kis városokban, amiknek ilyen helybeli kultúrája és története van, megvannak helybeli művelői is. A bengáliai kisvárosok tele vannak helybeli történészekkel és néprajzosokkal, akik gyűjtik a dolgokat az ő eszük folytán. Sajnos ez nincs összekötetésben az ottani egyetemekkel. Különböző szinteken megy ez, vannak helybeli gyűjtemények, múzeumok, irodalmárok. Ez inkább irodalmi, nem társadalomtudományi. Kiadnak dolgokat, összeszedik az énekeket, meg a szokásokat, olyan régimódi alapon. Ezekkel az emberekkel összekötetésbe jutottam Kalkuttán keresztül, mert ez Kalkuttában is megvan. Mindenki ismert valakit, mint egy városban. Volt egy nagyon elsőrangú ember, Mani Claus Singernek hívták. Manic babu, a *babu* olyan tekintélyes rang, mint a *sir*. Ez a Manic babu jó barátunk lett, vele mentem körül először. Bevezetett minket. Próbálta irányítani a mi munkánkat, mert őneki határozott véleménye és teóriái voltak, ami később kissé akadályozta a munkát. Egy idő után őnélküle is mentünk, és csak hozzá jöttünk elmondani, hogy mit csináltunk. Ő nagyon fontos volt bevezetni minket. Mivel egy egész várossal foglalkoztunk, nem tudtunk mindenkit megismerni. Elég korán ki kellett találni, hogy ki kicsoda, és ki kivel milyen viszonyban van. Találkoztunk tanárokkal, kereskedőkkel, helybeli közjegyzőkkel, mert volt ott egy helyi bíróság. Találkoztunk helybeli politikusokkal, a fesztiválokat rendező szervezőkkel. Ezek a társadalom oszlopai, az ember elég gyorsan megismeri őket. Ez negyedeként volt. Többet foglalkoztunk bizonyos negyedekkel, nem egyformán mindegyikkel. Elkezdtük vizsgálni a rokonsági rendszert. Le kellett írni, hogy ki hogyan viszonyul kihez, a klasszikus módussal. Chicagóban az egyetlen dolog, amit nem tanítottak, hogy hogyan kell terepmunkát csinálni. Mindenre megtaníjták az embert, vagy rákérdéznek a kutatási tervben, de nem azt, hogy mi történik veled, hogyha ott vagy a batyuddal az állomáson. Alig tudsz valamit, hol fogod elszállásolni magad. Kivel hogyan kell beszélni, hogyan beszél az ember önmagáról stb. Szóval ilyen praktikus dolgokra senki se gondolt, hogy ilyesmibe kéne az embernek tanácsot adni. Csak menjen! Úszik vagy süllyed.

Mi elég könnyen mentünk egyik helyről a másikra, és elég könnyen meg tudtuk magyarázni, hogy érdekel bennünket az itteni kultúra. Szóval nem kellett hivatkozni semmire. Mindenkit érdekelt, hogy mit csinálunk, mert ez egy radikális politikai helyzet is volt. Voltak pletykák, hogy mi a CIA-től jöttünk. Akkor mindenki CIA-ügynök volt. Többen azt mondták, hogy mi KGB-sek vagyunk. Sokféle oldalról próbálták lerángatni az embert, de valahogy fel kellett magát az embernek találni. Minnél többet voltunk ott, látták, hogy mit csinálunk, kivel jövünk össze. Az persze a helybeli hatóságot is érdekelte. Sokszor körbekérdeztek, hogy mit csinálnak ezek a külföldiek. A kerületi elhárítás is érdeklődött utánunk, hogy tényleg azt csináljuk-e, amit beadtunk. Nem lehetett persze csak úgy beutazni, az embernek kutatási vízumot kellett kapni. A módszer valahogy kiépült abból az érdeklődésből is, hogy próbáltuk követni, próbáltunk felderíteni a kulturális logikát, amit akkoriban valami másnak hívtam.

Ez a fogalom akkor nemigen volt használatban.

Nem. Azt hiszem, hogy a helybeli ideológiára gondoltam. Akkoriban úgy gondoltam, hogy a társadalmat a benszülött kulturális kategóriákon keresztül kell vizsgálni és értelmezni. Megvannak az antropológiai fogalmak és elméletek, de valahogy azt kell nézni, hogy milyen kategórián keresztül szervezik az emberek az életüket, és hogy hogyan értik ezt. Ezért rengeteg bengáli szót használtunk az írásainkban. Talán az egyetemesebb antropológia ezért nemigen olvas indiai dolgokat.

Nehéz a befogadása az ilyen munkának kívülről.

Igen, mert sok helybeli szót használ. Nem akarom azt írni, hogy vallás, inkább valami más szót helyette. Pudzsa vagy valami más.

Akkor ez elég nagy problémája is ennek a munkának (Ö. Á.: igen). Szokták azt is mondani, hogy az antropológia tulajdonképpen kulturális fordítás (Ö. Á.: igen), mert egy nyelvet áttesz egy másik nyelvbe. Ugyanakkor, amit te mondasz, abból az kerekedik ki, hogy ennek mindenképpen határai vannak (Ö. Á.: bizony), mert a mi nyelvünkbe csak úgy tudunk valamit áttenni, ha már alkalmazzuk is ahhoz a nyelvhez azt, amit viszont közvetíteni akarunk. Mindenképpen van egy korlátja ennek a fordítási lehetőségnek (Ö. Á.: igen, igen, teljesen így van). Szerinted ez alapvető problémája az antropológiának?

Tulajdonképpen kétféle lehetőség van itt. Mint ahogy Geertz szokta mondani, hogy az antropológia is összehasonlító tudomány. Tudomány. Azt hiszem, még ma is azt vallaná, igaz, hogy az ő tanítványai már elmentek ő tőle is messzebbre ebbe a kultúra mint szöveg irányba, ami nem jó dolog. De Geertznek még megvolt az empirikus kötődése az egészhez. Ő mindig abból indult ki, amit kutatott. Ő nem csupán egy szövegközpontú kutató volt. Azt hiszem, éppen ez volt a nagy dolog Geertz munkáiban, hogy összehozta az empirikus terepmunkát, az antropológiai munkát a messzebbi – filozófiai, irodalom- és szövegelméleti – dolgokkal. Össze tudta hasonlítani Jávát Marokkóval, az iszlámot. Foglalkozott a nagy nemzeti mitológiákkal, de emellett megvolt neki a Sefrou terepmunkája Marokkóban, meg ott volt Balin, Jáván. Később egyre elvontabbá vált. Aztán az is bejött, hogy a kultúra nem csak szöveg. Nemcsak az van, hogy a kultúra mint szöveg, hanem hogy a kultúra szöveg. Nincsen más, csak majdnem egy tükör, ahol mindenkinek a véleménye rávilágít mindenkinek a máséra. Nincsen semmi alapösszefüggés, amibe ki lehet az egészet osztani, hanem csupán mindenféle relatív meglátások vannak. Ez a tied, ez az enyém, ez meg az övé, egy pár erősebb, mint mások. Akkor azt kell nézni, hogy kinek van több hatalma mások felett. Nem lehet megmondani, hogy van valamilyen alapvető valóság, mert az ember csak relatív pozíciókat lát. De mondom, Geertz még akkoriban nem így látta, talán később inkább. Nekem ez nem volt sose probléma, mert mi mindig ki tudtunk hozni a bengáli kultúrából egy általánosabb kulturális horizontot, ami lehetővé tette az összehasonlítást más helyekkel. Ezért kezdtem Geertzzel; az eseten belül általánosítottunk, nem eseteken keresztül. Mind a kettőt akartuk. Először általánosítani egy eseten belül. Itt vagyunk Bengálban, Bishnupurban kutatunk, de nem Bishnupurt tanulmányozzuk, hanem a kultúrát és a társadalmat, és az össze-

függéseket ezen a helyen. Ez talán más egy más helyen, de hasonló viszonyok vannak. Nyugodtan össze lehetne hasonlítani mondjuk Szudánnal. Éppen ezért mentünk el aztán Szudánba. Viszont, hogy visszatérjek erre, mondtam, hogy sok bengáli kategóriát használtunk. Próbáltuk körülírni társadalomtudományi vagy angol nyelven. De nem akartuk leegyszerűsíteni azt, hogy ez vallás és nem egy másfajta komplexum. Ha az ember azt mondja, hogy ez vallás, akkor már valahogy elhatárolt egy bizonyos részt a gazdaságtól vagy a politikától. Ez a játék, hogy itt vannak az egyetemesebb társadalomtudományi kategóriák, itt vannak a bengáliak, és az embernek értelmezni kell ezeket az összefüggéseket olyan nyelven, hogy át tudja adni egy más embernek, hogy egy másik antropológus megértse. De ahogy mondd, így gondolkodom róla, milyen érdekes, hogy az 1980-as években ezek a nagyon befolyásos könyvek, mint a *Writing Culture*, Cliffordnak a *Predicament of Culture* és a Marcus–Fischer-féle *Anthropology as Cultural Critique* – olyan hármast fogatnak tűnt nekem már akkor és most is – valahogy egyik se foglalkozik az úgynevezett komplex helyekkel. Ha végignézed ezeket, nincs egyetlen hivatkozás se Indiára. Az úgynevezett kis léptékű társadalmakkal foglalkoznak, és azon belül is csak bizonyos dolgokkal. Hihetetlenül érdekes: Kína nincs bent ezekben, Afrika is csak bizonyos részletekben. Nekem nagyon feltűnt, hogy ez az újfajta antropológia, az irodalmi és történeti fordulat az antropológiában kihagyta ezeket a helyeket. Igaz, megvan India, Kína, Európa az antropológiában, de nem lettek összevonva azzal, amikre ez a fordulat támaszkodott.

Ennek az elméleti mondanivalója vagy problémaköre sokkal szűkebb dologra koncentráldik, viszont talán általánosabb érvényű (Ö. Á.: igen) és azért volt hatása. Ugyanakkor nem fedi le az antropológiának a különböző helyi vagy témaváltozatait. A kritikai viszonyulás magával az antropológiai gyakorlattal szemben nagyon erősen megfogalmazódott, amiben nyilván nagyon sok részgazság van (Ö. Á.: hogyan), ugyanakkor elég nehéz aztán összehozni ezt a leíró egyéb antropológiákkal.

Így van. Nagyon jól rámutattál erre, mert akik akarják, azok végigolvashatják ezt. Kiseb nehezebb, mert több az idegen szó benne, de ahogy mondd, vannak határok, az ember önmagát cenzúrázza ezen az alapon. Ez éppen megvan ugye a filmben is, hogy úgy állítom össze a filmet, úgy forgatom, hogy ne csak én nézhessem, hogy mások is megtalálják magukat, ahogy megint Geertz mondja: hogy megvesse az ember a lábát ebben az anyagban. Az ember a stíluson és a formán keresztül megadja azt a lehetőséget, hogy egy más ember, aki nem ment át ezen az élményen, és nem dolgozott ott több évig, szintén megértse. Szerintem a filmben éppen úgy benne van, mint az írásban. Ahogy mondd, ez az egész *writing culture* dolog és a posztmodernizmus nagyon jó dolog volt abból a szempontból, hogy rámutatott: az írásnak a módszerei, modorai is fontosak. Ahogyan írunk, az is fontos. Nem lehet csak úgy az antropológiai paradigma, az antropológiai tudomány mögé menekülni, nem foglalkozni azzal, hogy amit mondunk, azt befolyásolja az, ahogy mondjuk, és ahogy csináltuk. Akkoriban ez nem volt teljesen új dolog, mert Indiában nagyon kellett ilyesmivel foglalkozni, mert ott volt az a nagy civilizáció a maga összetettségében. A bengáliak önmaguknak is tudták értelmezni a saját kultúrájukat. Nekem rettentően feltűnt, hogy nem kellett egy külföldi antropológus ahhoz, hogy megmagyarázza a dolgokat. Igaz, ő másként magyarázza. Ez prob-

léma. Nem hiszem, hogy én magam megoldást találtam erre, mert egész biztos nem sokan olvassák, amit én írok, akik nem Indiával foglalkoznak. Esetleg azért, mert a filmek keresztül többen, vagy esetleg az afrikai munkán keresztül többen nézik, hogy mit csináltunk Indiában. Szerintem ez pragmatikus dolog, amit nemigen szoktak nézni antropológusok. Ahogy az antropológia szétesik részletekre, az nem csak azt jelenti, hogy gazdasági antropológia, pszichológiai antropológia vagy van mindenféle újfajta antropológia is, hanem azt is, hogy India, Afrika. A kisebb részdiszciplínákon belül megvan a szakterületek.

Hallottam olyan véleményt is amerikai antropológustól, hogy Clifford Geertz addig érdekes, amíg a terepanyagát írja meg. Amikor már az esszéket írja, az már nem nekünk szól, hanem a nagyvilágnak. Ugyanakkor ezt nem tudom elfogadni, mert ezekben nagyon nagy hatást gyakorol az antropológiára is, meg az azon kívül lévőkre is. A befogadás, a tájékozódás nyilván ilyen irányba megy elsősorban. A speciális antropológiák szükségszerűen nehezebben befogadhatók és elsajátíthatók.

Igen, ez érdekes. Talán éppen ezért mentünk akkor Afrikába ez után a két út után. Valahogy elégedetlenek voltunk, hogy ez alatt a négy év alatt Indiában nem volt szakmabeli progressziója a mi munkánknak. Próbáltuk, hogy amit kutattunk, ne csak egy dologgal kapcsolatban nézzük. A legtöbb antropológus nemcsak hogy Indiával foglalkozik, Indián belül mondjuk csak a társadalmi struktúra és a rokonság, a kaszt kérdésével, vagy vallás vagy gazdaság, vagy a politikai különbségek, de nem nyúl más területhez. Amikor Lina megírta a disszertációját a női rítusokról és különösen a házasságról, megírtunk egy pár dolgozatot, ami később lett összegyűjtve a rokonság, a kaszt és a házasság kérdéséről (Östör–Fruzzetti–Barnett 1982). Elhatároztuk, visszamegyünk Szudánba, nemcsak azért, mert ő onnan való – az is nagyon fontos volt –, de másért is. Akkoriban, úgy az 1970-es években népszerű lett a marxizmus, közgazdaságtan, és sokan mondták nekünk, ismerőseink meg kollégák, hogy lehet, hogy ez a szimbolikus, strukturális kulturális interpretáció – nem volt ez olyan kiválasztottan se lévi-straussi, se geertzi, se turneri, de ezekből lett kihozva Dumont-on keresztül, Schneideren keresztül, kiépítettünk valamit – csak a saját munkánkban érvényes. Lehet, hogy Indiában, ami színes, sok a szimbólum igaz, de hát ez nem ilyen mondjuk az iszlámban, Észak-Afrikában vagy bárhol máshol. Úgyis akartunk menni Afrikába, és akkor mondtuk: próbáljuk meg, hogy ezt meg lehet-e csinálni Szudánban is. Nem volt nagy meglepetés: persze, hogy meg lehet, de ott más kategórián keresztül fogja az ember. Szintén a helybeli koncepciókat kell nézni, a helybeli gyakorlatokat, és összehozni a helybeli szimbólumokat, értékeket, jelentéseket a helybeli praktikummal. Milyenek a társadalmi viszonyok, hogyan értékeli és értelmezik az ottani emberek? Meg lehetett ezt ott is csinálni. Egy kisvárosban, megint egy kisvárosban voltunk, aminek helyi történeti vonatkozása volt, visszamenve még az angol-egyiptomi Szudán idejére, még azelőttre is. Volt egy helyi szultán, a Fundzs Királyság, ami majdnem parallelje volt a mala királyoknak Bengálban. Az angolok, az egyiptomiak előtt, még a 16–17. században volt egy helybeli szultánátus, ami egy kulturális terület, egy történeti egység volt. Voltak történelmi emlékek, legendák. Akkor egész Szudán átalakulóban volt. Ez a két kisváros a kék Nílus két oldalán fektet. Egyik még olyan fundzs központ volt, meg az egyiptomiak a 19. században, a má-

sik oldalán egy teljesen új város épült fel egy vízerómű, gyűjtőgát mellett, amit az olaszok építettek. Elkezdtem a *suckkal*, a bazárral foglalkozni, mert engem ez érdekelt. Már nem a fesztivállal kezdtük, hanem a piaccal, a *suckkal* és a fejlődéssel, mert akkor nagyszabású fejlesztési projektek folytak. Mi is bele lettünk vonva, hogy csináljunk egy társadalmi hatékonysági vizsgálatot. Az ember gondolta, hogy ez alól nem szabad kibújni, hogyha már itt van. Munkát kell vállalni, nem szabad elefántcsonttoronyban maradni. De amellet engem a *suck*, a bazár, a piac érdekelt, Linát meg érdekelte a törvénykezés, a szokásjog, az iszlám bíróság és a polgári bíróság. Itt éppen úgy bejött az iszlám majdnem minden oldalon, úgyhogy nem kellett külön foglalkozni a fesztiválokkal, pedig azzal is foglalkoztunk, és akkor jött a rokonság meg minden. Ez kétéves munka volt, nem volt olyan hosszú, mint az indiai, nem volt olyan tömény. Még két évet ott kellett volna lenni, hogy teljesen hasonló jellegű dolgot össze tudjunk gyűjteni. Mégis jó volt, mert tanítottunk az egyetemen, és egy pár diákkal mentünk terepmunkára, akik továbbvitték a dolgot.

A nyelvet ott is megtanultad?

Ott is meg. Igen.

Milyen nyelvet?

Arab, ez arab volt. Itt se használtunk fordítókat, diákokkal voltunk, ami ebben más volt, mert tanítottunk, és vittünk diákokat magunkkal. Amikor visszajöttünk – 1976-ban voltunk ott egy pár hónapig és 1977-től 1979-ig tanítottunk két évet ott –, vissza kellett menni Amerikába, én már akkor a Harvardon voltam, Lina meg a Brownon. Én Harvardra mentem 1974-ben, ő meg a Brownon kapott állást 1975-ben. De ez mind olyan szerződéses volt, szóval nem egy állandó. A Harvardon rögtön mondták, hogy nincs lehetőség, csak kívülállókat vesznek föl, megállapodott idősebb kutatókat. Engem nemigen érdekelt, hogy mi történik, mert tudtam, hogy előbb vagy utóbb úgyis vége lesz. Amikor visszajöttünk az 1980-as évek elején, akkor Lina csatlakozott egy fejlesztési projekthez Szudánban. 1980–1981-ben ő visszament Szudánba a kisebbik lányunkkal, aki 3-4 éves lehetett, én meg elmentem a National Humanities Centerbe az idősebbik lányunkkal, aki 8 éves volt. Egy évre kaptam ösztöndíjat. Akkor nekem véget ért az *assistant professor* dolgom a Harvardon, megkaptam az *associatet*, az is lement és akkor ennek vége volt. Fel sem merült a gondolat, hogy meg kéne próbálni, hogy állandósítsák az embert, mert nem is érdekelt. Nem volt olyan vészes a helyzet, mert akkor elmentem a Bowdoin College-ba, Maine államba. Az egy nagyon jó főiskola, az idősebbik lányunk odament tanulni. Ott tanítottam egy, másfél évig. Amíg Harvardban voltam, összejöttem Robert Gardnerrel és másokkal, és akkor kezdtük, hogy csinálunk filmeket Indiában és Afrikában.

Aránylag hirtelen váltással a filmhez fordultál, milyen motiváció van e mögött?

Azt hiszem, ezen a listán, hogy én mikor mit csináltam, hirtelenebbnek tűnik a váltás, mert valahogy kifogynak a könyvek, és csupán filmek jönnek egy idő után, pedig a

kettő együtt ment. Mondom, kidolgoztunk egy metodológiai eljárást, ami a szavakkal kezdődött. Először az ember megnézi, hogy mi történik, leírja, és akkor rákérdez, és akkor bizonyos koncepciók kijönnek, aztán azt kezdi megbeszélni. Először mindenkivel beszél, mondjuk, aki ott van egy fesztiválon, aki közel áll. Mindenkitől próbálja megtudni, hogy mi történik – azon felül, amit lát. Próbáltam rögtön leírni, este vagy még napközben csak pár szóval egy kis darab papírra, és este emlékezésből, a rövidebb jegyzetektől összeszedni, hogy mi történt, mit láttam, ki mit mondott, ki volt, akivel beszéltem. Ez alapján később vissza kell menni hozzájuk. Utána egy pár emberrel sokkal részletesebben megbeszélni, hogy ez mit jelent, ez a szó vagy ez a kategória. Megnézni, hogy milyen helyzetben fordul elő, ki használja stb. Leírtuk több munkában, hogy hogyan megy ez a fajta metódus az ilyen strukturális interpretációs eljárásnál, amikor megnézi az ember a társadalmi összefüggéseket és a kulturális értelmet (vö. Östör 1978). Ezzel a módszerrel egy csomó jegyzetet szedtünk össze arról, hogy mi történik, mit mondanak róla, ki hogyan értelmezi. Ebből össze lehet hozni egy összefüggő rendszert, a jelentések hálóját.

Azt mondd, följegyzed, hogy ki mit mond róla. Ezen mit kell érteni? Mondjuk, itt van egy rítus, melletted áll egy ember, beszélgetsz vele, feljegyzed, hogy mit mond. Akkor megkérdezed, hogy ő ki (Ö. Á.: igen), mi a foglalkozása (Ö. Á.: igen), milyen viszonyban van a szereplőkkel (Ö. Á.: igen.). Mennyire alaposak ezek az információk?

Igen, ez nagyon fontos. Bizonyos mértékig az első lépés teljesen felületes. Sokszor csak azt tudod meg róla, hogy itt van, hogy helybeli, vagy nem helybeli, itt lakik, nem itt lakik, esetleg mi a neve. Később ezt követi az ember, mert annyi minden történik egyszerre, hogy azt nem lehet egyszerre érteni. Viszont már akkor ismerem, hogy kik szervezik például ezeket a fesztiválokat. Tudom, hogy ki van mögötte, látom, hogy ki mit csinál. Fényképezek nagyon sokat, és a fényképekről megismerek másokat. Akkor megtudom a nevüket, el tudok menni hozzájuk, interjúkat készítek velük. Aztán vannak, akiktől többet tud meg az ember, akiktől kevesebbet. Fontos dolog, hogy milyen alapon értékelik az emberek azt, ami történik velük. Mit jelent ez aztán? Mit hoz ki az ember ebből? Először ez csupán felületes, aztán részletesen megy bele az ember, de bizonyos idő után ugyanazokat az embereket kapod, mert vagy szerveznek dolgokat, vagy érdeklik őket a dolgok, vagy erről tudnak és nem arról. Részletekből áll össze egy ilyen egész kép, amit senki se tud rajtad kívül. Ennek a képnek is van ismeretelméleti problémája: kérdés, mi az értéke, amit én állítok össze. Nem maradtam meg annyiban, hogy amit mindenki mond, akkor ez így van. Szerintem az antropológus hozzáad vagy kihoz ebből valamit, ami az antropológiai elméletekkel van összefüggésben. Megbeszéltem a barátaimmal, hogy a Durga és a Síva fesztiváljai közt mi a viszony. Őket egyáltalán nem érdekelte ez a sok összefüggés, amit én találtam. Nem számít, ez Síva, ez Durga, ezek házastársak stb. Ez az egész. De hogy ennek az organizációja, meg annak, hogy itt mit csinálnak a brahmanok, és ott mit csinálnak az alacsony kasztbeliek, az senkit sem érdekelt. Nekik ez egy más vonalban volt. Szóval ez is érdekes dolog, amit meg lehetne tárgyalni. Ha az ember részletesebben csinálta, akkor kijött, hogy mindig hasonló szavakkal találkozott, hasonló kategóriákkal, láthatta, hogy milyen szót milyen társadalmi környezetben használnak. Mondjuk, bizonyos fesztiválokon az emberek elvesztik tudatukat, transzba esnek. Mi az értelme a transznak? Milyen rangú fesztiválokon fordult elő:

helybelin, egy bizonyos kasztban, a Siva-fesztiválon, de nem a Durga-fesztiválon. Milyen környezetben jön ki, nemcsak egy szó, hanem ami már egy kategória, mert több mindent organizál, több jelentést szervez. Hogy ezt kihozza az ember, ehhez sokszor kell visszamenni és akkor más emberrel beszélni. Manapság inkább azt akarják nézni többen, hogy mik a különbségek, és mik az ellentétek. Nem egy ilyen általános ideológia van, hanem a versengés. A kultúrakutatás (*cultural studies*) a versengést hangsúlyozza. A kultúra nem más, mint egy bizonyos maszk, mely ellentéteteket és versenyt, hatalmat, tudást rejt. Nincsen olyasmi, hogy kultúra, hanem csupán különbségek és ellentétek vannak, mert mindenki verseng mindenki mással, és a kultúra ebben segít. Ebben van egy foucault-i oldal, van egy marxista strukturális oldal. Engem nem az érdekelt, hogy hogyan használják a Durga-fesztivált arra, hogy kinek lesz több hatalma, hanem hogy ennek mi az értelme. Szerintem ami érdekes volt, az az, hogy van egy bizonyosfajta ideológia, amit aztán egyébként fel lehet használni, és lehet versengeni. Nekem mindig az tűnt fel, hogy kell valaminek lenni, aminek megvan a saját integritása. Ennek a Durga istennőnek meghatározott helye kell hogy legyen a bengáli kultúrában, ami nem egyénektől függ. Megtalálom ezen a fesztiválon, azon, a harmadikon, összehasonlíthatom a különféle társadalmi rétegekkel, a másféle fesztiválokkal is.

Az ember leírja ezt először, de aztán a fotográfia és a hangfelvétel nagyon fontos, mert az is fontos, hogy hogyan beszélnek az emberek, és nem csak hogy hogyan van bengáliul. A fényképezés hasznos, a diák, amivel az ember utána körül tud menni, és megkérdezi a helybelieket, a szervezőket, hogy itt mi és mi történik, ennek mi a jelentősége, vagy annak. Kinagyítva a képeket, a hangfelvételekről visszajátszani, hogy ez mit jelent, az mit jelent. De ezt már kevesebb emberrel. Először mindenkivel, akivel találkozok, próbálja, aztán leszűkül, kevesebb emberrel többen beszél. Azt akarom kimutatni, hogy van itt egy kultúra, és van jelentés, de ezt nem úgy nézem, hogy ez álarc, ami arra jó, hogy a hatalmi küzdelmeket eltakarja, hanem hogy bizonyos integritása van. Gyakori antropológiai nézet, hogy a szimbólumok és a kulturális jelentések mindig elrejtenek valami alapvetőbb hatalmi, politikai vagy gazdasági összefüggést. Ezek csupán – vulgármarxista szempontból – másodlagos jelenségek. Mi meg mindig abból indultunk ki, hogy ezeknek is van alapjuk, ami összefügg a gazdasággal, de se nem fölé-, se nem alárendelve. Ezt külön meg kell állapítani, mert a politika, a gazdaság sokkal kézenfekvőbb, és sokkal valóságosabbnak tűnik, mint ezek az interpretációk, szimbólumok. Éppen ezért itt a kép segített. A legelejétől vettünk egy szuper 8-as filmfelvevőt, diákat csináltunk. Ezek még a mai napig is megvannak.

De ahogy én, aztán később Lina is elkezdtünk filmezni, az egy bizonyos folyamat volt. 1967-ben, amikor először mentünk, fényképezőgéppel és magnóval mentünk, 1971-ben már egy szuper 8-assal, az 1980-as években egy videót tudtunk már hozzátenni. Mindig érdekelt a film, Chicagóban is mindig mentünk filmekre. Nagyon érdekelt a fikciós film, és az, hogy hogyan áll össze a kultúrával. Az indiai filmek is érdekelték, mindig néztünk filmeket a városban is. Kalkuttában a nagy populáris filmeket, Satyajit Ray filmjeit. Kezdték előjönni ezek a hasonló filmek a helyi filmművészetben. Így természetesnek tűnt, hogy egyszer meg kellene csinálni egy filmet. A Harvardon kezdődött, amíg ott az antropológián tanítottam. Bob Gardner készített egy filmet dél-indiai rítusokról a szanszkritszakértő Fritz Stahllal. Sokat beszélgettünk, barátoktunk, filmeket néztünk, és amikor Szudánban voltunk, akkor ő odajött, hogy csináljunk egy filmet. Körülnéz-

tünk, de valahogy nem jutottunk egy szintre, hogy milyen filmet, és itt, akkor nem forgattunk filmet. Aztán nem tudtunk visszamenni Szudánba, mert kifejlődött ez a fundamentalista katonai rendszer, egy nagyon kellemetlen rezsim az 1980-as évek közepén és a vége felé. Azt az évet, amit a National Centerben töltöttem, arra is felhasználtam, hogy a Gardnerral összeírtunk egy nagyobb szabású, többéves film- és antropológiai projektet Indiával, hogy visszamegyünk és filmezünk. Ezt be is adtuk. A Harvard után – mint mondtam – 1981–1982-ben Bowdoinben voltam, aztán visszahívtak a Harvardra, de nem az antropológiára, hanem a vizuális és környezeti tanulmányok tanszékére, hogy a projektet továbbfejlesszük. Ez kutatói állás volt, ami egy éven belül állandó lett. Egy része tanítást jelentett, egy része kutatást. Megcsináltuk a filmet Bobbal, négy filmet együtt. 1988-ban a Wesleyan Egyetemre hívtak, hogy filmet és antropológiát tanítsak. Ott volt egy filmiskola és antropológia. Ez sokkal kisebb, de szintén elsősorú egyetem, az egyike a tíz legjobbnak a kisebb egyetemek közül. Ez kiváltságos hely, mert fenn tud tartani egy filmiskolát annak ellenére, hogy általában *undergraduate* hely. Elég drága a diákoknak odajutni, de rengeteg ösztöndíj van, mert vannak alapítványok. Azért mentem át, mert a Harvardon nem lehetett továbbvinni mind a kettőt. Az ember vagy itt volt, vagy ott volt. Mikor a filmmel foglalkoztunk, akkor annak ellenére, hogy az antropológusokat nagyon érdekelte a film, az ember nem tudta ezt azzal összehozni. Nem tudtunk diákokat kiképezni, akik ezt csinálták volna, hanem inkább olyanokat kaptunk, akik filmeket akartak csinálni antropológia nélkül. Nem lehetett etnográfiai filmoktatást kifejleszteni, ami nagy kár volt.

Úgy érzem, számodra a film pluszlehetőséget ad a dokumentációra, a megismerésre. Az életnek, a kultúrának nyilván sok olyan regiszterét lehet rögzíteni, amit egyéb eszközökkel nem. Ugyanakkor nincsenek korlátai? Ottléted alatt másként tekintenek rád, vagy nem lehet ugyanúgy mindent megcsinálni a filmmel sem. Van-e ilyen problémája a filmnek?

Ez attól is függ, hogy milyen irányban halad az ember a filmmel. Hajlandó-e elfogadni, hogy a film önálló önmagában? Megint ez az integritás kérdése. A film olyan dolog, amellyel meg lehet látni, meg lehet fogni dolgokat, de megvannak a saját szabályai, van benne mesterségbeli szakértelem (*craft*), van benne esztétika, van benne stílus és forma, ami teljesen más, mint az írott antropológia. Lehet-e antropológiát filmezni? Ebben is van több fordulat, mert vannak azok, akik azt mondják, hogy a filmnek szolgálni kell az antropológiai tudományt, sose lehet önálló, csak láthatóvá tevő eszköz. Nekem ez már az elejétől nem tetszett, mert így valahogy mesterségesen szembe lett állítva a művészet és a tudomány. Elfogadott módszer, hogy az ember filmez, mert nem tudja az eseményeket követni. Később leírja, megmutatja, megkérdezi, vagyis átfordítja a képet megint szóra. Ez elfogadott, és semmi bajom nincs ezzel. Nekem akkor jönnek bajok, ha azt állítják, hogy csak ezt lehet, csak ezt kell csinálni. Ahogy kezdtem jobban a filmet megismerni – nemcsak nézni, mint ahogy a játékfilmeket csak nézi az ember, és esetleg tanulmányozza, hanem csinálni –, rájöttem, nem lehet az antropológust és a filmet csak összetenni, és akkor mondani: menjetek, filmezzetek. Szerintem az a legjobb, hogyha az ember önmaga ért mind a kettőhöz. Ezt próbáltam kiépíteni magamban, hogy otthonosan tudjam magam érezni a film minden részénél. Szerintem az esz-

tétika nem ellenzi a tudományt, hanem – amit mindig mondok, hogy a fesztiváloknak van egy integritásuk –, az esztétikának van egy kritikai tudományos jelentősége is. Az esztétika nem ellentétes a kritikai tudással, hanem az esztétika maga is lehet kritikai tudás. Például hogyan ad elő az ember, hogyan mutatják be a rítusokat, milyen mozdulatokkal, milyen színekkel, milyen eszközökkel? Az eszközök formája érdekes, mert mindegyiknek van alakja, az isteneket ábrázolják, bizonyos ruhák kellene, színek, bizonyos mozgások kellene. Majdnem mindennek van esztétikai dimenziója. Végignézed ezt a *Seed and Earth*-öt, hihetetlenül megmutatkozik benne, hogy a faluban hogyan élnek, hogyan termelik a rizst, milyen eszközzel, milyen mozdulatokkal, milyen színekkel, hogyan rajzolják a rituális rajzokat, hogyan öltözködnek, hogyan művelik a földet, hogyan ültetik a növényt, milyen összefüggések vannak formai alapon, amit csupán vizuálisan lát az ember. Látható, hogy mindennek van esztétikai dimenziója. És ez nem véletlen. Szerintem a film nemcsak meg tud láttatni valamit, amit az ember nem tud másképpen megragadni, hanem ezt az összefüggést is be tudja mutatni.

Mostanában azon gondolkodtam, hogy a film és antropológia között problémás, ambivalens viszony van.⁵ Tulajdonképpen nem lehet átültetni az írott, megírt antropológiát vizuálisba. Nem lehet megfilmesíteni az én *Play of the Goods* könyvemet. Bár majdnem azzal kezdtem, hogy a Siva-fesztiválról filmet csináltam. Amikor az ember elkezd, rögtön meglátja, hogy a fesztivál, a rítus struktúrája teljesen más, mint a film struktúrája, valahogy át kell formálni. Újra ki kell találni filmes formaként. A kulturális jelentésnek ki kell jönni a vizuális, filmi formából, ami nem ugyanaz. Nem lehet egy kamerát ráállítani, és akkor azt hinni, hogy ez valahogy átjön a képbe. Ezért a vágás nagyon fontos, a beállítás fontos, a megvilágítás, a színek, a kompozíció, ezek a filmesztétikai dolgok sokkal inkább jelen vannak a filmezésnél, mint az írásnál, de ott is megvannak. Ha visszamegy az ember az írott monográfiára a filmről, látja, hogy bizony a stílus és forma ott is megvan. Olyannyira, hogy nem lehet egy jó filmest elvinni, és azt mondani neki: itt van, most ezt filmezzük. Átültetik a rizst, ezt filmezd le. Az, aki érti, hogy a rizsnek mi a kulturális, vallási szimbolikus jelentősége, másképpen fog dolgozni: más szemszögből veszi föl, lejjebb teszi a kamerát vagy följebb, vagy közelebbre megy, vagy messzebbre, vagy bevesz egy másik embert, vagy kihagyja. A filmesztétikai, stilisztikai kérdések, a kompozíció varázslatos módon átmegy a filmszalagra. Ha az ember megérti a filmet, és foglalkozik vele, akkor másképpen filmez. Ha csupán egy művész megy oda, akkor képileg szintén másképpen fogja meg, mint valaki, aki már érti a helybeli társadalmat és kultúrát.

Kevesen vitatják ezt meg, mert nincsenek olyan sokan. Vannak az úgynevezett etnográfiai filmek, ahol van egy antropológus, és jön – mint Angliában a *Disappearing World*del – egy öt-hat fős filmezőstáb, akik jönnek videóval vagy filmmel. Sokszor ellentétbe kerülnek egymással. Sokat írtak erről Angliában. Vannak aztán azok is, akik már úgy antropológusok, hogy megtanulták a filmezést.

Biztos, hogy az egyik nagy lehetőség ennek a kettős látásmódnak az elsajátítása. Nagyon sok érdekes kérdés merül föl. Az egyik, amit így fölvetnék: a film több lehetőséget ad a dokumentálásra, egy komplex jelenség leírására. Ugyanakkor a film is ugyanúgy átmegy azon a szakaszon, ahogy előbb Te is mondtad, a reprezentáción, a megkomponálás szakaszán, mint ahogy a jegyzeteből kiírod a monográfiádat. Az is szelekció, változat

stb. Mint reprezentációs formának a filmnek nyilván más lehetőségei vannak, mint az írottak. (Ö. Á.: Teljesen). A mai világban, ahol hihetetlen képdömping van, az ilyen antropológiailag felkészült emberek által készített, jó antropológiai filmek a másságot, a kulturális különbséget mennyire tudják jobban az emberekhez eljuttatni? Az elgondolkodtatás képességét például jobban meg lehet-e tanítani, mint a hagyományos néprajzi, antropológiai monográfiákkal, akár a Tieddel, ami tele van bengáli kifejezésekkel is? Ilyen szempontból több lehetősége van a filmnek? Vagy – amit előbb is mondtál – talán itt korlátok is vannak?

Feltűnik akkor, amikor antropológusok nézik ezeket a filmeket. Kérdezik, hogy milyen nagy ez a falu, és hány kaszt van benne, mi a jelentősége ennek, mi a jelentősége annak. Ez mind bent van a képben, de nincs leírva. Sokszor kritizálják az ilyenfajta filmeket, mert mondják, hogy nagyon szép mint film, de hol van benne az információ stb. Ebben is vannak tehát korlátok, meg a felkészültségben is. Például az, hogy mondd meg nekem, milyen nagy ez a falu, ha bemutatok egy széles szögű beállítást, akkor ott van, látod, mekkora a falu. Nem kell megmondani, hány ezer ember lakja. De másképpen látod, ha messziről bemutatom az egész falut, hogy ekkora. Ez egyenlő azzal, hogy leírom, milyen nagy stb., de nem fogadják el azok, akiknél a kép nem számít, akiknek a kép csak kiegészítő. Bizonyos fokig el kell fogadni, hogy a kép nem tud analizálni, mint az írás, de absztrakt gondolatokat is tud továbbítani azáltal, hogy hogyan állítja össze az ember. Elvontabb dolgokkal is tud foglalkozni aszerint, hogy hogyan filmez az ember, hogyan vágja, mit filmez, és hogyan csinálja. Legjobb példa erre a *Forest of Bliss*, ami másfél órás film. Nincs egy szó se benne, de rengeteg hang van. Sokan kritizálták ezt a filmet, hogy akik nem ismerik Indiát, azok nem értik ezt a filmet. Ez így is van, sokan nem. De vannak sokan, akik nem tudnak semmit Indiáról, és mégis – ahogy beszéltünk a helybeli kultúráról és annak az egyetemes horizontjáról – látnak benne valamit. Nem azt akarom mondani, hogy egy ilyen benáreszi filmen be tudom mutatni a világkultúráját. Nem, de van egy ilyen összefüggés. Ha ez a film úgy van megcsinálva, mint ez, akkor ráébred az ember, ahogy nézi, hogy ez az életről és a halálról szól. Nem kapja meg azt a helybeli kategorikus vagy analitikus tudást, mintha elolvas egy könyvet Benáreszről, de valami utalást kap arra. Ha érdekli, visszamehet. Tulajdonképpen egyik sem teljesen egész. Egyik se csinálja a másik munkáját jobban, hanem különböző dolgokat csinálnak. Mindegyiknek van integritása, és mindegyiknek vannak korlátai azáltal, hogy nem tud mindent megoldani, mindent nyújtani. Fel kell ismerni, hogy mit tud a film, és azt kell kihasználni. Ahhoz esztétika kell. Fel kell ismerni, hogy mit tud az ember írni, és ahhoz kell az analízis és a kategóriáknak az összegyűjtése, a gyakorlatok leírása. Valahogy külön kell tartani ezeket. Antropológiai szempontból kiegészítik egymást, de teljesen különállóak; a film legyen önmaga, meg tudja állni a helyét a filmes világban. Akik csak filmet néznek, végig tudják azt nézni, élvezni tudják, tanulni belőle, ne legyen csupán csak oktató jellegű, hanem egy film az legyen film. Legyen filmszerű.

Még egyet szeretnék hozzáfűzni: én nem készítek filmeket egymagam. Nem hiszem, hogy ez olyan műfaj lenne, amit egyedül lehet csinálni. Szóval annak ellenére, hogy megismertem a szakmát, mindig valaki mással dolgozom. Legfőleg 2-3 emberrel. Hogyha Linával együtt, akkor még egy vagy kettő segít. Mi csináljuk a hangfelvételt, egy barát vagy kolléga kezeli a kamerát. Együtt vágjuk, szerkesztjük stb. De nem egyedülállóan.

Tudom, kísérletezel azzal, hogy a két irányt egymás mellé tegyed. Az egyik filmed lézerlemezen is megjelent⁶ (Ö. Á.: Igen). Tud valamit a film, tud valamit az írott antropológia – ha tehát egymás mellé tesszük őket, akkor elvileg van egy újabb lehetőség?

Igen, ez nagyon jó, hogy mondd, mert a lézerlemezzel nem jutottunk nagyon messzire. A *Seed and Earth* filmet tettük lézerre. Elég drága volt, de ez már a lézer pályája vége felé történt, amikor a lézert teljesen kiütötte a digitális videó és a DVD. A lézeren több hangsáv volt; két hang, sztereó hang ott volt, és akkor lehetett a filmnek a saját hangját megtartani. Az egyik monóban szól, a másikra rá lehet mondani egy etnográfiai kommentárt. A *Seed and Earth*-re több antropológus mondta, hogy nem értjük, mi ebben az antropológia. Pedig benne volt a képi antropológiában úgy is, de a tanításnak nagyon jól jött az, hogy rá tudtunk mondani egy szöveget, ami szóban elmondott a filmből hiányzó dolgokat. Végig lehet nézni a filmet, visszaállítani, beállítani ezt, lehalkítani az eredeti hangot, és akkor hallani ugyanazt megmagyarázva. De a lézer, az nem ment. Sokkal jobb a DVD. Most fogjuk ezeket a filmeket DVD-n kihozni. Hihetetlenül nagy nekilendülést jelent ez. Megvan a film, és interaktívan lehet használni. Le lehet játszani a filmet, egy menüből kiválasztva lehet etnográfiai magyarázatot hozzáadni, lehet monográfiát választani, mert ott van egy 100 oldalas tanulmány, amit végig lehet olvasni. Lehet képeket adni, hangfelvételeket, és ezeket mind keresztutalásokkal lehet használni. Például a filmnek egy szakaszához a társadalmi struktúra leírását is meg lehet kapni. Itt épp átültetik a rizst – akkor mi a rizstermelés folyamata, ki termeli, hogyan, mennyit, ezt mind meg lehet nézni. A lehetőségek végtelenek.

Így össze lehet kötni a különböző információkat.

Igen. De az is megmarad, az a lehetőség, hogy az ember filmnek tartja a filmet. Ezeket a filmeket nem mutatják be a National Geographicnál, mert azoknak saját követelményei vannak, hogy milyen legyen a film, hogyan kezdődjön, hogyan végződjön. Ezeket a filmeket mi úgy csináljuk, ahogy akarjuk. Hogyha a kereskedelmi televízióknak csinálnánk, akkor teljesen meg kellene másítani. Viszont tanításnál is lehet ezeket használni. Ugyanakkor az a jó, hogy most a populáris kultúra ebbe az irányba megy. Az utolsó évben, minden hónapban a nagy videokölcsönzőknél Amerikában, itt is, de inkább Amerikában, kisebb az érdeklődés a kazetták iránt, a DVD-k iránti egyre növekszik. Most a nagy hollywoodi filmeket is végig lehet úgy nézni, hogy utána bekattinthatod a DVD-n, mit mond a rendező, vagy mit mondanak a szereplők, vagy milyen jeleneteket hagytak ki a filmből. Megjön az a lehetőség, hogy az ember átalakíthatja a filmet önmaga. Ha nem tetszett ez a végződés, akkor lejátszom azt, amit kihagytak.

Ez egy kicsit hasonlít arra, amikor egy amerikai regényíró könyvét külön laponként egy dobozban adta ki, és így tetszés szerint össze lehetett rakni.⁷ Talán nem a legjobb analógia, de a DVD is hasonlít erre.

Forradalmi dolog küszöbén áll az ember. Hihetetlenül megváltozik minden. Ezzel az jár, hogy hogyan választ az ember. Mi a standard? Minden esztétikában benne van egy

irányadó értékelés, hogy ki mit hogyan használ, ennek mi a jelentősége, hogyan viszonyul a társadalomhoz. Ez most még nem tisztázódott.

Mi arról a véleményed, hogy tulajdonképpen nincs is antropológiai film vagy néprajzi film, hanem van film – bármilyen Jancsó-film, játékfilm –, de annak van egy antropológiai olvasata. Ezt mennyiben tartod jogosnak?

Ez nekem tetszik. Én filmet is tanítok most, két tanszék között majdnem kizárólag filmekkel foglalkozom. Nem kizárólag, mert tanítom az antropológiai gondolkodás történetét meg hasonló dolgokat. Legtöbbszörre azonban afrikai filmmel és kultúrával, indiai társadalommal és filmekkel, ausztrál, kelet-európai, közép-európai filmekkel foglalkozom. Nemzeti kultúra és film, film és antropológia stb. témákkal. A nagy filmeket – Jancsó, Wajda stb. filmjeit –, a populárisabb filmeket nézem. Ezt minden helyen másként csinálják. Indiában van ez a nagy bombayi filmipar. Ezzel is foglalkozom. Próbálok megtartani a különbségeket. Mindenben van antropológia, de vannak kizárólag antropológiai filmek is, amit esetleg nem néznek meg annyian, de antropológiai ihlettel vagy motivációval készültek. Tehát nem jobbak, rosszabbak, mások. Meg kell nézni, meg kell érteni, hogy a tv-dokumentumfilm más, mint a néprajzi film, a néprajzi filmek mások, mint az antropológiai filmek. Nem lehet definícióból kiindulni, hogy ez az antropológiai film, és most ilyet csinállok. Azt hiszem, hogy ezt utólagosan látja az ember. Nézd, van itt egy csomó film, és tulajdonképpen nincsenek, ahogy mondod, nincsenek ezek a műfajok, csak film van. De a kultúrát sem lehet figyelmen kívül hagyni. Az ember lát egy mintát, egy konfigurációt, egy összefüggést, ami egy csoportfilmben megvan, ami más, mint egy másik csoportfilmben. Azt hiszem, csak ezen az alapon van ilyen, hogy antropológiai film. Mint ahogy van dokumentumfilm, van akciófilm, történelmi film, vagy musical, de ezt nem tudom előre elhatározni. Nem tudok úgy definíciót adni, hogy ez az antropológiai film, amibe ezek beleesnek, a többi meg nem. Amiket én antropológiai filmnek tartok, nagyon szépen közelítenek olyasmihhez, mint egy Jancsó-film, *Még kér a nép* például. Az, hogy valaminek antropológiai jelentősége van, vagy úgy lett megcsinálva, hogy antropológiai tudás legyen benne, azt nem lehet abszolút, elsődleges alapon elválasztani mástól. Éppen ezért nagyon sokan megbotlanak ezen a kérdésen a kollégáim közül, akik azt mondják, hogy ez és ez antropológiai film. És ez nem? Igen, ez nem, az meg igen. De ezt nem lehet védeni. Egyesek szerint MacDougall filmjei nem antropológiai filmek, ami egy bődület. Még Rouchnak a filmjeire is egyesek azt mondják, hogy nem antropológiai filmek. Hát akkor mik? De szerintem az esztétikai véglet is megvan. Ezt sem lehet teljesen követni, mert az se elég. Csak azt tudom javasolni, hogy össze kell hasonlítani. Több oldalról megközelíteni, több rétegen keresztül, minél több szempont, több árnyalattal, sűrűséggel, több szempont szerint. Nincsenek meghatározások, amik egyértelműen eldöntik ezt a problémát.

Készítette Fejős Zoltán

JEGYZETEK

1. Az interjú 2001. január 17-én készült Budapesten. Az itt közölt szöveg az eredeti háromórás interjú rövidített változata. Elsősorban az ismétléseket, a befejezetlen gondolatokat hagytam ki, illetve vontam össze. Ismétléseket akkor hagytam meg, ha a témát újabb oldalról világítják meg. A beszélgetésben Östör Ákos a szakkifejezéseket, intézményneveket többnyire angolul használta, melyeket a továbbiakban néhány kivételtől eltekintve a magyar megfelelőre cseréltem, miként a hosszabb, többmondatos angol nyelvű közbevetéseket is. Néhány fontosabb utalást utólag jegyzetként vagy irodalmi hivatkozásként feloldottam.
2. Az 1991-ben megjelent interjú magyarul is hozzáférhető: Handler (1994).
3. A témához lásd Keil (1966) és Rowe (1981) (első kiadás 1973) könyveit, melyek egyben a chicagói egyetemisták, bluesrajongók általánosan forgatott olvasmányai.
4. Lina Fruzzetti Eritreából származó, menekültként a szudáni Kartúmban felnőtt amerikai antropológus, Östör Ákos felesége.
5. Östör Ákos erről bővebben Budapesten tartott előadásában is szólt: *Film and Anthropology: An Uneasy Relationship*. Collegium Budapest, 2000. november 30.
6. A filmet ebben a formában nem láttam, de ismertem részletes elemzését: Biella 1996.
7. B. S. Johnson *Szerencsétlenek* című regényére utaltam, amit az Európa Könyvkiadó 1973-ban magyarul is közzéadott. A mű Amerikában eredetileg füzetlen formában, dobozban jelent meg.

IRODALOM

BAILEY, F. G.

1960 *Tribe, Caste and Nation*. Manchester: Manchester University Press.

BÉTEILLE, ANDRÉ

1965 *Caste, Class and Power. Changing Patterns of Stratification in a Tanjore Village*. Berkeley: University of California Press.

1969 *Castes: Old and New. Essays in Social Structure and Social Stratification*. Bombay–London: Asia Publishing House.

BIELLA, PETER

1996 *Interactive Media in Anthropology: Seed and Earth – Promise of Rain*. *American Anthropologist* 98(3):595–616.

CLIFFORD, JAMES

1988 *The Predicament of Culture. Twentieth Century Ethnography, Literature, and Art*. Cambridge: Harvard University Press.

CLIFFORD, JAMES – MARCUS, GEORGE E., EDS.

1986 *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press.

DUMONT, LOUIS

1959 A Structural Definition of a Folk Deity of Tamil Nad: Aiyana, the Lord. *In Contributions to Indian Sociology*. 3. L. Dumont – D. F. Pocock, eds. Paris–The Hague: Mouton.

1970 *Homo Hierarchicus: An Essay on the Caste System*. Chicago: The University of Chicago Press.

GRASS, GÜNTER

1988 *Calcutta. Mapped with Radierungen*. Bremen: Steidl-Verlag.

HANDLER, RICHARD

1994 Interjú Clifford Geertzcel. *In Geertz, Clifford: Az értelmezés hatalma. Antropológiai írások*. 369–393. Budapest: Századvég.

KEIL, CHARLES

1966 *Urban Blues*. Chicago–London: The University of Chicago Press.

MARCUS, GEORGE E. – FISCHER, MICHAEL M. J., ED.

1986 *Anthropology as Cultural Critique. An Experimental Moment in the Human Sciences*. Chicago–London: The University of Chicago Press.

ROWE, MIKE

1981 *Chicago Blues. The City and the Music*. New York: Da Capo Press.

SINGER, MILTON – COHN, BERNARD S., EDS.

1968 *Structure and Change in Indian Society*. Chicago: Aldine.

ÖSTÖR ÁKOS JELENTŐSEBB PUBLIKÁCIÓI ÉS FILMJEI

1978 *Puja in Society: A Methodological and Analytical Essay on an Ethnographic Category*. *Eastern Anthropologist* 31(2):119–177. (Önálló műként: Lucknow, India: Ethnographic and Folk Culture Society 1983.)

1980 *The Play of Gods: Locality, Ideology, Time and Structure in the Festivals of a Bengali Town*. Chicago: The University of Chicago Press.

1981 *Europeans and Islanders in the Western Pacific, 1520–1849: An Essay in the History of Encounter and Ideology*. Vienna: Wiener Ethnohistorische Blätter. /Beiheft 7./

1982 *Concepts of Person: Kinship, caste and Marriage in India*. Ed by Ákos Östör, Lina Fruzzetti and Steve Barnett. Cambridge: Harvard University Press. /Új kiadásban: Delhi: Oxford University Press 1992./

1984 *Ritual and Kinship in Bengal*. New Delhi: South Asian Publishers. (Lina Fruzzettivel) *Culture and Power: Legend, Ritual, Bazaar and Rebellion in a Bengali Society*. Beverly Hills–New Delhi: Sage Publications.

1985 *Pleasing God (filmtrilógia)*. Robert Gardner és Ákos Östör filmjei:

Loving Krishna. Allen Moore és Ákos Östör filmje (16 mm, színes, 40 perc)

Serpent Mother. Allen Moore és Ákos Östör filmje (16 mm, színes, 27 perc)

Sons of Shiva. Robert Gardner és Ákos Östör filmje (16 mmm, színes, 27 perc)

Forest of Bliss (16 mm, színes, 90 perc). Rendezte, fényképezte, vágta: Robert Gardner. Tudományos szakértő: Ákos Östör és B. N. Saraswati.

- 1990 *Culture and Change along the Blue Nile: Courts, Markets and Strategies for Development*. Boulder: Westview Press (Lina Fruzzettivel).
- 1993 *Vessels of Time: An Essay on Temporal Change and Social Transformation*. Delhi: Oxford University Press.
- 1994 Ethnographic film aesthetics, a review article. *American Anthropologist* 96:234–237.
- 1995 *Seed and Earth* (16 mm, színes, 38 perc; VHS és lézerlemez formában is). Lina Fruzzetti és Ákos Östör filmje; rendező Lina Fruzzetti, Alfred Guzzetti, Ned Johnston és Ákos Östör.
- 2000 *Khalfan and Zanzibar* (színes, 25 perc). Lina Fruzzetti és Ákos Östör videofilmje; rendező Lina Fruzzetti, Alfred Guzzetti és Ákos Östör.

Continents, schools, and anthropologies

Ákos Östös studied prehistory in Melbourne in the 1960s. He took his PhD degree at the University of Chicago in anthropology in 1970. His first research was based on a fieldwork in West-Bengal in 1967–69 and 1971–73. During this he focused on the interpretation of rituals with the help of native knowledge. In the meantime his interest shifted partly to ethnographic film. He held lectures at several universities including the Harvard. In this interview he speaks about his early years in Australia and Chicago, his view of and methods in anthropology, the fieldworks he made in India and Sudan, the roles and making of films, and interpretation.

SZUHAY PÉTER – KÓSZEGI EDIT

Örökös lakás. Az etnikus egyediség és a kétegyházi Faragó Zsigmond temetése

Rituális események értelmezéséhez elengedhetetlen a lejátszódó folyamatoknak valamilyen rögzítése. Ennek az esettanulmánynak az alapját egy kétegyházi roma temetés videokamerás felvétele képezi. A dolgozat első része e felvétel leírását tartalmazza. A temetés előzményeit két forrásból fejthetjük azután meg. Egyfelől előképeket kereshetünk a korábbi temetésekből, amelyek egyes elemei például kínálóznak e konkrét temetés megszervezése során. A falu román görögkeleti népességének temetési szokásai és a helybeli, illetve környékbeli oláh cigány temetkezési szokások egyaránt mintául szolgálnak. Másrészt e temetés megszervezése nehezen értelmezhető a korábbi konkrét temetések ismerete nélkül. 1990 óta a cigány temetések egy részét videokamerára rögzítették maguk a résztvevők, és ezek azután mind a legközelebbi, mind az azt követő temetéseket befolyásolhatták.

1999. június 28-án, hétfőn a gyulai kórházban meghalt Faragó Zsigmond kétegyházi lakos. Az 57 éves férfi három nappal korábban, szombaton unokája kerékpárcsomagtartóján utazott. A sorompónál lévő kocsmánál meg akart állni még egy fröccsre, unokája azonban úgy gondolta, hogy nagyapja már ügyis kaptos, nem kéne többet innia, és ezért tovább hajtott. Nagyapja ekkor leugrott a kerékpárról, elesett és beütötte a fejét. Pillanatnyi bódultság után felkelt, még bement a kocsmába, lekérte a fröccsét, ám hogy rosszul lett, a kocsmában levő rokonai hazavitték, és felesége lefektette. Az esetnek nem tulajdonított nagyobb jelentőséget a család, a rosszulletet részegségnek tudták be. A férfi az éjszaka hörgött és jajgatott, mint máskor, ha részegen került ágyba. Sem másnap reggel, sem délelőtt nem kelt fel, ezért fiai bevitték Gyulára a kórházba. A kórházban kétszer is megműtötték, de már végig kómában volt, és úgy halt meg, hogy nem beszélt családjával.

Faragó Zsigmond Faragó József és Faragó Etel nyolcadik gyereke volt. Testvérei mind Kétegyházán élnek, egyedül Grigor bátyja halt meg pár évvel ezelőtt. Amikor 1993-ban egyik nővére bemutatta családját, úgy mondta: „Zsiga, vagyis Bubi a szegény, mert neki kellett a legtöbb gyereket kiházásítani.” Zsigának hét gyermeke van, három fia és négy lánya. 1975-ben költözött az újfaluba (a vasúton túli részre), a faluszéli Nagy Sándor utcába. Ma hat gyermeke ugyanebben az utcában lakik, mind önálló házban, illetve háztartásban, csak egy lánya került el a faluból, Kevermesre ment férjhez. Zsiga 14 éves korában kezdett dolgozni, előbb vízhordó volt a Bánkúti Állami Gazdaságban. Dolgozott mezőgazdasági munkásként a Gyulai Állami Gazdaságban, majd a Békéscsabai Hűtőházban és végül a Békéscsabai Agro Iparnál. Ennek felbomlásával bocsátották el, innentől vált munkanélkülivé. Megélhetését gyógynövénygyűjtögetés (kamilla, gyermeklancfű, hársfavirág, bodza, makk), csigázás, a betakarítás után kint maradt termés megerelése, a parasztnak végzett napszámosmunka, libatartó gazdaságban végzett

libatépés biztosította. Foglalkozott lótarással is, ám ennek inkább csak a fuvarozásban látta hasznát.

Faragó Zsigmonddal 1992 szeptemberében ismerkedtünk meg. A helybeli fiatalok egy konfliktust követően három cigány család házát rongálták meg, Kamazzal bedöntötték a kerítést, és benzines palackot – Molotov-koktélt – dobtak a házra. Kilenc fiatal a rendőrség letartóztatott. A falubeliek szervezkedni kezdtek, és a kultúrházban tartott népgyűlésen a vizsgálati fogságban tartott fiatalok szabadon bocsátását és a három cigány család kiköltöztetését követelték.

Aláírásgyűjtő ívet szerkesztettek, azt akarták elérni, hogy a cigányok aláírásukkal követeljék – az amúgy velük rokonsági kapcsolatban lévő – Csurár család elűzését (lásd bővebben Szuhay 1993). Hűségnyilatkozatként értelmezték volna, ha a cigányok legitimálják követelésüket. Faragó Zsigmondtól azt várták, hogy mind családja, mind pedig az Újfaluban lakó többi cigány család körében szerezzék meg az aláírásokat. Ebben a helyzetben vettünk részt egy hosszú beszélgetésben, amikor Zsiga és testvére, Nándi az e csapdahelyzetben való lehetséges helyes cselekvést vitatták meg. Ha eleget tesznek a gázsok óhajának, elárulják testvéreiket és a későbbiekben előre szentesítik a parasztok önkényes eljárását, mely később őket is elérheti. Ha az aláírást megtagadják, magukra haragítják a parasztokat, és közvetlenül ők is bekerülhetnek a kiűzendők körébe. Ezért aztán Zsiga a halogatás taktikáját választotta. Kalauzunkká szerződött, hogy megtaláljuk a szomszéd faluban bujkáló Csurárakat.

Ekkortól datálódik kapcsolatunk. Ha a faluban jártunk, elsőként őt kerestük fel. Meghívott fiának esküvőjére, és együtt vettünk részt rokonsági körében több családi összejövetelen. Mindig ügyelt arra, hogy a másokkal való kapcsolatunk rajta keresztül bonyolódjon. Testvéreinek tekintett bennünket. Bátyjának hathetes pománáján említette először, hogyha meghal, szeretné, ha ott lennének a temetésén. Hat héttel halála előtt – utolsó találkozásunkkor – elmesélte álmát. Azt álmodta, hogy meghalt, és mi nem voltunk ott a temetésén. Megesketett minket „ha a világ végén vagytok is, el kell jönnötök a virrasztalásomra és temetésemre”. Megesküdtünk.

1999. június 30-án, halála után két nappal csöngött a telefon. „Meghalt a testvéretek.”

Az eset leírása – Zsiga virrasztalása és temetése

Csütörtök este Kőszegi Gyulával – aki videokamerával végig rögzítette az eseményeket – és Vajda Imrével érkeztünk a virrasztalóra.

A ház udvarán négy asztalból egy hosszú asztalsort alakítottak ki, melyet abroszokkal takartak le. Az asztalok mellett padokat, lócákat és támlás székeket helyeztek el. A bútorokat, az evőeszközöket, tányérokat, abroszokat főleg Zsiga gyerekei és szomszédai hordták össze. Az udvarra bevezető kétszárnyú vaskaput sarkig kitárták, és a járdán túli gyepre a fűz- és szilvafák alá szintén ülőalkalmatosságokat helyeztek el. Az érkező vendégeket, akik pálinkát, sört vagy bort hoztak, az asztalhoz ültették le, és vacsorával kínálták. A ház előtti udvaron – amelyet egy kerítés választ el a baromfiudvartól – asztalok álltak. Itt főzték az aznapi vacsorára szánt birkapörköltet. A virrasztásra érkezett vendég körbékínálta a szomszédait az általa hozott pálinkával. Az első kortyot gondo-

san a földre lötytintette, majd Zsiga emlékére ivott asztal-társaival. Az ételt fogadott szakács készítette, Zsiga középső fia, Csabi felügyeletével. A krumplit a menyek főzték, és ők hordták fel folyamatosan az asztalra a pörköltet is, meg a savanyút is. A virasztásra jövők érkezési sorrendben ettek, majd helyüket átengedték az újonnan jövőknek. Miután befejezték az étkezést, kiültek a ház elé. A vacsora utáni sört a vők hordták fel az asztalra és a fa alatt üldögélőknek. A férfiak és nők kisebb csoportokban beszélgettek, énekeltek. A csoportok rendre átszerveződtek, Zsiga gyermekei azonban főleg az asztalnál foglaltak helyet. Csütörtökön este Jánosé, a legkisebb fiúé volt a főszerep. Aznap adta el a házáat, hogy a temetésre tamburás zenekart fogadjon fel. Hat héttel korábban büszkén mutatta házáat, amit pár hete vett, és maga újíttott fel: tapasztotta, meszelte. Apja haláláig már mintegy két éve nem ivott. Átkot tett magára, hogy többet nem fogyaszt alkoholt. Az első virasztalóestén oldotta fel magát fogadalma alól, és ebben megerősítették anyja és testvérei is.

Zsiga halála a család életében egy időszak lezárását és egy új időszak kezdetét jelentette. Ebből és a gyászból következően szinte előírássá vált, hogy a virasztalóban inni kell, ami automatikusan magyarázatul szolgál az eddigi megtartóztatás megváltoztatására. (Számptalan korábbi látogatásunk során sosem fordult elő, hogy békés hétköznapi alkalomkor – akár Zsigánál, akár bármelyik gyerekénél – ital lett volna otthon, vagy ők maguk alkalom híján ittak volna. Ha azonban falun kívüli rokon vagy ismerős érkezett, italt szereztek, vagy a kocsmába mentek, hogy az ivással is megtiszteljék egymást.)

János mint a legkisebb fiú és mint aki fizikai felépítésében leginkább hasonlít apjára, apja szerepét vette át ezen az estén. (Apját becsülték a faluban szép énekléséért.) A három fiútestvér közül János a legjobb énekes, és ezen az estén apja örökségét akarta megszerezni. Rendre apja hallgató nótáit énekelte, és velünk is úgy próbált beszélni, mintha ő maga lett volna Zsiga. Zsiga távoli anyai ági rokonán és közeli barátján, Lemezén kívül szinte alig engedett mást énekez-szóhoz jutni. Vele lehetett, de nélküle nem lehetett énekelni. Lassan már minden vendég evett, így már a család tagjai is leülhettek a vacsorához. Vacsora után az udvaron a szomszéd ház falának tolt padokon a lányok egy sorban, egymás mellett ültek, merengtek csendben, köztük anyjuk, Böske a fotelban elbóbiskolt. Bangyi, a nászasszony csendesen énekelt. Éjfél után János is el-elcsendesült. Néha még ő, Lemez és Bangyi énekelt egy-egy dalt, egyszer-egyszer többen is bekapcsolódtak az éneklésbe, de már inkább csak kisebb csoportokban beszélgettek a virasztók, tartva egymásban a lelket, hogy azért maradjanak ébren emberek. Többen rövidet aludtak, csak úgy az ülőalkalmatosságokon vagy kint a fa alatt a gyepen.

Másnap már kora reggel, ahogy virradt, beindult az élet. Úgy tűnt, mindenki tudja, hogy mi a dolga. A család úgy tudta, hogy délelőtt adják ki Zsigát a kórházból. Ezért Tutu, a legidősebb fiú elment Orosházára a megrendelt érckoporsóért, hogy azt majd a kórházba szállítsa. Gizi, Tutu felesége kísérte anyósát, Böskét a kórházba. Ezalatt otthon a menyek vásárolni mentek a boltba. A középső fiú, Csabi a disznóvágást vezényelte, amiben sógorai segédkeztek. A legidősebb lány, Roszka és férje, Pityu a sírhely elkészítését intézték, melyben nagy szakértelemmel vett részt Balla, Zsiga keresztfia, Zsiga bátyjának, Lajosnak a gyermeke. A szőnyeg, falvédőt már az előző napokban megvásárolták. Most a téglákat szállították, hogy megépíthessék a sírkamrát. Elmesélik, hogy a sírkamra légmentes kialakítását Malgócs István cigány kőműves találta ki.

Az utcabeli romák, szomszédok, akiknek autójuk van, vállalták mind Roszka, mind

Böske és Tutu szállítását. Minden olajozottan működik, nincs semmi pánik, nem sürgetik egymást, hiszen mindenki tudja, mi a dolga és teljesen világos, hogy mindent meg fognak oldani. Készülődés közben átjárnak egymás házába, és öltözködés közben együtt idézgetik fel Zsiga utolsó napjainak történéseit, s ismétlik el egymásnak, mit is jelentett nekik Zsiga.

Mi Böskeéket kísértük a kórházba. Böske előkészítette Zsiga jobb állapotú és kedvelt ruháit. Kiderült, hogy Zsiga kalapja elég megviselt állapotban van, pedig fontos viselet volt Zsiga számára. Iboly, az unokahúg egy szó nélkül megoldja a problémát, beáztatja egy vödör vízbe, „majd ráérünk ráadni, ha itt lesz a háznál”. A kórházba megérkezve, mikor beadták a ruhát, megtudták, hogy csak délig adják ki a halottat. Ha addig nem ér ide a koporsó, legközelebb csak hétfőn lehet elvinni Zsigát. Böske, Gizi és a szomszéd kint a padon ülve latolgatták, hogy mi is történt a műtételnél, mit érezhetett szegény, amikor felnyitották a fejét. Azon aggódtak, nehogy koponyájából kivegyék az agyát, mert akkor Zsiga teste már nem volna teljes értékű. Attól féltek, hogy szalmával tömik ki a fejét. Mivel Tutunak már rég itt kellett volna lennie a koporsóval, de nem érkezett meg, megindult a körbetelefonálás. Kiderült, hogy az autó, amivel elindultak, útközben le-robban, másikat kellett szerezni, de nyugalom, mert mindjárt Orosházán vannak. Mi túlkön ültünk az idegességtől, mindjárt dél, de ők látszólag – legalábbis hozzánk képest – nyugodtak voltak, valamitől úgy érezték, ez is megoldódik majd, és ha nem sikerül (bár nagyon szeretnék elvinni a halottat, és mert a további virrasztalás további pénzkiadással jár), akkor hétfőn lesz a temetés. Elharangozták a delet, Tutu még mindig nem érkezett meg, de ők biztosak voltak benne, hogy mindjárt megérkezik, és Zsigát egy kicsit később is ki fogják adni. Így is történt. Félve nézik meg Zsigát, hiszen a műtét miatt levágták azt a gyönyörű, dús, mákos haját, bajszát és természetesen a vágás is nagyon látszik. Ez már nem is ő – mondták –, de Böske minden félelme ellenére azért mégiscsak megsimogatta. Elindult a menet, elől a halottszállító autó, mögötte meg a szomszéd kocsijában a család, aztán a Tutut szállító jármű.

Eközben az utcabeli gyerekek és a felnőttek közül is sokan Zsiga házánál üldögéltek, várakoztak. Kint a főútnál néhány gyerek a kocsik érkezését figyelte, és – Jön a papó! Jön a papó! – kiáltással rohantak jelenteni a hírt. Mire a ház elé fordultak az autók, már ott volt a család apraja-nagyja. A szobában ugyan már minden elő volt készítve Zsiga fogadására, de a halottszállítók a szűk folyosón sehogyse tudtak befordulni a koporsóval. Pillanatok alatt születtek a variációk, mit is szokás ilyenkor tenni. Ki kell bontani a ház falát! Kibontani nem lehet, mert az rosszat hoz. Az ablakon kellene bevinni, de ahhoz is bontani kellene az ablakot, különben sem szabad bevinni, mert az is rosszat jelent. Végül az udvaron fogadták a hazatért halottat, s feltették a koporsót az udvaron álló kocsira, amit hamarjában néhány virággal feldíszítettek. Levették a koporsó tetejét, hogy mindenki láthassa Zsigát. Jó egy órát állt a koporsó a félárnyékban a kocsin, hogy mindenki meglátogathassa Zsigát a háznál. Mivel odakinn 38 fokos hőség volt, meg különben is gerenda alatt t kell lennie a halottnak, kénytelenek voltak beletörödni, hogy Zsigát ki kell vinni a temetőbe, a ravatalozóba. Így hát a koporsót újból betették a halottaskocsiba és kivitték a temetőbe.

A halottasházba, a „boncterembe” vitték a koporsót. A ravatalon Zsiga nyitott koporsóban feküdt, beborítva virágokkal, kezében a kalap. A délután során még csak néhányan jöttek hozzá elbúcsúzni, megköszönni, amit értük tett, felidézni közös szép em-

lékeiket, elmondani neki, mennyire fog hiányozni, mit fognak egyáltalán most kezdeni nélküle. A családonként érkező közeli rokonok ekkor még rövid időt töltöttek nála, azonban mindig tartózkodott egy-két ember körülötte.

Közben megérkezett Roszka, a legidősebb lány, aki eddig a sírkamrát intézte, és csak most szerzett tudomást arról, hogy apját nem tartják otthon a háznál a virrasztalásra. Számára ez valóságos tragédia volt, mert úgy élte meg, hogy a temetőben csak a szegényeket ravatalozzák (úgy is hívta: szegényház), és ezt nem lehet megbocsátani senkinek. Sírva okolta magát, hogy nem volt otthon és apját nem tudta saját házába vitetni, s vádolta a többieket, hogy szegénybe hozták az egész családot. Különösen Tutut okolta. Úgy érezte, hogy apjuk nem ezt érdemelte, hisz egész életében dolgozott értük, hogy ellássa őket, és mindent megadjon nekik. Vádolta anyját, hogy fél a halottól, azért tette ezt, és szidta bátyját, Tutut, a legidősebb fiútestvért, hogy megengedte ezt a szégyent. „Hét gyermeked van, és egy sem vitt a házába, ez olyan szívfájdalom, hogy vigyél el engem is” – zokogta. Férje próbálta nyugtatgatni.

Ahogy sötétedett, egyre többen jöttek. Az aznap esti virrasztalást a ravatalozóban kezdték. Körülállták Zsigát, énekeltek, búcsúztak tőle. Fejénél felesége állt, s fiai, Tutu, Csabi és János. A fiuk feleségei a ravatal bal oldalán helyezkedtek el. A ravatalozó előtti padok is megteltek, előkerültek az italok, csendesen iszogattak, beszélgettek. Odabent egyre nagyobb lett a kör Zsiga körül, Tutu vezényelte az éneklést, mellette Cseplin, a nevelt fiú és Lemez volt a hangadó. A ravatalozó előtt egyre közeledő énekszó hallatszott, lovas kocsi kanyarodott be, rajta Roszka és családja, állva énekeltek szívfájdalmukat. Roszka megérkezésével ez az este a két testvér, Roszka és Tutu harcáról, versengéséről szólt. Az alapvető konfliktuson túl, tudniillik, hogy apjukat nem a háznál virrasztalják, ez a legidősebb testvér és a legidősebb fiú harca is volt, ami egyre drámaibbá vált. Hol Roszka kezdte az éneklést, hol Tutu, de mindketten fenntartották maguknak a jogot, hogy övék az elsőbbség. A többi testvér csak nagyon halkán próbálta őket nyugtatni. Roszka hosszú improvizált siratóénekekben mondta el, hogy amikor kisgyermekek voltak, és szegénységben éltek, apjuk a faluba járt koldulni, hogy legyen a család számára betevő falat. Szemrehányást tett anyjának, hogy ő bezzeg ezt soha nem tette volna meg értük. Azt is felhánytorgatta neki, hogy az utóbbi időben rosszul bánt apjával, és ha részegen ment haza, nem engedte be őt, sőt még fiait is ellene heccelte. Ilyenkor apja lányainál, különösen nála talált menedéket. Azt bizonygatta, hogy az összes testvér közül ő szerette legjobban apját. Miközben simogatta, csókolgatta apját, arra kérte őt, hogy vigye magával, mert nem akar nélküle tovább élni. Roszka egyre jobban hergelte magát, rengeteg pálinkát ivott és újra és újra belekötött Tutuba. Böske Tutut próbálta nyugtatni, mert úgy gondolta, ha fia nem válaszol lányának, az talán megnyugszik, ezért azt őt ért sértegetéseket is lenyelte. A legkritikusabb ponton azonban Lemez bravúros ügyességgel oldotta meg a helyzetet, átvette az éneklést, és ettől hirtelen mind a két fél elcsitult, bár csak átmeneti időre és csak a halott mellett, mert a ravatalozó előtt a villongások még folytatódtak. Roszka, aki azt is sérelmezte, hogy Zsiga testvérei sem adják meg apjának a kellő tiszteletet, nem kezdeményeznek nótákat, egyre felpörgettebb állapotba került, most már mindenkit kérdőre vont, és amikor éjfélkor a család úgy döntött, hogy otthon folytatja a virrasztalást, nem akart hazamenni, nem akarta otthagyni az apját a szegényházban. A család különböző módszerekkel tett kísérletet rá, hogy szándékát megváltoztassa, de ő elég sokáig hajthatatlan maradt. Aztán mikor később

mégiscsak elindult hazafelé, egyre csak azt hajtogatta, hogy az apja vigye el magával őt is, mert ő ezt nem bírja feldolgozni.

Otthon folytatódott a virrasztás. Lényegében ugyanabban a körben, mint a megelőző esteken. A vendégek felváltva ettek, mert nem tudtak mindenkit egyszerre leültetni az asztalhoz. Reggelig együtt maradtak, már alig énekeltek, inkább csak beszélgettek és bóbiskoltak.

Szombat reggel elpakolták az udvarról az asztalokat és padokat, helyébe tölték Balla lovas kocsiját, melyet virággal körbedíszítettek. A kitárt kapuban már ott állt a feldíszített lovas kocsi mikor megérkezett a halottaskocsi Zsiga koporsójával. Áttették a koporsót a lovas kocsira és levették fedelét. Közben az emberek folyamatosan mondták Zsiga nótáit. Megérkezett Balla, Zsiga keresztfia, aki aztán az egész temetést celebrálta, lévén, hogy övé a kocsi és az elé fogott egy pár fekete ló, különben is ő testvére, Ádám temetése óta a cigány szokások és hagyományok nagy tudója. Minden az ő utasításaitól volt hangos. Ezt kizárólag arra az időre függesztette fel, míg a pap elbúcsúztatta a háztól Zsigát. A görögkeleti papot és a kántort a család hozta autóval a házhoz 10 órára. A pap törve beszélt a magyart (mivel Romániából került a faluba), ezért a temetésen részt vevők alig értették szavát. A helyzet a papnak is kínos lehetett, ezért a búcsúztatót rövidere fogták. A halott megáldása után el is vitték a papot is meg a kántort is és megbeszélték, hogy délután találkoznak a ravatalozónál. A család számára láthatóan fontos volt a pap jelenléte, de csak addig, míg a kötelező szertartást el nem végezte.

Balla irányításával megindult a menet. Ő ült a bakon, így aztán ő döntötte el, meddig mennek, mikor és hol állnak meg, és egy-egy helyen meddig időznek. A kocsi mellett és után változó rendben a család, a gyerekek, unokák (beleértve a karon ülő apróságokat és csecsemőket is), a testvérek, a szomszédok, barátok haladtak. A menetet póniló húzta kis kocsi zárta, rajta a folyamatosan kínált sörökkel, üdítővel. A menet végig énekelt. Mielőtt a köves útra rákanyarodtak volna, Balla megállt, és a ládákból elővett sörökkel körülloccsolták a kocsit. Néhányan a koporsóhoz mentek, ahol felváltva egy-egy résztvevő elénekelte Zsigának kedves nótáját. A söröket vagy a zsebből előhúzott pálinkákat körbekínálták. Mindenki ivott, kilötytyintve természetesen az első kortyokat Zsigának. Aztán indult a menet tovább. Néhány száz méter múlva a következő állomásnál, Zsiga kocsmájánál megálltak. Elsőnek Zsiga nővérei szaladtak be a kocsmába, ahol pálinkát és kannás bort vettek. Ez volt az a kocsmá, ahol a tragikus baleset történt. A nővérek a lovak előtt földhöz verték a pálinkát, és a borral körbeloccsolták a lovak körül az aszfaltot. Zsiga mindegyik fia, unokaöccsei és több barátja követve Gizi és Mogyor példáját, be mentek a kocsmába, ittak Zsigára, italt vettek, melyet ők is szertelocsoltak. Néhányan közben folyamatosan énekelték Zsiga nótáit.

Egy fél órás tartózkodás után újból megindult a menet. Egy páran útközben csatlakoztak a többiekhez, koszorúikat és virágcsokraikat feltették a kocsira. Amikor áthaladtak a sorompón túli nagyfaluba, az egyik mellékutcánál, ahol a rokonság másik fele lakik, már többen várták a menetet, hogy csatlakozzanak hozzá. Nem messze ettől, a Fő úton Balla házában is megálltak. A ház előtt italokkal megterített, virágokkal feldíszített asztal és egy szentképekkel és szobrocskákkal megrendezett oltár várta a menetet. Köré székeket helyeztek el. Itt ültek Balla szülei, Zsiga bátyja, Lajos és felesége, Picis. A menet megállt és Lajos lépett a koporsóhoz, hogy elénekeljen néhány dalt Zsigának. A várakozók étellel-itallal kínálják a megérkezőket, helyet az idősebbeket. Zsiga fiai már nehezen

állnak lábukon, láthatóan arra törekedtek, hogy fájdalmukban részegségig igyák magukat. A rokonságból néhányan türelemmel próbálják támogatni őket, és megszervezik, hogy a menet végére csatlakozott Porsche, Lajos fiának, Narancsnak az autója pár órára hazavigye a fiukat. A többiek jó egy órát eltöltenek Balla háza előtt. Többen leheverednek a fűre, de közben mindig van valaki, aki Zsiga koporsójánál énekel. Arra is van idő, hogy Balla néhány szomszéd faluból jött cigánnyal üzletelni próbáljon, lovat adjon el vagy cseréljen.

Balla házától a temető bejáratáig már csak néhány száz méter az út. Ennek megtétele azonban újabb egy órába telt. A temető kapujában ismét hosszú időre megálltak, egy kocsit elküldtek a papért, egy másikat Zsiga fiaiért. Amikor mindenki megérkezett, bevonultak a ravatalozó elé. A lovas kocsit befaroltatták a ravatalozó, közvetlenül az ott emelt tábori oltár elé. A család által megírt búcsúszöveget itt énekelte el a kántor. Zsiga név szerint elbúcsúzott feleségétől, gyermekeitől, vejeitől, menyeitől, unokáitól, azok házastársaitól és gyerekeitől, testvéreitől, azok házastársaitól és gyerekeitől, unokatestvéreitől, azok házastársaitól és gyerekeitől, barátaitól és szomszédaitól. A nagy hőségben mindenki árnyékot keresett, így az egyházi szertartásban az emberek kevésbé vettek részt, mondhatni átengedték Zsigát a „hivatalos eljárásnak”. A számukra unalmas egyházi szertartást követően egy időre ismét elküldték a papot. A temetés résztvevői ismét menetté szerveződtek, a ravatalozótól a sírhelyig tartó úton több halott rokon sírjánál megálltak, ahol Zsiga nevében mintegy elbúcsúztak a már korábban elhunytaktól, így kötve össze a még átmeneti állapotban lévő Zsigát a már örökre eltávozottakkal. Zsiga sírhelyénél a koporsót levették a kocsiról, két pallót fektettek a tisztaszobának berendezett sírkamra fölé, és erre tették a koporsót. A sírt körbeülték, és órákig énekeltek, de immár együtt, közösen. Innentől kezdve elmaradtak az egyéni búcsúzkodások, és mindenki egygyé vált a közös éneklésben.

Két óra elteltével többen azon voltak, hogy már eresszék le a koporsót, de Balla nem engedte ezt. Teljesen átvette az irányítást Zsiga gyerekeitől és vejeitől. Amikor azonban a pap megérkezett, megtört ellenállása, és nagy gonddal leeresztették a koporsót a sírkamrába. Ekkor még hosszú vita folyt arról, hogyan kell az örökös lakást berendezni. A sírkamrát előzőleg már körbeszőnyegezték, asztalt és két széket tettek bele. Amikor a koporsót leeresztették, akkor rendezték el a gyermekek és testvérek művirág csokrait, és terítették meg az asztalt italokkal. Gizi még lemászott a sírba, hogy kioldja Zsigán a gatyamadzagot és cipőfűzőjét, eltegye magának a szemfedőjét. Ő helyezte el a rokonok Zsigával küldendő pénzét is. Amikor úgy érezték, hogy tökéletesen berendezték a sírt, többek irányítása mellett a sír falára ráhelyezték a beton gerendákat, s közé bélés testeket tettek. Ezt lefedték padlószőnyeggel és beborították nejlonfóliával, majd ráhúzták a földet. A pap röviden megáldotta a sírt, és már azt sem várta meg, hogy a keresztet kitűzzék. A kitartó résztvevők – ekkor ugyanis már többen hazaszállingóztak – még virágokkal feldíszítették a sírhantot, visszaültek a sír mellé, és folytatták a közös éneklést, kortyolgatták meleg sörüket. Esteledett, mire az utolsó férfiak, Lemez, Balla, Zsiga gyermekei és vejei elmentek a temetőből. A temetést nem követte aznap este tor.

A temetésre hat héttel nagyjából ugyanazok, akik a temetésen is részt vettek, összegyűltek Zsiga házában, hogy megtartsák a pománát. A lakomát megelőzően, akik levették a részleges gyászt, a háznál megborotvátkoztak. Tyúkhúsleveszt főztek, tyúkot sütöttek, és birkapörköltet készítettek a vendégeknek. Ebéd után kimentek a temetőbe, ahol

néhány órát beszélgetéssel és énekléssel töltöttek. Emlékmiséket nem tartottak Zsigáért. Magukban emlékeztek meg, többek között azzal is, hogy elmesélték álmaikat.

A temetés fenti leírása során arra törekedtünk, hogy a bonyolult családi és társadalmi viszonyokból következő „esetlegességeket” kidomborítsuk, ezzel is hangsúlyozva ennek s ezen felül talán minden temetésnek az egyediségét.

A temetés helyi mintája

Faragó Zsigmond temetésének előzményeit két forrásból fejthetjük meg. Egyfelől előképeket kereshetünk a korábbi temetésekből, amelyek egyes elemei például kínálkoznak a konkrét temetés megszervezése során. A falu román görögkeleti népességének temetési szokásai és a helybeli, illetve környékbeli oláh cigány temetkezési szokások egyaránt mintául szolgálnak.¹ Másrészt a temetés megszervezése nehezen értelmezhető a korábbi konkrét temetések ismerete nélkül. 1990 óta a cigány temetések egy részét videokamerára rögzítették, mely felvételek ettől kezdve mind a legközelebbi, mind az azt követő temetéseket befolyásolhatták. A temetési kazetták kézzel jártak, főleg a temetésen részt vevő családokhoz kerültek, és a résztvevők elemezték – ha nem is magát a tényleges temetést, hanem – magát a felvételt, vagyis a temetés azon képi rögzítését, amelyet az operátor tartott fontosnak megörökíteni, illetve azt, amit az adott temetés szervezői tartottak fontosnak az operátorral megörökíttetni. Ilyenformán minden felvett temetést egy zárt műalkotásként értelmezhetünk, amelynek egyes elemei egy következő temetést szervezők értékrendjében követendőnek vagy azt meghaladandónak számítanak.

A faluban élő görögkeleti románok temetését két korszakra lehet osztani. 1974-ig, amíg a ravatalozó nem épült fel, a románok is háztól temettek. A halál beállta és a temetés közötti időben a nagyszámú rokonsági, szomszédosági és ismerősi körben folyamatosan virrasztottak. A virrasztásban szalonnát, kolbászt, fánkot, valamint pálinkát és bort kínáltak a vendégeknek. Az éjszaka folyamán felváltva énekeltek egyházi énekeket, és meséltek, beszélgettek a halott fölött. A halottat egyházi lobogókkal a pap vezetésével népes menet kísérte – körüljárva a falu nagy részét – a temetőbe, a menet közben többször megállva négyesével járták körül a koporsót, és felváltva imádkoztak a halottért. A koporsót a sírba lebocsátva még hosszan imádkoztak, majd halotti tort rendeztek a halott házájánál. A ravatalozó megépülésével a virrasztás helye a temetőbe került, ideje egy estére és azon belül néhány órára szűkült, a virrasztók köre pedig erősen lecsökkent. Az étel- és italfogyasztás szimbolikus mértékre zsugorodott, a virrasztók egy-egy stampedli pálinkát és pár darab fánkot kaptak. Megszűnt a halott fölött való mesélés, beszélgetés, és kizárólag csak egyházi énekeket énekeltek. A temetés menetének útvonala lerövidült a ravatalozó és a sírhely közötti útszakaszra. Elmaradt a temetés utáni tor is. Megmaradt ugyanakkor a halottas ruha időben való elkészítésének előírása és a halottas textíliák gondos összekészítése. Mára a hangsúly a sírhely még a halált megelőző megszerzésére és a síremlék időállóságának megteremtésére összpontosul. A románok temetése mintegy a közösségi emlékezet gyakorlásának visszaszorulásával a szűkebb rokonsági kör magányosodó szertartásává válik.

A cigányok az elmúlt évtized temetéseinek mintáit egyre inkább saját csoportjuk

temetéseiből merítik. Világos, hogy a korábbi évtizedekben a görögkeleti román temetések régiesebb formája erőteljesebben hatott és épült be kulturális rendszerükbe, mint az elmúlt évtizedek látványosan változó rendje.

Az első mintaadó, videóra rögzített temetés Faragó Zsigmond unokaöccsének temetése volt 1990-ben. Faragó Ádámot saját apósa szúrta halálra. A 21 éves fiatalembert halála után két héttel, december 24-én, Ádám és Éva napján temették el. A temetésen részt vettek olyan budapesti rokonok, akik videokamerát hoztak, s a temetést irányító testvérek instrukciói nyomán a halott házánál tartott búcsúztatástól a földre tételéig tartott hosszú idő, illetve folyamat több állomását, a temetés folyamatát rögzítették mintegy három óra hosszúságban. Abból következően, hogy a temetés mások számára is visszanezhetővé vált, és ennek szertartásából meríteni lehetett, a következő temetéseket szervezők is tanultak, és annak különböző elemeihez viszonyították saját családtagjuk temetését. Ennek természetesen feltétele volt, hogy Faragó Ádám temetése olyan „műalkotássá” sikeredett, amelyet mások értékelték, elfogadtak, és a korábbi temetésekhöz képest is tökéletesnek tartottak. A tökéletesség megítélése magában foglalja a tisztelet érvényesülését, a méltóság megvalósulását, a gyászban való osztozást és mintegy átfogóan a temetés szépségét. Ez az első rögzített temetés mintegy ideáltípusává is vált a későbbi temetéseknek.

Faragó Ádám apja Zsiga egyik bátyja, aki talán a legsikeresebb a testvérek közül. A falu közepén parasztok között él, és jószágtartással foglalkozik. Tucatnyi tehene és lova van. A teheneket jobbra leadásra tartja, míg a lovakkal elsősorban kereskedik. Hat gyermeke közül kettő felsőfokú iskolát végzett. Fia, Ádám már tizenhárom éves korában megbecsült kereskedőnek számított, és szülei éppen arra voltak büszkék, hogy gyermekük egyenrangú partnere a negyven-, ötvenéves kereskedőknek. Húszéves korára függetlenné és önállóvá vált, saját háza és portája volt, és állatállománya vetekedett apjával. A gyermek kivívta szülei megbecsülését, és világosan érzékeltették vele, hogy sikeresége folytán még iskolázott testvéreinel is büszkébbek rá. Egyedül házasságával voltak elégedetlenek, hiszen egy dobozi romungró (magyar cigány) leányt vett feleségül, akinek szülei azt akarták, hogy a fiatalok Dobozra költözzenek. Ádám halálakor egy három hónapos kislányt hagyott maga után – ekkor már gyermekével feleségétől külön élt –, akit magukhoz vettek, és kislányukként neveltek tovább. Mindezek a tények közrejátszottak abban, hogy a korábbi oláh cigány temetési szokásokat túlhaladó temetést rendeztek Ádámnak. Ebben nagy részt vállalt Ádám négy bátyja és egy még nőtlen öccse. A temetésen a család presztízsét és Ádám kiválóságát kellett demonstrálni. A faluban az oláh cigányok közül ez a család számított a legmegbecsültebbnek, és közülük is Ádám a legsikeresebbnek. A temetést megelőzően két héten keresztül virrasztottak, a temetési menet során szinte az egész falut végigjárták. Megálltak az elhunyt iskoláinál, kedvenc kocsmáinál, boltjainál, azoknál az intézményeknél, ahol rövid élete során megfordult, és amelyek élete fontos helyszínei voltak. Ezeken a helyszíneken a temetési menet résztvevőin túl megvendégelték az éppen ott tartózkodó parasztokat, és ahol elhaladtak, minden ház kapujába egy szál szegfűt tűztek ki. Így mutatták meg a parasztoknak gyermekük halála miatti fájdalmukat. A temetőben – a faluban az elsők között – a sírhelyet kriptává, „örökös lakássá” alakították ki. Fiukat üvegkoporsóba helyezték, hogy az utolsó pillanatig mindenki láthassa őt, és kezébe nagy köteg pénzt helyeztek, hogy mindenkit emlékeztessenek a sikerességére, arra, hogy milyen jól bánt a pénzzel, „ho-

gyan tudott ötszáz forintból ötvenezer forintot csinálni”. A virrasztás tizennégy estéjén felszolgált ételek és italok, a temetési menetben elkínált pálinkák, sörök és borok mennyisége, a koporsó és a kriptáé költsége a család teljesítőképességén belül maradt (jóllehet több tehenet és lovat adtak el), mégis azt a falu nem cigány közössége hivalkodó, magamutogató temetésként értékelte, míg az oláh cigányok körében tiszteletet és megbecsülést vívott ki a család. Mind a távolabbi családtagok, mind pedig a halottal és családjával kapcsolatban álló oláh cigányok úgy értékelték a temetést, hogy az a halott érdemeit kifejező, szép, méltóságteljes és örök életre emlékeztető temetés volt.

A kétegyházi gázsók és cigányok a temetésről

A helybeli nem cigányok, mind az önkormányzat tisztviselői, mind pedig a parasztlakosok úgy gondolják, hogy a cigányok és „magyarok” temetési szokásai között alapvető különbségek érvényesülnek. E szerint a magyarok (románok) felkészülnek a halálra, míg a cigányok félnek a haláltól. A halálra való felkészülés azt jelenti, hogy egy nem cigány ember már negyvenéves korára összekészíti a „halottas készületét”, vagyis azt a ruhát, amiben majd eltemetik, a koporsóba kerülő lepedőt, a szemfedőt, a ravatalozásnál használt textíliákat. Előre megvásárolják a férj és feleség sírhelyét (egy sírhely megváltása 25 évre szól, és nem ritka, hogy egyszerre két szakaszt, vagyis ötven évet is megváltanak). Mindezek igazolására mutatják meg a temetőt, ahol rengeteg sírhely felett elkészült az emlékmű a halott nevével és születési dátumával, vagyis hiányzik a halálozás dátuma, hisz a sírhely tulajdonosa még él. Ezzel szemben a cigányok között egyetlen sírhely található, ahol egy még élő ember leendő helyét tüntetik fel. (Zsiga nővére, Gizi édesanyja mellett szeretne nyugodni, ezért még életében lefoglalta a dupla sírhely szabad felét.)

A románok arra törekednek, hogy sírhelyet a temető elejében vásároljanak. Itt magasabb egy-egy sírhely ára, hiszen ez a rész magasabb presztízsűnek számít, mint a temető hátsó frontja. A cigányok ezzel szemben nem arra törekednek, hogy a magasabb presztízsű temetőrészben, hanem hogy egymás közelében vásároljanak sírhelyet. Az 1970-es évek előtt a görögkeleti temető szélén a kerítés felé eső oldalon állt a cigányok elkülönített temetőrésze. Az első, már a temető középső szektorának végén lévő sírhelyet 1973-ban vásárolták meg, és innentől kezdve a többiek is e sírhely környékén temették el halottaikat.

1974-ben elkészült a községi ravatalozó. Ettől kezdve az egészségügyi törvényeknek megfelelően a románok a temetőben tartották a virrasztást, és innen is indult a temetés. Hamar elfogadták és belenyugodtak abba, hogy halottjaikat immár nem a háztól temetik. A gázsók szerint ezzel szemben a cigányok mind a mai napig ragaszkodnak ahhoz, hogy halottjuk otthon maradjon, illetve ha az kórházban halt meg, haza és ne a ravatalozóba kerüljön. Az önkormányzat tisztviselői szemet hunynak a fölötte, hogy a cigányok otthon tartják halottjukat vagy a kórházból kiadott halottat – a halottszállítót megfizetve – hazaviszik. Ha a halott nem kórházban halt meg, negyvennyolc órán belül el kell temetni. A románok elfogadták ezt a rendelkezést, a cigányok azonban arra törekednek, hogy minél inkább meghosszabbítsák a virrasztás idejét, hiszen úgy gondolják, hogy a halott lelke mindaddig velük van, amíg testét el nem földelték. A cigányok

úgy gondolják, hogy a halottat saját lakásában kell felravatalozni, és innen kell a temetőbe vinni. Abból indulnak ki, hogy akinek saját háza, lakása van, az nem szorul könyöradományra, és nincs szüksége arra, hogy a „boncteremből vigyék utolsó útjára”. Szégyen volna tehát, ha a halott nem otthon lenne felravatalozva, másfelől a „virrasztalón részt vevők pedig nem lehetnének közvetlenül a halottal, illetve lelkével, hisz a temetésig az még ott van a teste közelében”. Van, aki azt a félelmét fogalmazza meg, hogy ha a halott teste nem otthon lenne felravatalozva, lelke temetéséig otthon háborogna, akár kárt is téve.

A románok úgy értékelik saját temetéseiket, hogy az alapvetően az egyház előírásai és liturgiája szerint zajlik, míg a cigányok temetésében az egyház jelenléte csak formális. A románok virrasztásán – ami jó negyedszázada már csak egy háromórás esti időszakra korlátozódik – a kántor vezetésével egyházi énekeket énekelnek. A temetés teljes időtartama alatt a pap és a kántor határozza meg a temetés szertartását. A cigányok ezzel szemben – noha bevonják az egyházat is – a maguk profán módján bonyolítják a virrasztást és a temetést. A virrasztáson egyáltalán nem vesznek részt egyházi személyek, és a temetésen is csak korlátozott szerepet játszanak. A háznál egy rövid fél órás szertartásra megjelenik a pap és a kántor, majd egy hozzávetőlegesen megbeszélte későbbi időpontban találkoznak ismét a temető ravatalozójában. Itt egy rövid időre újra bekapcsolódik a pap és a kántor, búcsúztatót mondanak. Majd újból órák telnek el, mire felszentelik a sírt. Vagyis a cigányok úgy használják az egyházat, hogy az általuk elképzelt temetés rendjében, az általuk elgondolt időpontokban bekapcsolódva szakralizálják az eredendően saját szertartásukat, és nem engedik, hogy az egyház ténylegesen szokásrendje szerint irányítson. A cigány temetéseken a helyi egyház elfogadja alárendelt szerepét, amit nem tenne meg a román hívekkel szemben. Miként az önkormányzat tisztviselői, úgy az egyház is gyermekded emberekként tekint a cigányokra, akiknek szokásait – noha nem szeretik, de – elfogadják, kerülnek velük a vitát, és eleve lemondanak arról, hogy velük szemben saját intézményi normáikat érvényesítsék. Ezzel mintegy legitimálják a cigányok különállását, és nem is akarják őket saját társadalmuk integráns részévé tenni.

Ebből az attitűdből vezethető le a cigányok szokásrendjének meghökkenéssel kezelt, de végül is elfogadott több eleme. A virrasztás és a temetés során a cigányok végig énekelnek és isznak. Mint utaltunk rá, a cigányok énekei profán dalok, és nem egyházi énekek. Úgy tartják, hogy saját énekeikkel és az ivással tudják legjobban kifejezni a fájdalmukat. Az ital virrasztáson való szerepét abban is látják, hogy hozzásegít ahhoz, hogy a „népek” minél tovább együtt maradjanak. Akár a virrasztáson, akár a temetésen engedélyezett – s ha talán nem is előírt, de megbocsátással kezelt –, ha valaki részegre issza magát. A részegség a komoly fájdalommal egyenértékű. A fájdalom kifejezése pedig erősíti az érzelmeket, így végső soron a fájdalom kifejezése magát a fájdalmat hivatott enyhíteni. Ők éppen a románokat ítélik el, mert temetésük szomorú és „lelketlen”, a temetésen csak sírás és jajgatás és imádkozás hangzik el, és ezek nem alkalmasak a halott megszólítására. Ugyancsak nem értik, hogy lehet a virrasztást egy délután öt órától este nyolc óráig terjedő időszakban „letudni”. Hogyan lehet a halott lelkét magára hagyni, és a még földön töltött idejét az utolsó percig nem vele tölteni. Hiszen éppen a virrasztással lehet és kell is a halott lelkét „fenntartani”. Nem értik azt sem, hogy a virrasztást miért a lehető legszűkebb körben tartják a románok, hiszen ők úgy gondolják, hogy a

közvetlen hozzátartozónak jó érzés az, ha minél többen vannak jelen, „jól esik az embernek, hogy egy ilyen helyzetben mellette állnak”. Minél többen emlékeznek meg a virasztáson és a temetésen a halotról, annál könnyebb a hozzátartozóknak a fájdalmat elviselni.

A gázsók a cigányok által emelt kriptákat a gazdagon kidíszített „örökös lakást” szintén enyhe gúnnyal fogadják. Olyan értelmetlen költekezésnek tartják, amelynek egyetlen funkcióját a hivalkodásban és a magamutogatásban látják. Ezzel szemben a cigányok úgy gondolják, hogy ők „nem temetnek úgy el egy embert, mint egy kutyát vagy disznót, hogy csak földet húznak rá.” (Ez utalás arra, hogy a velük egy temetőben temetkező görögkeletiek a sírba leeresztett koporsóra visszahányják a földet, és hantot képeznek azon.) A cigányok érvelése során elhangzott az is, hogy már a régi grófok is kriptába temetkeztek. Elgondolásaik szerint azért kell téglával kirakni a sírt, és gerendát, pallót tenni a sírhely fölé, hogy ne érje föld a koporsót. A föld ne nyomja a halott szívét, lelkét ne nyomja a teher. Azért kell a sírkamrát kidíszíteni, hogy ne legyen bezártság, hanem vidámság legyen ott. A kriptá az örökös lakás, mert onnan már nem költözik az ember tovább sehová. (Az élők, még ha több generáció óta is élnek Kétegyházán, bármikor elköltözhetnek onnan, de a halott az, aki végleg megtelepszik egy helyen.) Az egyik asszony a tisztaszobába való temetkezést azzal magyarázta, hogy a halott teste ne rothadjon el a földben, és „ne járják azt össze kígyók, békák, férgek és csúszómászók”. A feldíszített kriptá történetéről azt gondolják az oláh cigányok, hogy először mintegy harminc évvel ezelőtt épültek olyan sírok, amelyeket kitegláztak, pallóval fedtek, és erre húzták a földet. Ezek mérete megegyezett a normál egyszemélyes sírhely méretével (200 cm hosszú, 180 cm mély, 80 cm széles). Egyesek úgy tartják, hogy a kétegyházi oláh cigányok rokonsági rendszerében az első szőnyegezett sírkamra tizenöt éve épült. Az egyik falubeli ember Budapestről leköltözött anyját temették így egy Csongrád megyei faluban. E temetésen több kétegyházi ember is részt vett, és itt láttak először szobának berendezett kriptát, ez szolgált mintául, és hatott a későbbi temetésekre. Mások úgy vélik, hogy Kétegyházán 1990 decemberében Ádám temetésére épült az első kriptaszoba. Ádám szülei a televízióban látták, hogy egy gazdag cigányember számára csináltak szobát, és innen vették az ötletet, hogy nagyra becsült fiuk számára is ilyet emeljenek. Az örökös lakás értelmezésének mintegy egységes magyarázata szerint a halottnak kijáró végső tisztelet megnyilvánulása a kriptáállítás, de általában véve is a szép temetés. Amióta az örökös lakás – mint a temetés egyik legkitüntetettebb pontja – a kétegyházi oláh cigány temetés nélkülözhetetlen eleme, a sírba a halott mellé különféle tárgyakat helyeznek. Ezek egyik része eleve a szoba jellegét hivatott megteremteni, így kerül a kriptá belső falára falikárpit, falvédő, szőnyeg, és így kerül aljára szőnyegpadló vagy szőnyeg. Rendszeresen elhelyeznek egy asztalt, két széket, az asztalt pedig megterítik virággal, italokkal, cigarettával, hamutartóval. A sírba kerülő tárgycsoport másik része a halott személyes használatára szolgál, így kerülhet a sírba ruha, kalap, lábbeli. A koporsóba tehetnek személyes tárgyakat, ostort, pénztárcát, kést vagy akár pénzt. A szobába, illetve a koporsóba elhelyezett tárgyak magyarázatául leginkább azt fogalmazzák meg, hogy ez ősi szokás, vagy csak azért csinálják így, mert így szép. Kevésbé hangzik el az a magyarázat, hogy a halottak ezeket valójában a későbbiek során használnák is. A faluban élő cigányok többször úgy fogalmaztak, hogy az újfalusiak babonásak, és a sírmellékletek megléte számukra valamiféle hiedelem megtestesülése lenne. Valószínűsít-

hető, hogy a kripta, illetve a szoba berendezésekor sokkal inkább az esztétikai teljesítmény, a szép és örökös tér megvalósítása a fontos. Arra törekszenek, hogy ha a kriptát évtizedek múltán felnyitják, hogy abba egy új halottat helyezzenek el, ott akkor is minden eredeti szépségében táruljon az utódok elé. Ezzel magyarázható, hogy a temetésen többségében, a szobában viszont kizárólagosan művirágot (elsősorban selyemből készültet) helyeznek el. E törekvést támasztja alá a Zsiga temetésén alkalmazott szigetelés is, tudniillik mérnöki pontossággal számolták ki a sírra kerülő betongerendák és béléstestek elhelyezését és az erre helyezkedő szigetelés technikáját.

A temetés így egyfajta kompenzáció, hiszen ha a halott életében nem kapott meg minden jót, legalább halálában, illetve halála után legyen ez másképp. Levezethető ez abból az elképzelésből, hogy a lélek, noha a halál beálltával elhagyta a testet, de a test eltemetéséig jelen van a rokonok között, tehát látja és felfogja, hogy mi történik körülötte és vele. A tisztességes és szép temetés kijár annak, aki életében sikeres és megbecsült, gazdag ember volt (éppen ezért, mert ilyen volt) és annak, aki életének nagy részét vagy annak utolsó szakaszát szegénységben tengette (éppen azért, hogy legalább temetése során kapja meg azt, ami az életben nem adatott meg neki). A gázsók úgy tartják, hogy a cigányok erőn felül költekeznek, a temetés jóval meghaladja anyagi teherbíró képességüket, sőt ha lehet a szegénységből még jobban elszegényedni, akkor ez következik be náluk. Ezzel szemben a cigányok úgy gondolják, hogy a temetés – mint végső tisztesség – költségeit mindenáron elő kell teremteni, mely éppen hogy a későbbi anyagi gyarapodás motorja lehet. Az újonnan kialakult temetési rend mindenki számára belső döntés alapján erkölcsileg kötelező lesz. Ha a költségeket a közvetlen család (szülők, testvérek, gyermekek) nem tudja előteremteni, tagjai kölcsönökhöz folyamodnak, illetve a tágabb rokonság, szomszédság és baráti kör a család segítségére siet, akár több tízezer forintos adománnyal ajándékozhatják meg a családot, mert úgy gondolják, hogy a közösség egyetlen tagja sem maradhat szegényben, és nem lehet méltatlan a temetése, hisz minden falubeli oláh cigány tagja a tágabb testvéri körnek. Ha a gázsókkal szemben bármelyik oláh cigány szegényben marad, akkor ez a szegény átszármazhat a többi oláh cigányra is. Az oláh cigányok közötti szolidaritás így elsősorban a gázsókkal szembeni viszonyrendszerben értelmezhető.

Kétegyházán az oláh cigányok úgy tartják, hogy a temetés felér a lagzival, sőt a temetés fontosabb, mint a lagzi. Több olyan esetet említenek, amikor a család pillanatnyi vagy tartós anyagi ellehetetlenülése miatt nem vállalják a lagzi költségeit, ekkor – akár ezt kivédendő – a fiatalok eljártsszák a szöktetést, ami felmentést ad a lakodalom megtartása alól. Ezzel szemben semmiféle felmentés nem képzelhető el a temetés méltó megrendezése alól. A vagyoni különbségek nem befolyásolhatják a temetés és az azt megelőző virrasztás szépségét, a tisztelet maradéktalan érvényesülését. Vagyis a halálban a korábbi szegények és gazdagok mintegy egyenlővé válnak. A temetés a kölcsönös tiszteletadás jele. A hozzátartozók csak annyit üzennek a rokonoknak és ismerősöknek, hogy valakijük meghalt, és külön nem hívnak senkit a „virrasztalóba”, mert azok tudják, hogy azon meg kell jelenniük, hisz ez az utolsó találkozási lehetőség az elhunytal. Abból következően, hogy az az elképzelés él a halottról, hogy lelke a teste közelében van, a még el nem temetett test alkalmat kínál a halottal való utolsó találkozóra. A virrasztalásra érkezett rokon, ismerős a jelenlétével adja meg a tiszteletet, a család pedig a halott képviselőjében azzal viszonzza a tiszteletet, hogy étellel, itallal, bőséggel ellátja a virrasz-

tókat. Attól jelentősebb a virrasztás és temetés, mint a lakodalom, mert a két ember közötti immár megismételhetetlen kapcsolatot zár le, a valódi búcsúzás lehetőségét tartalmazza. Egy lakodalomról le lehet maradni, hisz legfeljebb egy élők közötti találkozás és a testvériség pillanatnyi megélésének lehetősége marad el, de ez a mulasztás nem végérvényes.

Annak igazolására, hogy a temetés kiadásai nem felesleges pénzköltést jelentenek, többen is elmondják, hogy nem a pénz a gazdagság, hanem a tisztelet. A tisztelet itt természetesen azt is jelenti, hogy a szegény ne legyen lenézve, hanem úgy menjen el utolsó útjára, mint a gazdag, vagyis halálával álljon helyre a cigányok közötti egyenlőség elve és az emberi méltóság érzése. Ha nem is egyöntetűen, de többen úgy gondolják, hogy a halott látja azt, ami temetése során körülötte történik.

Zsiga temetése, majd hathetes és egyéves pománája alkalmával többen elmesélték, hogy hogyan foglalkoztatta saját majdani temetése. Többször megfogalmazta, hogy neki szép temetése legyen, és mint testvérei között a legszegényebb, ettől remélte a velük való egyenlővé válást. A társadalmi különbségek kiegyenlítődéset tehát virrasztásától és temetésétől remélte. Valószínűleg ez a tudat segítette elviselni élete utolsó évtizedének – a korábbi időszakhoz képesti – szegénységét.

Arra a kérdésre, hogy a cigányokkal együtt élő idős, hajléktalan, családból kivert emberek – a közösség elnevezése szerinti csicskák – milyen temetésben részesülnek, egyöntetűen az a válasz fogalmazódott meg, hogy temetésük olyan, mint a cigány embereké, vagyis ugyanúgy virrasztják őket, ércokorsót és örökös lakást kapnak. Azaz, hogy bekerültek a testvéri körbe, a cigány embereknek kijáró tiszteletben részesülnek, vagyis rájuk is érvényesül a halál pillanatával beálló egyenlőség. (Az oláh cigányok itt és máshol is gyakorta úgy emlékeznek a vándorlás utolsó évtizedeire, mint az egyenlőség korára, mely a letelepedést követően hamarosan szertefoszlott, és felgyorsult a családok rokonsági rendszere közötti társadalmi differenciálódás. A temetéssel így a régi idők feltételezett egyenlősége és az osztozkodás elvének utolsó újraélése valósul meg.)

A kétegyházi oláh cigányok saját temetésüket nemcsak a falun belüli magyarok, románok temetéséhez viszonyítják, hanem más oláh cigány csoportokhoz, sőt a romungrókhoz is. Noha a különböző törzsekhez tartozó oláh cigányok virrasztása és temetése nagyban hasonló, apró részletekben eltéréseket tartanak számon. Amíg a halál beállta után hat hétig az ő férfiak nem borotválkoznak és nyiratkoznak, a nők nem fésülködnek, addig úgy tudják, hogy a Pest megyei cigányok levágják hajukat, szakállukat. A virrasztást nagyjából azonosnak képzelik el, valódi különbséget a temetés módjában látnak. Saját különösségüket az „örökös szoba” megteremtésében és rendszerének működtetésében látják. Tudják, hogy ezzel más cigány csoportok példáját követték, és azt is tudják, hogy a környékbeli települések oláh cigányai – mint a végegyháziak vagy a meggyesegyháziak – még nem építenek a halott számára lakást, s csak egy-egy temetést említenek, amelyben ők adták a mintát. (Itt számoltak be egy olyan közeli faluban tartott temetésről, ahol a fiatal, házasságkötés előtt álló lányt temetésén Hófehérekének öltöztették, a koporsót hét törpének beöltöztetett ember vitte, és lóháton egy hercegnek beöltözött ifjú kísérte.)

A temetés, illetve a temetés szokásrendjének cigányos elemeként emlegetik, hogy a halott koporsójának vagy szobájának környezetéből valamilyen emlékdarabot szoktak elhozni, amin rendszerint többen a legközelebbi hozzátartozók – elsősorban nők – osz-

toznak. Említik a gatyamadzag kihúzását, a szemfedő egy részének levágását vagy a halott zsebéből kivett papírpénz feldarabolását, mely tárgyak, illetve darabok mint ereklyék kerülnek a hozzátartozókhoz, akik megkülönböztetett óvatossággal őrzik azt, és e darabok emlékeztetik őket a halottra, és segítségükkel élik át újra és újra a halotthoz fűződő emlékeiket.

A halottra, illetve a halottakra való emlékezés alkalmait, pontosan annak rendszerét cigány szokásnak tartják. Tudják természetesen, hogy a helybeli románok – miként a görögkeletiek általában – a temetést követő hatodik hétre pománát, vagyis gyásztort tartanak, és megemlékeznek a halott halálának egyéves évfordulójáról is (ezeket jobbra emlékmisével kötik össze), valamint az ortodox románoktól tanulták a halottak húsvétjának szokását is (a román húsvétot követő hétfőn a halott kínálását a sírhelynél étellel, itallal), de beépítik ebbe a sorba a római katolikusok halottak napi temetőjárását, és erős hangsúlyt helyeznek a halott egykori személyes ünnepeire (névnapjára, születésnapjára). Ezek a kötött időpontok kiegészülnek a karácsonyi temetőjárással és egyre általánosabb, hogy nagyobb családi ünnepeken – az iskolát végzettek ballagásán, keresztlőn vagy lakodalmon – is többen kimennek a sírhoz elbeszélgetni a halottal. A hathetes gyász a távolabbi rokonok, és ismerősök gyásztörésére szolgál. A halott emlékére tartott tor napján a férfiak megborotválkoznak a lakoma előtt, a lakomát követően a nők pedig levetik fekete ruhájukat, amelyeket – ha nem is mindannyiukét, de szimbolikusan egy-két nőét – elégetnek, illetve vízbe vetnek, eltávolítva maguktól a gyászt. Hasonlóan történik ez az egyéves pománán. Egyéves fogadalmat már csak a szűk családtagok tesznek, néhány férfi egy évig nem borotválkozik, haját sem nyírja, a nők feketében járnak, italt nem vesznek magukhoz, nem mulatnak, és nem táncolnak. A halotti megemlékezések tehát – nagyjából azonos résztvevői körrel, kissé redukált formában – megismétlik a virrasztás, illetve a temetés rítusát, biztosítják a temetési élmények újraélését, és minden esetben lezárják a távolabbi vagy közelebbi rokoni viszonyból következő, rájuk vonatkozó előírásokat, illetve önként tett fogadalmakat.

Többen is megemlégették az egyéves pománán, hogy idén volt egy olyan temetés a faluban, ahol a románok a cigányok példáját követték. Igaz, hogy virrasztani csak a halottasházhoz mentek, de a halottnak ugyanolyan szobát építettek, mint amelyet a cigányok szoktak. E tényt látható büszkeséggel mesélték, és úgy élték meg, hogy azzal, hogy a magyarok követik a cigányokat, a cigányok egyenlővé válnak velük. Szerintük a sarkadi romungrók már pár éve követik szokásaikat, ők is virrasztanak, italt szolgálnak fel rendezsen, ám ételt nem adnak. E megállapítás egy újabb érv annak bizonyításában, hogy ők különbek, mint a magyar cigányok. Feléjük ez nem az egyenlőség demonstrálása, hanem a fölöttük állás kinyilvánítása, az etnikus küzdelemben aratott győzelem egyik forrása.

Az oláh cigány temetések egyedisége

Egyre több cigány közéleti személyiség, roma lapokban publikáló értelmiségi érvel úgy, hogy a cigányok temetése nemcsak hogy különbözik az őket körülvevő társadalom temetésétől, hanem egyenesen a temetésben érhető tetten a sajátos cigány kultúra lényege. Évekkel ezelőtt Choli Daróczi József fogalmazta meg kissé ironikus formában, hogy

néhány évszázad múlva, amikor a régészek Magyarország területén ásnak majd, meglepődve fogják megállapítani, hogy a 20. század végén csak cigányok éltek, vagy csak nekik volt kultúrájuk Magyarországon területén.² A nem cigányok, vagyis a gázsók után vagy nem marad semmi (hiszen sok halottat hamvasztanak, vagy ha testét el is temetik, a földbe, illetve a koporsóba nem kerül „sírmelléklet”, míg a cigányok sírkamráiban érc- vagy üvegkoporsót, benne mumifikálódott testet és a koporsó körül számtalan tárgyat találnak majd). Olyan élményben lesz a régészeknek részük, mint elődeiknek akkor volt, amikor a honfoglaló magyarok sírját tárták fel. Glonczy Ernő (2000:15–16) egyenesen azt írja, hogy: „Ha közelebről megvizsgáljuk ezt a sajátos kultúrát és megpróbálunk választ adni arra a kérdésre, hogy végül is miben más a cigány kultúra, miben tér el a legmarkánsabban az őt körülvevő kultúráktól, akkor talán nem járunk rossz nyomon, ha a halállal kapcsolatos hiedelmek mentén indulunk el. Ezek ugyanis az egyik *legmarkánsabb* hiedelmek a cigányság körében, melyek függetlenül a cigányság belső tagozódottságától oly mértékben homogén összképet mutatnak, hogy az ember joggal feltételezheti, hogy az egyetlen valaha létező, de az idő sodrában darabokra hullt, egységes kultúra hordozója.” Míg Choli Daróczi József szellemes megjegyzése egy folyamat kezdetére utal, addig Glonczy Ernő megállapítása végeredményként könyveli el a cigány hiedelmek és temetések egységét, ősiségét és különállását. E törekvés nem előzmény nélküli. Rosztás-Farkas György és Karsai Ervin több kézikönyvnek szánt, cigány kultúráról szóló kiadványban írt hosszabb-rövidebb tanulmányt a cigányok halotti szokásairól, ám ezek a szövegek sem terepmunkára, sem irodalomra nem hivatkoznak, és azt a képzetet keltik, mintha a cigányoknak egységes temetkezési szokása lenne, vagy legalábbis lett volna, és ebben a rendszerben az oláh cigány törzsek és csoportok képviselik a hagyományos kultúrát.

Az utóbbi fél évszázadban szórványosan rögzített etnográfiai és antropológiai tényekből ezzel szemben másra következtethetünk. Ha csak az oláh cigányok temetéséről és gyászáról szóló irodalmat tekintjük át, azt látjuk, hogy a temetés szokásrendje azért változik, és még az oláh cigány csoportokon belül is kisebb-nagyobb eltéréseket mutat. Erdős Kamill (1958) békés megyei oláh cigányok (kherare törzs) temetési szokásait írta le. Az etnográfiai leírás nem a megfigyelés, hanem a kikérdezés módszerével készült, mégis néhány fontos dolgot rögzít, amelyek egy része azonos a négy évtizeddel későbbi kétegyházi temetés egyes elemeivel, míg más része attól eltér. Fontos szerepe volt már a virrasztásnak, a temetés során többen lerészegedtek, a koporsó mellett jellemző volt, hogy „ki-ki vérmérséklete szerint jajveszékelt”, a temetést hathetes és egyéves pomána követte, a gyász alatt a férfiak nem borotválkoztak. Ugyanakkor miután a koporsót földbe eresztették, elhantolták azt, nem készült tehát kripta, de még csak kiteglázott, ledeszkázott sírkamra sem. Szapu Magda (1984) kaposszentjakabi és Michael Stewart (1994a; 1994b) gyöngyösi megfigyelései sem beszélnek sírkamráról, kriptáról. Szapu Magda ugyanakkor Szimőről egy olyan 1983. augusztusi temetésről számol be, ahol a halottat (a „vajdát”) kicsempézett sírba eresztették, hogy ne érje a föld, és ahol a koporsót piros szalaggal engedték le, ahogy azt Brezsnjev szovjet pártfőtitkár temetésén látták. Ha Rézműves Melinda (1992) tanulmányát is bevonjuk az összehasonlítási körbe, és a finom részletekig hatolóan hasonlítjuk össze az egyes konkrét temetéseket és a temetésekről szóló elbeszéléseket, számtalan lényeges eltérést tapasztalhatunk. Ezek közül csak párat említve: egyik variáció szerint a férfiak a halott házánál, a nők a szom-

szédban (tehát külön-külön) virrasztanak, s még a korcsoportok is elkülönülnek egymástól, míg másik variáció szerint mind a nemek, mind a korcsoportok elvegyülnek egymás közt. Egyik típus szerint a virrasztáson főleg egyházi énekeket énekelnek, másik típus szerint nemcsak hogy világi dalokat énekelnek, hanem még táncolnak is, míg egy harmadik szerint hallgató- és mulatónótát lehet énekelni, de táncnótát nem lehet dalolni. Egyik esetben a közvetlen családtagok nem énekelhetnek a virrasztáson és a temetésen, míg másik esetben éppen a családtagok énekelnek legtöbbit. Egyik helyen a virrasztáson való megjelenést csak a családra nézve tartják kötelezőnek, míg másik helyen a cigányok teljes testvéri köre meg kell jelenjen ott. Van, ahol nem ragaszkodnak ahhoz, hogy a halott a háznál legyen felravatalozva, míg máshol mindent megtesznek azért, hogy a kórházból is a házhoz vigyék a halottat. Egyik közösségben a temetésen az egyházi emberek játsszák a főszerepet, míg egy másik közösségben csak asszisztálnak a szertartás során. (A felsorolást még akkor is lehetne folytatni, ha tudjuk, hogy a konkrétan leírt temetések elemszáma még a rendkívül csekélynél is kevesebb, meglévő mennyiségében azonban arra alkalmas, hogy érzékeltessük, legfeljebb az egyes roma csoportok tudatában etnizálódik saját temetésük és legfeljebb roma értelmiségi mozgalmakban fogalmazódik és konstruálódik meg a cigány temetés ideáltípusa.)

Adott oláh cigány csoport temetését egyedül Michael Stewart próbálta a saját csoport kulturális rendszerén belül elhelyezni, a temetés értelmezését, világmagyarázatát megadni és ábrázolni azt a cigányok és nem cigányok közötti viszonyrendszerben. Az alábbiakban azt érdemes végiggondolni, hogy Stewart koncepciója vonatkoztatható-e Faragó Zsigmond temetésére és az annak előképéül szolgáló korábbi kétegyházi temetésekre. Másfelől az is végiggondolható, hogy a kétegyházi temetés értelmezése azonos-e a gyöngyösi temetés értelmezésével, amelynek esetleges különbözőségéből két dolog következhet: 1. a két cigány csoport temetése oly mértékben eltér egymástól, hogy a pontos elemzések eltérését is ez magyarázza, 2. a megfigyelést és elemzést végző kutatók világképe annyira különböző, hogy csak az apró elemeiben más és a cigányok számára azonos jelentéssel bíró temetéseket eltérő módon magyarázzák, vagyis a valóság értelmezésében saját konstrukciót hoznak létre.

Michael Stewart abból indul ki – és ezt teljes mértékben igazolják a kétegyházi megfigyelések is –, hogy a cigányok „vallása”, közelebbről halotti szokásai a befogadó társadalomban elfoglalt helyük függvényében írható le, vagyis abban a viszonyrendszerben, ami a többség (a gázsók) és a cigányok között fennáll. A cigányok marginális helyzetű nép, proletárok, de mindezek ellenére cigányok, és a lóvásárok, a családi ünnepek, valamint az intenzív közösségi élet teszi őket cigányokká, azaz egyenrangú és független testvérek közösségévé. A jó cigány testvéreinek él, azokkal együtt énekel és iszik. A társadalom azonban e tiszta cigányélet mellett megteremti a cigányban lakozó másik lelket, a paraszthoz közeli, vagyis a gázsó énjét. E kettősséget a test kettéosztása szimbolizálja legjobban, és ez az elem az egyik sarkköve Stewart rendszerének (amely azonban a kétegyházi oláh cigányok körében nem vezethető le). A test felső része (deréktól felfelé) tiszta, vagyis cigány, alsó része pedig a tisztátalan, vagyis gázsó. Maga az élet is relativizálódik, annak van egy cigány része, amelyben az emberek megélik szolidáris testvériségüket, osztozkodnak a pénzen, közösen italoznak, és van egy gázsó része, amelyben az egyén és család iránti elkötelezettség az elsődleges, és ennek kifejeződése az otthon komfortossá tétele. Az igazi cigány lét a metaforikus törzsiségből vezethető le, ahol csekély

jelentőséget tulajdonítanak az életkor, a nemzedékek, a szülő-gyerek kapcsolat fogalmának. E bevezetőt követi a halotti szokásokról szóló elmélet egyik premisszája, mely szerint a halál szertefosztatja azt az illúziót, hogy lehet a törzsiség transzcendens világában, vagyis az örökkévaló jelenben élni. A halotti szokások ezeket a feltételeket próbálják visszaállítani. A cigányok tudatából hiányzik az életnek mint a halál felé való menetelésnek képzelete, még akkor is, ha számtalan nyelvi formulában a halállal fenyegetőznek, esküjükben magukat azzal büntetik. Ez a haláltól való félelemről tanúskodik, és nem a halálra való készülésről.

A cigány temetés másik sarokköve a lélek és a test halál után bekövetkező szétválasztása, majd külön kezelése. A test a halál után már nem cigány, és tisztátalanná válik. Ezért törekszenek arra a cigányok, hogy a haldoklót kivigyék lakásából, hogy a halál beállta után a testet lepecsételjék (az áll felkötése, a szemre helyezett pénz által), mert nem akarják, hogy a lélek visszataláljon a testbe. A halál szennye jelen van az élők közt. A közeli családtagok pedig úgy viselkednek, mintha a testi állapotuk az elhunytéhoz kötődne, nem borotválkoznak, nem fésülködnek, bizonyos színek viselése tilalmas, és megtagadják maguktól mindazt, ami pedig az igazi cigányélet lényege, az italozást, a mulatozást, a táncot, a testvériség megélését. Csak egy év múlva válnak ismét teljes értékű tagjává közösségüknek. Miközben a cigányok a rothadó testet a gázsó papok gondjára bizzák – és úgy temetkeznek, hogy a rothadás minél hamarabb bekövetkezzen –, a lelket megőrzik maguknak, hisz meg vannak győződve róla, hogy csak ők képviselik az igazi lelki létformát. A halott lelkétől ugyanakkor el kell venni erejét, mert annak akkor lesz része igazi pihenésben, ha elveszti kötődését a földi léthez. Ehhez az élőknek el kell venniük, ki kell sajátítaniuk azt a kulturális tőkét, ami az elhunyt tulajdona volt, éppen azért, hogy az élet folytatódhasson. Ennek egyik igen fontos eszköze az igaz beszéd, ebben is a közös éneklés, a dalok teszik ugyanis lehetővé a testvériség újrateemtését. (Ebből természetesen számunkra az is következne, hogy a halott személyiségének és emlékezetének kitörlése, kulturális tőkéjének szétosztása és a csoporton belüli társadalmi viszonyok – amennyiben ez releváns kategória e fogalomrendszerben – újraosztása a temetés lényege.) Azért kell a temetésen a gyerekeknek is jelen lenniük, mert ha elzárnák őket attól, akkor a halál valóban megzavarná a testvériség megszokott rendjét. A gyönyösi gázsókra való hivatkozásból úgy tűnik, mintha a temetésen részt vevők köre alapvetően különbözne a magyaroknál és a cigányoknál. Valójában csak arról van szó, hogy az átalakuló értékrendben az egyik csoport megoldásaiból egyes elemek fokozatosan kikopnak. 1974 tavaszán egyikünk egy szakályi temetésen vett részt. Egy fiatal családapa halt meg, maga után hagyva egy hét- és egy négyévesforma gyereket. A gyermekek nagyszülei a temetőben a koporsóhoz vonszolták a gyermekeket, és ölbe véve tanították őket sírni, siratni, az apjuktól méltóképpen elbúcsúzni. Tíz évvel később Besenyőtelken egy idős asszony temetésén a falubeli rokon gyerekeket ugyanúgy a temetőben a koporsóhoz vitték, míg a városi rokon gyerekeket közös felügyelet mellett a háznál – távol – tartották a halottól.

A temetés harmadik sarokpontja az az immár konklúzióként ható gondolat, hogy a szertartáson két társadalmi rend van képviselve. Az egyik társadalmi rend a cigányoké, akik egyfelől alternatív rendet hoznak létre a zátonyra futott étellel szemben, a másik a valójában a gázsókat képviselő romungróké (akik azzal nyerik el a gázsók képviselőit, hogy ők a gázsók szolgálói), akiknek a temetés során való legyőzése és velük szemben a

főlény érzékeltetése beépül a cigányok univerzumába, és így szimbolikus győzelmet jelent a gázsók fölött is. A két társadalmi rend temetésén való egyidejű jelenléte úgy is értelmezhető, hogy a lélek cigánynak való megőrzése szemben áll a cigányok közötti új divat kifejlődésével, amikor a sírban a tisztaszobát próbálják megrendezni, ami a cigányokban lakozó gázsó megjelenése.

Michael Stewart konstrukciójának lényege a tiszta-tisztátalan, a cigány-gázsó ellentétpárokban fejezhető ki. Lényegében mindent erre a kettős oppozícióra vezet vissza, és úgy tűnik, hogy ez már nem a gyöngyösi cigányok saját kultúrájukról szóló világmagyarázata, hanem az angolszász antropológusok cigányokról szóló gondolati konstrukciójának magyarországi példán való bemutatása.³ A kétegyházi oláh cigányok saját temetésének értelmezése más gondolati struktúrában helyeződik el, mint Michael Stewart filozofikus elmélete. Nem kétséges, hogy a gyöngyösi cigányok, miként a kétegyháziak is erőteljesen etnizálják saját temetésüket. Ez azonban nem jelentheti azt, hogy az antropológiai elemzés ne figyeljen a cigányokat körülvevő társadalom azon múltbeli kulturális teljesítményeire, amelyek meghatározhatják és befolyásolhatják a cigányok változó temetési szokásait. A cigányokat körülvevő paraszti társadalom az ipari civilizációt megelőző korszakban, de még közvetlenül a szocialista átalakulás előtti időszakban is a maihoz képest a temetés olyan archaikus rendjét működtette, amelyben – hasonlóan a mai cigány temetésekhez – a helyi paraszti társadalom szinte egészének „testvériségét” demonstrálta, vagyis mind a virrasztáson, mind a temetésen jelen volt a rokonság és tágabb értelemben az adott társadalmi csoporthoz (mondhatni közösséghez) tartozó egyének és nemzedékek egésze.⁴ A halálról és a halotról való gondolkodás hasonló gondolati struktúrák között mozgott: a hiány reprezentálása, a halott „szellemi tőkéjén” való osztozkodás, a halott eltávozásával keletkezett űr betöltése, illetve a csoporton belüli társadalmi rend újjászervezése ugyanúgy az emberi kultúra univerzáliai közé tartozik. A cigányok által gázsónak nevezett nem cigányok temetési szokásainak változása – a virrasztás idejének lerövidülése, a temetés gyors lebonyolítása, a temetés szertartásában az egyházi és világi intézmények szerepének előretörése, a tor elmaradása, végső soron a virrasztástól a torig a temetésen részt vevők számának csökkenése – a szokás közösségi jellegének individualizálódását jelenti, vagyis a valódi társadalmi csoport részvétele a család szűk körére korlátozódik. A korábbi paraszti temetési struktúrában a cigányokhoz hasonlóan a közvetlen családtagok életét is megváltoztatta a gyász időszaka, mert a gyász kulturális előírásai ugyanúgy megfosztották az embereket a normális élet élésének örömpontjaitól, hisz a gyászt tartók nem jártak bálba, lakodalomba, egyéb multságokba. Korábbi énjükhöz, a valódi paraszthoz képest ők is valami mások lettek, de mégiscsak várták a kulturális konvenciók szerint kijelölt gyással töltött egy év elmúltát. Az oppozíció tehát látható módon azonos a közösségen belül a gyászolók és a nem gyászolók között a cigányok és a parasztek esetében is.

A lélek és a test különválasztását szintén azonos módon fogják fel a cigányoknál és a parasztnál. A halott testének tisztátalanságára vonatkozó elképzelések a kétegyházi oláh cigányok temetésében nem igazolhatók. Ellenkezőleg – immár egy évtizede – pont azt lehet látni, hogy éppen a testet akarják megőrizni és örökkévalóvá tenni, még ha igaz is az a megfigyelés, hogy párhuzamba állítható az örökös szoba elrendezése a tisztaszoba elrendezésével. Ez a helyi világmagyarázatban éppen a cigányok és gázsók közötti különbséget hivatott kifejezni, azt az elgondolást, hogy mi cigányok szépen teme-

tünk, megadjuk a tiszteletet, figyelünk a halottra, szemben a gázsókkal, akik éppen csak elkaparják halottaikat. Pont azáltal nem válunk gázsókká, hogy végigvirrasztjuk a haláltól a temetésig terjedő időt, és halottunkat örökös lakásba helyezzük el. A szépségre és a felhalmozásra való törekvés (és kevésbé ennek hiedelemháttere) végső soron a cigány ember értékét adja meg. Kifejezi önbecsülését és azt a törekvését, hogy míg ők a hétköznapi életben a társadalom alávetett, marginális csoportját jelentik, azokat az embereket, akiket a gázsók lenéznek vagy lesajnálnak, a temetés során azzal, hogy az ő temetésük hosszú, méltóságteljes és szép, valamint a múgond mellett még sokba is kerül, a cigányok gázsókkal szembeni alkalmi győzelmét és fölényét jelenti.

A jelenkori magyarországi társadalomban az egykor a paraszti társadalomra jellemző Kunt Ernő-i negyedik típusba tartozó temetések megváltoznak, és egyre inkább az első, illetve második típusba sorolódnak át, míg az általunk vizsgált kétegyházi oláh cigányok temetése a negyedik típushoz tartozóan bontakozik ki, mellyel megteremtődik az egykori paraszti temetésekkel strukturálisan azonos jelenkori cigány temetések opozíciója a jelenkorra átalakult paraszti temetésekkel szemben. Mind a gyöngyösi, mind a kétegyházi oláh cigányok temetése (tágabban értelmezve virrasztása, temetése és gyászja) alapvetően az osztálykultúrából, az egykori paraszti (inkább a vallással, mint az etnikai hovatartozással megkülönböztethető) értékrendből vezethető le, mintsem egy bizonytalan etnikus különállásból. Ugyanakkor kétségtelen, hogy a temetés értelmezése a saját csoporton belül etnizálódhat, amelyben pont az a folyamat érdekes, hogy hogyan sajátítódnak ki egykor volt, a társadalom nagy részére jellemző kulturális megoldások.

FÜGGELÉK

Néhány interjúrészletet Bangyi és Lemez értelmezéséből

Bangyi

A régi halottak, mikor meghalt anyukám, meg akkoriban az én édesapukám jól állt. Rendes temetést csináltak. Kriptát csináltak, de akkor nem így csináltak, szőnyegből vagy téglából, hanem megcsinálták azt a gödröt, és akkor deszkákat tettek a tetejére, és így temettették. Volt olyan szegény, aki nem bírta magát, bement a tanácsházra, kért magának deszkát, aztán azt a deszkát, szabályosan körülverték, mint a koporsót, a tetejét szintén. Ha volt ruhája, adtak rá, ha nem volt ruhája, csak így abban, amiben meghalt. Virrasztalták, volt, aki mesélt, volt, aki énekelt, volt, aki táncolt, ha fiatal volt, az öregeknek pedig, ha meghalt, akkor mesélték, hogy milyen volt, mennyin ment keresztül, erről beszéltek. Örültek, hogy többet nem szenved a világon. Azért táncoltak és daloltak körös-körül a koporsón, hogy ne menjen keresztül azon a rossz életen, amin ők mentek. De mostanában emezek, ha meghal valaki, akkor nagyon-nagyon bánkódnak, sírnak, unokák vannak körül-körül, sírnak, otthon tartásuk. Fölöltöztetik, rendbe teszik, beteszik a koporsóba, gerenda alá teszik, így a házba, és akkor a népe meg pedig, aki akar, bent virraszt a halottra, de a többi emberek kint virrasztanak. Főznek, esznek, reggelig mulatnak, hoznak muzsikásokat, akkor mind, amennyien vannak, énekelnek sor-

ban a koporsó mellett, és megmondják, mi az ő nótája. Akik pedig olyan fiatalok, mennek kártyáznak, mesélnek, vagy viccelnek, de azok más helyen csinálják, ugyanott a halottnál, csak más helyen. A szomszédok, ha vannak, azok mindenki segít, üres kézzel nem gyűnnek, borral gyűnnek, pálinkával gyűnnek, mindennel gyűnnek, sörrel gyűnnek. Adják a tiszteletét, nem a népnek adják, annak a halott embernek adnak tiszteletet, most, hogy elment, megadják a tiszteletet.

Most ebben a világban, ha olyan utolsó, hogy csak egy forintja van a háznál, semmi más, így tartás... a cigányok, hogy akkor ők temetik. Most nem engedik, hogy mint az utolsót, úgy temessék... mint akinek nincs semmije. Összeállnak az egész cigányok, és kiségitik, hogy úgy kell menni, jobban, mint egy gazdagnál. Hogy ott semmi az égvilágon nem hiányzik. A népek egybedobják a pénzt, és kiségitik. Azért, hogy egyet tartanak, hogy máma az enyém, holnap a másé. És kell hogy egymást segítsék. Nem tudják, hogy mikor szorulnak egymásra. Azért van ez. Hiába irigyek egymásra, de ha bajban vannak, egyből tudnak jönni. Nagyon szépen tartanak össze. Még a legkisebb is. Ha máskor gúnyolják is egymást, haragot adnak egymásra..., csak bajban ne legyenek, vagy halál legyen, egybetartanak. Harcolnak egymás miatt. Van olyan, akinek nincs igaza. Meg akkor is, ha lássák, hogy én gyengébb vagyok, és hiába nem nekem van igazam, de lássák, hogy én nem bírok, akkor az mellett tartanak, aki gyengébb, hogy ne tegyék tönkre. Most így vannak a kétegyházi cigányok. Egybe tartanak, hogy ne legyenek lenézve. Nehogy menjen a hír, hogy nézd meg, az a szegény, hanem hogy... menjen az is úgy, mint a többi. Hogy ők akkor büszkék, hogy ők szépen eltették, ha asszony, ha öregember, ha akárki, ha idegen, akkor is kiségitették egymást. Hogy ne nézzék magukat le. Ha sokat szenvedett az életében, legalább akkor... már többet ne. Amit szenvedett, úgyis nem jó élete volt, nem jó sorsa volt, ami volt, vigye el, és kiadja. Akármilyen volt, akármilyen rossz volt a hozzátartozója, mondjuk rosszul voltam anyukámmal, rosszban voltam apámmal, akkor is adjon, hogy ne legyen neki szívfájdalma. Nyugodjon meg, nyugodtan, nyughasson meg az isten földjében. És akkor örökre nem felejtí, és a szívében meg a lelkében tartsa, amíg él, hogy a hozzátartozónak legyen nyugalma, meg annak a halott embernek is. Most ez a törvény a cigányoknál. Nagyon pártolják egymást. Hogy más helyen hogy van? De itt Kétegyházán így van.

Amennyi itt Kétegyházán meghalt, ugyanegyforma volt a temetés. Az én testvéremnek semmije nem volt, csak az üres ház, de még egy forint se a házban. De így ment, mint egy király. Hogy az egész falu ott volt a temetőben, hogy nem bírtak mozogni. Amennyi magyarok voltak, még a tanácstól mind kint volt. Ő szépen ment, a becsület miatt. Még azt is segítették, no, valamit főztek. Hogy itt voltam én, meg a kigyósi testvérem, meg a Lemez. Én disznókat vágtam minden éjszaka, a Lemez vett neki ruhát, a másik testvérem csinálta neki a kriptát. Így voltunk... Ott is volt virrasztalás, amott is volt virrasztalás, itt is. Három helyen tartottuk a virrasztalást. Mondom, gyerekek, én tartom, ha tíz napig lesz, tíz napig tartom a népeket hússal, mindennel, és főzök nekik. Lemez azt mondta, én veszem, ami tetszik nekem, az öltönyöket és a koporsót. De az italt közösen álltuk, hozták a népek. Versengve mentek a népek az italra. Na azért mondom, hogy a szegény jobban megy, mint a gazdag.

Még a házba tartozik az a halott ember, az mindent hall. Amit ők sírnak, amit ők beszélnek, ha százan vannak, és amit beszélnek. Addig az ideig, míg leteszik. Míg a pap nem kéri ki. Addig az agya mindent hall. Addig mindent tud az a halott ember. Már volt

az, hogy jelentkezett a halott az álmomban is. És megmondta, álmomban megmondta, hogy ő nagyon szépen köszöni ezt a tettet énmiattam. Az én édes testvére, aki Kígyóson meghalt, még azt is mondta nekem álmomban, nem érdemeltem volna ezt, hogy te nem gyüttél hozzám akkor, mikor én többet nem leszek köztetek. Hogy nem mentem nála, és tényleg nem mentem hozzá. Énvelem történt. Álmomban megmondta. És azért tudom, hogy a halott mindent tud, meg a pap is ezt mondja, a halott, míg a házban tartózkodik, addig mindent tud.

Azért virrasztalják hogy tartsák a lelkét, hogy ...amíg a földbe nem kerül, hogy közöttük legyen. Azért nem fekszenek le olyankor, hogy tiszteletet adnak neki, az utolsó pillanatokban is, hogy együtt legyenek, legalább a lelkükben. Érzik, hogy otthon van. És azért a kórházból, ha elhozzák, ha tudnak, csak egy percet, akkor is kell, hogy a házhoz vigyék el. [...] Nem engedik azt, ne menjen a házhoz... utolsó nap ne menjen... nem nyugodna annak a halottnak a lelke se, meg az övék se, hogy nem a családjától indult el az utolsó útjára. Az a fontos, hogy ha még fél napot vagy egy órát is, hazahozzák a kórházból, hogy a saját lakásából... induljon el temetés... Ez a törvény. Amikor már el van földelve, akkor már soha az életében nem hall semmit. Majd mikor már leteszik a gödörbe, leengedik, már akkor se.

Akkor már nem hallja, hanem csak a lelke, a lelke jár. Ez a szokás a cigányoknak, hogy minek rohadjon a földben, és minek menjen a békáknak, kígyóknak meg olyasmik, bogarak egyék meg. A lelke fölmege, de a tagja a földé. Minek ne maradjon magának egyben, és legyen neki az az ő kis háza. És azért csinálják így szőnyeggel, betonozzák, meg minden.

Az a szokás a cigánynál, ha már máma temettünk, estére hazagyüvünk, teszünk egy kis pohárba vizet, és teszünk egy kis kenyeret az ablakba. Odarakjuk, hogy gyűjjön magának, hogy egyen. És látszik is, mint a madár belecsíp magának a kenyérbe, iszik magának a vízből. Pománát csinálunk, mikor kész az étel, ő az első, kiveszünk egy kis tányérba mindenfajta ennivalóból, na azt kivisszük a temetőbe, amazt meg pedig szintén külön teszünk megint, teszünk az ablakba.

Hat hét múlva, mindig van pomána, és akkor megint teszünk. És a többi, ami marad, mi nem dobjuk a csontokat a kutyáknak, vagy valaminek. Letesszük a gyászt, akkor ott nem muszáj, hozzátartozó nem táncol, tapossuk az arcát, nem jó, hanem csak ott köröskörül megyünk, teszünk ott pálinkát, bort a kapunk alatt, és akkor összeszedjük a fekete kendőket, evvel gyászolunk, meg a fekete ruhákkal, és akkor összeszedjük, beletesszük egy gödörbe, összeszedjük azt az ennivalót, csontokat, minden amit ettek, nem dobjuk a kutyáknak. Ahol van egy folyó, víz, mint itt is van egy folyó, akkor oda dobjuk a folyóra, hogy vigye a víz, hogy ő akkor jól érezze magát, hogy most már dobtuk magunkról a bánatot. És dobtunk aztat, hogy ne legyen több halott a háznál, családban ne történjen ez. Ez a szokás a cigányoknál. Az egy évre már akkor nagyobb pománát csinálunk, hogy akkor az egész család teszi le a gyászt, akkor már olyan pománát csinálunk, hogy ottan még egy lakodalom se nincsen. Hát ott tényleg sokan állnak, muzsikások, minden van, húzzák. Akkor mulatók nóták, mikor már leteszik a gyászt, akkor táncolnak. Már akkor táncolnak, hogy öröm van, hogy nem vett el senkit egy évig. Nem volt ereje, hogy vigyen senkit egy évig. És akkor már táncolunk. Hogy örömmel ment az az egy év ró-lunk, hogy nem történt semmi a családban. Akkor azok már táncolnak. Akkor már továbbvisszük a vízre azt a gyászt. Még jobban visszük. Hogy hadd vigye, ne legyen már több baj. Na, ez a szokás a cigánynál. Ugye a cigány fél a fekete ruhától. És a cigány,

mikor meghal és leteszi, ezek mind a tűzbe mennek. Vagy a tűzbe, vagy a folyóba. Mi nekünk már a háznál, nem kell az a ruha. Ha akármilyen új, nem tartjuk a háznál, hogy mi már gyászoltunk ebben. És félünk attól, nem akarunk mást gyászolni. Minálunk ez a szokás. Ha szeretettel halt meg, akkor szeretetet visz, de ha haraggal halt meg, akkor haragot visz. De ha családdal halt meg, akkor akármerre mész a családja, akármilyen bajban van, megmenti. Mindenhol mellettük van az a halott ember. Segít rajtuk.

Minden halottól veszünk szemfedeleket. Azért, hogy nehegy felejtsek el a halottakat. Erről eszünkbe fog jutni. Ha véletlenül volt pénze, és megtalálták a zsebébe, megdaraboltuk. Mikor Fata, a nagynéném meghalt, megdaraboltuk a száz forintot is. Mindenkinek jutott, mindenkinek van, nekem is van a bukszámban. Ez a szokás, mióta én érzem az eszemet, az öregeknek szokásuk. Még talán a nagyapámnak a nagyapja is csinálta ezt a szokást.

Lemez

Már lassan 15-16 éve, hogy így szőnyegezünk, mióta a húgom meghalt. Ott szőnyegettünk először. Kitéglázva volt azelőtt is, mert kitégláztuk, már 30 éve is, de így szőnyeget nem tettünk. Akkor se ment már föld. Mert akkor ilyen pallókat raktunk vagy talpfákat, ilyen sántalpfákat, ilyen régi, az a fából voltak, na mert úgy örökös. Csak mióta meghalt a húgom, azóta lett ez, hogy szőnyegezzük. Mert akkor a férje kapott utána 150 ezer forint biztosítást, és azt mondta, hogy ő ezt mind rákölti. És azóta megy ez, az országban mindenhol a cigányok ezt csinálják. Na. Ahol kettes, ott vagy a férje, vagy a felesége, akkor úgy csináljuk. Ahol olyan rokon van, hogy nincs felesége, vagy nincs család, olyan, hogy mellé menjen egyedüli, akkor egyeset csinálunk, de normálisat. Ugyanúgy kiszőnyegezve, szépen. Úgy csináljuk. Mert az az örökös lakása. Mert ez nem a miénk. Ebben csak lakunk. Az az örökös lakás. Onnan már vissza nem jön, az ott marad. De innen én elköltözhetek másik községbe vagy egy negyedik községbe, az ország bármelyik területére. Mehetek, jöhetnek, de onnan már egyszer, ha bemegy, onnan már vissza nem jön, abban marad, míg a világ fönt áll. Az ő szokása szerint tesszük le oda cigarettát, pénzt, italt, kávé, virágot. Ki milyen, ha nő volt, kávé volt, kávé. Volt, amelyiknek letesszük a ruhát is vele szépen. Például, ha van a pomána, akkor azt köll főzni, amit ő szeretett. Mindig, amit ő szeretett, mikor élt, akkor azt főztük neki.

Ez egy hagyomány, és így szoktuk meg, és így fogjuk még, a családomnak a családja is ezt fogja csinálni, mert ők is azt lássák, mert mink is azt láttuk a szüleinktől. Csak hát akkor nem volt ilyen mód, meg hát akkor nem volt ilyen fejlett a világ, mint most, egymást kisegítjük, ha bajba jutunk ilyenkor, és akkor szépen eltemessük. Hogyha van neki, akkor a felesége áll ki, meg a család. De ha nincs, akkor a család. Ha a családnak sincs, akkor a rokonság, és utána a távoli rokonok. Azt akkor becsületesen elosszák, hogy na, tudják, hogy mennyibe kerül egy temetés, akkor ki mennyit, ahogy a zsebe bírja. Most nekem van több, akkor én többet teszek. Neked kevesebb van, te kevesebbet. Hát meg kell ezt érteni, hogy csak szépen menjen a temetés. Ha lássák, hogy szegény, akkor összedobják, és akkor kisegítik a rokonság, barátok meg a helybeliek. Ha nem is adja meg. Valamennyit adnak neki, hogy ő intézze, a többit meg összedobják úgy. A barátok, hozzátartozók, messzibbről rokonok, akkor az ismerősök, és akkor is szépen temetnek.

Legalább két napig virrasztanak. De attól függ, kórházból mikor adják ki, de hát mink már attól az éjszakától, ahogy meghal, ha például a kórházban hal meg, máma már úgyse lehet kihozni, akkor az éjszaka már virrasztalunk. Ameddig el nem temessük. Hát volt olyan, hogy egy hétig is virrasztaltuk. Négy-öt éjszakát is, hát mert fönt akarják tartani. Minél tovább legyen köztük a hozzátartozójuk. Tehát addig van fönn virrasztás, amíg nem temette el, a halál és a temetés közötti időben végig virrasztanak az emberek, hogy megadjuk a halottnak azt a tiszteletet. Szólnak, értesítik a rokonságot vagy a jó barátokat, hogy meghalt a mit tudom én, rokonom vagy apám, vagy feleségem, vagy a testvérem, és akkor megy a hír, akkor mindenki megy. Minden községből. És akkor aki megy, az a 95 százaléka, ... mindenki visz egy fél liter pálinkát, egy liter pálinkát vagy egy láda sört, ... pótolja a hozzátartozót, mert az sokat jelent. Étel senki nem visz. Azt a család állja. Így, aki megy virrasztalóba, az mindenki visz. Hát olyan 9–10 órától este, akkor már kezdődik az éneklés. Még esznek, isznak és akkor szépen nyugodtan énekelnek reggelig, míg szépen mindenki el nem megy haza. Aztán este megint ugyanúgy. Ha ő mulató ember volt, és tudott énekelni, akkor azokat a nótákat, amiket ő tudott, azokat el-elmondjuk. Összefogunk társaságba, és akkor na... közösen el szoktuk mondani. Mert olyankor legjobban a rokonnak vagy a legközelebbi rokonának, vagy a családjának, annak mondjuk el a bánatát, mert az annak van legnagyobb bánatja mindig, a legközelebbi családjának, feleségének vagy férjének, mindig a legközelebbinek mondjuk el, mert őt sújtja legjobban ez a tragédia.

Én azt gondolom magamról, ha én meghalnék, engem is így temetnének. És ez, evvel a gondolattal is fogok meghalni, hogy nem fogok félni attól, vagy tartani, hogy nem fognak szépen eltemetni a család meg a feleségem, vagy a testvéreim, vagy a rokonok, ugyanúgy szépen eltemetnek.

Sokan azt mondják, hogy a cigányok a leggazdagabbak. Mert sok pénzt fektetnek bele. Hát én mondtam egy párnak már úgy, hogy nem a pénz a gazdagság, mert, mondom, többet nem visz, meg nem is adunk neki. Azt vigye el magától, mondom, amit megérdemel öregségére, vagy mit tudom én, halála után. Ezt megadjuk. Ha nem marad semmi, akkor is megteesszük. Aztán majd utána csinálunk, hogy legyen. De akkor is megcsináljuk. Hát még él az ember, addig tud forgatni, meg csinálni, valami lesz... Hát volt olyan sok ember, hogy na szegény volt, nem maradt semmi, kisegítettük, adtunk kölcsön neki, majd ideadod. Boldoguljon. Lehet abból csinálni. Én is kaptam, én is adtam soknak kölcsönt is, meg adtam is, meg kaptam is, mert sokszor jólesik, mikor nincs, és kisegít valaki.

Mink szépen temetünk, mindent megadjuk, például egy gödör, mire kész, százezer forint. A koporsót a legdrágábbat vesszük, vagy érc, vagy a legdrágább fából. Nem meg úgy tönkre. Bír száz évet, vagy tovább bírja ott benn, mert ki van fóliázva, ki van pucolva, ki van szőnyegezve, gondolom, eső, víz, rohadás nem éri, és akkor bírja sokáig. Akkor a sok ital, az étel, hát az, még többbe kerül, mint egy lakodalom. Hát a magyarok éppen csak hogy kiássák a gödröt, megveszik a koporsót, és eltemetik. Láttam én sok helyen. Ők nem áldoznak. Nálunk is megcsinálják a keretet ugyanúgy szépen, mint náluk. Na, van, aki meg tudja csinálni, de van, akinek nincs rávalója, az nem bírja, de akkor is azt megcsináljuk mink, például akinek van több tehetsége. Megadjuk a tiszteletet, aki jön, egyen igyon, és na ne mondjon se rosszat, csak legyen megelégedve mindennel. Mert nálunk ez az ősi szokás. Hát régebben itt a faluban is volt olyan, mikor még a háznál

virrasztoltak, még nem volt ravatal, egy-egy fél liter pálinkával megkínáltak, egy-egy háromcentessel, ittak, ittak, de nem úgy, mint nálunk. De most már nem, mióta itt van kint a ravatalozó, nem isznak. Esetleg itthon, ha elmegy az ember, megkínálják, de náluk nincs ez a szokás. Se a magyaroknál, se a románoknál. Ők azt éneklnek csak, amit a papok mondanak. Mást nem. De nálunk énekelnek. Míg végigviszik, ott is, amikor leteszik, még le se engedik, hogy tegyék, és akkor is énekelnek, sőt ha van zenész, akkor még ott is húzzák a gödörnél, hogyha kap az ember muzsikásokat, zenészeket.

Már most, az egyik magyar ott a szomszédban, rá két napra meghalt a felesége, ő is úgy temetett. Szépen kiszőnyegezte a felesége gödrét, és szépen eltemette ugyanúgy, levasalta, sőt, még betont tett rá a feleségére. Ugyanúgy csinálta a szomszéd is, ahogy látta, hogy csinálják a cigányok. Virrasztálás volt, ugyanúgy ő is megtartotta. Nem itt, a háznál, hanem ott kinn virrasztottak. Italt vitt ki a temetőbe, ugyanúgy leszőnyegezte, lakást csinált neki ő is. Lehet, hogy két-három év múlva már itt a magyarok is így fognak temetkezni, hát egy megkezdí, akkor már ez ugyanúgy megy, és a magyarok is itt egy páran, nem mindegyik, de már amelyik úgy jobb módú, és lássa, hogy ebben az igazság, hogy az egy örökös lakás, ahova lemennek, mert megadjuk az ősünknek a tiszteletet, a végakarátját, hát nálunk ez a szokás.

JEGYZETEK

1. A több mint négyezer lelket számláló Kétegyházán többségében görögkeleti vallású, magukat románként mondó emberek laknak. A románok mellett katolikus vallású magyar és német népesség él itt. A település mintegy tíz százalékát teszik ki a cigányok. Ők elsősorban – a másári, a kherári és a csurári törzshöz tartozó – oláh cigányok, bár a törzsi leszármazás elmesélése rendre bonyodalmakat, zavarokat és vitákat okoz akár a házaspárok, akár a testvérek vagy egyéb rokonok között. A falu oláh cigánysága egységesen a többi falubeli nem oláh cigány cigányt romungrónak nevezi, a nem cigányokat pedig gázsóknak vagy ezzel szinonim kifejezésként parasztnak mondják. Gázsón egyaránt értenek magyart, román és parasztot. Amikor a román kategóriát használják, konzekvensen román anyanyelvű és/vagy görögkeleti vallású emberekre gondolnak. Ha valakire a magyar megjelölést mondják, egyaránt gondolhatnak magyar és román emberre is.
2. E fejtegetés elhangzott a cigány nyelvről és a cigány kultúráról szóló konferencián az Államigazgatási Főiskolán, 1997-ben.
3. Michael Stewart elsősorban Okely (1984; 1991), Sutherland (1977) és Bloch (1988) elméletére utal.
4. A magyar halotti és temetési szokások konkrét leírásaiban nem igazán bővelkedünk. A rendelkezésünkre álló megfigyelések jobbára az etnográfia által a népi kultúra hagyományosnak tartott korszakára vonatkoznak. A néhány cigány temetési leírás ezzel szemben egyel későbbi korszakra, az elmúlt fél évszázadra vonatkozik. A néhány összefoglaló jellegű munka (Tárkány Szűcs 1981, Tátrai 1982, Károly 1988) lényegében egységesen K. Kovács (1944), Kiss (1920) szakirányú tanulmányaira hivatkozik, utalva természetesen olyan táji és települési monográfiákra is, amelyek megemlítik a gyászt és a temetést is. Legteljesebb munkának Kunt Ernőnek a magyar parasztság halálképeről szóló tematikus monográfiáját tekinthetjük (1987). Ebben lépésről-lépésre nyomon követhetjük a temetés menetének egészében a cigányok és a parasztok gyakorlata kö-

zötti analógiákat. Kunt Ernő (1981:36) arról ír, hogy az ember, illetve az emberi társadalom halálhoz való viszonyát öt különböző típusba sorolhatjuk. Ezek közül korunk európai ipari-civilizációs világképe igyekszik a halált tagadni (első típus), a halál elutasításának koncepciója a zsidó-keresztény alapozottságú kultúránkban található meg (második típus), míg a negyedik típus, a „halál elfogadása, tudomásul vétele a keleti kultúrákban – bizonyos áttételekkel az európai parasztságnál is – általános”. „A temetési szokások három vonatkozásban tartalmaznak utasításokat 1. A tovább élőket ért veszteség lehetőleg rugalmas feloldására, a végzetes krízishelyzet kiküszöbölésére. 2. Az elhunyt testi maradványainak eltávolítására az élők közül úgy, hogy az az előbbiekre higiénés veszélyt ne jelentsen. 3. Az elhunyt feltételezett nem halandó minőségéről való gondoskodás meghatározásában.” (Kunt 1981:48.)

IRODALOM

BLOCH, MAURICE

1988 Death and the Concept of the Person. In *On the Meaning of Death*. S. Cederroth – C. Corlin – J. Lindstrom, eds. Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis.

ERDŐS KAMILL

1958 Cigány temetés. *Néprajzi Közlemények* 3(1–2):107–127.

GLONCZI ERNŐ

2000 Jegyzetomb. Phralipe 3.

KÁROLYS LÁSZLÓ

1988 Siratóének. In *Magyar néprajz V. (Magyar népköltészet: Folklór I.)* Vargyas Lajos, főszerk., Istvánovits Márton, szerk. 611–632. Budapest: Akadémiai Kiadó.

KISS LAJOS

1920 Hódmezővásárhelyi temetkezési szokások. *Ethnographia* 31:80–94.

K. KOVÁCS LÁSZLÓ

1944 A kolozsvári hóstátiak temetkezése. Kolozsvár: Minerva, Erdélyi Tudományos Intézet.

KUNT ERNŐ

1981 A halál tükrében. Budapest: Magvető Kiadó.

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

OKELY, JUDITH

1984 *The Traveller Gypsies*. Cambridge: Cambridge University Press.

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

RÉZMŰVES MELINDA

1992 A magyarországi oláh cigányok szokásai gyász idején. *Phralipe* 11:20–25.

STEWART, MICHAEL

1994a A magyarországi oláh cigányok halotti szokásai. *Cigányfűró* 3:18–23.

1994b A magyarországi oláh cigányok halotti szokásai. Második rész. *Cigányfűró* 4:21–29.

SUTHERLAND, ANNE

1977 The Body as a Social Symbol Among the Rom. *In The Anthropology of the Body*. John Blacking, ed. 379–390. London – New York – San Francisco: Academic Press.

SZAPU MAGDA

1984 Halotti szokások és hiedelmek a kaposszentjakabi oláh cigányoknál. Budapest: Néprajzi Kutatócsoport. / *Ciganisztikai tanulmányok* I./

SZUHAY PÉTER

1993 Ki az ember? Az 1992. évi kétegyházi „etnikai háború”. *Regio* 4:31–54.

TÁRKÁNY SZŰCS ERNŐ

1981 A halál. *In Magyar jogi népszokások*. 179–198. Budapest: Gondolat.

TÁTRAI ZSUZSANNA

1982 Temetés (243–246), virrasztás (572–573). *In Magyar néprajzi lexikon* V. Budapest: Akadémiai Kiadó.

PÉTER SZUHAY – EDIT KŐSZEGI

A flat forever. Ethnic differences and Zsigmond Faragó's funeral in Kétegyháza (Hungary)

If we wish to analyse rituals we need to document the events going on during it in one way or another. This case study is based on a video documentation of Rom funeral in the village Kétegyháza (Hungary). The first part of the paper describes the current event. In order to put the concrete funeral into a wider context we can use two kinds of source. On the one hand we might search for prototypes in former funerals both within the Rumanian Orthodoxes and the Roma living in or around the village. On the other hand, the Rom themselves have documented most of their funerals on videotape since the 1990s, and these films may have strong influence on the structure of the current funerals.

Időszakok és ciklusok a viselet rendjében. Egy terepvizsgálat tanulságai

A dolgozat az 1980-as években, a Nógrád megyei Patak községben végzett kutatásra épül. Ekkorra a községben már a városi öltözködési modell volt jellemző. De a vizsgálathoz kiválasztott középkorú asszony azon kisebbséghez tartozott, akik megmaradtak a parasztviselet mellett. Az ő naponkénti öltözködését dokumentálta részletesen a vizsgálat egy éven keresztül. Ebből a sok szempontból értékelhető adatbázisból válogatott a szerző az idő aspektusából. Felvázolja, hogyan jelent meg az idő az asszony öltözködési rendjében életkora, adott esetben gyászból fakadó állapota függvényében, továbbá a naptárhoz, az időmérés mesterséges egységeihez kapcsolhatóan. Egyben példát látunk arra is, hogy a parasztviselet felbomlásának utolsó fázisában, a nagyjából már konfekcionált termékekből összeállt ruhatár a megváltozott életforma keretei között is alkalmas lehetett még arra, hogy az öltözködés hagyományos rendjét átmenetileg továbbörökítse.

A népviselet szó hallatán ma többnyire mindenki színes, falusias öltözetre gondol. Az is köztudott, hogy ezek a sajátos esztétikájú öltözetek nagy változatosságot mutatnak vidékenként. S hogy ez már a múlt. Vagy mégsem? Hiszen a különböző ünnepi rendezvények gyakori szereplői a népviseletbe öltözött fiatalok, szemet gyönyörködtető a táncchádztalálkozó, folklórrendezvények népviseletes kavalkádja, az időről időre felerősödő folklórdivattrendhez igazodó városi öltözködésnek is része lehet egy-egy míves vagy éppen nemes egyszerűségével figyelmet keltő népi ruhaféle. De mitől népviselet a népviselet? A néprajzos szakma a különbséget érzékeltetendő, szívesebben használja – egyébként jobb híján – a parasztviselet kifejezést. A mégoly hiteles paraszti öltözetek, ruhadarabok is a kérdésnek ugyanis csak az egyik oldalát adják. A másik oldal a viselet rendje, ami szervesen gyökerezett a hagyományos paraszti életformában. Ez a viseleti rend évszázadok során kialakult – idő- és térbeli variánsok formájában érvényesülő – sajátos rendszer. A viselet formai oldala konzerválható, felújítható, új tartalommal telítődhet egy másfajta kulturális kontextusban, akár rendszert is alkothat. Ez a rendszer azonban már gyökeresen más. Nem jobb, nem rosszabb: más.

Általános tendencia, hogy huzamos időre állást vállalni, nem mezőgazdasági munkakörben, távolabbi munkahelyre naponta ingázva a parasztviselet elhagyását vonja maga után. A kérdés azonban összetettebb (Fülemile 1991:55, 58). A Balassagyarmat vonzáskörzetéhez tartozó, viselet szempontjából hagyományőrző falvak is nem elhanyagolható számban szolgáltak kivételekkel. Közéjük tartozott múzeumi munkatársam, egy 1939-es születésű, Patak községből bejáró asszony. Kézenfekvő volt, hogy az ő öltözködését megfigyeljem.¹ 1985-ben naponta számba vettem teljes ruházatát, amelyet munkába jövet-menet viselt. Ebből létrejött egy ún. viseleti naptár, ami dokumentálja az öltözködés adott rendjét (Kapros 1994). Párhuzamosan a sorra kerülő ruhadarabokról

megkérdeztem, leírtam minden néprajzi szempontból értékelhető adatot. Az év elteltével így összeállt az adott alkalomra használt ruhakészlet leltára is, amit azután a helyszínen, vagyis lakóhelyén kiegészítettem azon öltözetdarabok leírásával, amelyek a szóban forgó évben valamiért éppen nem kerültek sorra. A teljes ruhatáron belül ez a készletrész 145 egyedileg számba vehető tárgyat jelentett. Ezenfelül értendőek a különböző alsóneműk, egyéb járulékos kellékek, amelyeket elhasználódásuk függvényében folyamatosan, akár az adott éves időtartamon belül is újjal cserélt ki viselőjük.² A felmérés mellett interjú módszerrel gyűjtöttem K. J.-tól – így nevezem publikációimban a vizsgált személyt –, immár nemcsak a kiválasztott alkalomfajta vonatkozólag, de elsősorban saját megélt gyakorlatához kötve. Így többször és több irányból kontrollálva a rögzített jelenségeket egyben rálátásom nyílt a viseleti normák és a gyakorlat viszonyára is. Ezt követte a községben egy szélesebb körre kiterjesztett ellenőrző terepmunka, főleg K. J. kortársai és a nála idősebb asszonyok körében azon céllal, hogy elhelyezhessem gyűjtött anyagomat az általános képben. Ebből a sok szempontból értékelhető adatbázisból most az „idő” aspektusából válogatok.³

Tájékoztatásul néhány eligazító mondat a szóban forgó község viseletéről. Patak a történeti Nógrád és Hont megye határán, az Ipoly középső folyása mentén elhelyezkedő, azon viseletcsoporthoz tartozik, amelyet a szakirodalom inkább a szomszéd faluról elnevezve dejtári viseletként tart számon (Flórián 1977; 2000: 172–174). E térségből a férfiak a múlt század utolsó harmadától mind nagyobb számban jártak el, főleg fővárosi építkezésekre dolgozni, ami körükben a parasztviselet fokozatos elhagyását eredményezte. A folyamat az 1950-es évekre végeredményben lezárult. Hasonló jellegű munkavállalás a két világháború közötti időszakból a nők körében is terjedt, de mindig csak ideiglenes volt, és lényegében nem feszítette szét a régi életforma kereteit. Így, bár e körülmény hozzájárult viseletük dinamikusabb változásához, a formai újítások beépültek az öltözködés hagyományos rendjébe. A kivetkőzést azonban ők sem kerülhették el. Az 1960–1970-es évek fordulóján – a fővárosban dolgozó asszonyok kezdeményezésére – a fiatalabbak nagy többsége rászánta magát a gyors, gyökeres váltásra, és kicserélte ruhatárát. Témánkhoz most nem kapcsolódik közvetlenül az adott viselet formai szempontú bemutatása, mindössze vázlatosan utalnék a kivetkőzés időszakában jellemző általános képre. Említettem, hogy egy újításokra fogékony viseletről van szó. Ez a nyitottság elsősorban a városon időről időre divatba jött új kelmék viszonylag gyors elfogadásában nyilvánult meg, s nem idegenkedtek a konfekciótermékektől sem. Az akkor viseletben járó legfiatalabb generációnak már hallomásból is alig volt emléke a derékon megkötött vállkendőről, bő ujjú ingvállban ők már nem jártak, gyakorlatukban a szűk ujjú ing-pruszlik együttese is háttérbe szorult, teret engedve a különböző, bár még mindig szoknyán kívül hordott ujjasoknak, amelyek közül a géppel kötött kardigán, pulóver volt akkoriban a „sláger”. Az egységesülő falusi öltözködés körébe tartozó, iparos készítette, vatinel bélelt mellény, illetve ünnepi megfelelője, az ugyancsak csípőig érő télikabát ekkorra beletartozott a fiatalok ruhatárába. Ők már lábbelit, fehérneműt boltban vásároltak. Megmaradt azonban a sok szoknya, ha nem is annyi, mint anyáik idejében; hordták a kötényt. Változatlanul tartotta magát a hagyományos hajviselet, a befont, fül fölött hátravezetett előhajjal, s a kontyvassal rögzített kontyra kerülő, papírral merevített, elől két *szarvaeskát* formáló, kikötött kendőikről Gyarmat vonzaskörzetében mindenki messziről felismerte, hová valók. A kivetkőzés, illetve a viselet megtartásának aránya vizsgálá-

tom idején a következő volt. Az 1920 előtt született asszonyok szinte kivétel nélkül őrizték a viseletet. Az 1920 és 1935 között születettek többsége szintén azt hordta. Az ezt követő „évjáratúak” körében egyre számottevőbb a városiasan öltözködők hányada, s aki 1942 után született, már mind ezt követi. A kivetkőzés után marginális helyzetbe szorult kései viselet, ha nem is merevedett meg teljesen, de fejlődése lényegesen lefékeződött. Immár inkább a beszerzési lehetőségek alakulása, illetve a kivetkőzött asszonyok praktikusabb, rugalmasabb öltözködésének példája indukált változásokat.

Az 1980-as években a községből Balassagyarmatra munkába bejáró mintegy 20 asszony fele még tartotta a viseletet. Maga a munkahelyre történő folyamatos bejárás – a tapasztalat szerint – beilleszthetőnek bizonyult a viselet alkalom (helyszín, tevékenység) szerinti hagyományos rendjébe. A félünneplőnek számító kimenő – ahogy községünkben nevezik, a *jönni-menni* – viseleten belül megvolt a helye a hétköznapon más faluba, városba menet alkalmának, s ennek szabályai lettek érvényesek a városi munkába járáshoz. S miként otthon a mezőre kiérve munkaruhára váltottak át, úgy a városi munkahelyen is átöltözött, aki fizikai munkát végzett.

Közhely, hogy a viseletet alapvetően meghatározza az illető életkora. K. J. az adatfelvétel idején 46 éves volt, így a hagyományos viseleti rend értelmében a középkorú asszonyok korcsoportjába tartozott. Ezen életkori szakaszban a legélénkebb, legvilágosabb színű felsőruhákat ugyan már *letették*, de még *színesben jártak*. Az általuk viselhető színek a sötétedés sorrendjében: bordó, középzöld, drapp, világosbarna, középplila és a közép-kék színes mintával. Az utóbbi alapszínként átmenetet képezett a gyászszínekhez, ugyanis fehérrel, feketével vagy a *saját színével* mintázva már *félgyászosnak* számított, csakúgy mint a sötétzöld, sötétbarna, sötétplila, valamint a sötétkék és fekete *falu* színes mintával. Itt ismét cezúra következett, az utóbbi két alapszín fehérrel, feketével, illetve saját színéből mintázva jelentette a gyászos fokozathoz illőt, végül pedig a pusztá fekete illetve *nagygyászba* (Kapros 1992:766–767). A színhasználaton kívül formai szempontból e korcsoport viselete a fiatalabbakétól csak a főkötő hiányával tért el. A mindenkori új divatokhoz ők is alkalmazkodtak – ez az idősebbek felé jelentett különbséget. Az öltözködés alkalom szerinti tagolásában a nagylányok-fiatalasszonyok korcsoportjához viszonyítva annyi egyszerűsödés mutatkozott, hogy a középkorúak már nem tettek különbséget jeles ünnepen és közvasárnap délután hordott kimenőöltözetek között, tehát maradt a *nagyünnepi, közvasárnap, jönni-menni, otthoni és dolgozni* kategória (Kapros 1991:240). Összességében tehát viseletük még jól tagolt, sokféle jelentéstartalom árnyalt kifejezésére adott lehetőséget.

A kivetkőzést túlélte, kései viseletben némiképp módosultak az öltözködés életkorhoz kötődő szabályai. Az egyes korcsoportok határa – amint erre sokfelől tudunk párhuzamot (Fülemile 1991:65) – felfelé fokozatosan kitolódott. Patakon K. J. kislánykorában 25–30 év között váltottak át a középkorú asszonyhoz illő öltözködésre, az ő generációja azonban csak 30–35 fölött kezdte elhagyni a legfiatalosabb ruhákat. Körülbelül ugyanennyi eltolódás érvényesült az idősebb asszony kategóriára történő váltás határát illetően is, ami az adatfelvétel idején 50–55 éves kort jelentett. A rendszer ugyanis ebben az időben már csonka volt községünkben, mivel az első korcsoporthoz tartozók kivétel nélkül városiasan öltözködtek. Így a fiatalossá váló ruhaneműket nem volt kinek továbbadni, ezért is igyekeztek elhordani azokat. E legerősebb motiváló tényező mellett a váltás halasztásához hozzájárult utóbb a városi öltözködéshez igazodó asszonyok példá-

ja, akik a régies felfogás szerint általában fiatalosabban járnak, mint korukhoz illene. A korcsoporton belül is megmutatkozott némi csúszás: az adott kategória sötétedő szín-skálája szerint lassabban cserélték le a fiatalosabb darabokat, főleg az alulra viselt kendőkre igaz ez. Az időben meghosszabbított színes öltözködést azonban ellenpontozza a gyász, aminek betartását, akárcsak a korábbi gyakorlatban, fokozottan elvárták az életkor emelkedésével. A középkorú asszonyok ruhatárában tehát már fel kellett szaporítani a gyászos darabok számát, hogy ennek eleget tehessenek. Tanulságosak a vizsgált ruhakészlet arányai e vonatkozásban: 40 százaléka a *cifra*, azaz nem gyászba viselt, 37 százalékot tesznek ki azon öltözetdarabok, amelyeknek nem alakult ki gyászos változata, illetve önmagukban véve nincs ilyen megkülönböztető jelentésük, s így gyászos vagy cifra öltözetbe egyaránt beilleszthetők, végül 68 százaléka a csak gyász idején hordható ruhadarab. Ebbe az irányba hatott községünkben egy újabb, sajátos tendencia is. Hozzávetőlegesen az 1970-es évektől a gyászos öltözködés előírásai megszigorodtak: főleg közvetlen hozzátartozók halála esetén nőtt a gyászidő, a gyász árnyaltabb tartalmait illik kifejezni az öltözetekkel, és a gyász jelzését elvárják az alacsonyabb rangúnak minősülő alkalmi fokozatokban is. Megjegyzem, a kérdés összetettségére utal, hogy a *nagygyászolás divatja* visszahat a már városiasan járók öltözködésére is, noha általánosabb vidékünkön is éppen az ellenkezője, miszerint a városi öltözködés elterjedésével lazulnak az ilyen szabályok.

Elvileg a városi munkavállalás a viselet korcsoport szerinti előírásait nem érintette, ugyanaz volt érvényes, mint az otthon élők körében. A gyakorlat azonban azt mutatja, hogy az eljáró asszonyok öltözködése előbb-utóbb visszafogottabbá vált a színek használatában és az öltözetek színösszeállításában. A korábban kedvelt kontrasztok ellenében terjed az egy szín különböző árnyalatainak együtt hordása.

Az, hogy vizsgálatom egy esztendőt fogott át, külsődleges szempont, a kutatás behatárolásának eszköze. Közvetlen jelentősége, meghatározó szerepe az évváltásnak természetesen nincs a viselet rendjében. Az egymást követő évek öltözködésében azonban érvényesül időbeli ciklikusság. Ez részint az időjáráshoz történő igazodás, és mint ilyen kapcsolható lenne az évszakokhoz is, de inkább téli-nyári tagolásról van szó. A viseleti naptárt áttekintve kiderül, hogy nem az egész öltözetet cserélte fel K. J., hanem fokozatosan váltott a téli viseletről nyárra, és fordítva. Ez többféle eszközzel volt megoldható.

Az adatfelvétel tanúsága szerint a vizsgált alkalomra hordott öltözeteknek vannak állandó elemei: alsóneműk, legalább két alsószoknya, felsőszoknya, kötény, egy ujjas, kikötött fejkendő, lábbeli, kiegészítők (kézitáska, fülbevaló, jeggyűrű, karóra⁴). Ezek egyik része egész évben ugyanaz a darab (kiegészítők), vagy anyagában, szabásában teljesen megegyező ruhaneműt jelent (kötény), illetve különbözőségüknek a viselet szempontjából semmi jelentősége nincs, tehát azonosnak tekinthetők (bugyi). A többi állandó elem téli és nyári változatra különül el, részint tavaszi-őszi megfelelőjük is van. Csak anyagukban különböznek ilyenképpen a hagyományos viseletből megmaradt alsó- és felsőszoknyák, valamint a kikötött kendők. Az újabb, városias öltözködésből átvett ruhafélék téli és nyári változata anyagban és formában is eltérhet: kombiné ~ alsóing (atlétatrikó vagy póló); rövid ujjú *kacaj* (blúzféle), rövid ujjú pulóver ~ hosszú ujjú kacaj, hosszú ujjú pulóver; szandál, *oroszi papucs* (gumitalpú papucscipő posztóból) ~ félcipő ~ csizma. Az állandó elemeken kívül van az öltözetdaraboknak egy másik csoportja, amelyeket nem mindig hordanak, hanem az időjárás függvényében kerülnek használat-

ba. Ahogy hűvösödik az idő, az alapelemeket ezekkel gyarapítják, részben úgy, hogy a nyár elteltével a következő tavaszig az öltözetnek végig részei maradnak: harisnya, továbbá egy alszoknya, előre kötött kendő, kardigánfélék. Részben pedig felváltják egymással, amint egyre zordabbá válik az idő: kötött lajbi (gépi kötésű, elől végig gombos mellény) → *bélelt mellény* → *kabát*. Illetve csak kemény hidegek idején kerülnek esetenként használatba: *melegbugyi* (svájci bermudanadrág), *paplanszoknya* (plédből varrott alszoknya), kötött sál és kesztyű.

Vizsgálati eredményeimet e vonatkozásban is igyekeztem összevetni K. J. kortársainak gyakorlatával, illetve általában a kivetkőzést megelőző gyakorlattal. A tágabb körben végzett tájékozódás igazolta, hogy a *jönni-menni* viselet téli-nyári időszakra történő tagolása – szemben az ünnepi viselet ilyen irányú kötöttebb előírásaival – régen még inkább csak tendencia jellegű volt. Néhány, elengedhetetlenül szükséges meleg felsőruha, lábbeli beszerzésén kívül ki-ki ruhátára lehetőségei szerint alkalmazkodott az időjáráshoz. A hétköznapi ruhakészlet mind teljesebb körű téli és nyári megkettőzése – a ruhatár bővítési lehetőségeinek a kivetkőzés adta kiszélesedésével – az utóbbi időben erősödött fel. Az öltözet állandó elemei közül a télnek számító példányokat nyáron korábban sem igen vették fel, fordítva azonban lehetett – legfeljebb növelték az egymás fölött viselt darabok számát, például több szoknyát vettek fel. Változatlan a gyakorlat abban is, hogy az átmenet folyamatát rugalmasan kezelik a hétköznapi öltözködésben: ha tavasszal időközben hidegebbre fordul az idő, visszaváltanak télisebb öltözködéssre, és fordítva – bár bizonyos határokon belül, mert előbb-utóbb kimossák, rendbe teszik, és tárolási helyükön hátrisorolják az átmenetileg használaton kívül kerülő ruhaféléket. Újabb jelenség viszont, hogy az időjárás napközbeni változásához jobban alkalmazkodnak. Ez a munkaruhák körében régen is megengedett volt, s a kivetkőzött asszonyok praktikusabb öltözködési gyakorlatának mintájától erősítve immár fokozatosan terjedt a szigorúbban szabályozott ünnepelőfokozatoknál is. Így például K. J. esetenként a munkaidő lejártakor már nem kötött fel még egy kendőt, ami a kora reggeli hűvösebb órákban még *elfért*, vagy szintén kézitáskájában vitte haza a harisnyát, kardigánt, ha közben felmelegedett az idő. Ugyanakkor egy meleg nyári vasárnapon a templomba menet hagyta az előre kötött fejkendőt, de az idősebbek rosszálló megjegyzései miatt alaposan megbánta, s bár a korosztályából már többen jártak így a nagymisére, ő többet nem kísérletezett ezzel. Az adat értékeléséhez hozzátartozik, hogy K. J. sohasem tartozott az újtók közé, inkább a hagyományt tisztelőkhöz sorolandó. Az adatfelvétel során feltűnt, hogy mind az öltözködés téliről nyárra, mind a nyárról télire történő váltása során a szoknyák és kikötött kendők esetében időbeli csúszás következett be a többi ruhadarabhoz viszonyítva. Megegyező időjárás esetén tavasszal még a téli, ősz végén a nyárinak számító változatokat vette fel. Mentségül az időhiányra hivatkozott, ugyanis ezen öltözetdarabok felvételre történő előkészítése (ráncba szedés, vasalás, mosás, keményítés) időt igényel. Az ellenőrző gyűjtések szerint elfogadható az ilyesmi, a munkába eljárókkal szemben általában megengedőbb a közvélemény: „*azoknak nincs úgy idejük ezzel [mármint az öltözködéssel] foglalkozni*”.

Az évszakonkénti váltásoknál kötöttebb szabályszerűséggel érvényesült a naptáron belül az egyházi év ünnepeihez, ünnepi időszakaihoz történő igazodás. Adatbázisom az előbbieket szemben ugyan korlátozottabb tájékozódást tesz lehetővé, mivel a kutatás témája a munkában töltött napok öltözködésére irányult. A részletes adatfelvétel rávilá-

gított, hogy ha a hét közbe eső vallási ünnep megtartását, nem lévén az hivatalosan munkaszüneti nap, az egyház az előtte vagy utána következő vasárnapra áttette, az öltözködési gyakorlat is ehhez igazodott. Ez nemcsak az itt tárgyalt alkalomfajta viseletét érintette. Ha például az ilyen, hétköznapra eső vallási ünnepeken este elment K. J. templomba, akkor is a munkába menet hordott öltözetét viselte, hiszen mindkét alkalom a *jönni-menni* kategóriába tartozott. S mivel nem volt ünnepi miserend, az otthon dolgozó asszonyok öltözködése sem követte többnyire az adott ünnephez kötődő előírásokat. A gyászos tartalmú ünnepnapok esetében azonban más a helyzet. Ilyenkor az egyházi szertartásokon való részvételhez mindenképpen átöltöznek, vagy legalábbis bizonyos ruhadarabokból gyászosabbnak számított választanak. Amint azt a színek tárgyalásánál láttuk, községünkben a gyásznak három intenzitásbeli fokozatát különböztetik meg. *Félgász* érvényes advent idején. Nagybőjtben általában a *gyászos* fokozat szerint öltöznek, de hamvazószerdán, valamint nagyhét második felében *nagygyászt* öltönek. Ugyancsak *nagygyászos* előírással említik mindenszentek és halottak napját. A megfigyeléses módszer eredményeként azonban kiderült, s a tágabb körben végzett gyűjtés megerősítette általános érvényét, hogy e szabályokat lazábban értelmezik ilyenkor, mint személyes gyász idején. Így adventban a középkorúak a *zöldes* darabokat részesítik előnyben, noha községünkben a zöld e korcsoportban a félgász legenyhébb változatához tartozik, jellemzőbbek a *barnább*, azaz a sötétebb színek. A nagybőjti gyászos öltözeteknél K. J. az előírással kiválasztott szoknya mellé enyhébb fokozathoz illő fejkendőket kötött fel, főleg alulra, noha a szabályok szerint különben a gyászos fokozatnál mindig sötétebbek a kendők, mint a szoknya. S a *nagygyász* sem jelentett tiszta fekete öltözetet, amint az közeli hozzátartozó halálakor szokás. – Megjegyzem, más, naptárhoz köthető, világi ünnepek nem befolyásolták K. J. öltözködését.

Amíg a közvasárnapok öltözködésében kimutatható egy havonkénti ciklus is, vizsgált alkalomkategóriánkban ilyen tendencia nem jelentkezett. Viszont jellemző a hetenkénti tagolás. Ez új jelenség a rendszerben. Akik nem járnak el dolgozni, ha valamiért hét közben *jönni-menni* felöltöznek, összeállítanak egy öltözetet, majd visszasorolják a ruhaneműket a helyükre, hiszen esetükben az ilyen alkalom ritkább és esetlegesebb. Ha úgy adódik, hogy még azon a héten belül ismét *jönni-menni* ruha kell, tetszés szerint válogatnak, általában más összeállítás mellett döntve. Hétköznap templomba minden egymást követő alkalommal előírás a más öltözet. Az életforma változásához igazodó új gyakorlat azonban nem gyöker nélküli. A hagyományos viseleti rend szerint ugyancsak hetenként váltják az otthoni munkaruhákat. Mégpedig úgy, hogy az adott összeállítású öltözetet először vasárnap veszik fel a háztartási teendőkhöz. A következő heti, városi munkába járó öltözet is már vasárnap használatba kerül, ha délután látogatóba mennek. K. J. többnyire szombaton este lefeküdvé végiggondolta, hogy mit vesz fel következő héten. Vasárnap mindenképpen előkészítette az öltözetet, s egyúttal helyre (vagy a szennyesbe) rakta, amit előző héten így hordott. Hét közben ugyanis a folyamatos használat mellett nem kerültek szekrénybe az öltözetdarabok: a napközben nem használt, lényegében a valamikori tisztaszoba és polgári hálósoba funkcióit vegyítő helyiségben, praktikus szempontok szerint kialakított rendben lerakta a ruhadarabokat, amikor hazaérve átöltözött otthoni munkaruhába.

A hetenkénti váltást részint azzal indokolják, hogy ennyi idő alatt elhasználódik az öltözet, a ruhadaraboknak legalábbis egy része mosásra, vasalásra szorul. Az éves öl-

tözködés áttekintése azonban jól bizonyítja, hogy itt összetettebb kérdésről van szó. Akire a faluban azt mondják, hogy „szépen öltözik”, abba beletartozik, hogy változatos az öltözködése. Ezen azt értik, hogy – a rendszer adta időegységek szerint – mindig más és más öltözetet hord. Abban, hogy mi minősül „más” öltözetnek, ingadozóak a vélemények, jobbra a felsőruhákról van szó, ezeken belül a hangsúly a felsőszoknyán és a kendőkön van. K. J. sorra vette elő az adott időjárásnak megfelelő anyagú szoknyákat, mivel helyi vélekedés szerint az öltözet összeállításában a szoknya a fő. Ha végére ért a készletnek, előről kezdte, de immár más kendőkkel viselte ugyanazt a darabot. Ez nem jelentett gondot, hiszen a színharmónia helyi szabályai többféle párosítást tesznek lehetővé, s egyébként is, kendőkből van mindenkinek a legtöbb. K. J. készletében az ilyen alkalomra illő fejkendők száma 49 volt, ebből 33 darab, amit kikötve, 16 pedig, amit áll alatt megkötve használt. A felsőtestre hordott ruhák váltogatása a mindenkori készlet függvénye, nyári ujjasokból általában nagyobb a választék. K. J. ilyenkor a lábbelit is igyekezett hetenként cserélni, bár ennek a többség nem tulajdonít jelentőséget. Az alsóruhák esetében a higiéniai szempontok dominálnak, a szabályok értelmében a legalsó alsószoknyát és legalsó ujjast heti használat után illik kimosni. Az alsóneműkre vonatkozó általános gyakorlat megbízhatóan kevéssé ellenőrizhető, de tény, hogy a fiatalabbak e téren igényesebbek. Előfordult, hogy K. J. a kánikula időszakában ilyen megfontolásból a hét folyamán az ujjast is váltotta, ettől véleménye szerint még nem lett más az öltözet. Egyébként *nem szokás* hét közben az öltözet egyes darabjait kicserélni.

Ha mérleget készítünk arról, mennyiben tartotta magát K. J. a heti öltözetváltás szabályaihoz, elenyészően kevés „hibát” találunk. Mindössze három alkalommal került sor a felsőruhák együttesének „túlhordására”, ez azonban sohasem jelentett kéthetes időtartamot, csak ez előző hétnek egy csonka héttel történő meghosszabbításáról volt szó. A hamvazószerdát megelőző két napra nem állított össze a személyes gyásza miatt esedékessé vált *félgyász* fokozatú öltözetet, tovább hordta az előző heti gyászost, hiszen hamvazószerdán úgyszólván sötétebbre kellett váltani. Két alkalommal a hét második felére szabadságot vett ki, s a hét elején ugyanazt az öltözetet viselte, mint az előző héten. De a legalsó szoknyát ilyenkor is cserélte. Az indok mindegyik esetben az volt, hogy időt takarított meg ezzel. Arra ugyancsak elenyészően kevés példa volt, hogy egy felsőruhafélét – immár más együttesben – két egymást követő héten felvett, nem számítva az öltözet téliesítését biztosító mellényt, berliner vállkendőt, kabátot.

A változatos öltözködés határait az illető gazdagsága szabja meg, bár kellő odafigyeléssel kevesebből válogatva is eleget lehet tenni a közösségi elvárásnak. A ruhadarabok folyamatos váltása egyben biztosítja a ruhakészlet egyenletes kihasználását. Ugyanakkor az egyéni megfontolások érvényesítésére is jut némi lehetőség: ha egy-egy öltözetdarabot viselője akár esztétikai, akár praktikus szempontoktól vezérelve szívesebben visel, megfelelő kombinációban sűrűbben használatba veheti anélkül, hogy vétene a változatosság szabálya ellen.

Az eddig sorra vett időszakok, ciklusok mintegy előre tervezhetők. Az öltözködés rendjében azonban meghatározó szerepük van az egyén környezetében bekövetkező halálesetek követte gyászos időszakoknak. A község gyászos öltözködési rendjét külön tanulmányban részletesen feldolgoztam (Kapros 1992), itt most csak néhány ide kapcsolódó, általánosabb kérdést emelnék ki. A gyászos időszakok tartamát – amit elsődlegesen az elhunytal való rokonsági fok szabályoz – évben, hónapban, hétben, napban

határozzák meg. Ezen belül kettős tagolás érvényesül: gyász, illetve kifelé a gyászból. Közeli hozzátartozónál az előbbi *nagygyász*os öltözködést jelent, az utóbbi magában foglalja a *gyász*os és *félgyász*os fokozatot. Távlabbi hozzátartozó halálakor *nagygyászt* csak a temetési szertartásra öltenek, ezt is enyhébb változatban, hasonlóan a vallási indíttatású gyászhoz, s a továbbiakban *gyász*os, illetve *félgyász*os öltözetek felelnek meg a két egymást váltó szakaszhoz. Ha egybeesik időben személyes gyász és az egyházi évhez kapcsolódó gyász, meghatározó a közülük sötétebb, mélyebb gyászt kifejező fokozat. A személyes gyász módosítja az öltözködés hetenkénti tagolását. Ilyenkor a halálhírt megkapva azonnal gyászt öltenek. A heti ütemezés azonban megmarad: a soron következő vasárnap, illetve hétfőn már újabb összeállítást viselnek. A vasárnap cezúrjellege egyébként megnyilvánul abban is, hogy személyes gyász fokozatai között, majd a gyászosról cifrára történő váltás mindig vasárnaphoz kötődik. Ezen felül az a felfogás is érvényesül, főleg közeli hozzátartozót gyászolva, hogy ha közeleg valamilyen nagyobb vallási ünnep, a váltással addig várnak.

Az adatfelvétel bizonyítja, hogy személyes gyász esetén az előírásokat szigorúan betartják a munkába bejáró asszonyok is. K. J. az év során összesen kétszer tért el a szabályoktól, de mindkét esetben a fokozottabban gyászos öltözködést nyújtotta meg egy csonka héttel, tehát *rátett a gyászra*, ami általános értelemben a közösségi kontroll szerint nem hiba, sőt inkább pozitív megítélés alá esik. Egyébiránt a gyászos öltözködés mennyiségi súlyára figyelmeztet, hogy K. J. ezen – számára a rokonságban bekövetkezett haláleseteket tekintve átlagosnak számító – évben 23 héten keresztül járt valamilyen gyászos fokozatú öltözetben.

A fentiekben igyekeztem képet adni arról, miként jelenhet meg az idő a paraszti öltözködés rendjében, az egyén életkora, adott esetben gyászból fakadó állapota függvényében, valamint a naptárhoz, az időmérés mesterséges egységeihez kapcsolódóan. Másodlagosan a viseleti változásokra történő utalások az idő múlását is érzékeltetik. Ennek során betekinthettünk a viselet működési rendjébe, amely – természetesen más közelítési szempontokat is bekapcsolva – jóval összetettebb. Hangsúlyozni szeretném, hogy itt egy behatárolt példa szolgál alapul: egy községből, egy adott korosztályhoz tartozó asszony egy bizonyos alkalomfajta vonatkozó gyakorlata, egyéves időmetszetben. S mindez olyan időszakból, amikor a marginális helyzetbe visszaszorult, mintegy önmagát túlélt viseleti rend ambivalens módon egyaránt mutatja a megmerevedés, illetve a nyitás, fellazulás jegyeit.

JEGYZETEK

1. A kivetkőzés nagy hullámát túlélt, marginális szerepbe szorult parasztviseletnek viselője társadalmi hovatartozására utaló jelentése a hagyományos értelemben már nincs. Inkább a viselet megtartásának háttéréhez szolgálhat adalékul, hogy ő származását tekintve a *közepesek* kategóriájába sorolható. Férje családja, ahova *menyeckének* került, valamivel módosabbnak számított, de ugyanezen rétegen belül. Az adatfelvétel idején négy generáció élt egy fedél alatt: a férj testvérei közül ők *maradtak az öregekkel*; két gyermekük közül az idősebb *menyeckét* hozott, s az

unoka is megszületett. Az após ekkorra már átengedte a család ügyeinek irányítását fiának, azaz a férjnek, aki a helyi tsz gépészeti részlegében dolgozott. A család vagyoni helyzete a községben átlagosnak mondható.

2. A ruhakészlet részletes elemzését lásd KAPROS 1991.
3. A tanulmány a Néprajzi Múzeum *Időképek* című kiállításához kapcsolódó, népviselet tárgyú szakmai megbeszélésén 2001. május 11-én elhangzott előadás írott változata.
4. A téma jelen megközelítése szempontjából említést érdemel, hogy Patakon az 1960-as években a nők körében megjelenő karóra inkább az ékszerek körébe tartozott, akinek már volt, csak ünnepen, templomba viselte. Eredeti rendeltetésének megfelelő értelmet a városba dolgozni járó asszonyok körében kapott. Náluk hamar általánossá vált, munkába járás alkalmával rendszeresen hordták, hazaérve azonban letették.

IRODALOM

BARABÁS JENŐ

1976–1978 A népviselet kutatása. *In* *Eredmények és feladatok az anyagi kultúra kutatásában*. Tálasi István, szerk. 204–236. Budapest. /*Dissertationes Ethnographiae* 2./

FLÓRIÁN MÁRIA

1977 Dejtári viselet. (572) *In* *Magyar néprajzi lexikon* I. Budapest: Akadémiai Kiadó.

2000 Parasztviselet. *In* *Nógrád megye népművészete*. Kapros Márta, szerk. 112–184. Balassagyarmat.

2001 *Magyar parasztviseletek*. Budapest.

FÜLEMILE ÁGNES

1991 Megfigyelések a paraszti női viselet változásához Magyarországon – az első világháborútól napjainkig. *Ethnographia* 102:50–77.

GERGELY KATALIN

1978 Változások Varsány népviseletében. *In* *Tanulmányok egy észak-magyarországi falu társadalmi néprajzához*. Bodrogi Tibor, szerk. 201–275. Budapest.

KAPROS MÁRTA

1991 „Jönni-menni” viselet a Nógrád megyei Patak községben I. A Nógrád megyei múzeumok évkönyve. XVII. 207–243. Salgótarján.

1992 A gyászos öltözködés rendje egy nógrádi falu (Patak) példáján. *In* *Kultúra és tradíció* II. Tanulmányok Ujváry Zoltán tiszteletére. Viga Gyula, szerk. 765–777. Miskolc.

1994 „Jönni-menni” viselet a Nógrád megyei Patak községben II. A Nógrád megyei múzeumok évkönyve XIX. 113–125. Salgótarján.

1995 „Jönni-menni” viselet a Nógrád megyei Patak községben III. A Nógrád megyei múzeumok évkönyve XX. 117–128. Salgótarján.

MÁRTA KAPROS

Periods and cycles in the wearing of costumes. Lessons from a field research

This paper is based on a fieldwork in the village Patak (Nógrád county, Hungary) in the 1980s. To that time the costumes of the inhabitants were highly influenced by urban style. The investigated woman, however, belonged to a small minority that kept to its folk costumes. The research documented her daily dressing in detail during a whole year. The study shows how and to what extent determines the calendar, her age, current status and situation the woman's wearing of costumes. At the same time it is argued that even in this last phase of disappearing of the traditional folk costumes when most of the individual articles of clothing are ready-made it is possible to keep to the order of wearing for a substantial period of time at least.

„Összejönnek a szomszédok is...” A szomszédság rendszere Homokmégyen

A szerző, miután áttekintette a társadalmi kapcsolatrendszer egyik eleméről, a szomszédságról írt nemzetközi és hazai szakirodalmat, és ennek alapján bemutatta a jelenség vizsgálatához alkalmazott megközelítési módokat, valamint az ezekből fakadó definíciókat és elméleti következtetéseket, saját terepén, Homokmégy faluban végzett kutatásairól számol be. Azt világítja meg, hogy a rokonsági és baráti kapcsolatokhoz képest a szomszédságnak melyek a jellemzői, mi a szerepe az egyén társadalmi hálózatában, a szomszédság intézménye milyen értékrenddel rendelkezik, és milyen okok miatt és hogyan változik. Az elemzésben hangsúlyt kapnak a földrajzi és a társadalmi határok által meghatározott társadalmi közösség, territoriális egység, valamint a hálózat fogalmai, valamint ezek reprezentációja és működése a falu mindennapos szomszédolási gyakorlatában. A szerző arra is kéri a választ, vajon a Homokmégyen tapasztalható intézmény mennyiben vehető össze a német Nachbarschaft és a szász szomszédságok intézményével.

Tanulmányomban megkísérellek körülhatárolni egy olyan jelenséget, mely a magyar néprajzi tanulmányokban meglehetősen homályba vesző és hangsúlyozatlan maradt. A magyar néprajzi szakirodalomban kevés olyan írás található, mely a szomszédság magyarországi rendszeréről, szerepéről és jelentőségéről részletes elemzést és világosan kivehető, körvonalazott képet adna.¹ A szomszédsági kapcsolatrendszert általában a rokonsággal, kalákával, kölcsönös segítségnyújtással, műrokonsággal, kortársi csoportosulásokkal, barátsággal és a térhasználattal kapcsolatban, illetve ezek viszonylatában említik meg a szerzők.² Ezenkívül szomszédokról, szomszédságról elszórt adatokat, rövidke írásokat elvéve, főleg nagyobb falumonográfiák, élettörténetek vagy önéletírások oldalain találhatunk.³

Dolgozatomban a Homokmégyen 1998–1999 között gyűjtött anyag és a magyar, illetve külföldi szakirodalom alapján a következő témakörök és kérdések körüljárását, megválaszolását tűztem ki célul: Mit jelentett és mit jelent ma a szomszédság az idős homokmégyi asszonyok számára? Hol húzódnak a szomszédság territoriális és társadalmi határai? A szomszédok, a szomszédi kapcsolatrendszer milyen szerepet tölt be a társadalomban, a közösségi életben, illetve az egyes ember életében? A rokonsági rendszer felépítése mennyiben hasonlít és mennyiben tér el a szomszédsági viszonytól? Mennyiben fedi egymást a két rendszer? A rokonok és a szomszédok funkciói hogyan és az élet mely területein oszlanak meg az egyén életében?

A fenti kérdések megválaszolása alapján kirajzolódó kép csupán Homokmégy és azon belül is az idős asszonyok kapcsolatai által felvázolható helyzetet fogja tükrözni. Jelen írásom nem fog az egész magyar nyelvterületre vonatkoztatható sémát adni.

A terep

Elemzésem forrásának magját az 1997 telén és 1999 tavaszán Homokmégyen végzett gyűjtések anyaga képezi.⁴ A Kalocsától 9,5 kilométerre fekvő Homokmégy egy évszázada vált ki és önállósult a kalocsai szállásokból.⁵ A terepmunka során hat idős asszonnyal és egy idős férfival készítettem interjút.⁶ A riportok viszonylag kötetlenek voltak, de mindig igyekeztem a beszélgetés fonalát az előre elkészített kérdés- és szempontgyűjteményem segítségével irányítani. A megkérdezettek közül két-két asszony jó szomszéd és jó barátnő is egyben: a beszélgetések alatt sokszor szem- és fültanúja is lehettem mindennapos szomszédolási gyakorlataiknak.

Az adatközlők közül csupán Romsics páli Ignácné főrás Mária (a továbbiakban: főrás Marcsa)⁷ és férje, Romsics páli Ignác, illetve Vargacz Istvánné Mácsai cinkó Mária (a továbbiakban: cinkó Marcsa) tősgyökeres homokmégyi lakosok. Romsics Páli Ignác mindig is a nagypapa által 1891-ben épített házban lakott, főrás Marcsa pedig már 1937-ben jött menyecskének jelenlegi lakhelyére, azelőtt a szüleivel, nagyszüleivel lakott Keresztesné, Alvég és Homok határán.⁸ Vargacz Istvánné Mácsai cinkó Mária *öreganyjával* élt együtt Homokmégyen, de keveset volt a háznál, mert egész életében, már egész kicsi kora óta napszámba járt a környező szállásokra vagy még távolabbra is. 1946-ban feleségül ment egy özvegyemberhez, és így költözött be jelenlegi házába, melyhez kocsmá is tartozott. Később államosították a házat a kocsmával együtt, de cinkó Marcsa 1984-ben visszavásárolta lakhelyét. A többi interjúalany pedig Kalocsa egyéb szállásairól származik.⁹ Szöbölődi Antalné Török Borbála (a továbbiakban: Török Borcsa) Résztelekről való, 1951-ben költözött ide férjével, a falu szélére, a temető mellé. A férje halála (1977) után még három évig kint lakott *szélrül*, majd beköltözött a lányáék régi házába, mostani lakhelyére. Kis Gergelyné Markella zsandár Borbála (a továbbiakban: zsandár Borcsa) és Széll Józsefné Szabó Margit (a továbbiakban: Margit néni) között sok a hasonlóság. Mindketten Alsómegyen születtek. Zsandár Borcsa Csillagospusztára, a tanyavilágba ment férjhez (Csillagospusztáról ismeri cinkó Marcsát, aki egy időben ott szolgált). 32 évi kinttartózkodás után, 1970-ben a tsz birtoka lett a tanyavilág, így Homokmégyre költöztek, mert a fiáék is ott vettek házat. Margit néni is alsómegyei születésű volt, ő azonban Drágszélre ment férjhez, ahol 64 évig éltek, majd 1989-ben Homokmégyre költöztek, mert a lányáék már Homokmégyen laktak. 1991-ben férje meghalt, Margit néni azóta magányos. Szerencséjére zsandár Borcsával egy utcában lakik, és így naponta átszaladhat hozzá, hogy enyhítsen magányán, mint ahogy megtette ezt akkor is, amikor épp Borcsa néninél jártam.

Cinkó Marcsa és Török Borcsa nem laknak túl közel egymáshoz, de egy héten kétszer együtt mennek el az öregotthonba,¹⁰ ahol találkozni szoktak zsandár Borcsával is, aki mindennap ott ebédel. Török Borcsa rendszeres látogatója a pár házzal odébb lakó Piros néni, aki természetesen ott tartózkodott a riport készítése alatt is.

A szakirodalom

Bár a kutatási témát tárgyaló szakirodalmi anyagban nem bővelkedik a magyar néprajztudomány, említésre méltó eredményekkel azonban néhány írás nagymértékben hozzájárult a szomszédsági rendszert tárgyaló vizsgálatokhoz.¹¹

A szomszédságról szóló legfrissebb és legátfogóbb elemzés a Magyar néprajz VIII. (Társadalom) kötetében található a *Műrokonság, szomszédság, kortársi csoportok, barátság* fejezetcím alatt, mely igyekszik rávilágítani a rokonsági és a szomszédsági kapcsolatrendszer közötti eltérésekre, hasonlóságokra és átfedésekre (Nagy Varga 2000:532–557). A kalákákat bemutató írások pedig hasznos adalékokkal, gondolatokkal szolgálnak a szomszédok között is funkcionáló reciprocitáson alapuló segítségnyújtás megértéséhez.¹²

Dolgozatom bőséges külföldi szakirodalmat is feldolgoz. A szomszédságot falusi környezetben az 1950-es évek német néprajzkutatói vizsgálták, majd leírták a *Nachbarschaft* intézményének klasszikus formáját.¹³ Egy magyar szerző az erdélyi szász falvakban tanulmányozta a szomszédságokat, melynek klasszikus formája a német *Nachbarschaft* rendszerével azonos szervezeti szinten állt (Pozsony 1997). A német szociológiai gondolkodás egyik nagy hatású képviselőjének, Ferdinand Tönniesnek egyik fő művében szintén értékes, a szomszédsággal kapcsolatos gondolatokra és megfigyelésekre bukkanhatunk (Tönnies 1983).

A falusi közeget vizsgáló német munkákon kívül, a szomszédságról leginkább angol-szász szerzőktől találhatunk publikációkat.¹⁴ Ezek a művek csupán érintőlegesen a falu, nagyobb részben azonban a modern város, illetve törzsi kultúrák szomszédsági rendszereit vizsgálják az antropológia, pszichológia és szociológia módszereivel.

Munkám elemző részében többek között azt is vizsgálom, hogy a magyar és külföldi szakkifejezések, általános definíciók, megfigyelések mennyire egyeztethetők össze a gyűjtőútam során tapasztalt egyedi jelenségekkel.

A szomszédság definiálása a szakirodalom alapján

A német, angolszász és magyar nyelvterületekre vonatkozó, falvakat vagy városokat kutató néprajzi, szociológiai, pszichológiai, antropológiai írások a szomszédság jelenségét nagyjából hasonlóképpen definiálják. Tudományos munkák sora a szomszédság rendszerének kétirányú kiterjedését hangsúlyozza: a szomszédság földrajzi egység és ugyanakkor társadalmi kapcsolatrendszer is egyben, ahol valamiféle határszabási rend jelöli ki mindkét dimenzió területét.

Az 1950-es évek német kutatói a szomszédságnak egykori sajátos, német nyelvterületekre jellemző, intézményesült formáját (*Nachbarschaft*) mutatják be és próbálják definiálni.

Kramer tanulmányában rámutat arra, hogy a *Nachbar* szó eredeti jelentésében még tartalmazza a szomszédság kettős értelmezését: a szó egyszerre jelenti a faluban és a külterületi földeken való egymás mellettélést, illetve az ezzel együtt járó emberi közelséget, egymásért való kiállást, segíteni akarást és közös cselekvést (Kramer 1952:137). A szó azonban már az 1950-es évekre jelentésszűkülésen ment keresztül: ekkorra csu-

pán a földrajzi értelemben vett szomszédság tartozott a szó jelentéskörébe. Ennek a változásnak az lehet a magyarázata, hogy a 15–17. században virágzó, alapvetően gazdasági közösségként működő *Nachbarschaft* intézménye a 18. században bomlásnak indult, majd 19. századi megszűnésével a szó elvesztette a sokágú társadalmi kapcsolatrendszeren alapuló faluközösség értelemben vett jelentését, és mára már kizárólag a területiális egységre, az egymással szomszédos telkekre, a házsomszédságra utal. A 19. századi alsó-ausztriai adatok, illetve a Fürstenfeldbruck és Dachau járásokra vonatkozó rezponziumok és falutörvények tanúsága alapján Kramer megállapította, hogy a *Nachbarschaft* – mely közigazgatási feladatokat is ellátott – elsősorban gazdasági érdekszövetség (a közös vagyon felosztása, használatának szabályozása és védelme, kölcsönös gazdasági segítségnyújtás) volt, mely ugyanakkor betöltötte a jogi közösség (a tagok feletti joggyakorlás hatalma, külső szervekkel szembeni védelem), az egyházközösség szerepét is, és ezenfelül egyfajta belső etikai értékrendet is előírt tagjai számára. A *Nachbarschaft* tehát egy olyan paraszti életformát jelentett, mely az élet minden területén jelen volt, az élet minden közösségi megnyilvánulására kiterjesztette ellenőrzését, és ezáltal az egyes emberek életében meghatározóvá vált. Az 1950-es kérdőíves gyűjtés alapján megállapítható, hogy az egykori *Nachbarschaft* intézményének nem maradt nyoma: leszűkült az egymással határos telkekre, és egyedül a kölcsönös segítség szerepét töltötte be a gyakorlatban építkezéskor, vészhelyzetben és temetéskor.¹⁵ A *Wörterbuch der Deutschen Volkskunde* szótár *Nachbarschaft* szócikkének írója megemlíti, hogy a *Nachbarschaft* szinonimájaként használatos *Gemeinschaft* ('faluközösség', 'szomszédság közössége') elnevezés arra utal, hogy a szomszédság már a korai fokon is több volt, mint egyszerű segítő vagy szemlélő (Beitl 1955).

A szomszédsági rendszerbe való „felvételnek” komoly korhatára is volt: a legénybandából (*Bruderschaft*) kinőtt fiú kerülhetett csak be a felnőtt férfiak szomszédsági közösségébe. A szótár írásának idejére azonban a szomszédsági szervezet már meglazult: legfeljebb egy utca vagy kettő–négy–hat ház tart össze.

Pozsony Ferenc az erdélyi szász falvakban a szomszédságoknak a német *Nachbarschaft*ra emlékeztető formáját találta meg: egy olyan sajátos helyi, gazdasági, biztonsági, rituális, morális, jogi, egyházi és etnikai funkciókkal rendelkező, lokális alapon szervezett társadalmi intézményt, mely alapvetően meghatározta a szász faluközösségekben élő egyén belső és külső kapcsolatrendszerét, szocializációját, értékrendjét és identitását (Pozsony 1997: 17–45). A családi, rokoni kapcsolatrendszer után a második legfontosabb társadalmi intézménynek tartott, germán eredetű *szomszédságok* az erdélyi dokumentumok bizonyítékai szerint korábbi előzmények (céhek és vallásos társulatok) után a 16. század elején kezdtek kialakulni. Az 1891-es belügyminisztériumi rendelet azonban felszámolta ezt az intézményrendszert. Ennek ellenére a szomszédságok a hagyományörzőbb falvakban – funkcióik átrendeződésével – egészen a 20. század végéig fennmaradtak.

A különböző társadalomtudományi megközelítések a rokonsági, lokális és gazdasági kötelek súlyát, szerepét eltérő mértékűnek ítélték (Faragó 1999: 152). Több, a társadalomszervezettel általánosságban foglalkozó szociológus szerint a hagyományos falusi közösségek társadalmi kapcsolatrendszerében a rokonsági kötelek a domináns (lásd például Redfield 1960). A 19. századot illetően ugyanez a magyar néprajzkutatók egy részének véleménye,¹⁶ bár megjelennek már a szomszédságot hangsúlyozó írások is.¹⁷

A külföldi antropológusok és faluszociológusok újabb, az 1950–1960-as éveket vizsgáló kutatásaik alapján már lényegesen differenciáltabbnak látják a falusi kötelékrendszert: megállapították, hogy a vérségi kapcsolatok mellett számos egyéb szál hálózta be az iparosítás előtti európai falvak társadalomszervezetét.¹⁸ Az újabb nyugat-európai társadalomtörténeti kutatások pedig már vitatják a rokoni kötelékek egyeduralmának tételét az elmúlt évszázadok európai parasztságát illetően.¹⁹ A magyar agrártörténeti kutatás szintén ezt az álláspontot képviseli, sőt túlhangsúlyozza a szomszédsági-lokális és gazdasági kapcsolatok fontosságát a vérségi kapcsolatok figyelmen kívül hagyásával.²⁰ A történeti szociológus, Faragó Tamás véleménye szerint azonban sem a vérségi, sem egyéb társadalmi kötelék nem domináns szerepű, hanem a falusi közösségek kapcsolatrendszere sokkal összetettebb és bonyolultabb: „... olyan hálózatnak kell elképzelnünk, ahol a rokonsági, a szomszédsági és a patrónus-kliens jellegű, közösségen belüli és közösségen kívülre irányuló kapcsolatok összefonódnak a korporatív testületnek tekinthető faluközösségbe tartozással, illetve a különböző [...] az előbbieknél mobilabb, esetlegesebb jellegű kapcsolatokkal” (Faragó 1999: 153). Eric R. Wolf a paraszti koalíciókat, e bonyolult kapcsolathálókat az alábbi három kritérium alapján rendszerezte: 1. A tagokat összefűző érdekek száma szerint egyszálúnak vagy többszálúnak nevezhetők e társulások. 2. A koalícióban részt vevő emberek száma szerint lehet diadikus (két személyt vagy két csoportot magában foglaló) vagy poliadikus (több személyt vagy több csoportot magában foglaló) a kapcsolat. 3. A társadalmi hovatartozás alapján pedig a horizontális (azonos társadalmi rangú személyek koalíciója) és a vertikális (különböző társadalmi rangú egyének koalíciója) kapcsolattípus különíthető el egymástól (Wolf 1973: 416–433). Ha a három kritériumot kombináljuk, akkor nyolcféle kapcsolattípust kapunk. „A többszálú, diadikus és horizontális kapcsolatokat azok a baráti vagy szomszédsági kötelékek példázzák, amelyek a háztartások között sokféle tartós kapcsolatot teremtenek, ezek a kölcsönös termelési segítségnyújtástól a szívességek kicseréléséig terjednek.” (Wolf 1973: 421.) Az urbanizáció és a társadalmi dezorganizáció problematikájával foglalkozó külföldi szociológiai írások is különféle nézőpontokból világíthatják meg a szomszédság, a lokális közösségek problémakörét.²¹ A városszociológiai írásokban is található hasznos észrevételeket a falusi társadalommal kapcsolatban, hiszen a jelentősebb szociológiai elméletek lényege a dichotómiákban, azaz két poláris ideáltípus leírásában áll: esetünkben a tradicionális társadalomszerveződés és a modern ipari-városi társadalomszervezet a két végpont (Nemes–Szelényi 1967: 49–53). Durkheim időbeli megközelítése a hagyományos (korai) társadalmat mechanikus szolidaritáson, kölcsönös segítségadáson, konszenzuson felépülő közösségként mutatja be, mely kis, izolált és homogén csoportként működik; ezzel szemben a modern időkben az organikus szolidaritás, azaz a munkamegosztásra épülő társadalomra a specializálódás és a differenciálódás a jellemző (Nemes–Szelényi 1967: 49–50). Ferdinand Tönnies a falut közösségként (*Gemeinschaft*) írja le, azaz közös érdekeken szerveződő kis, homogén csoportként, melyet a rokoni és szomszédsági kötelékek hálóznak be; míg a várost társadalomnak (*Gesellschaft*) nevezi, ahol a személytelen, funkcionálisan specializált, ésszerű kalkuláción alapuló kapcsolatok működnek (lásd kereskedelem, állami apparátus, vö. Tönnies 1983). Cooley dichotómiája az előbbiekhöz hasonló módon állítja szembe a primer szervezeteket (viszonylag tartós, állandó, intim, szemtől szembeni kapcsolatokra épülő kis csoportok) a szekunder szervezetekkel (nagyobb, kevésbé intim, meghatározott célra és időre létrejött szervezetek, Nemes–Szelényi

1967:51–52). Robert Redfield a kicsi és zárt népi társadalom ideálmodelljét az urbanizmus ellenpontjaként állítja be (Nemes–Szelényi 1967:53). Louis Wirth és Robert Redfield nagyjából összecsengő véleménye szerint a népi társadalomra jellemző primer szervezetek (rokon és szomszédsági rendszerek) felbomlása tapasztalható a nagyvárosi társadalomban (Nemes-Szelényi 1967:53–58). A modern nagyvárosban tehát a szomszédság is alapvető változáson megy keresztül. A falu- és városszociológusok megállapításai szerint a tradicionális társadalomban a szomszédság intézménye az ismétlődően felmerülő vészhelyzetekben (természeti csapások), szükséghelyzetekben (szüret, útépités, kútásás, házépítés), kalákákban (időszakosan felmerülő közös munkák) gyökerezik, melyeknek leküzdése a közösség tagjainak közös érdeke. Így tehát a népi társadalmakban a szomszédi kapcsolatok stabilak, ismétlődő jellegűek, normatívan szabályozottak. Redfield a zárt és integrált „kis közösségek” (*little community*) kategóriájába sorolja a Nyugat-Mexikóban működő szomszédságok (10–12 fős kaláka, mely a közös munkán túl a közös szórakozást is biztosítja) intézményét.²² A wirthi és a redfieldi szociológiai irányú végső soron kimondja, hogy a modern nagyvárosban a szomszédság a családnál is gyorsabban indul bomlásnak: a szükséghelyzeteket a termelési feladatok bürokratizálása megszünteti, s ezáltal a szomszédság elveszti létalapját, s az anonimitásba, szegmentalitásba veszik. Redfield átveszi J. A. Barnes kategóriáit, így ő is három társadalmi teret, társadalmi dimenziót különböztet meg a paraszttársadalmakon, a törzsi kultúrák és a modern államok társadalmán belül: 1. a territoriális alapú társadalmi teret [lokális csoportok hierarchikus rendje: a) háztartás, szomszédság, b) átmeneti csatorna a helyi és az országos élet közt, c) állami élet, ipari rendszer]; 2. az országot átszelő határok nélküli kapcsolathálót (például baráti kötelék); és 3. a viszonylag független gazdasági teret (Redfield 1960b:26–34). A lokális csoportok legalsó hierarchikus fokán elhelyezkedő rokonság és szomszédság körében személyesebb és hagyományosabb kapcsolatok a jellemzők, míg a hierarchia csúcsán lévő állami szinten formálisabb és személytelenebb a kapcsolatháló. Redfield elmélete szerint a népi társadalmat alapvetően a horizontális kapcsolatok (közösségen belüli) határozzák meg, míg az urbanizáció során nagyobb jelentőséget kap a vertikális kapcsolatrendszer (a helyi közösségen kívüli, magasabb társadalmi rendszerekkel való kapcsolat, Nemes-Szelényi 1967:58–61). Az egyén tehát elveszti lokális kötöttségét: sokkal inkább kötődik az intézményhez, amiben dolgozik, mint a településhez, ahol lakik.

A humán ökológia az 1920–1930-as évek legnépszerűbb szociológiai irányzata, mely az ökológiai szemléletmód társadalomtudományi alkalmazásának első kísérlete (Nemes-Szelényi 1967:73–83). Az irányzat, a tudományág nevét Robert Ezra Parktól kapta, aki az alábbi szemlélet képviselője: a különböző természeti és mesterséges környezeti feltételek között különbözőképpen alakulnak az emberi kapcsolatok, a társadalommá szerveződés formái. Park és tanítványai a chicagói empirikus iskolához kapcsolódnak, mely irányzatnak egyik jeles képviselője Louis Wirth (Nemes-Szelényi 1967:80–84). Amint azt már említettem, a klasszikus ökológiai kutatás idején közkedvelt téma volt a primer szervezetek felbomlásának jellemzése: így a chicagói iskola képviselői is sokat foglalkoztak a szomszédság elhalásával a metropoliszban. A chicagói empirikus iskolát azonban az a vád érte, hogy kutatói kizárólag Chicagóval és a dezorganizációs folyamatokkal foglalkoztak, holott a nagyvárosban a felbomlás mellett integrációs jelenségek is felbukkanak (Nemes-Szelényi 1967:85–90). A chicagói empirikus iskola azonban hamarosan az

integrációs szemléletet is elsajátította, és megállapította, hogy a modern metropoliz integrált egységek, természetes övezetek rendszere. Az organizációs, integrációs folyamatok a nagyvárosban leginkább a marginalitással szembeni tolerancián keresztül érhetőek tetten: míg a falusi, kisvárosi életforma az erős társadalmi kontroll miatt a marginalitást nem képes elviselni, addig a nagyváros integrálja mindazon elemeket, melyeket a falu nem tűr meg (Nemes-Szelényi 1967:99–103). A humán ökológia az integrációs folyamatok tanulmányozásával kapcsolatban bevezette a természetes övezet fogalmát és típusait (gettó, szuburbia, *slum*), illetve egyéb nagyvárosi strukturális egységeket határozott meg (zóna, szomszédság, Nemes-Szelényi 1967:103–115). A nagyvárosokat vizsgáló humán ökológiai irány fogalomrendszere szerint a szomszédság a városszerkezet lehető legkisebb, még értelmezhető egysége, mely területileg néhány háztömb vagy egy iskola körzetére terjed ki. „Tulajdonképpen a szomszédság leginkább városépítészeti egység, aminek bizonyos kultúrákban van valamelyes társadalmi tartalma is.” (Nemes-Szelényi 1967:108.) Bár Redfield megállapította, hogy a nagyvárosban megszűnik az emberek lokális identifikációja, s a lokalitás elveszti jelentőségét, a modern városszociológiai kutatás már azt hangsúlyozza, hogy bizonyos funkciók mégis megőrizték lokális relevanciájukat a nagyvárosban (Nemes-Szelényi 1967:129–141). A szociológusok megfigyelései alapján négy fontos funkció lokalizálódik a város, a természetes övezetek és a legszűkebb lakóhely (szomszédság) szintjén: a termelés-fogyasztás-elosztás funkciója (helyi kommunális ellátás), a szocializációval összefüggő lokális funkciók (helyi óvoda, iskola, lakóközösség), a társadalmi részvétel mint lokális funkció s végül a társadalmi kontroll funkciója. Számunkra az utóbbi három funkció érdekes, mely a szomszédság intézményét is érinti. Az iskola előtti szocializáció során a lakóközösségben, a szomszédsági körben sajátítja el a gyermek a helyi ismereteket, értékeket. A lakóhely feladata, hogy kielégítse az emberek társadalmi „kontaktusigényét”: a társadalmi részvétel révén az emberek a családi közösségen túlnyúlóan az egyéb primer szervezeteken (például szomszédság) keresztül bekapcsolódnak a társadalmi életbe. A társadalmi részvétel segít a konfliktusok kezelésében, és biztosítja az információval való ellátottságot. (Bármennyire is nagy hatása van napjainkban a médiának, a hivatalos hírközlési csatornák hírei az emberek számára csupán akkor hihetőek, ha az információt valamilyen személyes, lokális csatorna [primer szervezet] is megerősíti). Bár a nagyvárosban a szankciók osztársadalmi jellegűek, bizonyos korlátok közt – informálisan – a társadalmi kontroll is megmaradt lokális funkcióknak: a megszóláson, gúnyolódáson, dicséreten keresztül megnyilvánuló társadalmi ellenőrzés akkor bizonyul hatékonynak, ha a közösség tagjai adnak egymás véleményére. Az integrációs irányvonal tehát győzött az organizációs elméletekkel szemben: a család és a szomszédság a nagyvárosban is stabilnak bizonyul (Nemes-Szelényi 1967:141–146). A számos, szomszédságra és családra vonatkozó empirikus vizsgálatot készítő Eugene Litwak dolgozta ki a primer szervezetek stabilitását alátámasztó elméleti megfontolások nagy részét.²³ A konkrét körülmények ismeretében jártasabb primer szervezetek bizonyos funkciókat hatékonyabban látnak el, mint a bürokratikus szervezetek, ugyanis az élet minden területén megtalálható problémák (például gyermeknevelés) ellátásához nincs szükség különösebb szakértelemre; túl bonyolult feladatok ellátásához (például lelki konfliktusok megoldása) pedig a társadalom nem rendelkezik ismeretekkel; s végül ritkán előforduló problémákra (például természeti csapások) gazdaságilag lehetetlen felkészülni. Noha a nagyvárosban is tovább élnek a

primer szervezetek, jellegük, funkciójuk alapvetően megváltozik a falusi társadalomban betöltött szerepükhöz képest. Dortmund északi részén a nagyvárosi ember környezetét vizsgáló írásában Elisabeth Pfeil megállapítja, hogy az urbanizált családok körében az emotív szempontú, hasonlóság elvén alapuló szelektivitás érvényesül: szomszédi kapcsolatba egymáshoz hasonló réteghez tartozó és hasonló ízlésű családok fognak lépni (rétegszomszédság).²⁴ Ez a kapcsolat jellegében és funkciójában tehát sokkal inkább a baráti kapcsolathoz lesz hasonlatos. Az urbanizációval járó nagyobb szelektivitás következtében tehát a rokoni és szomszédi kapcsolatok háttérbe szorulnak, míg a baráti kötelékek szerepe egyre fontosabbá válik. A valóságban azonban az alrendszerként értelmezhető érintkezési kör három eleme (rokoni, baráti és szomszédi kapcsolat) sokkal bonyolultabb szövevényt alkot (Nemes–Szelényi 1967:149). „A szomszédság és a rokonság, illetve a baráti kör egymást kiegészítő viszonyban állnak egymással.” (Pfeil 1973:270.) A szomszédnak ugyan sokszor térbeli elhelyezkedéséből adódó helyzeti előnye és felelősségteljes kötelezettségei vannak a rokonokkal, barátokkal szemben, mégsem helyettesítheti azok funkcióját. Éppen ezért hangsúlyozza Pfeil, hogy a szomszédi viszonyok és a baráti-ismeretségi kapcsolatok együttes vizsgálata szükséges. Tönnies a rokonságot a „vér közösségeként”, a szomszédságot a „hely közösségeként” és a barátságot a „szellem közösségeként” határozza meg (Tönnies 1983:24–26). A közösség mindhárom fajtája szorosan összefügg egymással térben és időben egyaránt: a vér közössége az együttlakás által a hely közösségévé fejlődik, majd a fejlődési rend következő állomása a közös tevékenységen alapuló szellemi közösség. Noha a rokonság helye és egyben életének kerete a ház, a rokoni szellem mégsem kötődik a ház és a térbeli közelség korlátaihoz: a távolság dacára megvalósulhat az együttlét, a közös cselekvés elképzelése. A szomszédsági érintkezési kör pedig éppen a településrend adta térbeli közelségből születik: a falvakban a lakóházak közelsége, a közös föld vagy az egymással határos szántóföldek és a közös munka teszik lehetővé, hogy a szomszédi kapcsolatban állók hozzászokjanak egymáshoz, bizalmas információkat szerezzenek egymásról. Jóllehet a szomszédságot az együttélés határozza meg, a kapcsolat a térbeli eltávolodás ellenére is fenntartható, igaz, nehezebben, mint a rokonság esetében. A barátság a másik két közösséggel ellentétben „láthatatlan lakóhellyel” rendelkezik, s létalapját – a szomszédsági és rokoni viszonytól függetlenül – a közös munka és gondolkodásmód, az azonos foglalkozás, mesterség adja (Tönnies 1983:25). A baráti köteléket legjobban a gyakori összejövetelek segítségével lehet fenntartani, s ehhez a város szolgáltatja a legalkalmasabb helyet. Míg a rokoni és szomszédi viszony a kölcsönös bizalmon és az egymásba vetett hiten alapul, addig a barátság alapja nem természetes és magától értetődő: az egyének mindenáron saját akaratukat akár egymással szemben is érvényesíteni szeretnék, s ez gyakori viszálykodáshoz vezethet. A barátság tehát a legnehezebben fenntartható közösség a három közül. Pfeil átveszi Tönnies fogalomrendszerét, s ő szintén elsődlegesen térben szemléli a szomszédságot: „A szomszédság jelentősége éppen térbeli közelségből következik.” (Pfeil 1973:269.) A szomszédság funkcióját tekintve tehát a háztartási közösséghez képest diszkontinuusnak mondható, mert „szolgálati” és kötelességei csak időközönként válnak időszerűvé, míg a térbelileg szétszórtan élő rokonok, barátok hálójához képest az állandóan jelen levő szomszédság kontinuusnak tekinthető (Pfeil 1973:269–270). Elisabeth Pfeil behatóan foglalkozott a szomszédság szó definíciójával, pontos meghatározásával, szűkebb és tágabb jelentésével (Pfeil 1973:270–

277). A szomszédság szónak sok jelentése van. Szűkebb értelemben, a szó angol és német eredetét tekintve magában foglalja a már sokszor emlegetett térbeli közelséget. Erre utal a német szólás is: „A jó szomszéd jobb a távoli barátnál.”²⁵ Ezzel szemben a szomszédság kiterjedhet nagyobb távolságokra is (lásd a francia *voisin*): kis faluban mindenki szomszédja a másoknak, a szomszédság és a község határai fedik egymást. A modern várostervezés alkotta szomszédságok (*neighbourhood-unit*) olyan önálló lakótelepek, melyek saját építészeti, gazdasági és kulturális központokkal és határjelölőkkel rendelkeznek, és ahol a lakók tudatosan egységként értelmezik lakótelepüket. A városépítők által ily módon létrehozott mesterséges szomszédságok azonban nem tekinthetők valódi szomszédságnak, mert nem jönnek létre az ismétlődő találkozásokon és személyes kapcsolaton alapuló szomszédsági viszonyok. Pfeil a szomszédság helyett a szomszédsági kör elnevezést javasolja: a szomszédsági kör „az a tulajdonképpeni szomszédság, amelyben összehangolt szomszédi viszony áll fenn az emberek között” (Pfeil 1973: 274). Az így meghatározott szomszédsági kört pedig kettős értelemben érdemes vizsgálni: 1. mint szomszédi összefonódást az adott földrajzi és települési körzetben, melynek alapjául a lakóház szolgál; 2. mint az egyes családok szomszédsági kapcsolatrendszerét, melynek alapegysége a család. A mai nagyvárosi társadalmakban a bürokratikus szervezeteket „kiszegítő” primer szervezetek – és ezeken belül is főként a szomszédság – igen jelentős szerepet töltenek be két funkció ellátásában: a társadalmi részvétel (kölcsonös látogatások, információátadás) és a kölcsönös segítség terén (Nemes–Szelényi 1967: 150–159). Ez utóbbi szerepkör tulajdonképpen a szomszédi kapcsolatok melegágyai, hiszen a kölcsönös segítség mindig él: a legmindennapibb és a legrendkívülibb körülmények közt egyaránt.

A magyar néprajzi tanulmányok adatai alapján elmondható, hogy a szomszédsági kapcsolatok a magyar népi társadalomban jól működő intézmények voltak, de nem kristályosodtak úgy ki, mint a német nyelvterületen (Nagy Varga 2000:553). A Néprajzi lexikon szócikke a szomszédságot mint egyfajta emberi kapcsolattípust és viselkedésformát határozza meg: a szomszédság „a szomszédi állapotból fakadó emberi viszonyok összessége, amely jogok és köteleességek formájában a legkülönbözőbb tevékenységek kölcsönös lebonyolítását, annak konkrét szervezeti formáját is magában foglalja” (Szabó 1982:81). A lokális kötelekeknek és a falu térbeli tagolódásának Fél Edit és Hofer Tamás egy egész fejezetet szánt az átányi gyűjtést feldolgozó tanulmányukban (Fél–Hofer 1969: 168–184). A fejezet legnagyobb részét pedig a szomszédságról írt rész foglalja el (Fél–Hofer 1969: 172–180). A Fél–Hofer szerzőpáros a szomszédok három alapvető típusát különbözteti meg: a falu belterületén a lakóház körzetében lakó szomszédot, a tanyakert körzetében lévő szomszédságokat és a szántóföldek, szőlők körzetében található szomszédságokat. Átányban a falu belterületén található szomszédságok gyakran kisebb lokális egységekkel, falurészekkel (például *zug, köz*) estek egybe. A szomszédságok mérete és térbeli kiterjedése ugyanakkor nem körvonalazható tisztán. A szomszédi kapcsolatok szövevényét tovább bonyolítja, hogy a falubeliek szomszédjaik közt egyfajta hierarchikus, fontossági sorrendet állítanak fel, melynek vonala nem feltétlenül egyenesen arányos a szomszédok térbeli távolságának mértékével. Fél Edit és Hofer Tamás összegzésében a megfelelő szomszédi magatartásformára vonatkozó szabályokra található példákat, főként a kölcsönös segítségnyújtással kapcsolatban, hiszen a szomszédoknak ez az egyik legfontosabb kötelessége és feladata (Fél–Hofer 1969: 173–177).

A kölcsönös segítségnyújtás jelentheti egyrészt tárgyak, illetve használati eszközök kölcsönadását, kölcsönvételét, másrészt pedig személyes segítséget, szolgálatot vész-helyzet esetén, lakodalomban, halálesetkor, illetve a szomszéd távollétében. A szomszédság rendszerének működése, szerepe és struktúrája könnyebben megérthető, ha a rokoni kötelékek szerkezetével vetjük össze. A rokonsági és szomszédsági kapcsolatrendszer sokszor nem egyértelműen határolható el egymástól: sokszor átfedi egymást e két csoport szövevénye. A szomszédok között például lehetett rokonsági vagy komasági kapcsolat is, hiszen a rokonok igyekeztek egymás közelébe települni (Tárkány Szücs 1981:65). Vannak azonban olyan közösségek is, ahol a lokális csoport csupán szomszédokból áll, mert a nagycsalád szervezetének felbomlása, az exogámia és az elvándorlás következtében a rokonok távolabb élnek (a 20. század második felétől kezdődően az észak-magyarországi és alföldi falvak többsége ilyen tendenciát mutat, Szabó 1982:81): „Itt mindenki széjjel van, a rokonság széjjel van, a barátok széjjel vannak, csak a jó szomszéd, ha összetart.” (Fél 1959:74.) Ezekben a helyeken (például a Fél Edit által vizsgált Tiszaigaron) a szomszédokat szinte a rokonokat megillető jogokkal tisztelték meg, ugyanis a rokonok földrajzi távolsága révén a lokális kapcsolatok fenntartása nagyon fontos volt az egyén és a közösség számára egyaránt: „Más faluba van a testvérem, meghalhatok, megmeredhetek, amíg az hozzám jönne. A szomszéd az megmos, megtakarít, mire a testvér jön.” (Uo.) Előfordult az is, hogy egyes esetekben a szomszédot bizonyos fokú rokonnak tekintették: „Lagziba a testvérek után mindjárt a három szomszédot hívják meg, mert a szomszéd sokszor még a testvérnél is előbbre való.” (Uo.) Az intimitásnak azonban volt határa: bármilyen messze laktak is a rokonok, a parasztok életében mindig is kitüntetettebb rangban álltak, mint a szomszédok. A szomszédok jogai és kötelességei tehát általában korlátozottabbak voltak, mint a vérrokonoké (Fél–Hofer 1969:172).

A szomszédokra vonatkozó íratlan és írott szabályokat a lokalitással kapcsolatban Tárkány Szücs Ernő foglalta össze (Tárkány Szücs 1981:65–68). 1852-ig az országos szokásjog szerint az ingatlanra és szőlőföldre vonatkozó elővásárlási jog illette a szomszédot (jóllehet a vérség joga országszerte megelőzte a szomszédság jogát, Bónis 1982:81), a szabad székelők a kihalt család vagyoniával kapcsolatban öröklési joggal rendelkeztek, némely helyi szokásjog pedig foglalási jogot biztosított az elhagyott földre nézve. Ezen megkötések mellett még számos szokáson alapuló, jogi tartalmú szabály is vonatkozott a szomszédra (például a kölcsönös segítségnyújtással és a házak közti mezsgyével kapcsolatban, Tárkány Szücs 1981:686–692).

Erdei Ferenc a településrend szempontjából közelíti meg a szomszédság kérdését (Erdei 1940:32–35). Megállapításai fontosak lehetnek a homokmégyi adatok elemzésekor, hiszen Erdei a szomszédsági viszonyra vonatkozóan is rávilágít a szállás és a falu közti különbségre. Míg a szálláson sem térbelileg, sem társadalmilag sincsen szomszédság, addig a falu olyan több egységből összetevődő csoport, ahol a szomszédság különösen erős és sokoldalú társadalmi viszonyt hoz létre: „a falu szomszédságában élő szállások együttese, viszont a szállás meglazult szomszédságú falurész” (Erdei 1940:33). A következő fejezetekben körvonalazódik majd, hogy a szálláseredetű Homokmégyen milyen típusú szomszédi kötelék a jellemző.

Összefoglalásként megállapítható tehát, hogy a rokonságon és a házasságon alapuló kapcsolatrendszer mellett az egyének és családok között léteztek egyéb kapcsolatok is, melyek a rokoni viszonyok modelljét követték. Az ilyen, rokonsági viszonyokat kiegészítő

szító primer csoportokat képezhetik a műrokonság tagjai, a szomszédok vagy a barátok (Sik 1988:41; Nagy Varga 2000:532). Ezek a szerveződési formák lehetővé tették, hogy a rokoni összetartás szélesebb társadalmi mezőn érvényesüljön, magába olvasztva a lokalitás elvén működő csoportok szövetét is.

Az alábbi elemző részben többek között arra keresem a választ, hogy a homokmégyi idős asszonyok által felvázolt szomszédsági rendszer mennyiben hasonlít a *Nachbarschaft* és a szász szomszédságok intézményére: vajon a homokmégyiek életében is olyan nagy befolyással bíró zárt rendszert és szoros kötődést jelent-e a szomszédság, mint az egykori *Nachbarschaft* a német faluközösségek számára? Másrésztől azt is kutatom, hogy az általam vizsgált közösségben a rokonsági és szomszédsági hálózat szerepe, szerkezete hogy viszonyul egymáshoz.

A szomszédság körülhatárolása Homokmégyen

Elsőként a szomszédságot mint közösséget, mint zárt földrajzi és társadalmi egységet értelmezem. Ezután a szomszédság szerves részét képező, de mégis külön egységként is elemezhető szomszédolást, a szomszédok tevékenységi körét, szerepkörét, és ezekkel a tevékenységekkel állandó kölcsönhatásban lévő értékrendalkotást, szabályalkotást, illetve ezek alkalmazásait analízálom. Végezetül pedig az általam fölrajzolt rendszert vizsgálom abból a szempontból, hogy a szomszédság mint komplex jelenség – minden apró részletével együtt – milyen szerepeket és mely területeken tölt be mind a társadalom (közösség), mind az egyén életében.

Mindezek mellett nem lehet megfeledkezni a rokonsági rendszer létéről és szerepéről sem, hiszen az ember életében, legyen falusi, városi vagy törzsi életmódról szó, a rokonsági rendszer igen meghatározó: ennek mintájára alakítanak ki egyéb társadalmi kapcsolatrendszereket is (lásd Gulliver 1971:345–358). A riportok anyaga alapján kitűnik, hogy a rokonság a szomszédsággal párhuzamosan funkcionáló társadalmi kapcsolatrendszer, a szomszédsági rendszerrel egymást kiegészítik: a társadalmi és a magánéletben is bizonyos területeken és funkciókban osztoznak, illetve bizonyos helyzetekben és szerepekben pedig egyeduralmat élveznek (Faragó 1999:152–153; Wolf 1973:391–433).

A szomszédság közössége – territoriális egység és társadalmi kapcsolatrendszer

A beszélgetésekből kiderült, hogy az adatközlők idős korukra főleg azért költöztek Homokmégyre, hogy közel legyenek gyerekeikhez, unokájukhoz: a rokonok megpróbáltak egymás közelébe, szomszédságába építkezni, költözni. Zsandár Borcsa egyik fia és annak felesége eltartási szerződést kötöttek a Borcsa néni szomszédjában lakó idős házaspárral, hogy majd a helyükre költözhessenek: „*Hát szóval ez az én menyem meg a fiam vállalják fel őket, mert itt vannak a szomszédban, hát vállalják...*”²⁶ Ennek ellenére a rokonság jó része többnyire szétszóródott az országban, a világban (például főrás Marcsa unokái az Egyesült Államokban élnek). Főrás Marcsa és Török Borcsa is hangsúlyozták,

hogyan manapság a család már nem tart össze, a fiatalok elmennek a szülői háztól, a rokonság földrajzi egysége tehát megbomlott: „Ma már ha megnősül vagy valami, akkor mennek el a háztól, az már nem marad a szülőnél. Valamikor még 2-3 menyecske is vót egy háznál!”²⁷ „Valamikor még a vasúton túl sem szabad volt a legénynek, se a leánynak sem férjhez menni, mer’... akkor azt mondták, hogy már nem jóra való... Aztán most meg már tényleg elmennek még a világ végére is!”²⁸ A rokonokat tehát ritkán látják, öregkorukra egyedül maradtak: ezért is lehet fontos a magányos, idős homokmégyi lakosok számára a szomszédság, a szomszédolás. Ezt a feltevésemet jól példázza Török Borcsa vallomása, melyben azt árulja el, hogy férje halála után a falu széléről azért költözött be a falu belsejébe, mert nem járt feléje senki, nem volt a közelben szomszéd, egész nap nem látott senkit: „Mer’ már ott kint nem szerettem. Télen, amikor rossz idő volt, nem jött oda senki, hetekig se, és akkor már olyan nem jól éreztem magamat, ha 2-3 nap nem gyűttem be a lányomékhöz vagy a boltba. Akkor már el kellett gyűnnöm, hogy mégis, hát embőroket lássak, mert volt úgy, hogy egy hétig se láttam senkit se ott kinn... Hát kicsit távolabb volt a szomszéd, mer’ én legszélrűl voltam... de közelünkbe nem volt szomszédunk...”²⁹

A szomszédságot földrajzi és társadalmi szempontok alapján is lehet értelmezni. Nézzük meg tehát, hogy mit jelent, és meddig terjed a szomszédság a homokmégyiek számára. A szomszédság közösségét milyen földrajzi, illetve társadalmi keretek közé lehet behatárolni?

Az interjúk során gyakran elhangoztak olyan földrajzi és társadalmi feltételek, melyek lehetővé teszik az egy szomszédsági körbe való tartozást. Bizonyos fokú földrajzi és társadalmi homogenitásnak kell érvényesülnie a szomszédsági kapcsolatrendszer működéséhez. A társadalmi, vagyoni, kulturális, életkorbeli, etnikai homogenitás (közös érdekek, azonos szórakozási lehetőségek, hasonló sors, hasonló életstílus) a jószomszédi közösség kialakulásának alapvető követelménye (Heasman 1978: 116–118). Cinkó Marcsa fogalmazta meg legjobban ezt a sorstársi összetartozást, amikor arról az elhunyt szomszédasszonyáról beszélt, akivel együtt napszámoskodott, és egy helyen gulyáskodó férjeiknek hordta az ebédet: „De hát, egyidősek vagyunk, egy küzdelmünk volt az életben, nagy résziben, és akkor így el szoktunk beszélgetni, sokszor előhúzzuk a múltat, a jót is, a rosszat is.”³⁰ (Ez a szomszédasszony adott neki pénzt kölcsön, amikor visszavásárolta a házat az államtól.) Margit néni is nagyon közel érzi magát zsandár Borcsához, hiszen mindketten nagyjából egyidősek és magányosak is, és még sok más közös vonás van az életükben: „Az is alsómégyi volt, meg én is. Egy utcában laktunk, nem olyan messze egymáshoz. Az ő anyja is drágszéli volt, meg az enyém is.”³¹ Itt tehát a szomszédságnak egyfajta időbeli kiterjedését is érzékelhetjük: az egykori szomszéd az új helyen is szomszéd, még több közös élménnyel szaporodik kettejük élettörténete. Margit néni zsandár Borcsához képest az *utca túloldalán, a második házban* lakik, azonban *közvetlen szomszédjával* Margit néni nem tud kapcsolatot teremteni. Egykori *közvetlen szomszédja* házában most a fia lakik, aki Margit néninél egy életöltővel fiatalabb, és viselkedésében is nagyon furcsa, amióta az édesanyja meghalt: „...az olyan be van zárkózva éjjel-nappal... nem lehet hozzá bemenni... nem lehet vele beszélni... hát, nem ilyen volt, míg az anyja élt”³².

A szomszédi viszony kialakításának tehát társadalmi akadályai is lehetnek, ezek az akadályok pedig mind a másságon (eltérő életkor, életstílus, anyagi és szociális helyzet),

vagyis a homogenitás egységének megbomlásán alapulnak. Fórás Marcsa azt panaszkolta el, hogy ő már a fiatalabb szomszédasszonyokkal nem tud miről elbeszélgetni, mert már olyan nagy a generációs szakadék köztük: „Hát éneköm már nem az a témám, mint az övéké, mert minden korszaknak megvan a saját témája. Azt ilyen öreg már mit tud?... *Sehova nem megyek, semmit nem hallok...*”³³

A szomszédság társadalmi határa gyakran látványos formát ölt, kirekesztéshez vezet: van úgy, hogy eltérő társadalmi réteget képviselők egyáltalán nem tudnak kijönni egymással, az egyikük mindenképp kirekesztett lesz (Heasman 1978:118–121). Török Borcsa mesélt el egy történetet, mikor az egyik *kulák származású* szomszédasszony nem ment Borcsa nénivel és az igen lassú járású Piros nénivel együtt a templomba arra hivatkozva, hogy nem bírja a tempójukat. Templomba menet Borcsa néniék azonban észrevették, hogy a szomszédasszony az utca másik oldalán egy másik *kulák asszony* társaságában siet a templomba: „*Ez kulák származású, azt akkor mivelünk hát, nemigön szórakozik, mert mi szegények vagyunk hozzá... azt akkor néha-néha átgyün, ha valamire kíváncsi...*”³⁴ Török Borcsa erre a „diszkriminációra” szintén kiközösítéssel válaszolt: „*De mink csak ketten vagyunk szomszédok [Piros nénivel].*”³⁵ Az azonos vagyoni háttérrel rendelkezők tehát jobban kijönnek egymással, könnyebben szót értenek, egy közösségbe tartoznak (Heasman 1978:118).

A földrajzi homogenitás, zárt territoriális egység, a közelség már nem ilyen egyértelműen képezi a szomszédi közösség elengedhetetlen feltételét. A földrajzi határ meghatározása viszonylag rugalmas: terepmunkám során úgy tapasztaltam, hogy a szomszédság nem csupán házsomszédot, utcabeli szomszédot jelent, hanem távolabb lakó barátokra, barátnőkre is kiterjedhet ez az elnevezés. Ez vajon azt jelenti, hogy manapság a homokmégyi szomszédi közösségben a társadalmi kötődések, viszonyok, kapcsolatok erőteljesebbek, mint a territoriálisak? Járjuk körül ezt a kérdést tüzetesebben a városantropológiai, városszociológiai és a környezeti pszichológiai szakirodalom segítségével!

Már a chicagói empirikus iskola városszociológusai és korunk amerikai antropológusai és pszichológusai is a szomszédság kettős jellemvonását emelik ki: az 1930-as évek amerikai nagyvárosaiban csakúgy, mint az 1980-as évek metropoliszainak lakónegyedében is a földrajzi egység egyben bizonyos társadalmi kapcsolatrendszert is jelent (Altman–Wandersman 1987; Nemes–Szelényi 1967:108). A szűk territoriális kiterjedés azonban ebben az esetben is már megkérdőjelezhető. A környezeti pszichológus Rivlin cikkében felhívja a figyelmet arra, hogy a legtöbb szakirodalmi definíció a közelségen alapul („*the people who live next door, the people who live on the block*”³⁶), holott a szomszédok nem minden esetben körülhatárolható környék lakói, hanem lehetnek a szomszédsági élet csomópontjain, találkahelyein rendszeresen jelen lévő „szomszédok”, akik ezen a körülhatárolható téren kívül laknak, de funkciójukat és értékrendjüket tekintve mégis az egyén közvetlen környezetéhez tartoznak.³⁷ Török Borcsa és cinkó Marcsa mesélte, hogy napszámoskodásuk alatt sok helyen kötöttek barátságokat, és néha ezek a távolabbi barátok – ha éppen Homokmégyen járnak – beugranak hozzájuk, és elmesélik nekik, mi újság van feljűk: „...*igen sokfelé van ismerősünk, sokfelé van barátunk, akivel így együtt dolgoztunk, ... Hillyén is... Alsóme gyön is... , vagy akivel odajártunk... akkor van amelyik begyün megnézni, akivel már régen találkoztunk...*”³⁸ Margit néni arról számolt be, hogy az egykori drágszéli szomszédai mind a mai napig rendszeresen látogat-

ják Margit nénit: eljönnek Homokmégyre megnézni a régi szomszédot és a régi szomszéd elhunyt férjének sírját is. Margit néni is viszonozza a szomszédolást: ha Kalocsán jár, beugrik az egykori szomszéd lányát meglátogatni. Ez esetben ismét az időbeli dimenzió dominál a földrajzi felett: az „időtálló, örök jó szomszéd” áthidal mindenféle földrajzi akadályt, és képes életre szóló barátságot kötni. Itt tehát nem a földrajzi közelség a lényeg, hanem a rendszeres látogatás, jelenlét és részvétel, mely által a „távoli szomszédok” a szomszédságnak egy más jellegű határát rajzolják meg (Fél–Hofer 1969:178). Úgy tűnik, hogy manapság egyre inkább a különféle társadalmi kapcsolatok kerülnek előtérbe, mintsem a földrajzi közelség vagy szomszédság: „*There may be a shift from a neighboring of place to a neighboring of taste.*”³⁹ Ez a fajta, az azonos ízlésen és gondolkodásmódon alapuló kapcsolat azonban már baráti köteléknek minősül (Pfeil 1973; Tönnies 1983:25). Török Borcsa azonban azt állítja, hogy „régebben” sem volt akadály a jelentősebb földrajzi távolság: „...mikor ott kint laktam, akkor nem csak a szomszédok, hanem még a másik utcából is, akik összebarátkoztunk, még azzal is összejártunk még azelőtt régebben... Akkor még nem számított, hogyha messze volt a szomszéd, az is elgyütt.”⁴⁰

A földrajzi közelség azonban mégsem vesztette el jelentőségét: még mindig nagyon fontos szerepet játszik sok ember életében a szomszéd és a szomszédság. Cinkó Marcsa is megjegyezte, hogy Török Borcsával hiába ismerték egymást még leánykorukból a napszámoságból, jobban csak azóta járnak össze, amióta Borcsa beköltözött szélrül, és közelebb került: „Amikor itt szélrül laktak, akkor ugye, megint már mi nem voltunk annyira közvetlen szomszédasszonyok, csak miután, ugye, bekerült lakni, és akkor azóta járunk így össze.”⁴¹

A földrajzi közelség lehetővé teszi a szomszéd számára, hogy olyan funkciókat töltsön be, amelyeket a távolabbi ismerős vagy barát nem tölthet be: a közvetlen szomszéd gyors segítség lehet vészhelyzetben, érzelmi támogatást, vigaszt és hirtelen anyagi segítséget is nyújthat (Altman–Wandersman 1987; Fél 1959:73–74, 110; Fél–Hofer 1969:174–177). Margit néni is rögtön zsandár Borcsához szaladt át, mikor rosszul lett. Török Borcsa azt is megjegyezte, hogy nemcsak a fenti funkciókat tekintve élvez előnyt a közeli szomszéd a távoli rokonnal szemben, hanem a közös szokások, szórakozási lehetőségek szempontjából is. A közeli rokonokhoz, szomszédokhoz elmentek farsang idején köszönteni, „hülyéskedni”, de a messze lakó rokonokat ilyenkor már nem látogatták meg: „Hogyha közeli, abba az utcába’ vagy abba a faluba volt rokon, akkor rokonokhoz is... de ha másik faluba volt a rokon, akkor csak szomszédokhoz...”⁴²

Cinkó Marcsa emlékeiből tűnik ki a legvilágosabban, hogy a szomszédság körülhatárolása földrajzilag nem egyértelmű: nem lehet a földrajzi közelséget kizárólagos feltételnek venni, de mellőzni sem a szomszédság behatárolásakor. Cinkó Marcsa lány korában az utcabeliek jártak össze, sorban látogatták meg egymást a lánypajtások: „Akkor volt olyan, hogy egy házhoz jártunk, volt, mikor a lányokkal sorba jártunk, ugye a lánypajtásokhoz... Végig! Amarra kint a falu szélén is volt egy lány, még oda is kimentünk. De ő is ide begyütt, az ugye, neki be kellett gyünni. De hát akkor ő is akarta, hogy menjünk el hozzá, aztán nekünk meg oda ki kellett menni. Hát, akik így jártunk sorba.”⁴³ Később kiderült, hogy ennek az utcabeli szomszédolásnak is volt egy földrajzi határa, mely két csoportot, az alvégi és a felvégi csoportot választotta el egymástól. Ez az „elválasztóvonal” azonban mégsem különítette el teljesen a két csoportot, sőt inkább úgy tűnt, hogy inkább közös találkozóhelyül szolgált: „Hát, vót olyan, hogy hát alvégi csoport vagy fölvégi cso-

port, hát olyan is volt esetleg... hát egyik voltunk, csak Alvégen arra olyan hosszú az utca arra végig, akkor mink nem mentünk oda, ők meg nem gyűttek ide. Akkor ez a központ már, ez az én öreganyám háza, a Borcsa nénin túl van egy utcán, akkor van az az olajkút, és akkor az az utca be, ott volt az én öreganyám. Akkor ottan, ott volt ilyen elválasztó, már hogy hát a lányok, akik alvégi lányok voltak, azok meg ott megálltak kicsit beszélgetni, ha mentünk misérül haza vagy bárhunnan. Akkor itt is, itten kovácsműhely volt, itt a kovácsműhelybe, itt is meg szoktunk állni, 4-5 leány, akkor egy kicsit eltracesol-gattunk, elbeszélgettünk még, és akkor úgy megyünk tovább...”⁴⁴ A földrajzi közelség tehát megkönnyíti az összejárást, hosszabban lehetett beszélgetni, de megtörtént az is, hogy valaki kedvéért akár messzebb vagy más szállásra is elmentek: „...aki meg messzebb lakott, annak meg menni kellett, az nemigen tudott beszélgetni, mer’ az meg sokára ért haza, meg arra továbbra már nemigen volt kísérője se. Mer’ hát csak egy-kettő személy volt olyan messze, hogy akik a túlsó faluvégről voltak... de eljártunk más szállásra, más szálláshelyekre is... farsangolni... Hozzánk is kigyűttek, kigyűttek oda. Én is mondom, hogy hát kint laktunk, szélről voltunk, mer’ hát úgy laktunk, de azért elgyűttek ezek a környékeliek, akik hát így nem olyan túl messze vannak. Csak, hát pajtások voltunk, igencsak!”⁴⁵

Mikor a szomszédsággal kapcsolatban a térről, a földrajzi kiterjedésről, határokról beszélünk, érdemes arra is figyelmet fordítani, hogy a közvetlen szomszédok, házsomszédok egymás között felállítottak-e valamilyen látható határt, kerítést. Erre a kérdésemre eltérő válaszokat kaptam, melyekből több végkövetkeztetést lehet levonni. Cinkó Marcsa és zsandár Borcsa úgy emlékeztek, hogy kerítés mindig is elválasztotta a szomszédokat, de a kiskapun keresztül volt módjuk egymással érintkezni: „Mindig is volt kerítés... hát a kiskapun, ott jártunk össze, a kiskapun...”⁴⁶ Romsics Károlyné Tóth potyesz Magdolna azt nyilatkozta, hogy már régen is volt kerítés a házak között, de nem minden háznál: „De nem volt ám minden háznál kapu. Hogyne!! Ott például emide volt egy kis ház, az például be se volt kerítve soha. Aztán akkor már mink csináltattunk oda az urammal a két ház közé kerítést. De ááá!! Nem volt még akkor semmi elkerítve: se a kert... Szídtuk a tyúkokat, ha kikapartak valamit, vagy kutyával megfogattuk őket... de nem voltak a kutyák megkötve, ááá!!! Senkinél se...”⁴⁷ Fórács Marcsa is azt állítja, hogy a mai szokással ellentétben régen még kerítés sem volt: „Arra hátra van a kertbe. De valamikor még az se volt. Úgy végig lehetett így 6-7 tanyán menni, hogy nem volt kerítés. De most már egyre jobban kerítkeznek. Akkor nem számított semmi... Most mög már, ha egy szál gaz áthajlik, akkor már... De elkerítkeznek mindenki... hát most már van ez a sok, hát itt a mi községünkbe hát ugye nem hallottam, de ugye olvassuk az újságot, mert mindennap jár, ez a sok lopások, meg hát akkor ugye az időseket is összeverik a kis pénzükért... aztán az ember zárkózik... valamikor nem köllött, nem is voltak még kapuk se... nyitott udvarok végig a soron...”⁴⁸

Az előző állításon kívül fórács Marcsa – férjével egyetemben – arra is emlékezik, hogy egykor a szomszédok közti határ meghúzása, a szomszéd telekről való áthatolás elleni védelmet szolgáló kerítés felállítása, illetve lerombolása gyakran viták, peres ügyek témája volt (Fél–Hofer 1969:178–179; Tárkány Szücs 1981:686–690; Örsi 1984:843). „Pereskedtek azért, hogy egy méterrel több legyen, mint a másiknak. Nehogy a másiknak szélesebb legyen a kertje. Kigyűttek ide az ügyvédök mérieskéltni, öttek-ittak, mentek haza, azt maradt ott a mezsgye, ahol volt [nevet]. Hát, ugye, azért most is van ám olyan, aki irigy. Nem sok, de akad azért most is olyan, aki – szokták mondani – hajszállhasogató... így

lehet hallani a községben, hogy a mözsgyén vesznek össze... valamikor a határt mözsgyének mondták itt bent, no meg hát kint a határban is a szomszéd földnél... mindig a mözsgyén törvénytörtek... De ez már nagyon ritka... Kihívják a mérnököt, az kiméri, lerakja a karót, azt az a határ.”⁴⁹

Sokszor tehát külső beavatkozásra, társadalmi kontrollra, „jogi népszokásokban megrögződött hagyományos jó megoldásokra”⁵⁰ van szükség a szomszédok közti földrajzi határ megrajzolásához, a saját terület kijelöléséhez: „Mögöttünk ez a ház most épült tavaly, és az illető azt hitte, hogy a faltul kezdődik az üvék. És akkor kijött egy földmérő, egy mérnök, aki elkezdte mérni egy bizonyos pontról a házhelyeket. És akkor megmutatta neki, hogy a falon túl egy méterre még a mienk, oda verte le a karót.”⁵¹ Kötelező szabályként élt tehát, hogy a határjel elhelyezésekor meghívták az érdekelt szomszédokat is (Tárkány Szücs 1981:690). A házépítési technikák, törvények is befolyásolhatják, hogy a szomszédok közti mezsgye éppen hol húzódik (Tárkány Szücs 1981:688): „Mert valamikor szoktak kihagyni a ház mögött helyet. Mer’ hát ugye tapasztani köllött, meszelni köllött, mit tudom én... hát, hogy a sajátján járjon. Ez, aki régen volt szomszédunk, az mindig azt mondta, hogy a mi falunk a mözsgyén van, nekünk nincs a ház mögött hely. De most úgy engednek építeni, hogy csak a mözsgyére szabad. Hetven centit kihagytak, és utána építettek. Az újabb törvény szerint már csak a határra szabad építeni... A házunk mögött levő gazda, vagy hát itt nekünk is meg kellene engedni a szomszédnak, hogy tataroztathassa az épületét, ha nincs is neki hagyva. Mög, hát most nem is lehet! ...Mert most már csinálnak alapot. Azelőtt nem csináltak alapot a háznak. De most már csak alapra szabad építeni...”⁵²

A fenti konfliktusokból és pereskedésekből az derül ki, hogy az egyén számára nagyon fontos egy személyes zóna, egy intim szféra fenntartása, melyet a közelben lakó, közvetlen szomszédnak figyelembe kell venni. Szomszédjait ugyanis nem választhatja meg az ember, de a kellő távolságot tarthatja velük szemben: „having a good feeling, but not close”⁵³. Sok vita okozója ugyanis a túlzott földrajzi közelség, zsúfoltság. A társadalmi kontaktusok szabályozásával és a kellő távolság tartásával tehát a konfliktusok elkerülhetők.

Önmaga és otthona meghatározásába az egyén saját lakókörnyezetét is beleérti: az egyéni identitás szerves része az a tér, melyben élünk, melyben kapcsolatokat teremtünk, melyhez ragaszkodunk. Saját létünk igazolásához elengedhetetlen egyfajta személyes, de ugyanakkor társadalmi tér vagy közeg kialakítása, ami – minden jó és rossz oldalával együtt – a miénk, ahol biztonságban és otthon érezzük magunkat (Teppo 1997:76).

Fórák Marcsa és cinkó Marcsa is hosszasan mesélték, amikor a szomszédjaikról kérdeztem őket, hogy melyik szomszédjuk merre lakik hozzájuk képest, milyen épületekkel vannak körülveve: „Itten a rendőrség volt, itt hátul itten mi is volt? ...Itten a csendőrlaktanya volt, ahol mostan, itt nálunk a sarkon, vagy már rendőrök voltak, mikor idekerültem, azelőtt voltak csendőrök, akkor már rendőrök voltak. Utána volt ott a posta, akkor utána itten ez a kis épület, ez olyan magányos volt, azt mindig kiadták valakinek, most ahun a presszó van, már újra lett építve. És akkor, na, ez volt határos velünk, arra tovább a rendőrség volt határos velünk... Akkor kertünk végében a papok voltak, vagy papkert van, az a plébániához tartozik. Ottan megint egy szomszéd, a második szomszéd határos. Akkor meg kicsit ennek a szomszédnak a kertje ide belenyúl a mienkébe, úgy-

hogy már nem is tudom, körül vagyunk véve, éppen már számoltam, hogy hány szomszédom van: akkor itt ez a kocsmá, itt ez a bolt... Körül vagyunk így szomszédokkal...”⁵⁴

Érdeemes megfigyelni azt az interjúban, hogy a nyelvi kifejezésekben hogyan nyilvánul meg a különböző szomszédok közti hierarchia felállítása az időbeliség vagy a földrajzi közelség szempontjából (Fél–Hofer 1969: 172–173; Pfeil 1973: 276; Örsi 1984:843): „...idősebb is vót ez a hátsó szomszédasszonyunk, akkó még az lakott itt, a Romsics Laciéknak a háza mögött laknak, nem, előttük a Szabadi Gergőék. Azt azoknak az édesanyja lakott itt a házuk mögött, csak eladták azt a házat, s akkor lebontották, azt most egy újat építettek ide. Az egy olyanforma asszony, mint az én Verám, azt hiszem ’40-ben született vagy ’41-ben... de akkor ugye a házuk, az mögött is, aki van, az ’44-ben született, annak a háza mögött is, az is fiatal, szóval azok is mind fiatalok... Hát, én azért még, amikor olyan jobb idő volt vagy valami, hát ide a Veráhó nemigön szoktam, mer’ ennek a fiáék ide vannak nem messzi, azt akkor ugye ű hun ott van, hun itt van... Legjobban csak ide a túloldalon, oda a Magdihó, oda szoktam jobban elmenni... itt szömbé, abba a magos házba, ott lakik... Balog István a fia, az ilyen burkoló, a leánya az mög Kiskunhalason ilyen egészségügyi iskolát járt, azt most körzetis nővér... hát az mikor itthon van is, hát van mikor átszalad, hogy »Mit csinál?« vagy »Hogy van Maresa mama, Ignác papa?«... mer’ így hívnak azok bennünket: »papa« meg »mama«...”⁵⁵

Nagyon sok elnevezést használtak az adatközlők szomszédjaik megkülönböztetésére a földrajzi elhelyezkedésük alapján (például: első szomszéd, közvetlen szomszéd, utcabeli, stb.).⁵⁶ Az elnevezések alapján az egyes emberek szomszédügyi kapcsolatrendszerének egyfajta térképe rajzolható fel: „...as many ways of representing space as there are groups...”⁵⁷.

A téridentitás (*place-identity*), otthonhoz, lakókörnyezethez való kötődés a személyes identitás fontos része, mely a fizikai környezetben tapasztalt emlékekből, gondolatokból, érzésekből, viselkedési normákból, magatartási formákból, értékekből, jelentésekből, élményekből táplálkozik (Proshansky–Fabian–Kaminoff 1983:59). Az otthon, a lakókörnyezet, a szomszédosság a gyermekeknél nagy befolyásoló erővel bír (lásd szocializáció helye), mely a felnőttkorra is kiterjeszti még hatását, és maradandó nyomot, emléket hagy. A kiépített társadalmi kapcsolatrendszerben a hozzá tartozó környezeti kontextussal együtt, az ismerősök és a család révén az embert nagyon erős szálak fűzik egy helyhez, és ezeket a szálakat nagyon nehéz elvágni, hiszen az identitás részét képezik.⁵⁸

Margit néni házának előző tulajdonosai rendszeresen, minden évben eljönnek Homokmégyre édesanyjuk sírját meglátogatni, és egykori lakhelyüket megnézni: „Mindig, amikor elgyönnék anyja sírjához, akkor gyönnék. Múltkor is itt húsvét előtt állt itt egy bordó autó. Mondom, hogy nem tudom, valakit keres-e ez az autó, hát mondom kié? Hát mondom: »–Valakit keresnek?« – »Nem – azt mondja. A miénk volt ez a ház, azt elgyönnék megnézni!« Mondtam nekik: »– Gyöjjenek, belül is, hogy megnézzék!« – »Nem jönnék – azt mondja –, mer’ akkor még rosszabbul esik!«”⁵⁹ Margit néni ezen a ponton elsírta magát az interjú közben, mert megértette, hogy mit érezhettek a fiatalok, mikor a biztonságot jelentő egykori otthonukra és édesanyjukra emlékeztek. Cinkó Marcsa olyannyira ragaszkodott jelenlegi házához, hogy azt sem szégyellte, hogy szomszédasszonyától kérjen kölcsön pénzt államosított házána visszavásárlásához. Ennek az időközben elhunyt szomszédasszonyának azóta, a síron túl is hálás.

Ha ezek után tehát definiálni szeretnénk a szomszédságot, a következőket mondhatnánk: a szomszédság egy olyan körülhatárolt, társadalmi és bizonyos fokú földrajzi homogenitással, integritással rendelkező csoport- és személyes jelentéssel felruházott fogalom, melyet a helyi lakók, a terület használói is elismernek (Rivlin 1987:4). A szomszédság elismerésének és működésének szükséges feltétele a különféle társadalmi és territoriális határokból való megállapodás, a szomszédságra vonatkozó elnevezések és a földrajzi helyhez való kötődés, ragaszkodás. A szomszédság több, mint egy kívülről kapott név: ha ezt a nevet belső tagok is használják, akkor ez az elnevezés a terület identitásának egyik fontos alkotóelemévé válik.

Cinkó Marcsa besorolja magát a homokmégyi szomszédsági körbe, ezáltal meghatározza saját földrajzi és társadalmi pozícióját és személyes identitását: *„De hát én nem jártam itt egy szem iskolát se, de aztán betársultam közéjük, meg hát befogadtak. Ismerni ismertek, mer’ hát mondom, hazagyünni nagymamához, öreganyáékhoz haza szoktam gyünni!... És a faluba hát mindenki ismer, meg azt hiszem, hogy el is fogadnak, mög hát tudják, hogy ki vagyok, honnan vagyok!”*⁶⁰

A szomszédolás

A szomszédság egy másik szempontból is megközelíthető. Következő elemzésem a homokmégyi szomszédok közös tevékenységeit, közös élményeit és az ezeken keresztül megnyilvánuló értékrendet, szabályrendszer helyezi a középpontba.

Erdei Ferenc könyvében megállapítja, hogy a falusiak érintkezési köre – így a szomszédi kör is – sokkal szűkebb, mint a városiak körében, ellenben annál gyakoribb, közvetlenebb, illetve annál inkább alkalomhoz kötöttebb a falusiak egymás közti érintkezése (Erdei 1940:162–163).

Ebben a fejezetben a társadalmi (ünnepek, szórakozási alkalmak) és földrajzi (találkozóhelyek) dimenzió túl egy harmadik sík még jelentősebb szerepet kap: az idő. Az adatközlők ugyanis, mikor a szomszédolásról beszélnek, akarva-akaratlan a „régidők” és a jelenkor szomszédolási szokásait hasonlítják össze.

Az általam megkérdezett idős emberek szüntelenül azt hangsúlyozták, hogy régen jobban összejártak a szomszédok, mint mostanság: *„Régen nagyon-nagyon összejártak a szomszédok, jobban, mint mostan. Mostan sokan nem is ismerik a szomszédot lassan már. Azelőtt rendszeresen jártunk még este is beszélgetni vagy varrni, vagy... Valamikor igen-igen összejártunk, de hát most már... Még mikor ott kint laktam, ott még igen-igen összejártunk. Mikor idegyüttem, aztán már nem, erről már nem is igen ment senki sem, aztán akkor már én se. De míg ott kint laktam, ottan még igen tartottuk a névnapokat is, húsvétot is, karácsonyt is. Aztán jó is volt, jól is éreztük magunkat. De hát, elmúlt, minden elmúlt... Most már valahogy úgy elvadul a nép egymástól, hogy lassan már nem akarja egymást ismerni. Elidegenedik egymástól a nép... Már lassan a faluhelön is úgy lesz, mint a városhelön, hogy csak éppen hogy köszönnek egymásnak... Annyi elég?... mer’ a városon már úgy van... de hát még van, aki nem is köszön, ugye hát bizony, nem mindegyik, már sok a szomszédját se ismeri. Itt faluhelön meg ismeri az egész falu egymást. Itt azért még ismerik!”*⁶¹

Ennek ellenére úgy tűnik, hogy a szomszédolás – igaz, hogy más formában és megváltozott szerepkörrel, értékrenddel – ma is élő gyakorlat az idős homokméggyiek körében.

A szomszédolási szokások megváltozásának okai a megváltozott családszerkezetben keresendők (Rivlin 1987:6–7; Cseh-Szombathy 1987). A 1960-as évektől kezdve a technika fejlődése, a gyors iparosodás és a mobilitás nagyfokú növekedése révén a falvakból sok fiatal elköltözött a nagy vonzástörzsetű városokba, míg az idősek egyedül maradtak a falusi környezetben. Ennek következményeként a falvakban (tehát viszonylag kis területen) nagyon sok idős tömörült össze, akiket a magány, az azonos életsors és az életkor is összeköt. Így tehát olyan egyének kerülnek egymás szomszédságába, akik nagyjából azonos problémákkal küzdenek (Manga, szerk. 1978:356–357).

A mai élet tehát egyrésztől kifelé fordult a városiasodás, a mozgástér megnövekedése és a mobilitás révén. Ugyanakkor egyfajta befelé fordulás, elmagányosodás is tapasztalható a jelenkori társadalomban: a szomszédok, az intim légkör, a család és az otthon melege ismét nagyon fontos lesz az emberek számára (Rivlin 1987:8–9; Andorka 1996: 127–146). A mai élet szerkezetének ezt a kettősségét – a kifelé és a befelé fordulást – a legjobban a számítógép és a televízió példája érzékelteti: ezen új technikai vívmányok segítségével nem kell elmenni otthonról, nem kell kontaktusba kerülni másokkal ahhoz, hogy a világ bejöjjön az otthonba, a személyes szférába. „Vajon a telefon, a tévé és a számítógépes játékok fogják lassan helyettesíteni a szomszédolást?” – teszi fel a kérdést az amerikai környezeti pszichológus (Rivlin 1987:9).

Maguk a homokméggyiek is a szomszédolás elmaradásának egyik alapvető okaként a rádiót és a tévét jelölik meg: *„Akkor ugye nagyon összejárt a szomszédság: nem volt rádió, nem volt tévé... Akkor még semmi sem volt, még újság se! Hát úgy volt, hogy kettenhárman összeálltunk, azt akkor mögrendöltek egy újságot, azt sorba kiolvasták, azt kész... Mert most minden este mindenki saját maga otthon bekapcsolja a tévét...”*⁶² *„Most, ugye a népeket elbolondítja ez a tévé sokat. Régebben elmentünk az ablakok alatt meg mindenhol...”*⁶³ Cinkó Marcsa különösen sokat ismételtette a tévé hátrányait: *„...amikor még nem volt ez a tévé, akkor ugye jobban összemertünk este... de most ez a ronda tévé, ez elvesz mindenkitől mindent. Most már ez miatt nem járnak el... de ha összemegyünk, akkor ugye nem tudjuk nézni, akkor beszélgetünk meg minden.”*⁶⁴ Ugyanakkor cinkó Marcsa nem tagadja, hogy ő és szomszédasszonya is a tévé sorozatok áldozatai lettek: *„Mostan van az a tévében 9 órakor, a »Titokzatos hölgy«, hát aztat nézni köll. Akkor addig nem megyünk [az öregotthonba], a Kerekesné is aztat nézi... Akkor az a Borcsa néni [Török Borcsa], az elgyün korábban, még nincs befejezve, azt nem tudom, nem annyira érdeklő vagy mi, pedig beszélt róla, meg nézi, de hát nem nézi végig otthon, akkor begyün, akkor itt megvárjuk, hogy befejeződjön, akkor aztán megyünk.”*⁶⁵ És be is ismeri Marcsa néni, hogy tévé nézési szokásaik a szomszédolás rovására mennek: *„Sokszor mondjuk is, magunk is, hogy hát tényleg, hogy hát ez a ronda tévé elvesz bennünket annyira, hogy hát nem vagyunk képesek egy kicsit összemenni, meg egy kicsit beszélgetni.”*⁶⁶

A szomszédolás azonban ezen hátráltató tényezők ellenére is nagyon fontos a mai idős homokméggyi emberek számára.

Nézzük most meg, hogy az adatközlők visszaemlékezései alapján mit jelentett a szomszédolás régen, milyen alkalmakon és milyen helyeken találkoztak a szomszédok, illetve vizsgáljuk meg azt, hogy a mai megváltozott társadalmi és családszerkezetben mely területeken kap helyet a szomszédolás.

A szomszédolásnak a tevékenységi kör alapján is meg lehet húzni a határait a közös tevékenységek, a közös találkozóhelyek és a közös találkozási alkalmak oldaláról. Ezek az oldalak azonban sokszor összemosódnak.

A homokmégyi riportokból kiderül, hogy a szomszédolás kiterjedhet(ett) egy szűkebb, intimebb körre (két szomszéd találkozása), egy nagyobb csoportos összejövetelre (több szomszéd találkozása), illetve közösségi események alkalmával egy még szélesebb körre is. Az interjúkból továbbá még az is kiviláglik, hogy „régebben” (az adatközlők fiatalkorában) a csoportos összejárás gyakoribb volt, mint a mai magányos és elidegenedett életformában. Cinkó Marcsa mesélte, hogy fiatalasszony korában az asszonyok csoportja az ő házában járt össze, mert ő három kisgyerekekkel nem nagyon tudott kimozdulni otthonról. Cinkó Marcsa leányként is végigjárt az utcán lánypajtásaival együtt szomszédolni: mindig más háznál gyűltek össze. Eljártak még a leányok a *fonóházba* vagy *fonóba*, mely a téli – munkában viszonylag szegény – időszakban a leányok és legények ismerkedési helye volt: az időt fonással, varrással és játékkal töltötték a fiatalok.⁶⁷

Ma ez a csoportos összejárás nem él ilyen intenzíven Homokmégyen az idősek körében, többnyire csak ketten-hárman járnak össze a szomszédasszonyok, barát nők varrni, beszélgetni: „*Hát, estefelé átszalad egyik a másikához egy óra hosszára vagy valami, de nem nagyon. Vagy hát, így erre ezek a fiatalabbak, akik varrnak, kézre, akkor azok, ugye összemennek nappal is varrni, meg este is, 10 óráig, 11-ig varrnak. De hát nem úgy, hogy akkor ott tálnak nekik. Esetleg, ha alma van otthon, vagy mit tudom én, akkor azt adnak nekik. Így összejárnak varrni. Amikor ősszel befejeződik a munka, akkor aztán a varrás megy ősztől tavaszig, míg föl nem kel a munkaidő. Hát, ugye most már hozzáfognak veteményezni. Aztán mikor nappal kifárad, akkor este már nemigen van kedve varrni.*”⁶⁸ Van úgy azonban, hogy dologidőben, mikor varrni kell, a szomszédolást fel kell függeszteni, mert sokszor az együttlét a munka rovására megy: „*Hát van úgy, hogy ezzel a Marcsa néniel [cinkó Marcsa], evvel összemegyünk egy kicsit varrni, de már ritkán... Mer' azért ez a kézimunka, ez azért leköt ám bennünket! Van úgy, hogy na mostan erre az időre el kéne készülni, és akkor nem lehet ám szomszédolni! Mer' ha mindig ledobjuk, meg beszélünk, akkor nem mén a varrás, akkor nem haladunk...*”⁶⁹ Török Borcsa tehát cinkó Marcsával szokott összejárni, akivel nagyon sok közös élményük van, hiszen együtt napszámoskodtak, és együtt takarították a hullaházat. A pár házzal odébb lakó Piros néni Török Borcsa mindennapos látogatója: „*Hát, igencsak mindennap, ritka, ritka, hogyha nem jön át. Van úgy, hogyha ott [öregotthonban] vagyunk mink, 3 órakor jövünk haza, akkor van úgy, hogy még aztán is, úgy 4 órakor átszalad egy félórára, mert unatkozik, azt mondja. Hát, én nem unatkozom, mert én elfoglalom magamat evvel a varróval. Meg hát nekem vannak azért az állatjaim, és hát neki semmi dolga nincsen, azt akkor van úgy, hogy átszalad még egy félórára is. Vagy, ha átgryn, akkor szoktuk nézni a tévét, akkor nézzük 5 óráig, akkor ő elmén, 5 óra után akkor ő elmén már azért, mert akkor már azért esteledik...*”⁷⁰ Török Borcsa azonban nem szokott átjárni Piros nénihez, mert sok varrnivalója van, és Piros néni pedig hétfőtől péntekig napközben az *öregotthonban* van. Borcsa néni csak akkor látogatta meg Piros nénit, mikor az betegen feküdt otthon: „*Hát, én nemigen mék hozzá, amikor beteg vót, azt nem vót egy hétig az otthonba, akkor elmentem megnézni, de hát máskor nem mék el, mer' ugye ő reggel elvégzi a dolgát, akkor mén az otthonba. És akkor ő ott van hétfőtől péntekig. Mindennap ott van, azt akkor én nem mék hozzája, meg hát nincs otthon! Mer' ő mén az otthonba. Azt ak-*

kor, ugye, télön is elmönt mindég... Azt akkor elment reggel mindig innen hétfőtől péntekig, csak szombat, vasárnap nem... azt akkor én nem mentem. Mikor gyűtt haza, akkor már láttam: No, már ballag haza a Piroskám. Vót úgy, hogy haza se ment, csak gyűtt ide! [Nevet.]”⁷¹ Amíg Piros néni jobban bírta a járást, addig Borcsa nénivel nagyon sűrűn jártak temetőbe és templomba is: „...akárkit temettek, ha másik faluból hoztak halottat ide temetni, ha gyereket, ha öreget, mindenkinek a temetésére elmentünk. Mindig elmentünk Piros nénéddel. Mindig együtt mentünk: együtt a temetőbe, együtt a templomba.”⁷² Zsandár Borcsa Piros nénihez hasonló napi látogatója Margit néni, aki sokszor egy nap háromszor is benéz Borcsa nénihez: „Elgűn nézni, van úgy, hogy háromszor is. Ugye, unatkozik ő is, maga van, azt a kis kertet csinálgatja. Mikor már úgy unatkozik, akkor elgűn egy kicsit.”⁷³ Margit néni gyakran unatkozik, de ugyanakkor túlfűti a közlésvágy. Ezért is szokott átmenni zsandár Borcsához beszélgetni: „Nagyon szeret beszélgetni... ha valamit hallunk a faluban, akkor azt úgy elmondjuk egymásnak, régiségeket elbeszélgetjük magunk közt, hogy mint volt rég.”⁷⁴ Akárcsak Török Borcsa és Piros néni, zsandár Borcsa és Margit néni is rendszeresen együtt szokták látogatni a temetőt.

Zsandár Borcsának vannak olyan szomszédjai, akikkel nem tart olyan szoros kapcsolatot, mint Margit nénivel: velük csak az utcán szokott beszélgetni, mikor véletlenül összefutnak.

Az utca általános találkozóhely az utcabeli vagy az egymástól távolabb lakó szomszédok számára: zsandár Borcsa emlékszik arra, hogy sokat beszélgettek vásárlás közben az utcán a dinnyeárus vagy a fagyaltoskocsinál. Cinkó Marcsa elbeszéléséből kiderül, hogy az utcán nem csak véletlenül futnak össze: cinkó Marcsa a templomból hazafelé jövet mindig megáll a kapujában, és várja a többi asszonyt, barátnőt, szomszédot, hogy leálljon velük beszélgetni egy kicsit: „Hát, mikor megyünk az utcán, így találkozunk. Én, hát ugye, jó bent vagyok az utcán, meg hát azok is. Akik gűnnek itt sorban, azok mennek együtt. Akkor, mikor gűvünk haza, akkor itt az én kapumban, itt egy páran, mindig egy pár szóra, egy pár szóra csak. Én is egy kicsit szoktam még várni, akik gűnnek utánunk, megnézek mindenkit. A lányom is onnan gűn, akkor az is itten biciklivel gűn, hogyha van ideje, akkor be is gűn, ha nincs, akkor csak ottan leszáll a bicikliről, azt akkor egy-két szót beszélünk... Mondom, hát, akik ilyen szomszédok. Vannak erre végig... Hányan?”⁷⁵ Fórács Marcsa emlékei szerint a közvetlen szomszédok sokszor szóltak át egymáshoz a kertből, mikor a kerti munkálatokban éppen pihenőt tartottak: „Hogyha valamelyik szomszéd kint volt a kertben, akkor kimentünk. Mink is, ha dolgoztunk valamit, akkor kiabáltunk össze... Kicsit mögpihenni, aztán összemöntünk, beszélünk vagy beszélgettünk, de most... hát részünkről már nincs...”⁷⁶

Az idős homokméggyiek tehát az egykori hagyományos szórakozási alkalmak, találkozóhelyek (például fonó) megszűnte után, ezek helyére új (kisebb vagy nagyobb csoportos) találkozási alkalmakat teremtettek maguknak, ahol részben folytatták régi tevékenységeiket (például varrás), részben pedig – idős korukból kifolyólag – új szórakozási formákat találtak ki (például nosztalgiazás, régi emlékek felelevenítése).

Mai szomszédolási gyakorlatuk, közösségi életük egyik igen fontos, államilag létesített színhelye a homokméggyi Szociális Otthon (öregotthon). Adatközlőim közül az öregotthonba hárman járnak rendszeresen. Zsandár Borcsa hétfőtől péntekig odajár ebédelni, és naponta három órát tölt ott.

A szociális otthon az étkeztetésen kívül nagyon fontos szerepet játszik még az öre-

gek életében: odajárnak kikapcsolódni, feltöltődni, barátokkal, szomszédokkal találkozni. Cinkó Marcsa és Török Borcsa annak ellenére, hogy nem jogosultak az ebédre, a társaság miatt egy héten kétszer mégis elmennek az *öregotthon*ba, ahol a többi idős asszonnyal és férfival beszélgetnek, varrnak, és régi emlékeket elevenítenek fel: „*A Marcsa nénivel mink is egy évig az otthonba jártunk ebédelni. De nagyon sokan voltunk, akiknek ebédet adott a tanács, és sokallották. Akkor raktak ki belőle, hogy kevesen legyenek, mer’ akkor nagyon sokan voltunk. És akkor ilyeneket raktak ki, mint mink, mert mink még napszám-ba jártunk... Azt volt akinek, ... meg is értettük... , volt akinek piszkálta a fantáziáját, hogy ezek napszám-ba járnak meg ebédelni járnak. És akkor mink ki lettünk téve, de hát, azt mondta a polgármester, hogy azért elmehetünk ám oda beszélgetni. Azt akkor így gondoltuk. De nyáron nem megyünk, mert nyáron nem érünk rá elmenni oda, de télen, de télen ugye, hát egy kicsit én is kikapcsolódom a magányból. Meg az is maga van, és akkor elmegyünk oda minden héten kedden meg csütörtökön. Ezt a két napot választottuk ki. Elmegyünk 9 óra után vagy 10 órakor, odamegyünk, viszünk magunknak ebédet, kávét vöszünk ottan a kiszolgálótól ! [Nevet.]... és akkor mink is ott vagyunk fél 3-ig, akkor mindenki mén haza, azt akkor mink is egy kicsit beszélgetünk, egy kicsit elsétálunk, azt levegőzünk egy kicsit, meg úgy mindig itt egymagunknak lenni, az is azért nem olyan kellemes... azt akkor avval is jobb, hogy elmegyünk, találkozunk valakivel az úton és beszélgetünk, meg gyüvünk-megyünk, azt má’ az is valami. Azt akkor azért beszéltük, hogy ezeken a napokon elmegyünk mink is.”⁷⁷ Az otthon látogatása felüdülést jelent az idős emberek számára: egyfajta otthont, biztonságot nyújt számukra a hely, ahol együtt nézegetik a régi fényképeket, ahol együtt szedik össze a homokmégyi tánccsoport számára a régi nótákat, viccelődnek, „hülyéskednek” egymással.*

Jelentős szerepet játszik az *öregotthon* a társadalmi kapcsolatrendszer kialakításában is: az *otthon*ba járók számon tartják egymást (az adatközlők sokszor részletes jellemrajzot adtak nekem *otthon*ba járó társaikról!), az idős szomszédasszonyok, barátnők sokszor kisebb „klikket”, „bandát” alkotva indulnak az *öregotthon*ba (Cinkó Marcsa a nászasszonyával, Török Borcsával és Kerekesné szomszédasszonyával mindig együtt megy az *otthon*ba!). Az idősebb homokmégyiek tehát nagyon szorosan kötődnek „közös *otthon*ukhoz”, nem akarják elveszíteni találkahelyüket, pedig az utóbbi időben nagyon megcsappant az *otthon*ba járók száma: „*De most már azért igen megfogytak, most már azért kevesen vannak az otthonban, mert sokan megbetegedtek, kevesen járnak ebédelni... Sokan megbetegedtek, azt akkor kevesen maradtak azok, akik ebédelnek. Akkor mink azért megyünk el, hogy legyenek többen, jobban tudjanak beszélgetni!*”⁷⁸

Az eddigiekben leírtak alapján az derül ki, hogy a szomszédság akkor járt és jár össze ma is, ha éppen nincs semmi mezőgazdasági vagy ház körüli munka. Ezekben a „tétlen” időkben pedig beszélgetéssel, dalolással, nosztalgizással, panaszkodással, pletykálással, viccelődéssel múlatják az időt. Ennek ellenére a munka sem zárja ki a szomszédokkal való érintkezést. Fórák Marcsa például visszaemlékszik arra, mikor a szomszédasszonyával együtt végezték a mezőgazdasági, ház körüli vagy a kerti munkákat: „...azzal is hát, azelőtt úgy nagyon jártunk össze, még dolgozni is: ő eljött mihozzánk, én meg elmentem neki ilyen kerti vagy szőlői munkát végezni, vagy hát kukoricát kapálni, vagy kukoricát tömi.”⁷⁹

Eddig csupán a mindennapok szomszédolási gyakorlatát tekintettük át. Érdekes azonban azt is megvizsgálni, hogy az ünnepnapokon a szomszédság, a szomszédolás mi-

lyen mértékben és mikor kap szerepet, illetve hogy a szomszédság vagy a rokonság van inkább jelen a jeles napokon.

Disznóvágás idején cinkó Marcsa fiatalasszony korában a nála összegyűlt asszonyokkal disznótoros komédiákba járt el, és néha igen nagy területeket is bejártak: „Fölöltöztünk ilyen maskaráknak. És akkor, mikor ilyen disznótorok voltak a házaknál, ahol disznótor volt, akkor elmentünk ottan hát, értetlenkedni, vagy hogy mondjam, hülyéskedtünk meg kártyát vetettünk a gazdának... rámondunk olyat is, ami nem igaz, meg asszonyra meg mindenre. És akkor adtak ennivalót: adtak egy kis hurkát, káposztát, ami hát a disznótoros vacsora volt. Vittünk üveget is, kosarat is... a cigányasszony. Egyszer elmentünk arra jól a falu szélire, és akkor én vittem a kosarat. Ott meg hát, ők is csináltak hülyeséget a komédiásokkal: beletettek fél téglát a kosárba... Ilyeneken mulatoztunk... Hát, akkor ez volt a komédiázás ilyen disznótorokba.”⁸⁰ Ezekben a komédiákban néha a férfiak is részt vettek, de cinkó Marcsa kihangsúlyozza, hogy a férfiak inkább cinkó Marcsáék kocsmájában találták fel magukat, miközben kugliztak, kártyáztak, rádiót hallgattak.

Cinkó Marcsa fiatalasszonyként és idősebb korában is nagyon szeretett hülyéskedni, nemegyszer szomszédasszonyát is megtréfálta, aki általában viszonzni is szokta a „csínytevéseket”: „...ottan a másik szomszédasszonyomhoz közvetlenek voltunk..., soha nem volt az ajtóm bezárva... bárki, aki hát már idejár és közeli ismerős volt, azok bejöhettek. Én is őhöz egyszer bementem, de hát az is hülyeség volt. Őnála is nyitva volt az ajtó, és akkor fölpörgettem a székeket, mindegyiket lábával fölfelé! [Nevet.] Akkor az ajtajára kiakasztottam ezt az alsóneműt, pöndöl, azt úgy kiakasztottam függönynek [kacag], mikor ment haza, látta is már! [Nevet.] Szóval ilyet, ha ilyet elismerünk egymásnak, megértse, de hogy hát, ha valaki megsértődne, avval ugye nem lehet megcsinálni. És akkor, mikor a Julcsa gondolta, hogy ki volt, akkor ugye, csak a végén az ember elárulja magát neki [nevet]... Én vótam...”⁸¹

Cinkó Marcsa számára nagyon fontos volt az is, hogy a viccelődésben megfelelő társakra is találjon: „Aztán csak már nem magam mék hülyeségnek!”⁸² Nem olyan régen a nászasszonyával és a szomszédasszonyával együtt kitalálták, hogy lakodalmi menetben fognak bevonulni egy agglegény 50 éves születésnapjára, ahol Marcsa néni öltözött be menyasszonnyal: „De mondom, hogy hát nagy hangulatot csináltak. Akkor egész nap kiabáltak ennek a Lacinak, hogy mi van a menyasszonnyal, meg minden. Mondom: »Nem igen foglalkozik a menyasszonnyal, mert... öreg a menyasszony!«”⁸³

A rokonok és ismerős asszonyok az adventi időszakban régen is és még ma is eljárnak kilencedbe (szentesaládjárás): Karácsony előtt kilenc napig járnak az asszonyok egymáshoz minden este énekelni. Cinkó Marcsa és Török Borcsa is a fölvégi csoporttal járnak minden évben a szentesaládjárásba: „Asszonyok még jártak így énekelni, ilyen kilencedet tartottak adventbe. Kilencednek hívták, úgyhogy kilenc este kilenc helyre vitték a Mária-szobrot. De nem kilencen vótak! És, hát, akkor ismerősöknek, rokonoknak úgy mondták, hogy: »Most már nálunk lesz a kilenced, gyere el!« Akkor így összementek sokan... Két csoport vót: Alvégen az egyik csoport, Fölvégen megin' a másik csoport... Én a fölvégi csoporttho' jártam... Akinél utolsó este van a kilenced, ott marad másik év végéig a Mária-szobor, de karácsony este pedig el van víve a templomba... Karácsony előtt kilenc nappal, úgyhogy éppen Karácsony-este fejezik be, akkor odakíséri a templomba a népség, akik így este összejárnak.”⁸⁴ Török Borcsa még olyan esetekről is beszámolt, mikor a szomszéd öltözött be Mikulásnak! Cinkó Marcsa arról mesélt, hogy „régén”, karácsony

estéjén a gyerekek 3-4 fős csoportokban jártak énekelni szomszédokhoz és a közelben vagy esetleg a másik utcában lakó rokonokhoz is: „...a rokonságokhoz és a szomszédokhoz. A gyerekek igen. De a faluban az összes gyerekek, mindenkinek van rokona. És akkor még a szomszédok, és akkor oda szoktak még menni énekelni. Ha a másik utcába vót az a nagymama vagy az a nagynéni, akkor hát ugye oda elmentek este. Mondom hát ugye, hogy jó 9-10 óráig este jó hangos vót a falu: lehetett hallani, hogy itt énekel egy csoport, ott énekel egy csoport. Olyan 3-4 gyerek társultak, és azok möntek.”⁸⁵ Volt úgy, hogy akár messzebb is eljártak énekelni, esetleg szomszéd falvakban élő rokonokat és barátokat is meglátogattak. Úgy tűnik tehát, hogy a jeles napok, ünnepek idején a szomszédság fogalma földrajzilag szélesebb területet is felölelhet (Pozsony 1997:260–265).

Fórács Marcsa úgy emlékszik, hogy farsangtájban csak a rokonok jártak össze egymáshoz vendégeskedni, lakomázni. Cinkó Marcsa komédiás társasága (ugyanaz az 5-6 asszony) azonban közös farsangolást tartott, és lakomát is csapott a farsangi időben: „...farsangolás volt valamikor, ugye, no akkor hát jártunk így asszonyok, 5-6 asszony, csoportban, no most akkor ennyi háznál volt egy farsangolási nap... töpörtyű, tojásos rántotta, mer’ ez volt a menü, meg hát valami kis sütemény, hozzá meg fánk, ez a farsangi időkre szokott ez a fánk lenni. Hát, ilyenek vótak.”⁸⁶ A gyerekeknek is megvolt valaha a saját kis farsangi táncmulatságuk, melyben kislányként cinkó Marcsa is részt vett.

Török Borcsa hangsúlyozta, hogy egykor húsvétkor illetett átmeneti megköszönteni és meglocsolni a szomszédasszonyt, vagy esetleg valami „hülyeséggel” meglepni: „Így össze szoktunk menni, így szomszédok, egyik a másikához húsvét előtt, azt akkor egy kis hülyeséget csinálni. Volt, hogy megköszöntöttük a szomszédasszonyt, elmentünk hozzá, azt akkor felöltöttünk olyan maskarába húsvét előtt való napokra... Azt akkor vittük magunkkal a nyuszit, csináltunk ilyen kis rongyokból, azt akkor vittük, hogy együtt a húsvéti nyuszi, azt akkor hozott valami hülyeséget, valami ajándékot, vagy valami bolondságokat szoktunk azért régebben, már mostan nem, csak mikor még igen fiatalok voltunk...”⁸⁷ Egyszóval húsvét volt az az ünnep, amikor meg kellett emlékezni a szomszéd-ról. Borcsa néni továbbra is tiszteletben tartja ezt a szokást, ezért unokáit is a szomszédok megbecsülésére igyekszik nevelni: „Különösen, mikor kicsik voltak, akkor kellett, hogy a Piros nénit meglocsoljuk. Akkor túl a szomszédba is át szoktam vezetni őket, mert önekik az élmény vót, mert ugye Pesten nem divat locsolni, itt még divat. És akkor el szoktunk menni... Adok több pénzt a Piros néninek, mintha ő adta volna, de ő is ad nekik, de akkor még adok hozzá, mintha mindet ő adta volna... Aztán örülnek. De a szomszédba is szoktam átvinni őket, oda is viszek pénzt, majd ha gyűnnek a gyerekek locsolni, hogy hát mennyit kerestek! Gyűnnek ám még Homokmégyre locsolni, mer’ hát ott milyen sokat ad a szomszédunk! [Nevet.] Örültek neki. [Nevet.]”⁸⁸

Voltak olyan napok, amikor a szomszéd kitüntetett figyelmet érdemelt: köszöntést esetleg ajándékot kapott.

Ilyen alkalom volt például a disznótor, a disznóvágás. Ilyenkor mindenki átvitt az ebédből vagy a vacsorából egy tányér disznótoros kóstolót a közelebbi szomszédokhoz: „...mikor disznótor volt, akkor vittünk a szomszédoknak... kóstolónak mondták... úgyhogy első, hátsó szomszédnak mindig szoktunk... délbe is, mikor főztünk, akkor ebédöt, meg este vacsorát is a disznóvágáskor...”⁸⁹ Van, ahol még ma is szokás a disznótoros kóstolót átküldeni: „Itt ez a második ház előttem – itt dolgozik a presszóban, meg én is itt dolgoztam előtte –, avval nagyon jóba voltunk..., úgyhogy hát azok mindég, ha disz-

nót vágnak, mer' én nem vágok disznót, hát vágnak a gyereköim neköm is, meg hoznak is... De azok meg minden évben küldik át kóstolókat, a disznótoros kóstolót.”⁹⁰ Kóstoló még akkor is járt a szomszédnak, ha esetleg különlegesebb ételt főztek otthon: „Én is, ha sütök olyan ritkább tésztaféléket, talán a fánkot is némelykor, akkor hát van ilyen, hogy hát, múltkorjában túrós palacsintát csináltam, akkor abból vittem át neki.”⁹¹

A névnap felköszöntés azonban már nem mindenhol terjedt ki a szomszédságra is. Zsándár Borcsa szerint soha nem tartották meg a szomszédok névnapját, születésnapját: ezek az ünnepek mindig is csak a szűk családi körre vonatkoztak. Ezzel szemben volt olyan is, aki azért a neve napján megköszöntötte a szomszédot, de sosem nagy ajándékkal, csupán egy szál virággal, esetleg rövidebb-hosszabb köszöntő verssel vagy egyetlen mondatral: „Isten éltesse!” Összetartóbb baráti társaságok vagy szomszédi szerveződések azonban mind a mai napig összejárnak, és megtartják egymás névnapját, születésnapját: „Még mikor ott kinn laktunk, akkor még összejártunk: névnapokat tartottunk, baráti alapon... így négyen-öten, akik így összejártunk, így sorban a névnapokat megtartottuk, azt akkor csináltunk egy kis, sütemény sütöttünk vagy tortát vittünk, azt akkor megköszöntöttük. Azt akkor... mikor melyiknek volt a névnapja, akkor ahho' mentünk köszönteni. Még mikor ott kint laktam, akkor nemcsak a szomszédok, hanem még a másik utcából is, akik összebarátkoztunk, még azzal is összejártunk régebben.”⁹²

A szomszédok és a rokonok közötti alapvető minőségi, „rangbeli” különbség az ajándékozási szokásokban igen egyértelműen jelenik meg. Az adatközlők úgy gondolják, hogy a szomszédoknak nem adhatnak nagy ajándékot, mert akkor úgy érzik, hogy saját családjuktól veszik el azt: „...olyan nagy ízébe már nem, csak annyi, hogy megemlékezünk, hogy ejnye. Ottan az a néni, van egy Julesa néni... Vargáné az meg, akikkel... akikkel ilyen közelebbi kapcsolatban vagyunk. Most evvel a Borcsával, evvel találkozunk az öregotthonban, ottan hát csak így szóbelileg megköszöntjük, vagy az az Ilona is van, azt is hát csak ilyen alkalomadtán, de nem ilyen nagy ünnepélyes keretek közt. Vannak gyerekek, családok mindnyájunknak már itt, s akkor ugye már úgy gondoljuk, hogy hát úgy ajándékba vagy bármilyen más hozzájárulásra, hát már nem ilyenekre fordítjuk, hanem hát a gyerekekre.”⁹³

„A szomszédi viszony lényegénél fogva járulékos, kiegészítő és kiegészítő jellegű: ha valamely feladat meghaladja a család erejét, akkor színre lép a szomszédi segítség.” (Pfeil 1973:277.) A szomszédok körében még ma is iratlan etikai szabály – akárcsak az egykori *Nachbarschaft* intézményében –, hogy mezőgazdasági és ház körüli munkában, a mindennapokban és ünnepeken, a váratlanul vagy ritkán adódó eseményeken, visszatérő sürgős munkákban, illetve vészhelyzetben segíteni kell a szomszédot, és a kiegészítést a szomszéd később hasonló formában és mértékben viszonzza.⁹⁴ A homokméggyiek a szomszédságnak ezt a kiegészítő funkcióját, értékét még ma is elismerik: „...azért még segítenek, ha valami kell, azért még annyi megvan a szomszédokban, hogy segítsenek...”⁹⁵ A segítségnyújtás sem terjed ki azonban az élet minden területére: a segítség adásának és igénylésének határait a szomszédsági körben élő erkölcsi szabályrendszer határozta meg, és határozza meg most is (Fél–Hofer 1969:174–177).

Zsándár Borcsa szerint nem segítették a szomszédokat a ház körüli munkában, mert azt mindenkinek egyedül kellett elvégezni. Esetleg disznótor vagy szüretelés idején jöttek el a rokonok besegíteni.

Zsándár Borcsa úgy gondolja tehát, hogy a segítségnyújtás csak a vészhelyzetekre

vonatkozik, de akkor feltétel nélkül és azonnal a szomszéd segítségére kell sietni, mert ez a szomszédok közti béke és harmónia alapja. Hirtelen probléma, baleset vagy egyéb szerencsétlenség esetén a szomszéd könnyebben elérhető, mint a rokonok, különösen most, amikor a nagycsaládi szerkezet már széthullott, és a rokonok távol élnek egymástól: cinkó Marcsa emlékszik arra, hogy mikor még a három generáció együtt élt, akkor a családtagok, gyerekek feladata volt a segítség. Bár ma már az új technikai vívmányoknak köszönhetően a távolságok könnyebben áthidalhatók, vészhelyzet esetén, földrajzi közelsége révén, mégis a legközelebb lakó szomszéd az első számú segítségadó:⁹⁶ „...*ha megtudták, vagy nagyobb baj volt, akkor szóltak a rokonoknak is. De leghamarabb csak a szomszédság volt, mer’ hát azok voltak a legközelebb hozzánk... Akkor még nem volt telefon, hogy szólok a rokonnak telefonon. Hanem a szomszéd!... Azért szokták mondani, hogy: „Sokszor jobb a jó szomszéd, mint a rossz testvér! [Nevet.] A jó szomszéd, az mindig ott van, ha valami probléma van... Meg azt is szokták mondani, hogy: »Jobb egymást messziről szeretni, mint közelről gyűlölni.«*”⁹⁷

A szomszédok azonban nem csak váratlan vészhelyzetekben alkalmasak segítségnyújtásra, hiszen sokszor még ma is igénybe veszik a szomszéd rendszeres szolgálatait a mindennapokban, illetve alkalmankénti segítségét az ünnepnapokon. Fórási Marcsa fiatal szomszédja például mindennap bevásárol a nehezen mozgó *Marcsa mamának*, néha pedig a kertjét is felássza. Török Borcsa és Margit néni úgy látja, hogy sokszor a szomszéd távolléte is elég indok arra, hogy távolmaradása idején megsegítsék őt a ház körüli vagy egyéb munkáiban (állatok etetése, ház őrzése, látogatók tájékoztatása).⁹⁸

Fórási Marcsa leánya gyakran utazik az Egyesült Államokba a gyerekeihez, és kint-tartózkodása alatt a szomszédasszony teszi rendbe helyette hozzátartozói sírját a temetőben. Fórási Marcsa hozzáteszi, hogy a szomszédasszony ezt „*csak segítségből csinálja*”, nem kap pénzt érte.⁹⁹ Ezt a kisegítést csak visszasegítéssel lehet megfizetni: A kölcsönös segítségnyújtás tulajdonképpen olyan – az üzleti viszonyal és pénzbeli vizontszolgáltatással ellenkező – csereviszony, melyben a vizontszolgáltatásra nem azonnal és nem előre megállapított becsérték szerint kerül sor, ezzel szemben pedig feltételezi a fizikai, térbeli elérhetőséget és a nézetazonosságot (Pfeil 1973:279). Fórási Marcsa lánya a szomszédasszony segítségét hasonló temetői kerti munkálatokkal viszonzozza.¹⁰⁰ Az ünnepek közül a szomszédnak a lakodalmi előkészületekben van fontos szerepe (Fél-Hofer 1969:177; Örsi 1984:842): Fórási Marcsa visszaemlékszik, hogy lakodalom előtt a szomszédok segítettek takarítani, a lányos háznál pedig varrni. A lakodalom előkészítésében a rokonság, a szomszédok, sokszor az egész utca is részt vesz, ahol mindenkinek egyfajta „forgatókönyv” szerint külön szerep jut: „*A rokonság, a szomszédok..., az utcabeliek összemertek a lakodalom előtti nap, azt akkor vittük a baromfit, ottan segédkeztünk rétest nyújtani... Akkor idősebbek nyújtják a rétest, a fiatalabbak pucolják a baromfit. Akkor még összejönnek a szomszédok is néha, a rokonság is, meg az utcabeliek, meg, hát, aki megvan hívva... Kocsival összehordták a padokat, a székeket vagy az asztalokat, ami kellett a lakodalomba... edényeket, mindenfélét, ahány személy volt, annyi személyhöz... akkor összehordták a rokonok, szomszédok, ami hiányzott még a lakodalomhoz... Megbeszélték, hogy na mostan, melyik szomszéd mit tud adni, mennyit tud adni... Egyik helyről a tányérokat, másik helyről a poharakat, az üvegeket vagy ami hiányzott még a lakodalomból. Meg, hát a szomszédok, meg mindenki szokott süteményt, tortát... itten faluhelön még mindenki maga viszi a tortát... itt minden be van adva a közösbe.*”¹⁰¹

A lakodalmi visszasegítés is hasonló szigorú rend szerint ment, mindenki számon tartotta, hogy kinek mivel tartozik: „*Itt még vissza van segítve minden. Mindenki tudja, hogy ez a szomszéd ilyet hozott, a másik szomszéd olyat hozott, azt akkor ugye tudja, hogy most ennek ilyennel tartozok, a másinak meg a másikkal tartozom, azt akkor ugye megjegyzik, hogy mégis, kinek mivel tartozik.*”¹⁰²

Nagyon tanulságos következtetéseket lehet levonni a homokméggyiek erkölcsi értékrendjére vonatkozóan, ha megvizsgáljuk az anyagi segítségnyújtáshoz, illetve a kölcsönkéréshez való viszonyulásukat.

Először úgy tűnt, hogy teljesen elhatárolják magukat a pénzbeli vagy egyéb kölcsöntől. Sokan úgy nyilatkoztak, hogy nem szorultak rá a kölcsönkérésre. Majd lassan kiderült, hogy szinte már mindenki előfordult, hogy megszorult, és kölcsön kellett kérnie, de nem merték először bevallani, mert szégyellték. A falusi közösségben és a szomszédági körben alapvető etikai szabály, hogy nem illik a saját háztartás ellátásához kölcsönkérni.¹⁰³ „*Hát, én a főzéshez nem kértem soha semmit. Mer’ az én anyám azt mondta, amikor férjhez akartam menni, hogy: »Lányom, vigyázz, hogy addig takarózz, ameddig a takaród ér! Ne szokjál rá arra, hogy kérjél kölcsön, mert azt úgy is meg kell adni, és mikor megint kérünk, megint kérünk, meg kell adni, akkor soha nem lehet utolérni!« Erre az én anyám rászoktatott... én mindig úgy főztem, ahogy a konyhám vagy a gazdaságom engedte. Én arra nem kértem.*”¹⁰⁴ Török Borcsa ugyanakkor bevallja, hogy minden erőfeszítése ellenére anyagilag megszorult, mikor leánya Kalocsán kezdett iskolába járni: egy-két forintot kölcsön kellett kérnie az iskolai felszerelésekre. Ő maga is már kisegítette Piros nénit, mikor a gázos a szokásosnál nagyobb számlát hozott. Fóras Marcsa is büszkén vallja, hogy még soha nem kért senkitől sem pénzt kölcsön, de ugyanakkor azt is beismeri, hogy néha a főzésnél hiányzott valami, és akkor bizony át kellett mennie a szomszédba: „*...hálát adok a Jó Istennek, megértem a nyolevanadikat, de én még senkitől nem kértem, senkitől. Nekiálltam, varrtam, azt megvolt arra, ami kellett. De hát, jól van, így azért’ vót, hogy főztünk, azt hopp! ez kellene, azt nincs most itthon, azt átmentünk a szomszédba, hogy van-e itthon ez vagy az, hogy ki tud-e segíteni addig, míg délután elmegyünk a boltba. Ugye, azért volt rá eset, de nagy ritka. Szegény voltam, de azért mindig el tudtam magam rendezni.*”¹⁰⁵

Noha a pénzbeli segítségnyújtásnak sokszor „alamizsna”-jellege van, a szomszédai kapcsolatban ez kötelességérzetből, részvétből, a szükségszerűség vagy a kölcsönösség eszméjéből történik (Tönnies 1983:258).

Az egykori *Nachbarschaft* intézményében a szomszédokért igen nagy anyagi áldozatokat voltak képesek hozni (Kramer 1952:3–4). Ennek nyoma felfedezhető még a mai homokméggyi lakosság körében. Cinkó Marcsa szomszédasszonyától tekintélyes összeget kapott kölcsönbe 1984-ben: mikor államosított házát visszavásárolta, tízezer forinttal segítette ki szomszédasszonya. Cinkó Marcsa tartozását az utolsó fillérig visszafizette. A szomszédasszony azóta már meghalt, de cinkó Marcsa mind a mai napig látogatja sírját, hiszen – saját bevallása szerint – sokkal tartozik neki.

Erkölcsei szabályok – értékrend

A szomszédolási szokásokat, a szomszédokkal folytatott közös tevékenységeket, a szomszédság szerepkörét vizsgálva egyfajta etikai, erkölcsi szabályrendszer rajzolódik ki, mely kisebb-nagyobb mértékben ma is működik a homokméggyiek körében.

Az etikai értékrendre, szabályrendszerre azért van szükség a közösségi és még inkább a szomszédsági életben, mert az összetömörülés, az egymás közelében élés csak így viselhető el: szabályok alkotásával és azokhoz való alkalmazkodással (Merry 1987:36–38). Másrészt pedig azért is szükséges a szomszédok körében működő közös szabályrendszer, hogy biztosan kiérdemeljék a kölcsönt, a segítséget a szükséghelyzetben (Pfeil 1973:280). Ha a szomszédok közti szabályrendszer felborul, a szomszédok közt konfliktus alakulhat ki, mely néha akár az elköltözéshez is vezethet (Huseby 1983:43).

A szakirodalommal összecsengően a homokméggyi szomszédsági körökben is a közös szabályrendszer betartására törekednek, hiszen a vita, a konfliktus elkerülése a „legfőbb erkölcsi törvény” számukra.¹⁰⁶ A rokonsághoz képest a szomszédság körében sokkal ritkább, de annál mélyebb és elkeseredettebb viszálykodások léphetnek fel, s éppen ezért van nagyobb szükség a békéltetésre vonatkozó hagyományozott normák hatékonyságára (Tönnies 1983:290–291).

Az adatközlők sokszor büszkén ismételték, hogy nem voltak még soha senkivel sem haragban, nem tartottak haragot (se szomszédokkal, se rokonnal), és igyekeztek mindig megbocsátani embertársaiknak: *„En úgy tudom, hogy nem bántottam meg senkit, meg ha engem valaki megbántott, akkor elnéztem fölötte!”*¹⁰⁷ Ha ritkán megemlítették, hogy valahol a faluban példa veszekedésre, akkor azt nem szívesen részletezték. A homokméggyiek véleménye szerint a nézeteltérést, vitát a szomszédságot érintő két legfontosabb etikai törvény megtartása révén lehet kiküszöbölni: a kölcsönös és azonnali segítségnyújtás, valamint a kölcsönkérésből való tartózkodás által. A homokméggyi idős asszonyok arról tettek tanúbizonyságot, milyen nagy igyekezettel ügyeltek arra, hogy a szomszédok közti béke fennmaradjon. Fórás Marcsa leányával esett meg, hogy távolléte idején szomszédasszonya segíteni akart, és árvácskákat ültetett Vera (fórás Marcsa lánya) kertjébe. Az ültetés azonban nem sikerült szépen: az árvácskák kókadtak voltak. Mikor Vera hazajött, nem szedte le az árvácskákat, hanem várt egy kis időt az átültetéssel, mert *„nem akarta a szomszédasszonyt megsérteni”*¹⁰⁸.

Az együttélés, az alkalmazkodás, a jószomszédi viszony alapvető feltételei tehát a béke, tisztesség, egymás megbecsülése és tisztelése (Tönnies 1983:290): *„Eléggé jól van az, hogy a nép azért megtartsa azt, hogy mégis hát azért nem köll bántani a másikat, igen ritka véletlen, ha van ilyen, igen-igen kevés van. Csak esetleg olyan, aki tényleg vagy igen-igen rosszindulatú, vagy pedig van egy kis hibája, azt ugye nem tudja megkülönböztetni a jót meg a rosszat, esetleg olyanok, de mások azért eléggé tisztelik, becsülik egymást.”*¹⁰⁹ A Nachbarschaft intézményén belül hasonló, etikai követelmények vonatkoztak a szomszédsági kapcsolatokra, melyek sokkal szigorúbbak voltak, mint az egyén önmagával szembeni elvárásai (Kramer 1952:4). Török Borcsa szerint ez az alapvető együttélési szabályrendszer a faluban stabilabb, mint a városban: *„Azért nem nagy ez a falu, itt még azért, meg nemcsak itt, de még azok a faluk is, Hillye, Alsóméggy, ott is azért még elég jól van, barátságban van a nép azért, jobban, mint a városhelön... De hát, ugye így volna jó, így volna szép! De hát mostan már mindig jobban elgorombul ez a nép,*

vagy már nem is tudom, hogy miért, de hát így van.”¹¹⁰ Ez a hozzáállás erősíti a falusi közösség identitását.

A szomszédok közti viták legtöbbször a közelséggel, a határalkotással kapcsolatban pattantak ki (lásd a kerítésről szóló részben). A térhasználat és az értékrend kialakítása tehát kölcsönhatásban vannak egymással. Am nemcsak a téridentitásnak, a saját terület kijelölésének, hanem a társadalmi identitásnak is alapja a szomszédsággal közös erkölcsi szabályrendszer. Fontos tehát a kellő távolságtartás megőrzése földrajzi szempontból és a társadalmi kontaktus terén is.

Dolgozatom előző, a segítségnyújtásról szóló szakaszában is a segítség adásának határait szintén ez a távolságtartás, az intim szférát védő mechanizmus alakította ki. Ha segítségnyújtásra került sor, akkor azt a „segélyezett” kötelességszerűen viszonzta, ugyanazonokon a határokon belül, a segítségadás mértékének megfelelően. Jelentős segítség esetén a viszonzás akár határtalannak is tűnhet: cinkó Marcsa fentebb idézett megsegélyezése még a síron túl is viszonzásban részesül. Cinkó Marcsa nem győzi kifejezni háláját és együttérzését: gyakran látogatja jótevője, sorstársa sírját: „*Azt a szomszédasszonyt, az meg nagyon ritkán van, hogy elkerülöm, mer’ hát... akad azért, hogy elkerülöm, de azért ritkán, mert szegény, hát, hogy avval a tízezer forintjával is kisegített, meg különben is, együtt küszködtünk az emberekkel, kint a marháknál is, meg mindeütt...*”¹¹¹

A szomszédokkal igyekeztek nem túlságosan közeli kapcsolatot kiépíteni, melyet íratlan szabályok is rögzítenek: a szomszédokat soha nem gyászolják meg, szomszédot sosem hívnak meg halotti torra. Az illő tiszteletadás azonban halálán túl is körülveszi a jó szomszédot: a szomszéd temetésére mindig el szoktak menni a homokméggyiek, sőt vannak, akik néha még a szomszédok sírjait is felkeresik. Török Borcsa szerint a szomszéd sírjának látogatása megint csak *faluhelyen* szokás, a városban már nem működik ez a szomszédsági élet minden területét felölelő erkölcsi szabályrendszer: „*Mikor a szomszéd fiát temették, akkor a szomszédok erre, mindenki elment, és mindenki vitt virágot. Vagy, amikor elmegyünk néha nyáron, ugye, azért jó időben, kimegyünk a temetőbe, akkor meglátogatjuk a rokonokat, a szomszédoknak a fiát vagy a férjét. Ketten is összemegyünk ottan, no mostan eztet látogassuk, elmegyünk a másikhoz, most aztat is möglátogassuk. Azért ezek, azért még fönt vannak... Ilyen kisebb faluban azért jobban összetart a nép, mint már a városhelön. Városhelön, ott már nem mennek úgy el!*”¹¹²

Összegzés

Az eddigiekben leírtak alapján megállapítható tehát, hogy a megkérdezett idős homokméggyi asszonyok körében még ma is nagyon jelentős szerepet tölt be a szomszédság. A szomszédság szerepe azonban mégsem olyan formában és olyan arányokban nyilvánul meg a homokméggyiek körében, mint az egykori *Nachbarschaft* intézményében. A szomszédság ugyanis csak akkor fejlődhet alapszabályokkal rendelkező intézménnyé, ha a szomszédok körét tartós jellegű feladatokkal (például útépités) bízzák meg (Pfeil 1973:278). Amíg azonban csupán „fesztelen csoport” a szomszédság, addig az íratlan norma, a szokás és hagyomány irányítja (Pfeil 1973:280).

Homokméggyen a szomszédság gazdasági funkciója már nagyon jelentéktelen: a kö-

zös gazdasági érdekeknek és érdekvédelemnek már semmi nyoma, a szomszédság gazdasági szerepe csupán az időszakos kisegítésre terjed. Ennek oka lehet a megváltozott falusi életmód és családszerkezet is.

A szomszédság társadalmi funkciói azonban sokkal erőteljesebben megmaradtak. Ha nem is jogi közösségként, de mindenképp saját értékrenddel rendelkező társadalmi csoportosulásként határozható meg a homokmégyi szomszédsági kör: a *Nachbarschaft*éhoz hasonló általános érvényű és mindenkire kiterjedő erkölcsi szabályrendszer irányítja az idős szomszédok közti viselkedési formát és elvárásokat. Egyfajta társadalmi kontroll működik, mely ellenőrzi, hogy a közösség tagjai betartják-e az együttélés és a viselkedés „előírt” szabályait. A szomszéd nemcsak egyszerű szemlélő, hanem felügyelő is: a nem megfelelő viselkedésformát azonnal észleli és jelenti szomszédársainak. Margit néni is a szomszéd férfi nem mindennapi, túlzottan távolságtartó magatartásáról „királyi többsé számban” beszél, akárcsak egy felső bíró, vagy egy közösség szószólója: „*Sose tudom, hol van, mert mindig zárva van... De most olyan bezárkózott, hogy nem tudjuk, hogy itt van-e, vagy nincs, mert nem látjuk.*”¹¹³

Ez az ellenőrző szerep sokkal erőteljesebb a városnál kisebb közösségekben, valamint a kevésbé mozgékony területeken (Heasman 1978: 116–117). Ezért hangsúlyozták többször is az adatközlők, hogy ezek az értékek és szabályok *városhelyen* már nem élnek, illetve az újabb, városban lakó generációk sem tanulják meg az előírásokat. Ez a saját, belső etikai szabályrendszer képezi tehát a – magát a várostól és a fiatalabb nemzedékektől elhatároló – faluközösség és az idős szomszédsági körök társadalmi identitásának alapját.

A homokmégyiek mindennapjaiban és ünnepnapjaikon is a szomszédok nagyon gyakran jelen vannak, részt vesznek (aktivitásuknak én magam is tanúja lehettem): már a születés pillanatától kezdve az egyén szocializációjának fontos szereplői (Fél 1959: 77–85). A szomszédok jelenléte nagy befolyással van az egyén életére: a közvetlen környezetében élők életmódja, viselkedése, sorsa alapján látja a világot, különbözteti meg a jót a rossztól. A földrajzi környezet, a szomszédok személyes jelenléte tehát az egyéni identitás egyik fontos építőköve.

Az adatközlők szavaiból, történeteiből – még ha burkoltan is – sokszor kitűnt, hogy a szomszéd magatartása, személyisége az egyén számára pozitív vagy negatív, elretentő példával szolgál. A szomszédok az interjúk során gyakran jellemezték egymást, gyakran emlegették egymás életsorsát, melyhez sokszor egyéni véleményt, értékítéletet fűztek. Nagyon sokat beszélnek helytelen viselkedésről, de leginkább sorstársaik életútját, közös vidám és fájdalmas élményeket, barátnők vicces történeteit és szellemes *bemondásait* elevenítik fel.

A szomszédnak egyik fontos funkciója a jelenlét. A jó szomszéd vészhelyzet esetén lehet segítő, vigasztaló és lelki támasz is egyben. Sérelem esetén a legegyszerűbb a hasonló életkorú és értékrendű szomszéd valamelyikéhez szaladni, és neki elpanaszolni bánatunkat. Az idős szomszédok hasonló, magányos életstílusukkal és azonos életszemléletükkel nagyon jó beszélgetőtársak lehetnek: együtt űzhetik el az unalmas perceket történetmeséléssel, együtt csillapíthatják közlésvágyukat és információéhségüket a legfrissebb pletykákkal.

Végül megkísérlem a homokmégyi szomszédsági rendszerekkel kapcsolatos vizsgálódásaim tanulságait egy viszonylag rövid, tömör definíciószerű meghatározás formájában levonni.

A szomszédság tehát egy olyan társadalmi és bizonyos fokú földrajzi szempontok alapján szerveződő, a rokonsági és baráti kötelékek mellett és azok hézagaiban funkcionáló, a rendszeres és személyes találkozási helyek és alkalmak révén fenntartott kapcsolatháló, illetve meghatározott, normák által szabályozott és folyamatosan ellenőrzött magatartásforma, mely az alábbi funkciók betöltésén keresztül nyilvánul meg: 1. az üzleti viszonytal ellentétes reciprocitáson alapuló kölcsönös segítségnyújtás; 2. társadalmi részvétel (szomszédolás) és a társadalmi kontaktus kielégítése (eszmecsere, információcsere, közlésvágy csillapítása); 3. társadalmi kontroll; 4. szocializáció, a helyi értékek és ismeretek elsajátítása.

A szomszédság meghatározásához azonban nem elegendő egy pusztán definíció: el kell helyezni a társadalom egyéb primer szervezetei, azaz a rokoni és baráti kötelékek között. Ebből a szempontból a szomszédság lényegét tulajdonképpen kettős, társadalmi és térbeli kiterjedése, azaz a társadalmi és bizonyos fokú földrajzi homogenitás adja: éppen ez a kettősség különbözteti meg az egyszerű építészeti egységtől, illetve a földrajzi határokat nem ismerő baráti köteléktől.

A társadalmi homogenitás egyértelműen a jószomszédi viszony alapvető feltétele, de ugyanez igaz a baráti viszonyra is. A két kapcsolattípus közti különbség talán inkább a földrajzi távolságban mutatkozik meg: az interjúk anyagai alapján úgy tűnik számomra, hogy a közelben élő „barátokat” inkább a *szomszéd* elnevezéssel illetik, míg a távolabb élő ismerősökre (így például az *öregotthon*ban lakók egy részére is) általában a *barát* szót használják. Ugyanakkor viszont néhány esetben (például elköltözött szomszéd esetében) a távol élő ismerőst is emlegethetik szomszédként, illetve egykori szomszédként. A barátságot esetünkben tehát nem lehet egyértelműen elválasztani a szomszéd-ságtól, s ezt a terminusbeli bizonytalanságot maguk az adatközlők is megerősítik: „*annyi korabeli asszony meg emberke is van, akik nem rokonok vagy nem valami, hanem már gyerekkorunk óta vannak vagy valami...*”¹⁴

Bár a szomszédság esetében a földrajzi homogenitás nem egyértelmű, a földrajzi közelség bizonyos esetekben mégis előnyt jelenthet a rokonsággal szemben: olyan funkciókat is betölthet a szomszéd, melyre a rokon – főként földrajzi távolsága miatt – nem képes.

Homokmégyen a rokonság szétszórt, már nem élnek egymás közelében, így a rokonsági és szomszédsági rendszer nem fedi egymást térbelileg, s funkciójukat tekintve is tisztán elkülönül a két rendszer. A rokonság és szomszédság tehát egymás mellett működő, egymás fogyatékoságait kiegészítő és egymás funkciót kiegészítő rendszer. Éppen ezért nem igazán lehet e két kapcsolattípus közt valamiféle hierarchikus rendet felállítani.

Végezetül leszögezhető tehát, hogy a fentebb említett terminusbeli és meghatározásbeli összemosódások és bizonytalanságok ellenére, illetve kutatásaim alapján a Tönnies által megállapított jellemvonások még mindig a legfőbb sajátosságai a három köteléktípusnak: így tehát a rokonság a „vér közössége”, a szomszédság a „hely közössége”, míg a barátság a „szellem közössége” (Tönnies 1983:23–26).

JEGYZETEK

1. Bár a Néprajzi lexikonban található két szócikk a szomszédsággal kapcsolatban (Bónis 1982:81 és Szabó 1982:81), az Ethnographia mutatóiban azonban nem szerepel a szomszédság fogalma tárgyszóként.
2. Lásd például Sárkány–Szilágyi (2000:532–557); Vidacs (1985); Sik (1988); Hajdú (1986); Kiss (1993); Gráfik (1992); Mészáros–Duska (1994); Cseh–Szombathy (1987).
3. Lásd például Örsi (1984:841–844, 1990); Fél–Hofer (1969:168–184); Manga (1978:356–357); Luby (1935); Csizmadia (1987; Huseby 1983).
4. A gyűjtés hanganyaga a Kalocsai Viski Károly Múzeum archívumában található.
5. Homokmégről földrajzi, történeti, néprajzi adalékokat lásd Romsics, szerk. (1998).
6. Az adatközlők adatait és származási helyeit lásd az 1. táblázatban.
7. Az adatközlők közül hármat a továbbiakban csupán a ragadványneves keresztneveiken fogok említeni: főrás Marcsa (Romsics páli Ignácné Markó főrás Mária), cinkó Marcsa (Vargacz Istvánné Mácsai cinkó Mária), zsandár Borcsa (Kis Gergelyné Markella zsandár Borbála). A ragadványnevek kisbetűvel íródnak.
8. Homokmégynak három részét különböztetik meg az ott lakók: Felvéget, Alvéget és Homokot. A Kerekszékes pedig egykori szikes tó maradványa. Lásd Romsics páli Ignácné főrás Mária közlése, 1999. április 20.
9. A Kalocsa vidékéhez tartozó településrendszerről lásd Bárh (1975), a szállásokról Gajary (1984).
10. A homokmégyi Szociális Otthont a helybeliek ezen a néven emlegetik.
11. Például Fél–Hofer (1969:168–184); Fél (1959); Erdei (1940).
12. Lásd Sik (1988); Hajdú (1986); Vidacs (1985); Fél–Hofer (1969:174–177).
13. Lásd Kramer (1952) és Beitel (1955).
14. Lásd például Mann (1954); Redfield (1960a, 1960b); Litwak–Szelényi (1969); Wolf (1973); Szelényi (1973); Heasman (1978); Altman–Wandersman (1987); Gulliver (1971).
15. A koporsót mindig a szomszédok viszik a sírhoz! Lásd Kramer (1952:138).
16. Erről bővebben lásd Faragó (1999:152).
17. Lásd például Fél–Hofer (1969:168–184).
18. Lásd például Wolf (1973:391–433).
19. Erről bővebben lásd Faragó (1999:153).
20. Erről bővebben lásd Faragó (1999:153).
21. Ezekről az írásokról bő ismertetést lásd Nemes–Szelényi (1967).
22. Redfield a „kis közösségnek” négy meghatározó jegyét állapítja meg: 1. megkülönböztethetőség (a külső szemlélő számára), csoporttudat; 2. kis méret; 3. homogenitás (viszonylagos állandóság, változatlanság); 4. önellátó, minden igényt kielégítő (Redfield 1960a:1–6).
23. Lásd például Litwak–Szelényi (1960).
24. Lásd Pfeil (1973).
25. „N’guodder Naober is biatter as’n wieder Früond” (Pfeil 1973:270).
26. Kis Gergelyné Markella zsandár Borbála közlése, 1999. április 21.
27. Romsics páli Ignácné főrás Mária közlése, 1999. április 20.
28. Szöbölödi Antalné Török Borbála közlése, 1999. március 20.
29. Szöbölödi Antalné Török Borbála közlése, 1999. március 20.
30. Vargacz Istvánné Mácsai cinkó Mária közlése, 1999. március 21.
31. Széll Józsefné Szabó Margit közlése, 1999. április 21.
32. Széll Józsefné Szabó Margit közlése, 1999. április 21.
33. Romsics páli Ignácné főrás Mária közlése, 1999. március 20.
34. Szöbölödi Antalné Török Borbála közlése, 1999. március 20.

35. Szöbölödi Antalné Török Borbála közlése, 1999. március 20.
36. „Az emberek, akik a szomszéd lakásban vagy a házban laknak.” Heller et al. (1984:133); lásd még Pfeil (1973:269).
37. Rivlin (1987:4); erről lásd még Pfeil (1973:270).
38. Szöbölödi Antalné Török Borbála közlése, 1999. március 20.
39. „A térbeli szomszédság áttolódhat ízlésbeli szomszédsággá.” (Keller 1968:61.)
40. Szöbölödi Antalné Török Borbála közlése, 1999. március 20.
41. Vargacz Istvánné Mácsai cinkó Mária közlése, 1999. március 21.
42. Szöbölödi Antalné Török Borbála közlése, 1999. március 20.
43. Vargacz Istvánné Mácsai cinkó Mária közlése, 1999. március 21.
44. Vargacz Istvánné Mácsai cinkó Mária közlése, 1999. március 21.
45. Vargacz Istvánné Mácsai cinkó Mária közlése, 1999. március 21.
46. Kis Gergelyné Markella zsandár Borbála közlése, 1999. április 21.
47. Romsics Károlyné Tóth potyész Magdolna közlése, 1999. április 21.
48. Romsics páli Ignácné főrás Mária közlése, 1999. március 20.
49. Romsics páli Ignácné főrás Mária közlése, 1999. március 20. és április 20.
50. Tárkány Szücs (1981:686). A szomszédok közti különféle határsértésekről (például a szomszédra néző ablak vágása, esővíz, hó átfolyása, zavarás füsttel, zajjal, fa áthajlása stb.) lásd még Tárkány Szücs (1981:686–689).
51. Romsics páli Ignác közlése, 1999. április 20.
52. Romsics páli Ignác és Romsics páli Ignácné főrás Mária közlése, 1999. április 20.
53. „...jól érezzük magunkat, de nem túl közel egymáshoz” (Merry 1987:56).
54. Vargacz Istvánné Mácsai cinkó Mária közlése, 1999. március 21.
55. Romsics páli Ignácné főrás Mária közlése, 1999. március 20.
56. A szomszédok elnevezéseinek listáját lásd az 1. ábrán.
57. „...ahány csoport létezik egy téren belül, annyiféleképpen lehet felrajzolni azt a teret...” Halb-wachs (1980:156–157).
58. Rivlin (1987:9–12); példákat erre lásd még Huseby (1983:40, 42, 46, 61–62).
59. Széll Józsefné Szabó Margit közlése, 1999. április 21.
60. Vargacz Istvánné Mácsai cinkó Mária közlése, 1999. március 21.
61. Szöbölödi Antalné Török Borbála közlése, 1999. március 20.
62. Romsics páli Ignác és Romsics páli Ignácné főrás Mária közlése, 1999. március 20.
63. Romsics Károlyné Tóth potyész Magdolna közlése, 1999. április 21.
64. Vargacz Istvánné Mácsai cinkó Mária közlése, 1999. március 21.
65. Vargacz Istvánné Mácsai cinkó Mária közlése, 1999. március 21.
66. Vargacz Istvánné Mácsai cinkó Mária közlése, 1999. március 21.
67. A fonó volt az a hely és alkalom, ahol a lakóháztól távol is lehetett szomszédolni (Fél-Hofer 1969:181).
68. Romsics páli Ignácné főrás Mária közlése, 1999. március 20.
69. Szöbölödi Antalné Török Borbála közlése, 1999. március 20.
70. Szöbölödi Antalné Török Borbála közlése, 1999. március 20.
71. Szöbölödi Antalné Török Borbála közlése, 1999. március 20.
72. Szöbölödi Antalné Török Borbála közlése, 1999. március 20.
73. Kis Gergelyné Markella zsandár Borbála közlése, 1999. április 21.
74. Kis Gergelyné Markella zsandár Borbála közlése, 1999. április 21.
75. Vargacz Istvánné Mácsai cinkó Mária közlése, 1999. március 21.
76. Romsics páli Ignácné főrás Mária közlése, 1999. március 20.
77. Szöbölödi Antalné Török Borbála közlése, 1999. március 20.
78. Szöbölödi Antalné Török Borbála közlése, 1999. március 20.

79. Romsics páli Ignácné főrás Mária közlése, 1999. március 20.
80. Vargacz Istvánné Mácsai cinkó Mária közlése, 1999. március 21.
81. Vargacz Istvánné Mácsai cinkó Mária közlése, 1999. március 21.
82. Vargacz Istvánné Mácsai cinkó Mária közlése, 1999. március 21.
83. Vargacz Istvánné Mácsai cinkó Mária közlése, 1999. március 21.
84. Szöbölódi Antalné Török Borbála közlése, 1997. november 1.
85. Vargacz Istvánné Mácsai cinkó Mária közlése, 1997. november 1.
86. Vargacz Istvánné Mácsai cinkó Mária közlése, 1999. március 21.
87. Szöbölódi Antalné Török Borbála közlése, 1999. március 20.
88. Szöbölódi Antalné Török Borbála közlése, 1997. november 1.
89. Romsics páli Ignácné főrás Mária közlése, 1999. március 20.
90. Vargacz Istvánné Mácsai cinkó Mária közlése, 1999. március 21.
91. Vargacz Istvánné Mácsai cinkó Mária közlése, 1999. március 21.
92. Szöbölódi Antalné Török Borbála közlése, 1999. március 20.
93. Vargacz Istvánné Mácsai cinkó Mária közlése, 1999. március 21.
94. Lásd Kramer (1952); Fél (1959:74); Fél–Hofer (1969:174–176); Pfeil (1973:277–279).
95. Szöbölódi Antalné Török Borbála közlése, 1999. március 20.
96. Fél–Hofer (1969:172), Manga, szerk. (1978:356); Orsi (1984:842).
97. Romsics páli Ignác és Romsics páli Ignácné főrás Mária közlése, 1999. április 20.
98. Lásd még Fél–Hofer (1969:176–177).
99. Romsics páli Ignácné főrás Mária közlése, 1999. március 20.
100. A primer csoportok munkatársulásaiban érvényesülő egyensúlyra törekvésről, általános reciprocitásról lásd bővebben Sik (1988); Hajdú (1986).
101. Szöbölódi Antalné Török Borbála közlése, 1999. március 20.
102. Szöbölódi Antalné Török Borbála közlése, 1999. március 20.
103. Fél–Hofer (1969:174).
104. Szöbölódi Antalné Török Borbála közlése, 1999. március 20.
105. Romsics páli Ignácné főrás Mária közlése, 1999. március 20.
106. Mint Tönnies tanulmányában is megállapítja, a megértés és az egyetértés tulajdonképp a közösségi akaratot fejezik ki. Ebből kiindulva Tönnies a következőképp állítja fel a közösség nagy alaptörvényeit:
„1. A rokonok és házastársak szeretik egymást, vagy könnyen hozzászoknak egymáshoz; gyakran vannak együtt gondolataikban és szavaikban. Ugyanez érvényes a szomszédokra és barátokra is. 2. Az egymást szeretők között megértés uralkodik. 3. Az egymást szeretők és egymást megértők együtt élnek, és életüket közösen rendezik be.” (Tönnies 1983:32–33; lásd még Fél–Hofer 1969:179.)
107. Romsics páli Ignácné főrás Mária közlése, 1999. március 20.
108. Romsics páli Ignácné főrás Mária közlése, 1999. március 20.
109. Szöbölódi Antalné Török Borbála közlése, 1999. március 20.
110. Szöbölódi Antalné Török Borbála közlése, 1999. március 20.
111. Vargacz Istvánné Mácsai cinkó Mária közlése, 1999. március 21.
112. Szöbölódi Antalné Török Borbála közlése, 1999. március 20.
113. Széll Józsefné Szabó Margit közlése, 1999. április 21.
114. Vargacz Istvánné Mácsai cinkó Mária közlése, 1999. március 21.

IRODALOM

ALTMAN, I. – WANDERSMAN, A., EDS.

1987 *Neighborhood and Community Environments. Human Behavior and Environments* 9. New York: Plenum.

ANDORKA RUDOLF

1996 *Merre tart a magyar társadalom? Szociológiai tanulmányok a magyar társadalom változásairól és problémáiról. Lakitelek: Antológia* Nyomda.

BÁRTH JÁNOS

1975 *A kalocsai szállások településnéprajza. Kalocsa: Kalocsa Város Tanácsa* VB.

BEITL, ERICH-RICHARD

1955 *Wörterbuch der Deutschen Volkskunde. Stuttgart: Kröner.*

BÓNIS GYÖRGY

1982 *Szomszédjog. In Magyar néprajzi lexikon* V. Cseh-Szombathy László, szerk. 81. Budapest: Akadémiai Kiadó.

CSEH-SZOMBATHY LÁSZLÓ

1987 *A rokonság szerepe a mai társadalomban. Magyar Tudomány* 5:348–358.

CSIZMADIA IMRE

1987 *Delelőtől alkonyatig. Budapest: Magvető.*

ERDEI FERENC

1940 *Magyar falu. Budapest: Athenaeum.*

FARAGÓ TAMÁS

1999 *Tér és idő – Család és történelem. Társadalomtörténeti tanulmányok (1976–1992).* Miskolc: Bíbor.

FEHÉR ÁGNES

1982 *A szomszédság intézménye Tépe községében. In Néprajzi tanulmányok Dankó Imre tiszteletére. Balassa Iván – Újváry Zoltán, szerk. Debrecen: Alföldi Nyomda.*

FÉL EDIT

1959 *Fejezetek Tiszaigar társadalmának megismeréséhez. Néprajzi Közlemények* 4(1–2):70–104.

FÉL EDIT – HOFER TAMÁS

1969 *Proper Peasants. Traditional Life in a Hungarian Village. Chicago:Wenner-Gren Foundation. / Viking Fund publications in anthropology, 46./*

GAJÁRY ÖDÖN

1984 *Kalocsa város szállásainak elválása. Kalocsa.*

GRÁFIK IMRE

1992 Az udvar és a ház mozgásvilága. *In* Jel és hagyomány: etnoszemiotikai tanulmányok. 145–163. Debrecen: KLTE Néprajzi Tanszék. /Folklór és etnográfia, 59./

GULLIVER, P. H.

1971 Neighbours and Networks. The Idiom of Kinship in Social Action Among the Ndendeuli of Tanzania. Los Angeles – London: University of California Press.

HAJDÚ FARKAS ZOLTÁN

1986 A csiki kaláka: intézmény és jelkép. *Folklór, Társadalom, Művészet* 16.

HALBWACHS, M.

1980 The Collective Memory. New York: Harper & Row.

HEASMAN, KATHLEEN

1978 Home, Family and Community. London: George Allen & Unwin.

HELLER, K. – PRICE, R. H. – REINHARZ, S. – RIGER, S. – WANDERSMAN, A.

1984 Psychology and Community Change. Homewood, Ill.: The Dorsey Press. (2nd ed.)

HUSEBY ÉVA VERONIKA

1983 Fogalmak és élettörténetek az identitás vizsgálatához Cserépfaluban. Debrecen: KLTE Kvt. Sokszt. /Folklór és etnográfia, 12./

KELLER, S.

1968 The Urban Neighborhood: A Sociological Perspective. New York: Random House.

KISS JÓZSEF

1993 „Mevannak itt a közösségek...” (Családi és rokonsági rendszerek Homokmégyen.) *Demográfia* 36(1):99–117.

KRAMER, KARL-S.

1952 Die Nachbarschaft. *Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde* 128–140.

LITWAK, EUGENE – SZELÉNYI IVÁN

1969 Primary group structures and their functions – kins, neighbors and friends. *American Sociological Review* 34(4):465–481.

LUBY MARGIT

1935 A parasztélet rendje. Népi szokások, illendő magatartás, babonák Szatmár vármegyében. (Szamoshat, Tiszahát, Nyírség.) Budapest: Centrum.

MANGA JÁNOS, SZERK.

1978 Varsány. Tanulmányok egy észak-magyarországi falu társadalomnéprajzához. Budapest: Akadémiai Kiadó.

MANN, P. H.

1954 The Concept of Neighborliness. *The American Journal of Sociology* 60(2):163–168.

MERRY, SALLY ENGLE

1987 Crowding, Conflict, and Neighborhood Regulation. *In* Neighborhood and Community Environments. I. Altman – A. Wandersman, eds. 35–68. New York: Plenum. /Human Behavior and Environments, 9./

MÉSZÁROS REZSŐ – DUSKA IBOLYA

1994 A település térbelisége. Szeged: JATE.

NAGY VARGA VERA

2000 Műrokonság, szomszédság, kortársi csoportok, barátság. *In* Magyar néprajz VIII. (Társadalom.) Paládi-Kovács Attila, főszerk., Sárkány Mihály – Szilágyi Miklós, szerk. 532–557. Budapest: Akadémiai Kiadó. /Magyar néprajz nyolc kötetben./

NEMES FERENC – SZELENYI IVÁN

1967 A lakóhely mint közösség. Budapest: Akadémiai Kiadó. /Szociológiai Tanulmányok, 4./

ÖRSI JULIANNA

1984 Kecel népe, mint közösség. *In* Kecel története és néprajza. Bárh János, szerk. 821–848. Kecel: Kecel Nagyközség Tanácsa.

1990 Karcag társadalomszervezete a 18–20. században. Budapest: Akadémiai Kiadó.

PFEIL, ELISABETH

1973 Szomszédsági és érintkezési kör a nagyvárosban; elméleti megfontolások. *In* Városszociológia. Szelényi Iván, szerk. 267–284. Budapest: Közgazdasági és Jogi Kiadó.

POZSONY FERENC

1997 Az erdélyi szászok jeles napi szokásai. Csíkszereda: Pro-Print.

PROSHANSKY, H. M. – FABIAN, A. K. – KAMINOFF, R.

1983 Place-Identity: Physical World Socialization of the Self. *Journal of Environmental Psychology* 3:57–83.

REDFIELD, ROBERT

1960a The Little Community. Chicago: University of Chicago Press.

1960b Peasant Society and Culture. Chicago: University of Chicago Press.

RIVLIN, LEANNE G.

1987 The Neighborhood, Personal Identity and Group Affiliations. *In* Neighborhood and Community Environments. I. Altman – A. Wandersman, eds. 1–34. New York: Plenum. /Human Behavior and Environments, 9./

ROMSICS IMRE, SZERK.

1998 Homokméggy. Tanulmányok Homokméggy történetéből és néprajzából. Homokméggy: Homokméggyért Alapítvány.

SÁRKÁNY MIHÁLY – SZILÁGYI MIKLÓS, SZERK.

2000 Magyar néprajz VIII. (Társadalom.) Budapest: Akadémiai Kiadó.

SIK ENDRE

1988 Az „örök” kaláka. Kecskemét: Petőfi.

SZABÓ LÁSZLÓ

1982 Szomszédság. In Magyar néprajzi lexikon V. Szelényi Iván, szerk. 81. Budapest: Akadémiai Kiadó.

SZELÉNYI IVÁN, SZERK.

1973 Városshociológia. Budapest: Közgazdasági és Jogi Kiadó.

TÁRKÁNY SZÜCS ERNŐ

1981 Magyar jogi népszokások. Budapest: Gondolat.

TEPPO, ANNIKA

1997 Kadonneen kylän kansaa - Puum-Pasilan asukkaiden elämä ja yhteisöllisyys. In Kotikaduilla – Kaupungilaiselämää 1970-luvun Helsingissä. Koskijoki, Marja, toim. 68–85. Helsinki: Edita.

TÖNNIES, FERDINAND

1983 Közösség és társadalom. Budapest: Gondolat.

VIDACS BEA

1985 Komóság és kölcsönösség Szentpéterszegen. Ethnographia 96(4):509–529.

WOLF, ERIC R.

1973 Parasztok. In Vadászok, törzsek, parasztok. E. R. Service – M. D. Sahlins – E. Wolf. 417–448. Budapest: Kossuth.

ANNA REZESSY

“The neighbours come together too...”

The system of neighbourhood in Homokmégy (Hungary)

The author after summarizing the international and Hungarian literature on the institution of neighbourhood presents the methods applied for the investigation of this phenomenon, as well as the definitions used in her research. She focuses thereby on the results of her fieldwork executed in the Hungarian village Homokmégy. She examines how the neighbourhood can be characterized in comparison with the kin and friendship relations, which role it plays in the social network of a person, on the basis of which system of values it functions, and why and how it changes. In her analysis notions like social community, territorial unity, which are determined by relevant frontiers and network, are highlighted, as well as their representation and function in the everyday practice of the neighbours in the village. The author compares also the institution in Homokmégy to that of the German *Nachbarschaft* and of the Saxon neighbourhood.

FÜGGELÉK

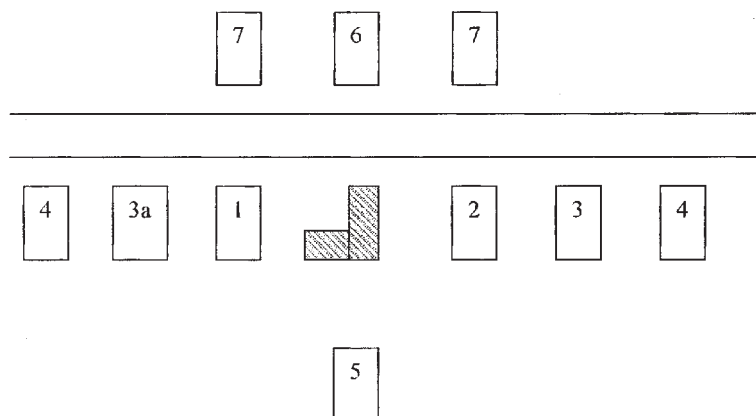
I. táblázat

A tanulmányban szereplő adatközlők

Név	Születési idő	Lakcím	Származási hely
Kis Gergelyné Markella			
Zsandár Borbála	1919.12.03	Petőfi u. 3.	Alsómégy
Romsics páli Ignác	1919.03.28	Kossuth u. 120.	Homokmégy
Romsics páli Ignácné			
Markó főrás Mária	1919.11.14	Kossuth u. 120.	Homokmégy
Romsics Károlyné			
Tóth potyesz Magdolna	1928.07.22.	Kossuth u. 72.	
Széll Józsefné			
Szabó Margit	1913	Petőfi u. 8.	Alsómégy
Szöbölödi Antalné			Résztelek
Török Borbála			
Vargacz Istvánné			
Mácsai cinkó Mária	1926.08.25	Kossuth u. 44.	Homokmégy

I. ábra

A szomszédok elnevezése, megkülönböztetése földrajzi elhelyezkedésük alapján



- 1 első szomszéd: a ház eleje felül; közvetlen szomszéd
- 2 hátsó szomszéd: ház mögött; közvetlen szomszéd
- 3 második szomszéd; második ház ide
- 3a itt ez a második ház előttem; előttem való szomszéd: nem közvetlen, hanem azelőtt
- 4 harmadik háznál lévő szomszéd
- 5 kertszomszéd
- 6 túl az utcán; túl a szomszédban
- 7 a túlsó oldalon a második ház; a szomszéd itt átellenben

GELLÉRI GÁBOR

Mit keres az antropológia a cyber-ben – és a cyber az antropológiában?

Közhelyértékű, ám valószínűleg helytálló állítás, hogy az internetes hálózat kialakulása és használatának elterjedése az egész világon több szempontból is az utolsó huszonöt év egyik legnagyobb jelentőségű folyamata. Születésével párhuzamosan, már a kezdetektől megjelent tudományos vizsgálatának igénye – ám ez a tudományos vizsgálat módszereit, eszközeit és célkitűzéseit tekintve még ma is igen képlékeny, és a nemzetközi gyakorlatban is gyakran a tényleges kutatást megnehezítő definíciós problémákkal küzd. A tanulmány egy konkrét terepmunka tapasztalatai alapján megpróbál néhány fogalmi, módszertani és tematikai kérdést tisztázni.

Az internetes hálózat gyors elterjedése óta meghirdették a cyberszociológia, a cyberpszichológia, a cyberantropológia és más cybertudományok megszületését, nemzetközi konferenciákon szekciókat, folyóiratokban rovatokat szentelnek ezeknek, mégis számtalanszor bizonytalan, a „való világ” tudományos igényeihez képest túlságosan is elmosódott és körülíratlan (szub)diszciplínák maradnak, melyek öndefiníciójukat a specifikus közeg vizsgálatával elégségesnek tekintik. Néha besorolásuk annyira esetleges, hogy az is felmerül az olvasóban, nem valami egységes (avagy egységesen bizonytalan) cybertudomány (*cyber-science*, netán „cyberology”) részét képezik-e. Ugyanakkor azzal is szembesülhetünk, hogy a való világ „magas”, módszertanilag és elméletileg igényes tudományossága nem feltétlenül szentel kellő figyelmet a cybertér eseményeinek, gyakran érezhetően idegenkedik tőle – s így szakadék keletkezik közöttük és az új közegben tevékenykedő, általuk gyakori tudományos bizonytalanságaik és tematikus kicsapongásaik okán le is nézett kutatók között.

E tanulmány szerzője nem áztatja magát abban a hiú reményben, hogy ezt az áldatlan és voltaképpen meghaladható helyzetet ténylegesen meg is oldja. Mindamellettszeretnék néhány olyan definíciós, módszertani és tematikai javaslatot tenni, mindenekelőtt a megítélésem szerint e közeg vizsgálatára különösen alkalmas cyberantropológia szempontjából, melyek hozzájárulhatnak ahhoz, hogy a cybertudományosság helyzetét pontosabban meghatározhassuk – ezzel tehát az imént említett szakadék fölött ácsolandó híd néhány elemét szeretném beilleszteni.

E vállalkozás alapját Magyarország legnagyobb internetes közösségében, az Index Törzsasztalán végzett mintegy két és fél éves terepmunka, illetve az annak nyomán az ELTE-BTK Kulturális Antropológia Tanszékére beadott szigorlati és szakdolgozat alkotja.¹ Ezúttal a közösség tényleges vizsgálatára kevesebb figyelmet tudunk szentelni, kitérünk viszont azokra a fontos jelenségekre, melyek az antropológusi szerepvállalást kísérték a közösségben.

Tudománytörténeti áttekintés

A jelen megértéséhez és jövőbeli perspektívák megrajzolásához is szükséges röviden áttekinteni azt, hogy milyen formában találkozott elsőként a második világháborút követő években, katonai kísérletezések során megszülető számítógép a társadalomtudományokkal. Az amerikai hadsereg, mely valamennyire tisztában volt a laboratóriumokban folyó ilyen témájú kísérletek horderejével, már a negyvenes években felállított egy kutatócsoportot az új találmány elterjedésének várható hatásait tanulmányozandó. E komoly eredményt végül fel nem mutató vizsgálatot végző interdiszciplináris kutatócsoport tagjai között, Margaret Mead személyében találhatjuk az első kapcsolódási pontot a számítástechnika és a társadalomtudomány, konkrétan az antropológia között.

Komolyabb eredményeket a számítógép e „hőskorszakában”, a 1940–1950-es években az újító-fejlesztő kutatók szállítottak mint olyanok, akik a vizsgált területen felmerülő valóságos problémákkal és a reális lehetőségekkel a „kívülről érkező” tudósoknál jobban tisztában voltak. A bináris alapú számítógép elméletét kidolgozó *Neumann János* komoly előfutára a társadalomtudományi játékelméletnek és a kapcsolati modelleknek, míg kutatótársa, *Norbert Wiener* az információs elméletek új generációját hozta el.²

Wiener több állítása máig helytálló a virtuális közösségekre nézve is. Elméletének kidolgozása során felhasználta a Boas-tanítvány Edward Sapir kommunikációelméletét is, de egy lényeges változtatással. Sapir szerint a kommunikáció során a legfontosabb a közlés tartalma. Wiener, aki a hálózatba kapcsolt számítógépek teoretikusaként felmérte egy ilyen újítás társadalmi és kommunikációs jelentőségét, a tartalomnál is fontosabbnak tekintette a közlés közegét. Elsőként tekintette a közösséget mint olyat információ alapúnak: megfogalmazása szerint a közösség addig terjedhet, ameddig a tényleges információátvitel tart (Wiener 1974:161). Az információátvitel keresztmetszetéből a csoport nagyságára, felépítésére is következtethetünk. Biológiai és társadalomtudományi alapokra egyaránt támaszkodó elmélete szerint a tagok az érintkezés (észrevétel) és a hatás lépéscsoái közébeiktatásával jutnak el az azonos vagy hasonló típusú viselkedésig, valamilyen homeosztatikus kohézióig. Nem elhanyagolható az a tény sem, hogy Wiener már a maga korában felismerte az információ áru- és hatalomértékét – ami azután őt egy meglehetősen negatív információs utópia elgondolásáig vezette. Harmadik, gyakran saját utakon járó kutatótársuk, J. C. R. Licklider, akit Komenczi Bertalan (1999) tanulmányában találó módon „katedrálisépítőnek” nevezett, a mai internet alapjául szolgáló *hypertext*³ rendszer megalkotásával a tudás és az információ szervezésének új módszerei előtt nyitotta meg az utat.

Az 1960-as évekig bezárólag a számítógépekkel kapcsolatos, a nagyobb nyilvánosságot is elérő újdonságok mindenekelőtt a numerikus feldolgozás terén jelentek meg: nőtt a gépek adatfeldolgozó képessége, memóriája – a számítógépek összekapcsolása azonban még utópia maradt. 1969-ben azonban a katonai technológiai fejlesztésekért felelős ARPA égisze alatt a Leonard Kleinrock vezette amerikai kutatócsoport megalkotta az első számítógépes hálózatot, az ARPANET-et. A hálózat négy pontot kötött ekkor még csak össze: a Stanford, a UCLA, a Santa Barbara-i és a utahi egyetem voltak a csomópontok.

A hálózat polgári és főleg szélesebb körű alkalmazása még váratott magára. Az 1970-es évek végén azonban egyszerre két fronton is megszületett az áttörés. Témánktól né-

mileg független a francia minitelhálózat fejlődése, ám az – technikai különbözősége ellenére – voltaképp közel áll az internet mai szerkezetéhez. A telefonos szolgáltatásként induló, egy kis teljesítményű és memóriával gyakorlatilag nem rendelkező számítógépszerűség is tartalmazó minitel alkalmas közösségek alakítására. Ezek mindenekelőtt csevegő, úgynevezett *chat* típusú kommunikációval érintkeznek. Nem feledhetjük, már a minitel megszületése kiváltotta az internet mai formája körüli viták előképét: említhetnénk itt a kapcsolatok eme formáját ember nélkülinek és értelmetlennek tartó Jean Baudrillard elutasító reakcióját a minitelközösségekkel és az internettel szemben egyik részről,⁴ másrészről a francia kommunikációelméleti kutatók (Wolton, P. Lévy stb.) harcoss fellépését az új médium védelmében.

Amerikában a hálózat polgári és szélesebb körű elterjedése az 1970-es évek végén kezdődött meg. A katonai eredetét jelző ARPANET nevet a békésebb és univerzálisabb értelmű internet váltotta fel. Ahogy az új médium terjedt, szükségszerűen megjelennek a lehetőségeit kihasználó első internetes közösségek is.

Röviden kitérnék itt egy úttörő közösség bemutatására, mely több szempontból is lényeges számunkra. A *Whole Earth 'Lectronic Link* (WELL), az egyik első internetes közösség (mely szerkezetében meglehetősen hasonlít terepmunkánk vizsgálati tárgyára, az Index Törzsasztalára is) állandó utalási pontja a hálózati közösségeket vizsgáló kutatóknak, és nem elhanyagolható módon újdonságként magából a közösségből is érkeztek a külvilág felé a közösséget bemutató, értelmező „önelemzések”. Ezek közül említhetjük a közösség egykori vezetője, *Roger Figallo*⁵ tevékenységét, de ennél fontosabbak a cyberantropológia „gurujának”, *Howard Rheingold*nak az írásai, melyek egy része a WELL saját folyóiratában, a *Whole Earth Review*-ban jelent meg (Rheingold 1992).

A WELL egy földrajzilag leginkább Los Angeleshez kapcsolódó közösség és az egyik első, önálló kezdeményezéseket felmutató internetes fórum. A közösség, a *Whole Earth 'Lectronic Link* nem kötődött semmilyen konkrét témához (miként a Törzsasztal sem): egy adott site-on (virtuális „locuson”) „összetalálkozott” emberek többé-kevésbé erős összetartó erővel rendelkező, meglehetősen nagy méretű (több ezres) csoportosulását jelentette. Rheingold újdonsága mindenekelőtt abban állt, hogy e közösség, és általában véve a virtuális közösség belső viszonyait írta le már igen korán, az 1980-as évek végén – tehát egy olyan időpontban, amikor a társadalomtudományok érdeklődése még igen mérsékelt volt az ekkor réteggkultúrának még joggal nevezhető internet iránt. Mindemellett már az ő nagyjelentőségű munkáiban találkozhatunk a cyberközegből érkező tudományos elemzések egyes alapvető jellemzőivel. Mint úttörő Rheingold elemzéseinek legnagyobb részét a közösség és a virtualitás működésének a megértést és elfogadást célzó pusztá leírásának kellett szentelje – ez a mai napig igaz a legtöbb elemzésre, noha a potenciális olvasók az akkorinál sokkal inkább tisztában vannak a virtualitás néhány alapvető jellemzőjével. Ezek mellett nála és sok mai szerzőnél is elsikkad sajnos az, hogy a működési elvekre – természetesen a későbbiekben még kifejtendő túlzások nélkül – párhuzamokat vonjon a való világ jelenségeivel vagy tudományosan ismert kategóriáival. Hasonlatait ő és nagyszámú követője a mindennapi életből veszi: ilyenek a mára közhelyes 'autópálya', 'ház' és hasonló metaforák.

Másik jellemzője ezeknek az írásoknak egy különös érzelmi telítettség: a szerzők a közösség tagjaiként érthető elfogódottsággal beszélnek cyberkultúráról. Ez mindenekelőtt akkor szükséges, ha a külvilággal szemben még bizonyos értelemben meg kell vé-

deni vagy legalábbis meg kell magyarázni ezt az életformát – a kutatás során itthon és ma is szembesülhetünk ezzel a saját kultúra antropológiai kutatásakor gyakori helyzettel, és feltehetően magunk sem tudtunk maradéktalanul kibújni ez alól.

Elemek a cyberantropológia definíciójához

A tudománytörténeti áttekintés után kíséreljük meg lefektetni az új közeg antropológiai vizsgálatának, tehát a cyberantropológiának egyes alapelveit. Ezek az elemek természetesen saját javaslataim, melyeket a szakirodalom tanulmányozása és a terepmunka tanulságai alapján állítottam össze. Egy sor olyan állítást szeretnék tehát bemutatni, melyek megítélésem szerint alapvető, *sine qua non* elemei a cyberantropológia definíciójának. Több irányból közelítem meg e meghatározást: kutatási tárgya, fogalmi és eszközkészlete, illetve interdiszciplináris vonatkozásai felől.

A cyberantropológia kutatási tárgya a virtuális közösség és annak kultúrája, jelenségei

A cyberantropológia egyik elismert nagysága, a közelmúltig a legtekintélyesebb tematikus oldallal rendelkező Seeker I (aka⁶ Steve Mizrach) definíciója szerint a cyberantropológia „az ember vizsgálata a virtuális közegben”. Megítélésünk szerint azonban ezzel a minimalistának is túlságosan szegényes meghatározással nem tudjuk kellőképpen elkülöníteni a többi cyberdiszciplinától. Az antropológiát sem pusztán az „ember tudományának” határozzuk meg immár több mint egy évszázada, és nincs okunk arra, hogy cyberváltozatát ennyire bizonytalanul írjuk körül.

Mi tehát az antropológia a cybertérben, mi a kutatási tárgya? Sokáig az internet-felhasználókat „globális törzsnek” tekintették, és összességüket egy körülírt, kutatható csoportnak. A web azonban többé (sőt már jó ideje) nem egy szűk kaszt „játsszótere”, akik elvonulva a világtól itt élik saját életüket. Mára az internet felhasználóinak zöme a valós világtól nem elkülönülő, hanem annak részét képező területnek véli a hálózatot. Ennek értelmében összességüket csak abban az értelemben tekinthetjük közösségnek, ahogy teszem azt az autóvezetők vagy – egy jobb példával – a telefonhasználók összességét is közösségnek tekinthetjük. Egy ilyen méretű, voltaképpen csak egy technikai-kommunikációs eszköz által összekötött csoport – még ha közösségnek tartjuk is – vizsgálata rendkívül problematikus. Figyelmünket érdemesebb részközösségeire irányítanunk: azok szerveződésére, felépítésére és működésére. Itt viszont már a klasszikus antropológia feladataihoz közelítünk: egy ilyen, voltaképp etnográfiai jellegű leírás fontos lépése lehet a valódi tudománnyá válás folyamatának.

Leszűkítettük tehát vizsgálatunk tárgyát: a cyberantropológia, akárcsak sokszor az antropológia egyes irányzatai (mindenekelőtt a szociálanropológia), a közösség tanulmányok felé fordul, illetve ezek összehasonlítására vállalkozik. Nézzük terepmunkánk konkrét tárgyát, az Index Törzsasztalát. Míg alakulása idején, illetve első egy évében egyértelműen egységes közösséget alkotott, addig mára ez a tagok és a kutató egybe-

hangzó véleménye szerint a múlté. Akkori néhány százas taglétszáma több tízezerre duzzadt (noha itt néha öt-hat vagy akár több tíz regisztrált név mögött is egyazon valós személy áll, ezek felderítése lehetetlen, így külön virtuális személyként kezelendők), kiterjesztette és felosztotta virtuális életterét (a korábbi egységes teret részterekre bontotta), és tökéletesen lehetlenné vált minden futó téma, tehát a teljes kulturális készlet akár csak felszínes ismerete is. Ez az első létszámduzzadás idején tipikus aranykor-mítoszhoz („a régi, csodálatos időkben...”) vezetett a régebbi tagok körében: ahogy minden ilyen, ez is csak elmúlása révén vált aranykorra (ahogy Proppnál is a megszegés által létezik a tilalom), annak megélése során semmi hasonló érzet nem létezett a tag-ságban.

Nem egyetlen közösség tehát már a Törzsasztal – sok apróbb, egy-egy témára vagy témacsoportra szakosodott csoport a virtuális locus, működési keretek és pontosan rögzített cselekvési és rendfenntartási szabályok által összetartott laza egységek. De a hely és a törvények elvezetnek bennünket egy másik értelmezési lehetőséghez: esetleg egy-fajta nemzetalakulásról lenne szó? Léteztek szándékosan alapított virtuális országok (egyesek gegként, mások komolyabb szándékkal) – de ez a fejlődés esetünkben spontán kialakulást jelentene. Nyelve, a specifikus netmagyar (néhány helyi kifejezéssel párosulva) utalhat erre, sőt a közös típusú viselkedés, a wieneri homeosztatikus kohézió is valószínűsíti ezt. Miután a kormányzás különféle formáival (önkormányzat, felülről irányítás stb.) is meg kell küzdenie a közösségnek, valóban lehetséges azt bizonyos mértékig nemzetnek tekinteni.

Am néhány évvel ezelőtt létező értelmezés volt az internetet tekinteteni nemzetnek, sőt kormányt is próbáltak alakítani számára (nem sok sikerrel). A hálózati világ sokszorosán felgyorsult idejében ez a nagyságrendi váltás szükségszerű volt – de mi nek tekintsük akkor az internet egészét? Ezzel kapcsolatban az internet felhasználói körében, így a vizsgált közösség tagjai között is gyakran hallhatjuk azt az általunk is osztott nézetet (és feltehetően nem véletlen, hogy e felismerésre épp rendszeres használói jutottak legelőször): az internet nem törzs, nem is nemzet, hanem – miközben egyre inkább világunk része – magának a világnak a leképezése, és természetének lényegéhez tartozik ez a halmazelméleti státus.

A cyberantropológia tehát a való világ antropológiájának egyenes megfelelője lehet a világ e leképezésében, és ez meghatározza lehetséges kutatási tárgyait is: ezek a való világban ismert kutatási tárgyak helyi megfelelői. Virtuális nemzetek, kisebb törzsek, részközösségek stb. és ezek kulturális jelenségei. Nem szabad azonban továbbra sem összekeverni más diszciplínák e közegben zajló kutatásaival. Az egyén vizsgálata inkább a cyberpszichológia tere – ennek feladata például a virtuális és a valós személyiség komplex kapcsolatának kulcsfontosságú vizsgálata.⁷ A cyberszociológiához képest pedig mindezekelőtt a következőkben ismertetett módszertani és fogalmi különbségek (melyek voltaképpen a való világ elmosódott különbségeivel azonosak) határozzák meg.

A cyberantropológia a virtuális közösségekben látható módon végzett terepmunkán alapul

Magától értetődően a virtuális közegben is az antropológia speciális kutatási eszköze, a terepmunka alkotja egyik nélkülözhetetlen jegyét. El kell azonban gondolkodjunk azon, hogy mit jelent a terepmunka itt, és egyben a kutató szerepével kapcsolatban is fel kell vetnünk néhány kérdést.

E terület ugyanis egészen különleges státusú „terep”. Mássága olyan természetű, hogy azok, akik e másság „gyakorlói”, megélői, egyben jelen vannak a hagyományos közegben is. Ez utóbbin belül meghatározhatjuk őket egy „másik” csoport alapján, azaz hogy párhuzamosan egy másik világ lakói is, ám ez több szempontból sem feltétlenül szerencsés kategorizálás: egyrészt nem észlelhető, másrészt ez ellen a „mátság” ellen a közösség tagjai tiltakoznának a leginkább. Meggyőződésünk, hogy ez a „mátság”-érzet a virtuálisan is élő egyénnel szemben fokozatosan el fog oszlani, és – még e kérdésben oly lassan reagáló hazánkban is – egyre inkább általános lesz ez a fajta kettős élet, avagy – egy új megközelítést javasolva – ez a „résztudós kultúra”.

Az e kettős élet révén kialakuló alteritási alaphelyzet gyökeresen eltér attól, amit Clifford Geertz az ottlét fogalmával kapcsolatban, példákkal és kérdésfeltevésekkel próbált meghatározni a kutató esetében. A tudomány számára még mélységében feldolgozandó ez a helyzet: miközben ott vagyunk, itt is vagyunk, miközben alanyaink „ők”, a kutatás során mi is „ők” vagyunk (ahogy az kismértékben voltaképp kívánatos is), és egyben „ők” sosem léptek ki a „mi” kategóriájából!⁸

Ez a kérdésfeltevés különös helyzetet teremt az antropológus számára is. Ha nem éli egy virtuális közösség életét, semmilyen szinten nem lehet esélye arra, hogy azt megértse, kategóriáit feldolgozza – nem is tekinthetünk cyberantropológiának semmilyen olyan kutatást, mely nem „együttélés” terepmunkán alapul. Nehéz azonban meghatározni magát ezt az együttélést is. Pusztán azonos oldal látogatása még nem teremt antropológiai kutatási helyzetet, közelséget, nem éri el a kívánt egyszerre étikus és émikus látásmódot. Csak a közösség befogadott résztvevőjeként lehet ez a közelség olyan, amelyet az antropológiai kutatás feltételez.

Nem akarjuk azt állítani, hogy az általunk követett út, tehát egyszerű tagból antropológussá „vedleni” egyazon közösségen belül, az egyetlen követhető út. Meglehet, egy másik közösség tagjaként (tehát a közeg ismeretének birtokában) érkezni antropológusként egy új közösségbe ideálisabb helyzet, megóv az esetleges elfogult ítéletektől – ám csak akkor jobb ez a helyzet, ha ezt sikerül a vizsgált közösséggel is elfogadtatni. Esetünkben többször is egyértelművé tették a közösség tagjai, hogy ideálisnak tekintik a belülről érkező kutató létét. Ebben az esetben azonban figyelembe kell venni mindazokat a veszélyeket, amelyek a saját társadalom (és önmagunk) antropológiájánál felmerülhetnek, és el kell jutnunk egyfajta eltávolításhoz.

Ennek egyik eszköze volt esetünkben a kívülről és belülről érkező kutatók számára is kötelező tudatos szerepvállalás.⁹ Tudjuk, hogy minden antropológiai terepmunka során ajánlatos egyfajta szerepet találnia a kutatónak – ezt adhatja magának, vagy érkezik a közösségtől. A vizsgált közösség közegét és tagjainak képzettségét tekintve nem nagyon lehetett volna más szerepet találni, mint magáét az antropológusét – így ennek

hangsúlyos felvállalása jelentette a szerepválasztást. Ez emellett etikai szempontból is feltétlenül szükséges volt (elmulasztása el is lehetetlenítette volna a kutatást), és lehetővé tette azt is, hogy megvizsgáljuk a közösség reakcióit a kutatás tényére.

Nem sokkal ezelőtt még ritka volt az olyan kutatás, mely a cyberantropológiai terepmunka e magától értetődőnek számító alapelvét teljesítené. Két klasszikus, a *Whole Earth Community* életét élő Howard Rheingold és a *Babillard de l'Atelier* lakója, a cyberfilozófus Pierre Lévy volt csak ez alól kivétel. A cyberantropológia lassan (talán) kinőtt gyerekcipőjének egyik fontos eleme, hogy – a *Cybersoc* internetes társadalomtudományi oldal és levelezőlista tanulsága szerint – megindultak a valódi internetes terepmunkák is (Slater–Miller 2000).

A cyberantropológiára is érvényesek a való világ antropológiájának meghatározó elemei

A terepmunka virtuális valóságban gyakorolt megfelelőjének meghatározása után vegyük szemügyre az antropológia néhány további alapvető definíciós elemét: a komparativizmust, a relativizmust, a holizmust és a kultúrafogalom alkalmazását.

Kevésbé kritikus pontnak tűnik a komparativizmus. Alkalmazása mindemellett kérdéseket vethet föl: összehasonlítási alapul virtuális közösségek esetében más virtuális közösségek szolgáljanak-e, vagy a valódi világ, az IRL¹⁰ közösségei. Véleményünk szerint – főleg a cyberantropológia e születő szakaszában, amikor a virtuális közösségekről még nem áll rendelkezésünkre elég és megfelelő mélységű felgyűjtött anyag – feltétlenül mindkét közeg felé nyitni kell. Egyrészt nem hanyagolhatjuk el a korábbi és/vagy más típusú on-line közösségekkel való összehasonlítást, másrészt viszont a valós világtól egyre kevésbé elhatárolódó világháló közösségeinek egyes oldalai erős hasonlóságokat mutatnak a valós közösségekkel. Sőt igénylik is gyakran a különféle kapcsolatok „valóságos felé való közelítését” – ennek jellemző példája az, hogy vizsgált közösségünk „féléves kora” óta rendszeresen szervez kisebb-nagyobb élő találkozókat.

A relativizmus e közegben először is az internettel és az azzal egyesek szerint szemben álló valós világgal kapcsolatos értékítéletek kizárását jelenti a kutatásból – ez az antropológiai, sőt tudományos alapvetésnek számító elem meglepően ritka, sokkal gyakoribb a valamelyik irányban való, esetenként egészen szélsőséges elköteleződés, mely semmiképp sem tehet jót a kutatásnak. A már említett gyakori érzelmi telítettség ennek egy mérsékelt formája – a gyakran félreértéseken alapuló „addikciókutatások” elfogultabb változatai képviselik az egyik, a közeg jelentőségét túlhangsúlyozó tanulmányok a másik negatív végletet. Ám a relativizmus szót kell használnunk azzal kapcsolatban is, hogy a virtuális valóság közösségei ugyan összehasonlíthatóak valós közösségekkel, de mindemellett egészen más vizsgálati szempontokat és megközelítést is igényelnek, mely eltérés magából a közegből fakad.

A holizmus értelmezhető e közegben egyrészt a közeg szempontjaitól a vizsgálat tárgyát nem elszakító megközelítésnek – ezzel visszacsatolunk Wiener közegközpontú kommunikációelméletére. Értelmezhetjük viszont úgy is, hogy nem tekintjük a világhálót a valós világtól oly nagy mértékben elszakadó entitásnak – erre ugyanis megítélés-

sünk szerint egyre kevesebb az alapunk. Másrészt a közösség vizsgálata során a holizmus jegyében kell megkísérelnünk a lehető legteljesebb etnográfiai leírást, és ugyanígy kell fölérendelni a csoport megközelítését az egyénének (ellenkező esetben leginkább a cyberpszichológia háza tájára érkeznénk), illetve kell törekednünk a kultúra holisztikus feldolgozására.

Minden kétséget kizáróan a legproblémásabb kritérium a kultúra fogalma és általában az antropológia fogalmi készletének az alkalmazása. Ritkán találkozhatunk olyan cyberantropológiai elemzéssel, amely akár a kultúra fogalmát, akár általában az antropológia fogalmait következetesen használná. Kétségtelenül ez a legnagyobb kihívás, és feltehetően az a lépés, amely a cyberantropológiát a szkeptikusok szemében is létjogosultsággal rendelkező (szub)diszciplínává tenné. Nem kérdés, hogy sajátos fogalmi készletet, illetve egyes fogalmak szokatlan alkalmazását hívja életre egy olyan közösség, amelyben a személyes kontaktus nem feltétlenül jelenti a személyes találkozást, hanem azt például sajátos grafikus jelekkel pótolja. Egy ilyen fogalmi készlet kialakítására tett kísérletet a terepmunkánk alapján készült két elemzés.

A cyberantropológia nyitott a „korlátozott” interdiszciplinaritásra

Mint minden antropológiai kutatás, a cyberantropológia is nyitott kell legyen más tudományok eredményeire. Logikus kapcsolódási pontjai bármely más cybertudomány (fenntartva a már többször említett elkülönülést ezek között), ugyanezen tudományok való világbeli változatai, illetve a specifikus közeg okán kiemelt szerepben a nem feltétlenül csak a cybertérre alkalmazott kommunikációelmélet. A szöveg később itt még elemzett specifikus rögzítésmódjai, az olvasás új formája (az úgynevezett fórumközösségek esetében például alulról fölfelé), a szövegeken alapuló kultúra különleges státusa okán az irodalomtudomány egyes, a szöveg természetével foglalkozó irányzatai jelentenek hasznos támpontokat.

Mindemellett az interdiszciplinaritásnak vannak korlátai. A „korlátozott” interdiszciplinaritás a nemrég elhunyt francia történész, Bernard Lepetit (1992) egy meghatározó cikkének címadó gondolata, mely ugyan a történettudomány szempontjából vizsgálja a tudományok közötti módszertani és fogalmi átvételt, ám tanulságait az antropológia is figyelembe kell hogy vegye. Ennek egyik fontos állítása: „Másutt lenni még nem jelenti azt, hogy akárhol lennénk.” Nem mindegy tehát, hogy a más tudomány fogalmát vagy módszerét átemelő „befogadó” tudomány milyen eredeti kontextusból emelte ki az illető fogalmat. Különösen igaz ez a cybertér elemzésére, hiszen itt a „máshol” két dimenzióban is érvényes. Máshol van az antropológia például az irodalomtudományhoz képest – de ugyanígy máshol van a cybertér a való világ körülményeihez képest. Csábító és fontos, ám veszélyekkel terhes feladat a cybertér minden jelenségének „megkeresni” a megfelelőjét a való világban. Noha az internet, mint azt korábban kifejtettük, sok szempontból valóban a világ leképezése, mégis veszélyesen torzít, ha túlhangsúlyozzuk az egyes szimmetriákat. Éppannyira veszélyes, amennyire különlegességének túlhangsúlyozása is az.

Konkrét példa: virtualitás és emlékezet

Az eddigiekben többször is kitértünk arra a meggyőződésünkre, miszerint feltétlenül szükségesnek találjuk, hogy a való világ tudományossága és a cybertudományok nyissanak egymás felé. E nyitás egyik lehetséges területét szeretnénk itt bemutatni egy rövid elemzéssel.

Tzvetan Todorov a *Les abus de la mémoire* (Visszaélések az emlékezettel) című tanulmányában (1995:14) az emlékezet morfológiájáról értekezve kiemeli, hogy az emlékezet szükségszerűen tartalmaz valamennyi felejtést, így csak szelekció eredménye lehet. „Ezért oly zavaró azt látni, hogy »memóriának« [a franciában emlékezet és a számítógépes memória egy szó] nevezik a számítógépek információtároló képességét: hiányzik ebből az emlékezet egyik alapvető jellemzője, a szelekció.” Ezt a szóbeli egyezésem alapuló, üres frázist gond nélkül cáfolhatjuk: a számítógép, mint minden rendszeres felhasználója tudja, hibázik, tehát felejt; felejtést eredményezhet nem csak a meghibásodás, de a felhasználói hiba, a külső beavatkozás vagy programok, programnyelvek inkompatibilitása is. Ezek, noha általában csak technikai szintű esetek, már valószínűségi szintre emelik a számítógép felejtését, és ez természetesen elégséges a todorovi „tétel” megcáfolására.

Am a neves bolgár származású francia gondolkodó ilyen, a közeg nem ismeretén alapuló botlása a pusztá cáfolatnál többet is jelent: el kell gondolkodnunk az emlékezet és a felejtés manapság a társadalomtudományok minden területén oly divatos kategóriáinak alkalmazhatóságáról a számítógépes és különlegesen a virtuális közegben.

Virtualitás és emlékezet látszólag kevés csatlakozási ponttal rendelkezik. Az egyik oldalról a virtualitás túl modern és túl fiatal közegnek számít az emlékezetet kutató társadalomtudományok számára (pedig az első közösségek már-már történeti távlatban, jó húsz évvel ezelőtt alakultak ki, ami a szociológia, az antropológia vagy a jelenkortörténet számára bőséges távlatot jelent, és készülnek már cyberarcheológiai tanulmányok a közösségek megszűnéséről is).¹¹ A másik oldalról a cybertér „új vonalas” kutatói jellemzően nagyon erőteljesen futurisztikus, a történetiséget, a múltat és a hagyományossábnak tekintett tudományterületeket alulértékelő nézőpontot képviselnek, illetve a múlt kutatása során megelégednek közegük nagy előfutárainak újraolvasásával.¹²

Az emlékezetirodalom és a terepmunka tanulságainak találkozása révén próbálkozunk most meg azzal, hogy egy eddig az efféle vizsgálódásból kimaradt, arra talán alkalmazatlannak is tartott közegben tanulmányozzuk a nagyon is fontos, specifikus formákat öltő emlékezet jelentőségét, szerkezetét.

Néhány, a virtuális közösségekre vonatkozó alapvető meghatározással kell kezdenünk elemzésünket. A virtuális közösségek (és főleg az internetes közösségek) döntő többsége úgynevezett *text-based reality*, azaz szövegalapú valóság elvű.¹³ Ezeknek három fő fajtáját különböztetik meg, melyből kettő érdekel itt minket. Nem foglalkozunk e helyütt az on-line kalandjátékok alapján kialakult, tudományosan gyakran elemzett *multi-user dungeon* (MUD)-közösségekkel – a kalandjátékokat kísérő beszélgetések mentén kialakuló személyes kapcsolatok az emlékezet szempontjából kevesebb teret kínálnak. A másik két fajtát módunk nyílt személyesen is tanulmányozni terepmunkánk közösségében: ezek a 'fórum' és a 'chat' típusú közösségek. (E két típus gyakran átfedésbe is kerül: chatközösségek építhetnek fórumot, és fórumok üzemeltethetnek chatcsatornát is.)

Röviden e két közléstípust is határozzuk meg. A fórum a francia Pierre Lévy (1997) cyberfilozófus szerint a habermasi vitatkozó nyilvánosság abszolút foka. Témákat (helyi szóhasználattal: topicokat) nyitnak meg a felhasználók (ritkán az oldal fenntartói), melyekhez hozzá lehet szólni. Ezek egymás után állva egy vitafolyamatot alakítanak ki, amely már olvasási irányában sem szokványos, mert a legutolsó áll legfelül, tehát a megértéshez ott kell befejezni az olvasást. A fórum típusú kommunikáció és közösség alapja az elvileg – a technikai hibán túl létező törlésekre még visszatérünk – állandó jelleggel fennmaradó állomány. Nem nehéz levonni ennek tanulságát: ha minden aktust írott formában rögzítenek, és az fenn is marad, akkor a közösség bizonyos mértékig folyamatosan, minden egyes megnyilvánulásával „írja” önmaga utópiába illő, hiánytalan dokumentációjú történelmét, hiszen minden írott megnyilvánulás – mely itt mind rögzítésre is kerül – önmaga lejegyzésévé válik. Automata öntörténetírás, a kulturális készlet szüntelen bővítése és a kollektív emlékezet nem kevésbé automata „termelése” zajlik egy ilyen közegben, tekintsük ezt iszonyúnak vagy lenyűgözőnek – a magunk részéről az értékítélet mellőzése mellett maradunk.

Itt megemlíthetjük azt is, ahogy Paul Ricoeur (1971) kezelte a „jelentőségteli aktus” fogalmát abban a tanulmányban, melyet később Clifford Geertz a „szövegmetafora” elemzésénél felhasznált. Az ott kibontott, husserli fenomenológián alapuló gondolatmenet szerint a tett a lejegyzés által válik jelentőségteli aktussá. Miután e közegben minden „tett” par definitionem írott aktus, így minden jelentőségtelinek tekinthető (csak szelekciónkon múlik, hogy melyiket emeljük ki). Ráadásul, ismét csak Ricoeur szerint, a rögzítés mindent nyitott művé alakít – minden szöveg, tehát e közeg minden alkotóeleme nyitott mű, végtelen számú értelmezés alapja. Ez annál is inkább igaz, mivel az automatikus rögzítés nyomán mindig teljes szövegűségében is felidézhető. E gondolatmenet, melyet itt nem folytatunk, felveti annak kérdését is, hogy egy ilyen közegben élő közösség, illetve ennek kultúrája bizonyos szempontból szövegtermészetűnek tekinthető-e.

A chat más logikán alapul. Valós idejű kommunikáció, a beszélgetés hálózati, írásos megfelelője, mely egyébként egy itt nem elemzendő, tömörítésre és a vizuális kontaktus pótlására törő speciális nyelvet hívott életre. Technikailag több változata létezik, melyeket a szöveg státusa szempontjából kell megkülönböztessünk: vannak programok, ahol a leírt állomány szükségszerűen eltűnik a programból való kilépéssel, és vannak olyanok, amelyek felkínálják a beszélgetés rögzítésének lehetőségét. Ez utóbbit legrövidebben úgy határozhatjuk meg, hogy ezzel a paranccsal (ez az úgynevezett 'log') olyan helyzetet teremt a felhasználó, mintha a valóságban állandóan bekapcsolt diktafonnal sétálna. Egy chatcsatonán kétféle tér létezik: az úgynevezett public, a közös tér, ahol mindenki jelen van, mindenki írhat és olvashat, illetve a privát beszélgetések, melyeket csak az abban szereplő két fő (illetve zárt meghívású szoba esetében csupa engedélyezett személy) folytat.

Az eddigiek alapján körvonalazódhat, hogy míg a fórum típus egy önmagát automatikus módon konstruáló kollektív emlékezetet és kollektív öntörténetírást teremt, addig a chat, fakultatív és esetleges rögzítési lehetőségeivel inkább az egyéni emlékezet tere lehet – noha közös tere a kollektív szférára, külön szobái a magánszférára utalnak. Ám a helyzet – s gyakorlati tapasztalatunk is erre mutat – ennél összetettebb. A további lehetőségek vizsgálatához tekintsük át az Index közösségének immár három és fél éves történetét.¹⁴

Az 1997 decemberében, akkor még Internetto néven alapított közösség eredendően kizárólag fórum típusú volt – és lényegét tekintve a mai napig az is. Ám, és ez nem elhanyagolható elemzésünk szempontjából, létezett egy nem rögzíthető chat típusú elődje, majd egy technikai zavar okán született sokáig élő állandó és rögzíthető chatcsatornája (mely elviekben tőle függetlenül működik),¹⁵ illetve a fórumokhoz szorosabban kapcsolódva egy másik, nem rögzíthető chat.

A fórumalapon működő közösség tehát, mint már kifejtettük, önmaga történelmét ír, mindenki számára korlátlan mértékben elérhető, rögzített kollektív emlékezetet teremt. Az egyéni emlékezet mindemellett nem esik ki ebből, mégpedig több okból sem.

Az első egy gazdasági megfontolás. Az internet sokáig vagy munkahelyről, vagy otthonról, de főképp a késő esti órákban volt megfizethető a nagy többség számára. Így többen, ha olvasgatni akarták kedvenc témáikat más időpontokban (márpedig ezt sokan teszik), azokat kimentették saját gépükre, illetve akár ki is nyomtatták.¹⁶ Ez szintén több ponton vált jelentőssé. A számítógépről, ahogy már mondtuk, csak Todorov hiszi azt, hogy nem hibázik. Különösen szeretnek összeomlani internetes rendszerek – ebből kifolyólag időnként állományok törlődnek a tárhelyről. Ilyenkor bizonyul különlegesen hasznosnak, ha volt olyan tag, akinek korábban ki volt mentve az illető állomány: ezt visszajuttatva újrateemthette saját hozzáadásával a kollektív emlékezet integritását. Ennek a hozzáadásnak a helyszíne a felhasználók egyike által alapított, a tagok által készített anyagokból összeálló közösségi tér, az Internetto/Index úgynevezett *Iszoldája* lett, ahol a tagok bemutatkozásai és sok más minden mellett kaptak helyet a valaha törlődött témák felhasználók által beküldött pótlásai. Ezt a rovatot keresztelték el *Vesztett Fejsze Nyele* névre.

De törölhetnek állományokat más okból is. Hosszú és itt nem részletezendő viták után megszületett a döntés: a vizsgált közösséget moderálják. Ez egyfajta cenzúrát jelent: mások személyiségi jogaiba ütköző, különlegesen kirívó nyelvezetű stb. hozzászólásokat, esetleg egész vitákat felhasználói kérésre törölhettek. Itt más jelentősége van tehát egy esetleges házi rögzítésnek: a kollektív emlékezetből kicenzúrázott állományok megőrzése (melyek itt nem kerülhetnek vissza a közösségi térbe!) bizonyítékul szolgálhat a „kimoderált” hozzászólás szerzője ellen, és egyéni, illetve kisebb közösségi szinten a felsőbb szintű törlés ellenére biztosítja a bizonyíték erejű fennmaradást. Hangsúlyoznunk kell: nem illegális emlékezetről van szó ez esetben, az egyéni megőrzés fakultatív döntés, és a legkevésbé sem tilos (nem is lenne tiltható semmilyen módon): a kimoderált állományok törlése azért történt meg, hogy az internetes oldalon az érintett állomány ne szerepeljen. Meg nem történtté nem válik ezáltal az eset – a moderált állományok külön, mások által nem elérhető lerakatban egyébként is fennmaradnak a szerkesztőségénél.

Hogy milyen emlékezeti státust kell tulajdonítanunk a moderációnak (cenzúrának) mint nem emlékezési formának, komoly kérdés. Mint említettük, nem válik elfeledetté, meg nem történtté, olyannyira nem, hogy a kiemelt állomány „helye” látványos lyukként ott marad – de eltűnik a hivatalos emlékezeti „tömbből”. Arra emlékeztet talán ez az állapot, amit Todorov (1995) említ az emlékezet módosításáról: noha egyes indián krónikákból is kitöröltek a pillanatnyi hatalom számára nemkívánatos részeket, e korokban (ellentétben a totalitáriánus rendszerekkel) nem üldözték azt, ha ezek az események más formában (műalkotások, orális rögzítés) fennmaradtak.

A moderáció mint beavatkozás az emlékezetbe több szintet is érinthet. Vonakozhat egyetlen vagy több hozzászólására, egy egész vitára, illetve szélsőséges esetben letiltható egy virtuális személyiség, sőt akár egy számítógép hozzáférése a közösség oldalához. Az egy hozzászólás vagy egy vita szintű törlés értelmezhető a *ricoeuri* (általában gyakran „nehéznek” titulált) megbocsátás kategóriájával¹⁷ – kapcsolódhatnak is ehhez egyéb szóbeli dorgálások, felfüggesztési idők stb. A személyiség letiltása egy közties állapot, hiszen a virtuális közösségekben személyiség gond nélkül újraépíthető más néven – az illető, többé fel nem használható névre viszont egy „oktrojált felejtés” vonatkozik, mely nem a megbocsátás része. A legszélsőségesebb szint a számítógépes kapcsolat letiltása, amelynek esetében egy adott számítógépről többé nem lesz elérhető egy adott oldal. Ez a közösség szempontjából kényszeres destruktív személyek esetében, valójában igen ritkán szükséges, ám ez esetekben megbocsátás nélküli virtuális „kivégzést” és az emlékezetből való totális, mindössze hiányokat hagyó törlést jelent: ez esetben eltűnik minden olyan állomány, amit az illető számítógépet használó személy bármilyen tagnév alatt valaha is beírt.

Itt kell megemlítenünk a virtuális közeg egy igen sajátos lehetőségét, az önmoderációt. Miután a moderáció bejelentés alapján működik, megteheti bármelyik tag, hogy saját, tévedést vagy később megbánt szavakat tartalmazó hozzászólását, esetleg valamelyik személyiségét felterjeszti törlésre – ilyenkor a (rögzített, de laza elvek szerint cselekvő) moderátor döntése alapján törlik vagy sem a kérdéses állományt. Mindezeket összegezve egyértelmű, hogy soha nem látott szintű manipulációk lehetségesek a virtuális közegben egy elvileg automatikus rögzítésen alapuló közösségben is, és ez feltétlenül arra indítja a kutatót, hogy elgondolkodjon ezek jelentőségén.

1998 decemberében látványosan összeomlott az akkor még Internetto néven futó közösség háttere, az oldalt fenntartó szerver. A virtuális közösség tagjai, akik elvileg éppen a lakhely, a virtuális *locus* tart össze, ennek ideiglenes megszűntével (saját szavakkal) „keresgéltek” egymást a hálón. Ekkor támadt két tagnak az ötlete, hogy mintegy átmeneti megoldás gyanánt létesüljön egy IRC chat-csatorna, az #internetto.hu. A tagok különféle utakon értesültek erről, és ez biztosította az átmenetet (illetve a közegben hamar nagyon erőteljessé váló kapcsolatfenntartási szükségletek kielégítését) a kritikus időszakban. Miután az IRC szabad hozzáférésű program (a Törzsasztalon csak regisztrált felhasználók szólhatnak hozzá), így nem csak Törzsasztal-tagok jelentek meg a csatornán, ám ennek tanulságai más elemzésbe kínálkoznának. Számunkra tehát az a fontos, hogy egy csatorna keletkezett a fórum mellett – vagyis egy fakultatív és egyéni rögzítésű kommunikációs forma egy automatikus rögzítésű mellett.

Ez a csatorna voltaképp a mai napig létezik, bár jelentősen módosult formában, és lényegileg lepusztulva. Ennek a „leromlásnak” – néhány más, inkább személyi konfliktus mellett – az egyik oka egy, a chathez kapcsolódó emlékezeti és kommunikációs típusokkal kapcsolatos hiba volt. A csatorna teljes intenzitással fennmaradt azután is, hogy az őt életre hívó eredeti technikai hiba megszűnt, és állandó jelleggel egészítette immár ki ezzel az új típusú kapcsolattartási lehetőséggel a fórumon alapuló közösség egyes (összességében egy-két százalékot kitevő, ám kétségtelenül egyfajta „maghoz” tartozó) tagjainak életét. 1999 decemberében merült föl az ötlet, hogy ha már rögzíthető a csatornán folyó megannyi beszélgetés, akkor azokat mint a közösség életéhez tartozó állományokat közzé lehetne tenni (helyi szóhasználattal „publikálni a logókat”). Az akkor

már Index néven futó közösség¹⁸ fenntartói biztosítottak is teret az oldalon e rögzítések részére – a csatorna „lakóinak” legnagyobb része viszont élénken tiltakozott. Az igen durva hangnemű vita következtében többen felhagytak a csatorna látogatásával annak ellenére is, hogy az ötletet elvetették, és a már az internetre felkerült állományokat is eltávolították.

Mi volt az egyik kapcsolati forma, a folyamatos személyes kapcsolat megszűnésének oka? Megítélésünk szerint a kommunikációs és emlékezeti típusok összekeverése. A fórum minden megnyilvánulása nyilvános, önmagát írja, és mindenki, aki hozzászól, tudatában kell legyen annak, hogy szavai rögzítésre kerülnek az örökkévalóságnak. Ez a stílusbeli és technikai moderáción kívül tartalmi korlátozást is implicál: semmilyen „titkos” állomány nem jelenhet itt meg, mert ebben a térben nem létezik semmilyen privát szféra. A chat azonban épp a privát tér, illetve több privát tér hierarchiája. Senki más nem láthat elvileg egy kétszemélyes beszélgetést (hacsak a logót ki nem adja az egyik fél), a közös szobában elhangzó dolgokat is csak az adott pillanatban jelen levők. Ez lehetővé teszi olyan dolgok elhangzását, melyek bárki itt nem jelen levő személy számára nem nyilvánosak. Ezt rúgja föl a rögzített állományok közzététele: egy kisebb közösség kollektív emlékezetét tárja a nagy közösség elé, illetve a kis közösség közös kommunikációs terét (a közös szobát) átértelmezi a fórumokhoz hasonló, öntörténetíró helyszínre. Ennek szolt tehát a tiltakozás: a chatcsatorna természetéből fakadóan nem erre való.

Összegezzük mindazt, amit el tudtunk mondani a virtuális közeg emlékezeti kategóriáiról. Megkülönböztethetünk helyzeteket azok rögzítése szempontjából: így léteznek automatikus rögzítésű, fakultatív rögzítésű és nem rögzíthető állományok. Az első esetében a közösség saját történelmét írja, a második egyéni használatra készül, de kiegészítheti a kollektív emlékezet technikai okokból bekövetkező csorbulását, a harmadik szükségszerűen a szabadabb egyéni és a szóbeliségre támaszkodó emlékezet felé visz. Az egyéni rögzítésű programok, láthattuk, nem kerülhetnek át a kollektív használatba akkor se, ha egynél több személy interakcióját rögzítik.

Nem kevésbé különleges formákkal szembesültünk a nem emlékezést kutatva. Valós világbeli párhuzamokat tudtunk találni még a puszta moderációra, az egy-egy hozzászólásra vagy egy személyre vonatkozó cenzúrára; ám további, eddig talán nem is sejtett perspektívákat nyit meg a kollektív emlékezet tömbjének olyan szintű manipulációja, amely az önmoderáció lehet. Ám a társadalomtudomány lassan (sőt, gyorsan) fel kell készüljön az ilyen típusú kérdések megválaszolására. A cybertudományok eddig nem nyúltak vissza eléggé a való világ tudományaihoz ahhoz, hogy az emlékezet kategóriájának jelentőségét felismerjék, illetve talán „túl természetesnek” tekintik az ilyen típusú lehetőségeket. Meggyőződésünk szerint e lehetőségek léte természetes, azonban az, hogy lehetségesek, nem jelenti azt, hogy a bennük rejlő tanulságokat ne kellene levonni. Az on-line és off-line tudományosság kénytelen lesz nyitni egymás felé, hogy ilyen típusú kérdéseket megválaszolhasson, és ez mindkét félnek csak jót tehet. Új tereket ad a való világ néha (például a már-már a kiapadásig feldolgozott emlékezet-irodalomban) tematikusan kifulladás vizsgálódásainak, és szilárdabb tudományos kereteket a cybertudományok szakmailag nem mindig kellően megalapozott eszmefuttatásaihoz.

Zárszó

A fentiekben megkíséreltem a nemzetközi irodalom és saját terepmunka-tapasztalok alapján körülírni egy még erősen bizonytalan státusú (szub)diszciplína, a cyberantropológia kutatási területét és munkamódszereit. Az ez esetben feltétlenül szükséges tudománytörténeti áttekintés után négy – megítélésem szerint – alapvető állítás köré csoportosítottam az eddigiek során felgyűlt tapasztalatok néhány tanulságát. Célom ezzel az volt, hogy a cyberantropológiát valóban cyberré (cybertudománnyá) és valóban antropológiává formáljam a leírhatóság szemszögéből.

Személyes meggyőződésemmek adtam hangot akkor, amikor többször is hangsúlyoztam a mindkét irányból szükséges nyitást a cybertér kutatói és a való világ tudományossága között. Mind elméleti, mind módszertani szinten a kettő kombinálását tartom a leggyümölcsözőbb lehetőségnek.

Példa gyanánt napjaink társadalomtudományának egyik állandó témáját, az emlékezetet vizsgálom meg a cybertér vonatkozásában. Távrolról sem ez az egyetlen ilyen téma: a közösségről írt nagyobb munkámban (Gelléri 2001) javaslatokat tettem a cyberközösségek tér- és időképzetének, nyelvezetének, illetve virtuális személyiség és virtuális közösség kapcsolatának vizsgálatára. Számítalan más témakör, a való világ tudományosságának majd minden szegmense „leképezhető” ily módon. Meggyőződésemmek szerint a két közeg közötti kapcsolatfelvételtől, e kiterjesztett kérdésfeltevésekből mindkét fél csak nyerhet, és ennek az elméleti áttekintésnek a célja is az lenne, hogy e folyamatot elősegítse.

JEGYZETEK

1. Mindkettő a vizsgált közösség kérésének megfelelően megtalálható az interneten is, a Törzsasztal közösségi-szakrális terében, az Iszoldában (Gelléri 2000; 2001).
2. Wienerrel kapcsolatban, főleg Sapirhoz fűződő kapcsolatáról lásd Z. Karvalics László (1999) tanulmányát.
3. A hypertext az emeletes szövegépítkezés rendszere. A szöveg többé nem kétdimenziós, hanem kapcsolódási pontokkal rendelkezik más szövegek felé (tehát intertextuális), illetve a külvilág felé is (tehát interaktív). Egy elterjedt példával: szöveges dokumentum egy ház lakóinak listája, a kaputelefon már hypertext. Az interneten ennek leggyakoribb megjelenése a link, tehát kapcsolódási pont, melyre kattintva érjük el az „a mögött” rejlő másik dokumentumot. E szövegrendszer jellegzetességei kihatnak a hálózati világ minden oldalára, így a térképzetekre, a szöveg (irodalomelméletileg vizsgálatra érdemes) státusára stb.
4. Baudrillard-ral kapcsolatban lásd Mark Nunes (1995). Baudrillard elméletét többek között 1988-ban megjelent könyvében fejtette ki.
5. Figallo elemzése (*The WELL: Small Town on the Internet Highway System*) a hálózat több pontján is elérhető, és – ékes példájául az interneten esetenként megvalósuló szabadcsere alapú gazdálkodásnak – a szerző megjegyzése szerint szabadon letölthető és idézhető a szerző e-mail címének feltüntetése esetén. Álljon tehát itt: fig@well.sf.ca.us.
6. aka = *also known as*. Az internetes és a valós világbeli identitások megfeleltetésének egyezményes, nemzetközi jele. Ennek használatával ezt az elemzést a következőképpen szignálhatnánk: *BagolyMondja aka Gelléri Gábor*.

7. Ennek a vizsgálatnak nagy jelentőségű darabja a magyar származású amerikai Judith Donathnak az internet több pontján is megtalálható tanulmánya a virtuális személyiségek felépítéséről és azok lehetséges „dekódolásáról”: *Identity and Deception in Virtual Realities*.
8. Lásd erről Geertz bevezető fejezetét a terepmunka-technikákról bőven értekező *Works and Lives* kötethez: *Being There: The Anthropology and the Scene of Writing*.
9. Ez a gesztus 1998 decemberében a kutatás első lépése volt: magán a Törzsasztalon kértünk engedélyt a tagoktól a kutatás megkezdésére. A közösség egyöntetűen kérte azt is, hogy a róluk készülő tanulmány számukra is elérhető legyen, lehetőleg az interneten – így fel is került az internetre, mégpedig a Törzsasztal „szakrális-közösségi terének”, az Iszoldának egy helyiségébe.
10. IRL = in real life. Az internettel szemben a valódi világban létező dolgok, kapcsolatok, identitások megnevezése. Ellentétpárja, az „internetes” megjelölése leginkább a hasonló hangzás miatt lett az eredetileg nem egészen ezt jelölő URL (unified resource locator), tehát kb. „általános forrásmeghatározás” kifejezés.
11. Példa erre Shawn P. Wilbur (2000) tanulmánya.
12. Ezek közül a szerencsésebb esetek azok, amikor Neumann, Wiener vagy Licklider, tehát az 1940-es és 1950-es évek nagy nemzedékének gondolatait értelmezik újra – gyakoribbak azonban a „cyborg (gépmember) volt-e Frankenstein?” szintű, valódi tudományos tétellel nem bíró kérdésfeltevések (ez utóbbi vita a Cybersoc levelezőlistán futott hosszabb ideig). A nemrég megjelent, David Bell és Barbara M. Kennedy (2000) szerkesztette kötet jól illusztrálja ezt. Ebben a vaskos tanulmánykötetben az 'emlékezet' szó előfordulása lényegileg egyetlen tanulmányra korlátozódik: Alison Landberg (2000) az androidok emlékezetének hiányáról és a beültethető emlékekről beszél a cyberpróféta William Gibson műveiben. Érdekes párhuzamot mutat ez a csak saját közegre koncentráló, üdvtörténetként és egyvonalúan építő múltkozeptió azzal, amit Yves Hersant az európai szervezetek diplomataínál és általában az Euro-múlttal kapcsolatban megfigyelt (előadás az ELTE Atelier Doktori Iskolában, 2001. május 14.: *La construction européenne: entre mémoire et oubli*).
13. Inkább az érdekesség szintjén jelennek meg a más típusú közösségek, mint például a telefonos kapcsolaton alapuló csoportok – a jövő szempontjából az interneten is lehetségessé váló hangvagy kép- és hangalapon működő csoportok új kérdéseket vetnek majd fel.
14. Történeti nézőpontból talán nevenséges távlatnak tűnik ez, de le kell szögezzük, hogy a közegben immár hosszúnak és tartósnak tűnik korával a közösség. Hogy vizsgálata ezek után a jelenkortörténet, a szociológia vagy a kulturális antropológia körébe tartozik, megítélésünk szerint leginkább az alkalmazott kutatási módszereken és a kiemelt résztémákon múlik. Az emlékezet kutatása is „belefér” mindhárom diszciplína tárgykörébe – itt most arra teszünk kísérletet, hogy ötvözzük a két, egymással nem találkozó terület tanulságait.
15. Ez az IRC nevű chathálózatán él, #internetto.hu, később #index.hu néven. Ezt lényegében az Index regisztrált tagjai látogatták, de elvileg bárki más is beléphetett. A fórumokhoz közeli, nem rögzítő chat, a Piazza csak a regisztrált felhasználók számára nyitott.
16. Az első másfél év állománya azóta megjelent CD-ROM-on is, ami szükségtelenné tette az ilyen egyéni rögzítést – az egyéni rögzítés egyéb motivációi azonban lehetségesek maradtak, és a CD sem jutott el mindenkire.
17. A megbocsátás Paul Ricoeur (2000) legújabb, az emlékezetnek szentelt művének meghatározó, az egész vállalkozást indokolni tűnő fejezete.
18. Névváltásának, a közösség virtuális „költözésének” elemzése egy másik tanulmányra tartozik.

IRODALOM

BAUDRILLARD, J.

1988 *The Ecstasy of Communication*. New York: Semiotext(e).

BELL, DAVID – KENNEDY, BARBARA M., EDS.

2000 *The Cybercultures Reader*. Oxford: Routledge.

GELLÉRI GÁBOR

2000 Egy hálózati közösség: az Internetto/Index Törzsasztala – cyberantropológiai elemzési kísérlet. http://www.iszolda.hu/mese/bagoly_mondja_doga/szigorl.htm.

2001 Jelentések hálója – a világháló antropológia kutatása: elmélet és gyakorlat. http://www.iszolda.hu/mese/bagoly_mondja_doga/szakdoga.html.

KARVALICS LÁSZLÓ, Z.

1999 A világtársadalom mint információközösség. Norbert Wiener, az információ társadalomelméletének plebejus teoretikusa. *In* Neumann Jánostól az internetig. Z. Karvalics László, szerk. 29–71. Budapest: Napvilág. /Akik nyomot hagytak a 20. századon, 4./

KOMENCZI BERTALAN

1999 J. C. R. Licklieder, a katedrálisépítő. *In* Neumann Jánostól az internetig. Z. Karvalics László, szerk. 72–96. Budapest: Napvilág. /Akik nyomot hagytak a 20. századon, 4./

LANDBERG, ALISON

2000 *The Prosthetic Memory: Total Recall and Blade Runner*. *In* *The Cybercultures Reader*. David Bell – Barbara M. Kennedy, eds. 190–201. Oxford: Routledge.

LEPETIT, BERNARD

1992 Javaslatok az interdiszciplinaritás szűkített értelmezéséhez. *Aetas* 3:98–105.

LÉVY, PIERRE

1997 *Cyberculture*. Paris: Odile Jacob.

NUNES, MARK

1995 Baudrillard in Cyberspace: Internet, Virtuality, and Postmodernity. *Style* 29:314–327.

RHEINGOLD, HOWARD

1992 *A Slice of Life in my Virtual Community*. *Whole Earth Review*. <http://www.fiu.edu/~mizrachs/virt-comm.html>

RICOEUR, PAUL

1971 *The Model of the Text. Meaningful Action Considered as a Text*. *Social Research* 3:529–562.

2000 *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris: Seuil.

SLATER, DAN – MILLER, DANIEL

2000 *The Internet: An Ethnographic Approach*. Oxford: Berg.

TODOROV, TZVETAN

1995 *Les abus de la mémoire*. Paris: Arléa.

WIENER, NORBERT

1974 *Válogatott tanulmányok*. Budapest: Gondolat.

WILBUR, SHAWN P.

2000 *An Archeology of Cyberspace: Virtuality, Community, Identity*. In *The Cybercultures Reader*. David Bell – Barbara M. Kennedy, eds. 45–55. Oxford: Routledge.

GÁBOR GELLÉRI

What has to do the cyber with anthropology and the anthropology with the cyber?

It is widely known and accepted that the development and spread of the Internet in the whole world is one of the most important impressive process in many respects within the last 25 years. Parallel to its formation the need for its scientific research has been strongly articulated but the investigations dealing with this field have even today a lot of problems concerning methodical, conceptual and thematic questions. This paper aims to clear some of these obstacles on the basis of a case study within a cyber-community.

Eisch, Katharina – Hamm, Marion, Hrsg.: Die Poesie des Feldes.
Beiträge zur ethnographischen Kulturanalyse. Tübingen:
Tübinger Vereinigung für Volkskunde, 2001. 337 p.

A tübingeni egyetem Ludwig-Uhland Intézetének kiadásában napvilágot látott sorozat 93. kötete a Tübingeni Néprajzi Egyesület felkérésére készült, Utz Jeggle 60. születésnapja alkalmából. Bár az ünnepeltnek a néprajz területén elért eredményei ennél jóval sokoldalúbbak, a kötet mottójául választott Jeggle-idézet világosan rámutat, hogy a szerzők ezúttal elsősorban annak a néprajztudomány megújítására tett kísérletnek állítanak emléket, amelynek eredményességét éppen a kötet 16 tanulmánya bizonyítja: „Az eljövendő évek feladata a néprajzi gondolkodás és látásmód szigorítása és élesebbé tétele, anélkül azonban, hogy akár specifikumát, akár sajátos problémafelvetéseit korlátoznánk. Ez azonban tömeges terepkutatások, és azok rendszeres és következetes módszertani reflexiója nélkül elképzelhetetlen.”

A kötet mottójául választott felhívás 1984-ben fogalmazódott meg, egy röviden és velősen *Feldforschung* címen számon tartott kis kötet lapjain, azzal az egyértelmű céllal, hogy a néprajz és általában a kultúrakutatás középpontjába hosszú idő után ismét a minőségi terepmunkát állítsa. Hogy e felhívás nem lett pusztába kiáltott szó, jelzik a kollégák, tanítványok, barátok részéről 17 évvel később papírra vetett terepmunka-beszámolók, eredmények és töprengések. Ám a kötet ajánlása, miszerint nemcsak születésnap ajándékként, hanem a „néprajztudomány örököseinek” is íródott, még hozzá „nyomatékos figyelmeztetésül”, arra utal, hogy a német néprajztudomány megújulása még nem nevezhető teljesnek.

Nem csupán összegzésről, számvetésről van tehát szó, hanem jövőbemutató programadásról is, amelynek irányát a kötet címéül választott talányos kifejezés próbálja kijelölni. A „terep” és a „költészet” fogalmainak összekapcsolása első pillantásra meghökkenítő megoldásnak tűnhet, ám az Utz Jeggle által képviselt „nyitott néprajz”-programban (*offene Ethnographie*) mindkettő megtalálja létjogosultságát. A „vissza a terepre” jelszó ugyanis nem csupán az egyetemi szemináriumok és projektek bűvöletében nevelkedett, elszigetelten teoretizáló diákok, majd néprajzkutatók terepre merészkedését sürgeti, de a terepkutatások szemléletének, módszertanának felülvizsgálatát is. Az Utz Jeggle által tanult és tanítva kifejlesztett új típusú terepmunka-gyakorlat legfontosabb szemléleti eleme pedig nem más, mint hogy mind a kutatás folyamatában, mind az eredmények textualizálásában részt vevő összes személy szubjektivitásának helye, sőt fontos szerepe van a módszerek és következtetések formálásában. A szubjektív tényezők „használatának” előfeltétele, hogy minden megnyilvánulását szigorú reflexió kísérje, lehetővé téve a megfigyelésben és a fogalmazásban jelentkező érzelmek térnyerését, de ugyanakkor azok folyamatos elemzését és felülvizsgálatát is. Ennek sikeres megvalósítása esetén a terep megszűnik empirikus tényeket és adatokat felölelő „adatbázisként” működni, s a maga valóságos sokszínűségében és sokrétűségében válik feltárhatóvá –

elsősorban a „találkozásoknak” nevezett kutatási helyzetek, beszélgetések, megfigyelések során. A találkozások során érvényesülő „költői” tehetség tarthatja ébren a kutató figyelmét a jelenségek változásaira, a terep kerülő- és tévútjaira, a jelentéssel nem bíró – vagy éppen ellenkezőleg – a több jelentéssel is bíró tényezőkre. Költészet és terepmunka összekapcsolása tehát egyrészt a módszertani pontosság paradox követelményét fejezi ki, másrészt hordozza mindazt a feszültséget, melyet a terepkutatás kapcsán megszokott, s a terep iránti tudományos és erkölcsi elkötelezettségből táplálkozó „empirikus komolyság”, valamint a mindennapi élet melléköngéit, meglepő fordulatait, sőt az emberi lélek rezdüléseit is követni képes „kreatív könnyedség” között feszül.

Bár a szubjektivitásban rejlő lehetőségek kiaknázása az 1980-as években a szakmában uralkodó szociológiai paradigmában is jelen volt, s a hasonló hurokat pendítő anglo-amerikai elméleti diskurzussal egyidejűleg fogalmazódott meg a német néprajzi gondolkodásban, a kötet tanulmányaiban jelentkező sajátos szemlélet és gyakorlat valójában Utz Jeggle nevéhez köthető. A „poézis” fogalom néprajzi gondolkodásba való bevezetésének előzményei egyfelől a szó görög, majd felvilágosodáskori értelmezése, majd az a novalisi gondolat, miszerint a költő számára egyetlen tulajdonság sem nélkülözhetlenebb a belátásnál, s hogy a lelkesedés megértés nélkül haszontalan és veszélyes. Másfelől Utz Jeggle és követői támaszkodhattak azokra a mintákra, amelyeket a szociálanropológia képviselői szolgáltattak egyes irodalomtörténeti fogalmak metaforikus használatával (például a *social drama* vagy a *writing culture* fogalmai).

Mindazonáltal az említett előzmények mindössze csekély ösztönzést jelentettek a nyitottabb terepmunkára és az új textualizációs formákra irányuló kísérletek megindulásához az európai etnológiában. S bár a kutatott valóságnak a néprajzi leírásban megjelenő reflexiója és reprezentációja mint posztmodern terminológiák megjelentek az 1990-es évek szakmai diskurzusában is, a „saját”, közeli világokra irányuló terepmunkák e viták hatására sem kezdtek jelentősen megszorodni. Ennek egyik oka minden bizonnyal a terepmunkához szükséges jelentékeny idő- és érzelmi ráfordításban keresendő. Ugyanakkor a fő ok feltehetően mégis a német nyelvterületen művelt etnotudományok sajátos struktúrájában (az Ethnologie és a Volkskunde között beállt frontvonalban s e két tudományágnak az európai etnológia műveléséért folytatott harcában), valamint a néprajz tudománytörténetében gyökerező „scientista szeméremben” rejlik. Az objektív tudományosság álarcába rejtőző s így a terepmunka misztifikálódását elősegítő szemlélet kritikáját szintén elhíresült 1984-es programjában fogalmazta meg Utz Jeggle: *„eredményeinek fokozódó precizitásáért a kvantitatív társadalomkutatás végül felismeréseinek növekvő banalizálódásával fizetett”*.

E szemléleti és gyakorlati zsákutcából kíván utat mutatni a „terep költészete” koncepció, melynek mintája az Utz Jeggle-féle játékos egyensúlyozás a morális komolyság és a témán való ironikus-humoros felülemelkedés között. Ez a kötéltánc, ha körültekintően művelik, úgy kötheti össze az empatikus beleérzést a távolságtartó reflexióval, hogy az egészen új felismerésekre készítheti a terepen dolgozó néprajzkutatót. Az így megszülető empirikus alapokon nyugvó költészet vagy – ha úgy tetszik – költői módon megfogalmazott valóság feloldhatja azokat a hagyományos ellentéteket, amelyek például a szubjektív és az objektív, a kutató és a leíró megközelítés vagy az empirikus és szimbolikus feldolgozás között fennállnak. Hiszen ez esetben egy-egy módszer vagy elmélet mindenhatósága helyett végre a terep mint olyan juthat szóhoz, már amennyiben hagyja

a kutató, azaz engedi a terep törvényszerűségeit érvényesülni olyan extrém esetekben is, amikor az ellenállást fejt ki.

Mindezen nézeteit két 1983-ban indult kutatási projekt keretében ismertette és próbálta elfogadtatni Utz Jeggle. Az egykori vendégmunkások ambivalens görögországi helyzetének, valamint egy sváb település ön- és történelemértelmezésének feltárására irányuló kutatási projekt kapcsán körvonalazódtak például azok az akkor még tapogatózó kísérletek, amelyekben a kutatócsoport és a falu lakói közötti kommunikációs zavarokból próbáltak meg a projektben részt vevő kutatók fontos adatokat és következtetéseket levonni.

A terep által kínált útjelzőket követő nyitott néprajz kísérleteit azonban kezdettől fogva kiegészítette és árnyalta egy, az amerikai kultúrantropológiából átvett jelszó. A „*multi-sited ethnography*” koncepció bevonása a jelenre irányuló, térbeli és társadalmi mozgásokat, kulturális folyamatokat fűrkésző terepkutatást a történeti gyökerek feltárásával helyezi új dimenzóba. A mindenkori történeti tényezők kutatásának követelménye az Utz Jeggle (1996–1997) által megfogalmazott terepmunka-tízparancsolatának is fontos tétele lett.

A *multi-sited ethnography* bevonása már előrevetíti a szemléletváltás egy másik fontos elemét: a módszertani nyitottságot. Az érzékenyen átélt és elemzett terephelyzetek ugyanis nemcsak lehetővé teszik, de meg is követelik egyéni, kvalitatív terepmunka-módszerek alkalmazását, de legfőképpen azok kreatív kombinálását. Az így kialakuló módszertani sokszínűségben ez egyes – más-más érzékenységgel és hibaszázalékkal működő – technikák szerencsésen kiegészíthetők, esetenként módosíthatják egymás eredményeit.

A módszertani nyitottságtól azonban már csak egy ugrás választja el a kutatót a Jeggle-féle ideális terepmunka következő fontos jellemzőjétől: az interdiszciplinaritástól. Hiszen a többféle tudományágban is fontos szerephez jutó terepmunka néprajzi célú használata csak profitálhat más tudományterületek módszereinek és értelmezési gyakorlatának átvételével, legyen az a pszichológia, a szociológia, a történettudomány, a művészettörténet vagy bármi más, az egyetem berkein belül nem oktatott elmélet vagy gyakorlat.

E röviden összegzett előzmények ismeretében érdemes belelapozni a kötet tanulmányaiba, amelyek mellett, hogy adalékokkal, hozzászólásokkal egészítik ki Utz Jeggle kísérleteit, bepillantást nyújtanak a német néprajz jelenlegi helyzetébe is. Témaválasztás tekintetében igen sokféle területet érintenek, pontosabban mindazokat a témákat, amelyekkel Utz Jeggle is újra és újra foglalkozott, legyen az a nemzetiszocializmus, a zsidóság, az emlékezés kulturális gyakorlata vagy a testbeszéd.

Összességében a kötet írásait a hagyományos témákkal való szakítás s az újszerű témák újszerű, esetenként meglepően őszinte és bensőséges bemutatása jellemzi. A 16 szerző terepmunka-beszámolójából egészen magától értetődően bontakozik ki a néprajz „multi-sitedness” jellege, mely a választott témának megfelelően találja meg a maga terepét a világban a sváb falutól Vietnámig, a kórháztól az angol elit iskoláig, a levéltártól a múzeumig.

A terep és a terepmunka nehezen megragadható „költőiségét” e kötet segítségével három különféle irányból is megközelíthetjük. Az első rész szűkebb témáját különböző terepmunkaszínhelyek és „találkozások”, azaz terepmunka-kapcsolatok alkotják. Bár a

kötet egészére jellemző a témák szubjektív, részletekre és érzelmekre is figyelő bemutatása, az e részben közölt tanulmányok mégis kitűnnek naplót idéző pontosságukkal, a terepmunka menetét, tévútjait és csapdáit is bemutató vallomásszerűségükkel.

Franziska Becker oroszországi zsidó menekültek között szerzett tapasztalataiból megtudhatjuk például (26–48. p.), hogyan lépett ki a kutató a megfigyelő szerepéből, és vált részt vevő megfigyelővé, majd hogyan került összeütközésbe a menekültotthon mikrokozmoszának bürokráciájával. A terepmunka nézőpontjának megváltozása, illetve saját személyes konfliktusának elmélyülése végül arra az elhatározásra juttatta a szerzőt, hogy minden eszközzel megpróbálja felfedni azt a tabukból, konfliktusokból, sztereotípiákból és intézményi hatalmi játszmákból összeálló bonyolult rendszert, amelynek középpontjában a „hivatalos bevándorlási politika”, azaz a náciizmus zsidó áldozatainak jóvátétele áll.

Az idegen kultúra megértésének határait érintő töprengéseinek és kétségeinek bemutatásával kelti fel az olvasó figyelmét Mirjam Freytag (60–75. p.). Beszámolója révén tanúi lehetünk annak, hogy az egykori NDK-ban felnőtt vietnamiak sajátos kettős identitását vizsgáló kutató hogyan válik gyanakvóvá saját, a nyugati interpretációs gyakorlaton nyugvó végkövetkeztetéseivel szemben, s a feltételezett félreértések korrigálása érdekében hogyan folyamodik végül a „kommunikációs értékelésnek” nevezett módszerhez. Az etnocentrikus szemlélet felülvizsgálatát szolgáló módszer lényege az volt, hogy az elkészült 300 oldalas elemzés főbb téziseit 3 oldalban összefoglalva egykori interjúalanyai elé tárta eredményeit, majd reakcióikat elemezve indította el a kutatás második, „igazi”, ám a két félben megfogalmazódó eltérő kérdésfeltevések miatt továbbra is tapogatózó szakaszát.

A vietnami példával éppen ellenkező előjelű, ám ugyanúgy csapdákat rejtő helyzetet mutat be Libuse Volbrachtová tanulmánya (75–89. p.). Az emigráns cseh kutatónőnek ugyanis sajátos elfogultságával és személyes érintettségével kellett megküzdenie a Dél-Németországba elűzött szudétánémetek akkulturációjának vizsgálata során. Miután a kutatómunka során az emigráns sorsközösségen alapuló kölcsönös empátia ugyan segítette, ezáltal viszont befolyásolta, s így folyamatos módszertani reflexióra kényszerítette a szerzőt, összegyűlt tapasztalatait érdemesnek látta részletesen megosztani az olvasókkal. Tapasztalatai és szomorú végkövetkeztetése, miszerint minden erőfeszítése ellenére mindvégig sikertelen interjúkat folytatott, különösen az *oral history* műfaj elkötelezettjei számára szolgálhatnak érdekes tanulságokkal.

A kötet második része a különböző megközelítési módokra és értelmezési lehetőségekre irányítja az olvasó figyelmét. Az egyes tanulmányok olvasásakor olyan utak (véleményes) kereszteződéseiben találhatjuk magunkat, melyeken kutatók és kutatóttak, gyakran konfliktushelyzeteket és félreértéseket teremtve, időről időre találkoznak. E helyzetek s a helyzeteket uraló zavaró tényezők esetenként a megismerés eszközévé válhatnak – ennek módszereit, azaz a néprajzi hermeneutika lehetséges megnyilvánulásait mutatják be a tanulmányok.

Elisabeth Timm esettanulmánya (112–124. p.) a kutató fejében lévő forgatókönyvek csapdájára hívja fel a figyelmet. Egy, az előzetes tájékozódás után meghatározott téma (egy 1945-ös túszkivégzés körülményei) vizsgálata során keletkező személyes konfliktus döbbsenti rá a szerzőt, hogy egy előzetesen lényegtelennek minősített szempont (a vallás) bevonása az egész vizsgált eseményt új fényben világítja meg. Bár az Evans-

Pritchard által kutatási előfeltételnek tekintett „témánélküliség” evidenciának tűnhet, hiszen kellő kitartás és figyelem esetén az adatközlők világosan kijelölik a vizsgálatra érdemes területeket, a külső szemlélő számára a „tematikus nyitottság” inkább strukturálatlanságnak, határozatlanságnak tűnhet, így a legtöbb kutató mégsem él ezzel a lehetőséggel.

Szintén egy reménytelenül megfeneklett interjú vezet a régi-új (a néprajzot mint színdarabot megragadni szándékozó Victor Turner nyomdokain járó) felismerésekhez Susanne Spülbeckert (124–140). A testbeszéd, mint módszer sikeres bevetése készíteti a kutatót a pszichodrámaiban rejlő lehetőségek következetes végiggondolására és bemutatására. A pszichodráma eszközei (tükrözés, szerepcsere, a másik fél bőrébe bújás) ugyanis nemcsak a kommunikációs szakadékok áthidalásában segíthetnek, de alkalmazhatók az értelmezési folyamat, pontosabban annak elmélyítése során is.

A magyar fül számára bizonyára komikusan hangzó, ám annál izgalmasabb hivatást és tevékenységet ismerhetünk meg Barbara Wittel-Fischer „terepmunka-szakfelügyelő” beszámolójából (140–161. p.), mely a pszichológia és a pszichoanalízis reflexív erejére mutat rá. A szerző vezetésével 1998-ban jött létre a Ludwig-Uhland Intézetben az a csoport, amelynek célja a kutatási folyamat során felmerülő konfliktusok és zavaró tényezők elemzése, feloldása s ezen keresztül a mindenkori kérdésfeltevés pontosítása volt. A tanulmány részletesen ismerteti a szigorú menetrend szerint lefolytatott terepmunka-ülések eredményeit, felvázolva egy – a terepmunka minőségének javítását szolgáló – új módszertani eszköz lehetőségét.

A tanulmánykötet harmadik fejezete néhány olyan interdiszciplináris területbe enged bepillantást, melyben a néprajzi terepmunka módszere eredményeket hozhat. A tanulmányok mindegyike lényegében azt a folyamatot ismerteti, melynek során az egyetemi kutatómunka keretében kifejlesztett „nyitott néprajz” az oktatás, a muzeológia, az újságírás, a levéltári munka, a képzőművészet vagy a fotókutatás területén tért hódít, majd a mindenkori sajátos céloknak és kérdésfeltevéseknek megfelelően átalakul.

A néprajzi szemlélet legkézenfekvőbb alkalmazása az Anne Dietrich tanulmányából (198–214. p.) megismert „kultúrák közötti konfliktuskezelés” oktatása. A szerző, akit az interkulturális konfliktusokat feldolgozó néhány napos tréningek tartására az esseni városvezetés kért fel, ismerteti a konfliktustípusok sokféleségét (Németországban az összlakosság 9 százaléka vendégmunkás!) s ezek feldolgozási lehetőségeit a Jeggle-iskolában elsajátított szemlélet segítségével (például mit tud kezdeni egymással egy cég által szervezett továbbképzésen összezárva a 35 éves marokkói családapa és a gyermekét egyedül nevelő 45 éves német anya).

Kevésbé kiélezett területen vizsgálódik Andrea Hauser, amikor az egyéni és közösségi tapasztalatok múzeumi megjelenítését mint terepmunkát mutatja be (214–233. p.). Mivel a (Németországban 20 éve) új kihívások előtt álló múzeumi tevékenység éppúgy a szubjektív átélőképesség és az objektív események között keresi az egyensúlyt, mint a nyitott néprajz, ez utóbbi módszereinek alkalmazása régóta esedékes lenne a múzeumi területen is, ám ez – többnyire a mesterség belső kényszerűségein – általában mégis zátonyra fut.

Bár e rövid könyvismertetés keretein belül mindössze néhány tanulmány vázlatos bemutatására került sor, talán sikerült felkelteni a magyar olvasók érdeklődését e rendhagyó, kutatási eredmények helyett módszertani útkereséseket rögzítő kötet iránt.

Hangvételének személyessége, esetenként köldöknézésnek ható önboncolgatása és a tudománytalanság látszatának nyílt vállalása első pillantásra riasztóan hathatnak a tudományos szemérmesség stílusához szokott magyar néprajzi gondolkodásban, a felvett szempontok megfontolása azonban feltétlenül hasznára válhat minden – a „terepre merészkedést” vállaló – magyar kutatónak is.

IRODALOM

JEGGLE, UTZ

1996–1997 Zehn Thesen zur Feldforschung. Mitschrift eines Vortrags im Wintersemester 1996/97. Tübingen: Institutskolloquium des Ludwig-Uhland-Instituts.

„Elsewherelands”

Orvar Löfgren: *On Holiday. A History of Vacationing*.
Berkeley: University of California Press, 1999. 320 p.

Orvar Löfgren könyvében a „vakációzás” két archetípusa: Phileas Fogg világ körüli utazása és Robinson Crusoe magányos hajótörése játssza a központi szerepet. E két történet két eltérő világlátást tükröz, mely azonban korántsem kizárólag két kort – a felvilágosodást, illetve a romantikát – jellemzi. A két szemléletmód megjelenése óta mind a gyakorlatban, mind a turizmusról folyó tudományos beszédben a turizmus „értelmes” és „hasznos” formáiról folytatott polémia tárgyai voltak. Ugyanakkor a modern turizmus történetében, melyet a célállomásokról, útravalókról, útitársakról és kalandokról alkotott elképzelések állandó átalakulása szegélyez, az autenticitás kérdésének boncolgatása az egyetlen állandó.

A felvilágosodás jól ismert utazásainak felidézése és a tengerparti nyaralás ezt követő két évszázadnyi történetének feldolgozása Löfgrennél több célt is szolgál; mindennekfelett azonban egy ez idáig megíratlan történetet göngyölít fel. Bár az európai tengerpartok felfedezése és megszelídítése Alain Corbin könyvének is tárgya (Corbin 1994), Löfgren könyvében nem a diskurzusok tükrében újra- és újradefiniálódó tengerpart a főszereplő, hanem a vakációját töltő turista szemszögéből tárul fel a tengerpartok világa. Ahogy Walter Benjamin az 1920-as évek berlini utcáin, úgy Orvar Löfgren a huszadik század legvégén az Északi-tenger bungalóinál, a Mediterráneum partjain, Hawaii szigetén és Kaliforniában archeológus módjára kutakodik a vízmosta part szétszórt és homokborította turistarelikviái között. Teszi mindezt azért, hogy olyan alapvető kérdések megválaszolásához fékközön közelebb, mint „Ki a turista?”, „Miért utazunk?”, „Mi az élmény?” és „Kié a tengerpart?”. Löfgren időutazásai egy-egy új látvány, élmény vagy szintér felfedezésénél kezdődnek, s a szerző egészen intézményesülésükig, majd kiürülésükig követi nyomon történetüket. Bár a paradigmatisz turistaélmények közül nem egyet beemel könyvébe (Rousseau, Goethe, Byron), a tengerparton lerakódott kulturális üledékek „ásása” közben elsősorban mégiscsak a svéd turisták nyomait kutatja.

A vakációzás történetének taglalása során Löfgrent mindvégig a vizuális érzékelés újításai (az okuláris technikák), az idő megtapasztalásának különböző formái, az autenticitás, illetve a privát-nyilvános fogalmainak változó hangsúlyai érdeklik. A könyv első fejezetében (*Landscapes and Mindscapes*) a szerző a Grand Tour utazóival, a pittoreszk táj divatjával, az Alpok csúcsai és a tengerpartok iránt ébredő érzékenységgel foglalkozik. Az új helyszíneken mindenekelőtt az új vizuális tapasztalatokra, a táj „bekeretezésének” újonnan kikísérletezett formáira összpontosít. A második fejezetben (*Getaways*) a kíséreltezés terepeiként jelennek meg az északi tengerpartok családi nyaralói, melyeket a helybeli/idegen, „helybelivé vált idegen”/újonc szerepek közötti interakciók, a városítól eltérő nemi és generációs szerepek kipróbálásának és a testkultúra felfedezésének kon-

textusában („Hogyan váljunk tökéletes svédde?”) szemlél. Löfgren a városból való menekülés többi klasszikus célpontját, azaz a mediterrán partok felívelő és hanyatló divatú állomásait veszi sorra – Braudel Mediterráneum-fogalmát a társasutazások (*going South*) tükrében újraértelmezve –: a Mediterráneum határait immár a turizmus változó formái definiálják, s az időt a charterutazások ritmusa tagolja hetekre, napokra és órákra. Az utolsó fejezet (*Between the Local and the Global*) a globális turizmus transznacionális eszköztárát veszi szemügyre, és a „paradicsom” Csendes-óceán partján születő archetipusának különböző adaptációit követi. Löfgren a „globális strandon” mikroszkopikus részleteket feltárva tanulmányozza a mediterrán homokból saját privát szférát kihalító svéd turistákat, a délnek tartó turistabuszon összepréselődött utasok között pedig az utazás mikrofizikáját elemzi. A turizmus története e könyvben azonban nemcsak a turisták által benépesített tájakat jelenti, hanem az idényen kívüli, illetve elhagyatott helyeket, s ezáltal számos szabadság- és menedékutópia kiüresedésének történetét is felöleli.

A turizmus kutatásában ritkaságszámba menő történeti dimenzió bevonásával Löfgren egyúttal nem egy, a posztmodern jegyében született szakirodalmi művet, gyakran citált koncepciót is kritizál. A kritikus attitűd már a címválasztásban is tükröződik, hiszen a „turizmus” helyett a „vakációzás” magyarul kissé komolytalanul hangzó kifejezést alkalmazza. Az eltérő szóhasználattal Löfgren Dieter Kramer két évtizeddel ezelőtti gondolatmenetét követi, melyben Kramer az akkori turizmuskritika érveit megintgatva a turizmus kulturális aspektusaira terelte a figyelmet (Kramer 1984). Löfgren a bevezetőjében a vakációzást „olyan kulturális laboratóriumként” határozza meg, „melyben a turisták az identitás, a társadalmi viszonyok vagy a természettel való interakció új aspektusaival kísérletezhetnek, és egyúttal az álmodozás és *fejben utazás* (*mindtraveling*) fontos kulturális készségeit is hasznosíthatják” (7. p.). Ennek megfelelően a vakációzás történetéből kiemelt epizódok nem egy evolúciós fejlődési vonal állomásaiként, hanem időben és térben változó, egyénileg és kollektíven alakított jelenségekként értelmeződnek, melyekben váltakozó minták jutnak érvényre. Míg a turizmuskritikák csak ritkán láttatják a turistaviselkedés pluralitását, és a mögötte meghúzódó motivációk sokféleségét, addig Löfgrennél „a turista mögött különböző felfedezők bújhatnak meg” (206. p.). Ahogy a szerző más alkalommal is kifejtette már, a turizmus cselekvői nem a „Mr. és Mrs. Touristok” egydimenziós viselkedési és fogyasztási modelljeibe préselhető figurák, hanem a turizmust – egy állandó tanulási folyamat résztvevőiként – aktívan alakító szereplők (Löfgren 1994). „Felfedezőnek” tehát nemcsak egy Phileas Fogg alkatú utazó-felfedező nevezhető, hanem a hétköznapi „tömezturista”, „elit turista” vagy „antiturista” is, aki szerepek váltogatott köntösében sajátítja el a helyi turistarítusokat, új érzelmi-érzéki regisztereket fedez fel, s megkísérli önmagát a „többi turista” révén újra meghatározni. Bár ezeket a felfedezéseket túlnyomórészt a vakáción kívüli világ tapasztalatai szervezik, Löfgren leírásában munka és szabadidő mégsem kerülnek szélsőséges pozíciókba.

Löfgren könyvében a turista sosem az engedelmes élményvadász, akinek szerepe a turizmusipar termékeinek fogyasztásában, az előre csomagolt autenticitás-élmények beszerzésében merül ki. Éppen ezért Foucault-ra is csak a „Felügyelet és büntetést” megillető terepeken, a *Kraft durch Freude* és Butlin „totális üdülőhelyeinek” leírásában, azaz egy újabb okuláris technika érvényesülésének példaként találhatunk szakirodal-

mi hivatkozást. A könyv szemléletmódja sokkal inkább Appadurajjal és Bachelard-ral rokonítható. A globális kultúrokonómia különböző dimenzióit leíró *ethnoscape* és *ideoscape* stb. analógiájára született *mindscape*, *dreamscape* és *vacationscape* olyan, a turizmushoz kapcsolódó fikcionális tájakat jelölik, melyek a mindennapi realitás, a média által közvetített képek és a képzelet munkájának összemosódásából jönnek létre. Így válik – immár Bachelard-ra is utalva – a svéd tengerparti nyári lak utópisztikus birodalommá, a földrajzi térben való mozgás időutazássá, és a természeti táj kulturális képzetek és személyes emlékek kivetülésének terévé.

Löfgren könyve azonban nem egy új turizmuselmélet megalkotásának vagy más szerzők kritizálásának szándékából született. A könyv – szemléletmódjában a korábbi írások szellemiségéhez illeszkedve – egy-egy jelenség elemzésénél a mikroperspektíva finomságával, de a tágabb történeti vagy szociológiai kontextust sem szem elől tévesztve kalauzol a nyugati világ turistatérképén. Ugyanakkor Löfgren az etnológiai terepmunka megújítását, új kutatási területek feltárásának szükségességét ismerve merül bele a kutató-megfigyelő munkába. Löfgren saját tapasztalataira és kutatásaira (és fényképgyűjteményére) is támaszkodik, sőt érezhetően nagy élvezettel használja az egyes szám első személyt egy-egy állítás empirikus alátámasztásakor. Részt vevő megfigyelőként saját példája illusztrálja azt, hogy a mindennapi életben mennyire átjárhatóak a munka és a szórakozás vagy a turizmus és a mindennapok elméletben csak nagy erőfeszítések árán különválasztható szférái.

IRODALOM

CORBIN, ALAIN

1994 *The Lure of the Sea. The Discovery of the Seaside in the Western World 1750–1840*. Cambridge: Polity Press.

KRAMER, DIETER

1984 *A turizmus kultúrtörténeti aspektusai*. In *Cul/tours*. Fejős Zoltán, szerk. 56–61. Budapest: Néprajzi Múzeum.

LÖFGREN, ORVAR

1994 *Learning to Be a Tourist*. *Ethnologia Scandinavica* 24(1):102–125.

WILHELM GÁBOR

Törzsi művészet és az atlanti kapcsolat.

Raymond Corbey: Tribal Art Traffic. A Chronicle of Taste, Trade and Desire in Colonial and Post-Colonial Times. Amsterdam: Royal Tropical Institute, 2000. 256 p.

A néprajzi tárgyak az antropológia, néprajz kialakulásakor, azaz a 19. század második felében központi szerepet játszottak a tudományon belül. A felhalmozott múzeumi gyűjtemények révén részben az etnológiai ismeretek, kutatások legfontosabb bázisát, információforrását alkották, részben a kor uralkodó antropológiai (például evolucionista) elméleteit voltak hivatva megjeleníteni a szélesebb közönség számára. A két világháború között, az 1950-es évekre azonban a múzeumi tárgyak és a múzeumok végképp elvesztették kutatásbeli jelentőségüket az antropológián belül mint a kultúra közvetlen információhordozói, jóval inkább a múzeumpedagógiai szerepük került előtérbe.

Az 1980-as években újfajta kutatások – témák és elméletek – jelentek meg a néprajzi muzeológián belül. Már nem elsősorban másokról, egzotikus népekről, illetve érdekes vagy idegen életformákról igyekeztek „tényeket” közölni, a gyűjtött, majd a múzeumban őrzött tárgyakat forrásokként felhasználva, hanem magukról a gyűjtőkről, a bemutatókról és a bemutatásokról tettek fel korábban ritkán firtatott kérdéseket. Megjelent a reflexív muzeológia, az adott tudomány metaszintű megközelítése, a korábbi értelmezéseknek újabb, szélesebb körű kontextusokba helyezése. Ebben a folyamatban nem lehet nem észrevenni az 1960-as évektől a társadalomtudományokon belül egyre hangsúlyosabb úgynevezett *material culture theory* hatását (élén Appadurajjal), mely szerint a tárgyak, dolgok állandó mozgása hozza létre és formálja a nekik tulajdonított jelentéseket. Ne felejtsük el azonban, hogy a néprajzi múzeumi tárgyak és gyűjtemények *ettől* függetlenül is nem kis kihívást jelentettek a posztmodern teoretikusok számára, hiszen az értelmezések viszonylagosságának hangsúlyozása közepette nem lehetett szó nélkül elmenni a tárgyak és a néprajzi gyűjtemények szembeszökő állandósága mellett.

A holland etnológus és filozófus (jelenleg a tilburgi és a leideni egyetemen tanító) Raymond Corbey könyve, mely az amszterdami Trópusi Intézet muzeológiával foglalkozó sorozatában jelent meg, nem a ma már könyvtáryira duzzadt elméleti múzeumantropológiai munkák számát kívánja tovább gyarapítani, hanem sokkal inkább az etnológiai műtárgyak *úttját* igyekszik végigkövetni. Jelenleg többet tudunk az etnológiai tárgyak eredeti funkciójáról, előállításáról, mint a múzeumi gyűjtemények történetéről, főképp, ha ezeknek a múzeum falain kívüli mozgására – az előállítóktól a gyűjtőkhöz és a kereskedőkhöz vagy éppen a múzeumok és a műkereskedők közötti mozgására – vagyunk kíváncsiak (12. p.). Azon sem lepődünk meg igazán, hogy a pillanatnyilag a nyugati magán- és közgyűjteményekben található, nagyjából kétmilliónyi etnológiai tárgy a szegényebb országokból került a gazdagabbakba. Az idővel egyre értékesebbé váló tárgygömbök

köré a múzeumok, etnológusok, gyűjtők, aukciós házak, műkereskedők, kiállítások és piacok egész köre épült. Bár a néprajzi tárgyak vándorlásának a korábbi egyirányú útvonala napjainkban, a gyarmati korszak lezárultával és a globalizáció egyre szélesebb körűvé válásával sokban módosult, a velük való kereskedés jelentősége és mértéke nemigen változott. Ennek ellenére ritkán kerül reflektorfénybe a megfelelő közintézményeken kívül eső életük. A múzeumi és akadémiai szakemberek ugyanis meglehetősen ambivalensen viszonyulnak ehhez a világhoz. Egyrészt az esetek nagy részében jóval intenzívebb a vele való kapcsolatuk az általuk bevallottnál, másrészt viszont a korai gyűjtések körülményeivel kapcsolatban az utóbbi évtizedekben napirendre tűzött etikai kérdések, a repatriáció – az eredeti tulajdonosok leszármazottjaihoz való visszajuttatás – kérdése és az illegális műtárgy-kereskedelemmel szembeni nemzetközi fellépés inkább óvatosságra inti őket.

A törzsi művészet egyes darabjait a 19. század közepétől kezdték egyre nagyobb számban Európába és Amerikába hordani a műgyűjtők, misszionáriusok, utazók, hivatalnokok, katonák, kereskedők és etnológusok egyaránt. Ez az időszak elválaszthatatlan a gyarmatosítás korától. A meghódított vagy meghódítandó távoli területek bejárása, felmérése, leírása, „civilizálása” és irányítása elválaszthatatlan volt az ott élőkkel való kapcsolattartástól, az eltérő életmódokkal való szembesüléstől, az egzotikum felfedezésétől és az iránta tanúsított érdeklődéstől, kíváncsiságtól. A különös népek kultúrájának fő dokumentumait a rajz és a fénykép mellett az általuk használt tárgyak jelentették. A nyugati világba kerülésük pontos útvonalaival és állomásait Corbey a könyve első felében időrendben követi végig – egészen a jelenkorig. Az egyes fejezetekben érinti a korai expedíciók és a múzeumok viszonyát, a gyűjtők és a kereskedők, a misszionáriusok és a művészek szerepét a gyűjtemények létrejöttében, külön foglalkozik a törzsi művészet darabjait kínáló piacok és aukciók funkcióival, a változó múzeumi gyakorlattal, valamint a gyarmatosítás utáni időszak fejleményeivel és a kulturális tulajdon fogalmának problémájával. Földrajzilag az atlanti partvidék volt gyarmati nagyhatalmai kerülnek az előtérbe: elsősorban Belgium és Hollandia, illetve érintőlegesen Franciaország, Nagy-Britannia, Németország és az Egyesült Államok.

Az első két fejezetben Corbey rövid összefoglalót ad az etnológiai tárgyakkal kapcsolatos alapfogalmakról (művészi, néprajzi tárgy, gyűjtés, gyűjtemény), valamint a néprajzi gyűjtések történetéről a 17. századi előzményektől a 20. század végéig. A hangsúly a 19. század végi és a 20. századi gyűjtőkön és expedíciókon van, szembeállítva a gyarmati korszak gyakorlatát az azt követő időszakéval. A bemutatás a terjedelem adta határokon belül (23–35. p.) alapos, időrendben és földrajzilag haladva a nagyobb európai gyűjtemények létrejöttének leírásában. További részletek jelennek meg a harmadik fejezetben (37–53. p.), mely a gyűjtők, kereskedők és múzeumok kapcsolatára összpontosít. A könyv több oldalon keresztül foglalkozik a 20. század elejének két legjelentősebb hamburgi kereskedőházának – Goddefroy és Umlauff – szerepével (48–49. p.), melynek mind a gyűjtésekben, mind a tudományos expedíciók révén Európába érkezett etnológiai tárgyak értékesítésében nagy hatása volt. Nemcsak gyűjteményeket hoztak létre, hanem különböző listákon és fotókon az összes fontos európai etnológiai múzeummal kereskedtek (elsősorban tárgyakat adtak el nekik), így a budapestivel is.

Egy-egy önálló fejezet foglalkozik két karakterisztikus gyűjtőtípussal, a misszionáriusokkal (55–70. p.) és a művészekkel (71–74. p.). A misszionáriusok a térítés részeként

igyekeztek összeszedni a helyi vallás kultikus tárgyait, és vagy megsemmisítették őket, vagy gyűjteményeket hoztak belőlük létre. Ezek azután a 20. század második felében, a kolonizáció végével és a szekularizáció erősödésével gyakran váltak a magángyűjtők és műkereskedők vadászterületévé. A múlt idő használata ennek ellenére nem mindig indokolt a misszionáriusok tevékenységével kapcsolatban, ugyanis a világ több pontján a mai napig aktív szerepet játszanak a műtárgygyűjtésben és -forgalomban (55. p.). A 20. század folyamán Európa legtöbb nagyvárosában számos művész hatott meghatározó mértékben az etnológiai tárgyak fogadtatására, megítélésére, a gyűjtések irányára, ráadásul sokan közülük maguk is gyűjtöttek.

A könyv leghosszabb és egyben legalaposabb fejezete a gyarmati korszak utáni változásokkal foglalkozik (75–98. p.), mely Hollandia és Belgium esetében az 1960-as évektől kezdődött meg. A volt gyarmati területeken belüli eseményekkel párhuzamosan a nyugati kereskedőknek egy új nemzedéke jelent meg a színen. Többségük a számukra egyre szigorodó feltételek között, ugyanakkor a gyakori politikai bizonytalanságokat kihasználva továbbra is a helyszínen igyekezett összegyűjteni a műtárgyakat, általában egy-egy földrajzi térségre szakosodva. Új elemet képeztek a műtárgymozgás láncolatában – a készítők és a nyugati kereskedők, illetve fogyasztók közé beékelődve – a helyi (afrikai, óceániai stb.) közvetítők. A műtárgyforgalom az egyes helyszíneken belül is időnként nagyon komplex, számos, egymással bonyolult viszonyban álló közvetítőt és kereskedőt érintve (83. p.). Az út minden egyes állomásán módosul, azaz szinte mindig emelkedik a tárgy értéke. A kereskedők egy szűk rétege igyekszik garantálni az általuk forgalmazott műtárgyak autentikusságát és korát, és próbálnak minél több adatot összeszedni a készítésükre, korábbi funkciójukra vonatkozóan, a többség esetében azonban mindezek bizonytalanok maradnak.

A műtárgyforgalom e sűrű szövevényében az aukciók jelentenek egy-egy sűrűsödési pontot, melyek hatása az etnológiai tárgyakkal kapcsolatos ízlésre, divathullámokra és piaci árakra nem lebecsülhető. A nagyobb aukciós házak rendszeresen működnek az 1970-es évektől Párizsban, New Yorkban, Londonban és Amszterdamban. Kínálatukban túnt fel az 1950-es évektől durván 1970-ig számos kelet-európai etnológiai múzeum több kivételes minőségű darabja (102. p.). Bár a műtárgyak eladása vagy cseréje múzeumok részéről a 20. század első felében inkább szokásos, mint ritka volt, a 2. világháború után ez a gyakorlat – e kelet-európai kiárusítási vagy cserehullám kivételével – radikálisan megváltozott.

Corbey az első rész végén röviden érinti a *kulturális örökség, tulajdon* bonyolult és az utóbbi két évtizedben egyre sűrűbben és nagyon különböző szinteken vitatott fogalmát, valamint foglalkozik néhány szabályozási kísérlettel, melyek egymástól eltérő módon igyekeztek védeni a fogalomba sorolható tárgyakat. Ez a rövid fejezet (119–123. p.) a könyv leggyengébbre sikeredett fejezete. Ilyen röviden és vázaltszerűen nincs igazán értelme a kérdéssel egyáltalán foglalkozni. A könyv első felének záró fejezete ezzel szemben jó bepillantást enged a jelenlegi párizsi múzeumi helyzet politikától alaposan átítatott kulisszatitkaiba (125–135. p.).

A könyv második fele hét portrét ad olyan személyekről, akik valamilyen formában fontos szerepet játszottak, illetve játszanak jelenleg is a világ etnológiai műtárgy-kereskedésében (137–224. p.). A könyv első felével ellentétben az elemzés helyét itt átveszi az interjú műfaja. A gondosan szerkesztett beszélgetések tudatosan megválasztott,

ismert és tekintélyes műtárgykereskedőkkel, -gyűjtőkkel és muzeológusokkal készültek. Bár az első pillanatban felmerülhet az olvasóban a gondolat, hogy a szerző a műfajváltással a dolog könnyebbik végét fogta meg, és ezzel ügyesen megkerülte az etnológiai tárgyforgalom szövevényes jelenkori helyzetének alapos értelmezését, az interjúkban megjelenő személyes vélemények, történetek, anekdoták, a beszélgetőtársak gyakori visszafogottsága ellenére is itt-ott előbukkanó bizalmasabb, nehezebben hozzáférhető információk sokban kárpótolnak mindenkit ezért.

Corbey a beszélgetések bevezetőjében – megelőlegezve az alapos olvasó egyik lehetséges következtetését – hangsúlyozza (139–140. p.), hogy a gyűjtő, kereskedő, etnológus és művész kategóriák mennyire analitikusak, azaz a konkrét személyek esetében ezek a legkülönbözőbb változatokban és hangsúlyokkal, ám szinte mindig együtt, gyakran szinte kibogozhatatlanul összefonódva jelennek meg. Függetlenül attól, honnan indult egy-egy szakember, előbb-utóbb óhatatlanul kapcsolatba került a műtárgyforgalom többi területével, specialistaival, és bizonyos időszakokban maga is aktívan művelte ezeket. A saját szemszögükből nézve ugyan, mégis mindegyik interjúpartner foglalkozik az autentikusság, a művészet és a hétköznapi tárgy viszonyával, a múzeumok ambivalens szerepével a jelenlegi műtárgy-kereskedelemben.

Az első beszélgetőtárs, a holland műgyűjtő, Jac Hoogerbrugge aránylag korán, az 1940-es években került kapcsolatba a műgyűjtéssel gyarmati tisztviselőként a kelet-indiai területeken, majd egy Indonéziában működő szállítási vállalkozás alkalmazottjaként. Hoogerbrugge így nem csupán a gyarmati korszak gyűjtéseinek klasszikus alakjait testesíti meg egy személyben, hanem az összes egyéb szereplőivel akarva-akaratlanul kapcsolatba lépett. Ily módon találkozott Groenevelttel, aki muzeológusként a rotterdami és az amszterdami etnológiai múzeum számára gyűjtött tárgyakat Új-Guineában a Sentani-tó mindkét partján (145–146. p.). Hoogerbrugge sokat segített neki a megfelelő kapcsolatok megteremtésében, a szállítások megszervezésében, ugyanakkor megdöbbenéssel tapasztalta Groenevelt teljesen formális, a kultúrában való részvétel minden változatát nélkülöző gyűjtési módszerét. Ráadásul a lehető legkevesebb adatot jegyezte fel a tárgyak használatáról, szerepéről a minél gyorsabb gyűjtés érdekében. A tárgyak a mai napig feldolgozatlanok. Hoogerbrugge az új-guineai aszmat művészet szakértőjeként úgy ítéli meg, hogy a rituális használatra készített aszmat tárgyak arányát általánosan túlbecsülik a valóságosnál (153. p.), és a használatot nemritkán a tárgyak korával asszociálják, ami nem mindig igaz. Az 1920-as évektől kezdve az aszmat rituális tárgyak többsége megrendelésre készült.

A következő két interjú egy-egy műkereskedővel készült: a mali származású Mamadou Keitával, aki jelenleg Hollandiában és Kanadában tart fenn üzletet amellest, hogy maga is gyűjtő, és akinek az apja is már műtárgy-kereskedelemmel foglalkozott, valamint a belga Marc Felixszel, aki Brüsszelben üzletel elsősorban közép-afrikai művészeti tárgyakkal, és egyben emellett e terület egyik legismertebb szakértője és gyűjtője (176. p.). Keita részletesen ismerteti az afrikai műtárgyak útvonalát és a közvetítő emberek típusait, illetve azt a hosszú utat, amíg valakiből olyan tapasztalt műértő válik, aki nagy biztonsággal meg tudja különböztetni a hamisított tárgyakat az eredetiektől (161. p.). Felix hosszan és vegyes érzelmekkel beszél az európai aukciókról (175. p.), melyek sajátos játékszabályokkal működnek, és bár a kereskedők többsége kötelezően részt vesz rajtuk, az esetek többségében bizalmatlanok maradnak az ott felbukkanó tárgyakkal szemben.

Mindkét kereskedő és gyűjtő foglalkozik a belga és holland etnológiai múzeumokkal való ambivalens kapcsolatukkal. Bár ezek a múzeumok nem győzik bírálni a jelenlegi műtárgy-kereskedelmet és közvetítőit mind a tárgyak kiindulási, mind az árusítási helyén, alapvetően függenek a kereskedők szakértelmétől, kapcsolataitól, és a mai napig számos tárgyat tőlük vásárolnak meg a múzeumok gyűjteményei számára (163–164., 179–181. p.).

A két kereskedőt két holland műgyűjtő követi: Tijs Goldschmidt, az új-guineai, illetve általában az óceániai művészet ismerője, valamint Coos van Daalen, aki aukciók szakértője és restaurátor. Goldschmidt elsősorban esztétikai alapon válogatja ki gyűjteménye darabjait holland műkereskedők kínálatából, és a gyűjteményét intuitív módon fejleszt, alakítja. Van Daalen ezzel szemben szigorú következetességgel a tárgyak alapanyaga mentén indult el, ezt tanulmányozza máig is legelőször – és tudatos bizalmatlansággal (194–195. p.). Emellett elsősorban a módszeresen gyűjtött tárgysorozatokat részesíti előnyben (199–200. p.), ám nem a díszítettséget, az esztétikai minőséget tekinti a gyűjtés alapvető meghatározójának, hanem a lehető legnagyobb referenciaanyag létrehozását.

A könyv két muzeológus, a holland etnológus, Dirk Smidt és a belga művészettörténész, Frank Herreman bemutatásával zárul. Smidt tíz évet dolgozott a Port Moresby-i Nemzeti Múzeumban 1970 és 1980 között Új-Guineában. Ausztrál pénzügyi segítséggel ez alatt az idő alatt 16 ezer tárggyal gyarapodott a múzeum gyűjteménye. Eközben óhatatlanul keresztezték a múzeumi gyűjtők a kereskedők útját. Hallgatólagos egyezés jött létre köztük, melynek betartatásában a múzeum az újonnan meghozott nemzeti örökség törvényére támaszkodhatott (203–207. p.). Smidt 1980-tól a Leideni Etnológiai Múzeum munkatársa, így alkalma van összevetni a nyugati és a nem nyugati múzeumok viszonyát a gyűjteményekhez, valamint az eltérő stratégiájukat a tárgygyűjtésben. Herreman szintén két múzeumtípus különbségeiről nyilatkozik a könyvben. 1974 és 1995 között a belgiumi Antwerpeni Etnológiai Múzeumban dolgozott, 1996-tól a New York-i Afrikai Művészet Múzeumának kiállítási igazgatója. Közép-Afrika gyarmati múltja miatt a legnagyobb és legteljesebb gyűjtemények Belgiumban találhatóak, és más országokba, így az Egyesült Államokba is Belgiumon keresztül jutottak el, illetve jutnak el közép-afrikai tárgyak, valamint szakemberek egyaránt. Herreman szerint a valódi eltérés a két ország múzeumi stratégiájában, más típusú pénzügyi fenntartásukban és a mángyűjtőkkel való különböző viszonyukban rejlik.

Corbey műve kiváló és átfogó bevezető irodalom a törzsi művészet forgalmának történelmébe, számtalan példával, etnológiai esettanulmánnyal, anekdotával fűszerezve és nagyszerű, eddig nem közölt fotóval illusztrálva. Valószínűleg azonban éppen az átfogó jellegéből adódik, hogy a feldolgozott téma földrajzi és időbeli kerete túlságosan tág maradt a könyv terjedelméhez képest. A könyv második részének interjúi ugyanakkor olyan világba engednek betekintést, mely csak ritkán és keveseknek tárul fel. Könnyebben olvashatóvá teszik a művet a hátrahagyott jegyzetek, melyek a tudományos hivatkozásokat is tartalmazzák, a téma alaposabb tanulmányozását pedig a 15 oldalnyi szakirodalom segíti. Nagyban fokozta volna még a könyv használhatóságát, ha névmutatót is összeállítottak volna.

Oltárkiállítás Düsseldorfban

Altäre – Kunst zum Niederknien¹

Teljes elfogultsággal mondhatom, hogy a világ egyik legizgalmasabb és leglátványosabb kiállítása nyílt meg 2001. szeptember másodikán a düsseldorfi museum kunst palastban (így kisbetűsen!) „Oltárok” (*Altäre*) címmel². Elfogultságom arra vezethető vissza, hogy a düsseldorfi kiállításához magam is hozzájárultam két dél-tunéziai oltár beszerzésével és helyszíni berendezésével, felépítésével. Ezzel a mozzanattal pusztán arra szeretnék utalni, hogy nem a kívülálló, néző-látogató szemszögéből fogok – nem is tudnék – beszélni e bemutatóról.

Határátlépések a művészetben

Az elmúlt két évben a düsseldorfi művészeti múzeumon volt a sor, hogy a nyugati országokban több mint egy évtizede elkezdődött múzeumi épület- és kiállításstratégiai átalakítások folyamatába belevesse magát. A Rajna-parthoz közel eső, szökőkutas udvarrészét körülvevő monumentális, piros téglás múzeumépület egyik felét belülről teljesen átalakították. A hosszúkás épületszárnyban három emeleten összesen 3000 négyzetméter alapterületű, időszakos kiállításoknak helyet adó négy termet alakítottak ki. Az épületbe előadóterem, irodák, valamint az alagsorba raktárak, egyéb funkcionális termek is kerültek.

A újjáalakított és -szervezett múzeum új igazgatóval kezdhette meg működését, mely egyben új periódust is jelent a múzeum életében. Jean-Hubert Martint két éve nevezték ki a három egységet magában foglaló intézmény³ élére, aki azt megelőzően Párizsban a Louvre-ban a régi mesterekkel, a modern és kortárs művészeteknek helyet adó Pompidou Központban, és az utóbbi öt évben igazgatóként az Afrikai és Óceániai Művészetek Múzeumában (Musée des Arts d’Afrique et d’Océanie, rövidítve MAAO) dolgozott. Az igazgató múzeumvezetői szemlélete szerint a korábbi három területen szerzett szakmai tapasztalatainak szintézisét hozhatta létre a német művészeti múzeumban, olyan, Európában is újszerű helyé alakítva azt, amelyben egy „glokális” szemlélet (a globális és lokális szavakból ötvözött kifejezés) valósulhat meg. Jean-Hubert Martin értelmezése szerint „glokálison” az egész világból érkező impulzusok befogadását, ugyanakkor pedig az egész világ felé kibocsátott jeleket kell érteni, mely jelekkel a saját identitásunkat közöljük (Dagbert 2001: 12). E szemléletben a nyugati és a harmadik világbeli alkotások egy szintre kerülnek. (A korábbi, többé-kevésbé általános gyakorlattal ellentétben, miszerint az Európán és Amerikán kívüli világ kortárs művészetét leginkább a néprajzi múzeumok csempészték be falaik közé, míg a kortárs művészeti múzeumok vagy galériák – kevés kivételtől eltekintve – tudomást sem vettek róla.) Az új igazgató számára a föld-

rajzi, kulturális és időhatárok képlekenyek és átléphetők, illetve egyáltalán nem is léteznek. A korábban Düsseldorf Kunstmuseumnak nevezett intézmény gyűjteményében középkori és kortárs művészeti alkotások egyaránt megtalálhatók. Az építészetiileg megmaradt és ennek a gyűjteménynek helyet adó régi épületszárnyban Jean-Hubert Martin terve alapján a bemutatás elvét változtatták meg. A kronológiai, leginkább művészettörténeti könyvként használható régi kiállítás helyett a gyűjteményt újfajta tematikus és vizuális rendezés alá vetették, amelyben eltűntek a régi, modern és kortárs művészetek közé húzott éles választóvonalak. Ezt az átfogalmazási feladatot az igazgató két düsseldorfi művészre bízta, ami szintén újdonságnak számított: művészeti múzeum ugyanis sok van a világon, de művészek által rendezett nincs. (Ezt az épületszárnyat egyébként Künstlermuseumnak, vagyis Művész Múzeumnak nevezték el.) A két művész a tekintélyes üveggyűjtemény kiállításakor például formai és látványszemponthoz előtérbe helyezve a szecessziós üvegtárgyakat akár több száz vagy ezer évvel azelőtt készült alkotásokkal párosította össze.

Az időszaki kiállítások tervét szintén ez a fúziós koncepció határozta meg: ötvözni a régit, az újat és az „egzotikust”. Az igazgató valami rendkívül eredeti és „nagyot ütő” kiállítással kívánta megnyitni az új épületszárnyat.

Oltárkoncepció

Az oltárkiállítás ötlete tulajdonképpen már hét évvel ezelőtt felvetődött a MAAO egyik oceanistája, Philippe Peltier munkatervében, aki azonban kizárólag a saját kutatási területén fellelhető klasszikus oltárokat szerette volna bemutatni. Az igazgatói posztra akkoriban érkező Jean-Hubert Martin elfogadta a tervet, de átalakította az alapkonceptiót: a klasszikus helyett a kortárs alkotásokra helyezte a hangsúlyt, és a szigettérségből kiszélesítette a kört az egész világra. A nagyszabású oltárkiállítás ötlete, amely tekintélyes pénzügyi támogatást igényelt, és amelyet a tervezők a Grand vagy a Petit Palais falai között szerettek volna megvalósítani, nem nyerte el az állami múzeumok igazgatóságának tetszését, így a terv az asztalfiókba került, és évekig ott pihent. Jean-Hubert Martin MAAO-beli működését egyébként nagyfokú dinamizmus (évente négy kiállítás) és nyitottság jellemezte. Az Európán és Amerikán kívüli világ kortárs művészetének bemutatása rendszeressé vált a kiállítási tervekben. A legnagyobb újdonságot azonban az jelentette, hogy a Párizs periferiáján levő, csak kisszámú látogatót vonzó múzeumot (eltekintve az alagsorban található tengeri akvárium gyermeklátogatottságától) úgy vezette be a művészetkedvelő szélesebb köztudatba, hogy a múzeum alaphivatásával egyáltalán nem összeférő művészeti kiállításokat is rendezett: soha nem látott vagy kevésbé ismert 20. századi francia és európai művészek mutatkozhattak be a tengeri akvárium, az állandó óceániai és afrikai kiállítások feletti, időszaki kiállításoknak helyet adó második emeleten.

A „harmadik világ” kortárs művészetének kirekesztésével és a múzeumi igazgatóság konzervativizmusával szembeni állandó küzdelmének eredményeként Jean-Hubert Martin más országban kereste karrierje folytatását. Azzal, hogy a museum kunst palast igazgatója lett, az oltárkiállítás elé toluló párizsi akadályokat ily módon átugorva egyszerre megnyílhatott az út az elfektetett álom megvalósítása előtt. Nemcsak hogy Düs-

seldorfban tetszett az ötlet, hanem az alapítványi formában, állami és privát támogatással működő múzeum óriási költségvetést is bocsátott *A világ oltárai* rendelkezésére, lehetővé téve így az eredeti tervben szereplő paramétereket: nagyszabású, kisugárzó, jelentős publicitást igénylő kiállítás. A német múzeumban Jean Hubert Martin tulajdonképpen a MAAO-ban már bevezetett, de azzal ellentétes irányú nyitást – a nem nyugati művészet bemutatását a nyugati művészet fellegvárában – képviselt ezzel a kiállítással. A rendezői-szervezői-kivitelezői vezércsapat francia, német és svájci szakemberekből állt össze.

Mi ragadta meg a tervezőket az oltártémában? Az ötlet szülőatyja, Philippe Peltier az oltárok konstrukciójának változatosságát emelte ki. Jean-Hubert Martin az alkotások kortárs mivoltában, a művészethez való kapcsolhatóságukban, installációs jellegükben, a szétaprózott tárgyegyüttesek újraegyesítésében, a tárgyak összjátékában látott érdekességet. Az igazgató szándéka szerint az Oltárkiállítás új lendületet adhat a vallási művészetről folyó vitának. Ha ugyanis régi, 18. század előtti alkotásról van szó, bárhonnan is származzon, a művészet kategóriájába sorolandó, és általában művészeti múzeumban található. Az ilyen tárgyak bemutatása többnyire szétaprózott formában történik: katolikus oltárképet a múzeumok festészeti szekcióiban, oltárterítőt a textilrészlegben, ostyatartót megint más szekcióban lehet megcsodálni. A régi alkotásokkal ellentétben a hasonló funkciót betöltő kortárs alkotásokat azonban bizonytalanság és bizalmatlanság kíséri (Charbonnier 2001:20). Képlékeny megítélésüket fejezi ki, hogy a művészeti kategóriához képest alacsonyabb kategóriákba, a mesterségek, a folklór vagy a népművészetek és hagyományok területéhez rendelik azokat. Jean-Hubert Martin ezt a különböző megközelítést tartja érdemesnek felülvizsgálni. Számára az oltár egy olyan rendszerbe felállított tárgyegyüttes, amely csak akkor működőképes, ha ezt a rendszert tiszteletben tartják, és ha kodifikált, ismételt gesztuselemek kísérik: így jöhet létre a túlvilággal és az istenekkel való kommunikáció (Piquet 2001:64). A kortárs művészetekkel való összehasonlításban a rítusdimenzió és a formális jegyek emelhetők ki. A nyugati művészek *performance*, *action*, *happening* formában előadott rítusai összeköthetők a távoli földrészek bizonyos kultúrelemeivel. Jean-Hubert Martin továbbá az oltárokból olyan mai művészeti alkotást lát, amelynél a technikai minőség kérdése lényegtelen. Ami valójában számít, az az, hogy a jelek, jelzések azonosíthatók legyenek, függetlenül attól, hogy például kézzel megmunkált vagy a mindennapi életből kölcsönzött jeltárgyakról van-e szó (Piquet 2001:65).

Milyen szempontok szerint választották ki a rendezők a bemutatásra kerülő oltárokat? Jean-Hubert Martin koncepciója szerint elsődlegesen kortárs alkotások kerülhettek szóba, így régebbi múzeumi anyagból – ha egyáltalán tartalmaztak oltárokat – nem meríthettek a rendezők. Ezenkívül a világ minél szélesebb körű földrajzi és kultuszbeli „lefedése” volt a cél, valamint az összes létező oltárkonstrukció (egyszerű/összetett, horizontális/vertikális, rögzített/mobil, zárt/nyitott, függesztett stb.) bemutatása. A végeredmény: az lett kiállítva, amit sikerült összeszedni. Első lépésben kutatóintézeti és egyetemi etnológusi köröket kerestek fel személyesen és/vagy körlevelek formájában, hogy ötleteket gyűjtsenek a lehetséges kiállítási tárgyakra vonatkozóan, munkatársakat találjanak az oltárok beszerzéséhez, felépítéséhez, valamint szerzőket a katalógus szövegének megírásához. A szervezőknek már ekkor több nehézséggel kellett szembenézniük: kiderült, hogy különböző okokból (kutatók terepféltése, kutatási preferenciák, egyes

területek bizonytalan politikai helyzete) nem tudnak olyan széles munkatársi hálózatot kialakítani, mint amelyet szeretnének, amelyet egy ilyen nagyszabású vállalkozás igényelne. Egy-egy területről hiába ismernek oltárokat, azok annyira törekenyek (például levéltárok), hogy szállításuk megoldhatatlan, vagy annyira titkosak, illetve rövid életűek (a kultuszhoz hozzátartozik megsemmisítésük is), hogy megszerezhetetlenek, reprodukálhatatlanok.

Az összegyűjtött dokumentumok alapján 182 oltárt választottak ki. Jean-Hubert Martin azonban 66-ban határozta meg a bemutatható alkotások számát. (A rendezők egyes oltárok a, b és c verziójával ezt a határt kicsit kitágították.) A végleges válogatás szakmai és praktikus szempontok ötvözete alapján történt: az oltárok vizuális élményének foka, strukturális, földrajzi, kultuszbeli hovatartozása, beszerezhetősége, annak költség- és idővonzata szerint. Mint általában minden kiállítás esetében, Düsseldorfban is a legégetőbb szakmai probléma az idő kérdése volt: a rendezők szerint több tekintetben más kiállítás született volna, ha még hat hónap áll a rendelkezésükre.

Ha szám szerint elemezzük a kiállítást, akkor legtöbb oltár, a kiállítás anyagának csaknem fele (31 a 66 oltárból) Ázsiából származott a következő országokból: India, Srí Lanka, Tibet, Laosz, Thaiföld, Vietnam, Kína, Tajvan, Korea, Japán. Egyes országok, például Korea túlsúlya (6 oltárral) kétségkívül azzal is magyarázható, hogy Düsseldorfban tekintélyes számban élnek ezen ország képviselői, akik vallásukat gyakorolják, és a kiállítás megvalósításában is készséggel hajlandók voltak részt vállalni.

Szám szerint a második legjobban reprezentált kontinens Amerika volt, melynek mindhárom nagyobb földrajzi egységéből összesen 14 oltárt láthatott a közönség: Kanada, Egyesült Államok, Mexikó, Kuba, Haiti, Dominikai Köztársaság, Venezuela, Brazília, Peru. A harmadik helyre Afrika került 12 oltárral, melyek származási helye Marokkó, Tunézia, Burkina Faso, Elefántcsontpart, Ghána, Togo, Benin, Réunion szigete, a kontinens csupán két területére (Magreb, Nyugat-Afrika) és egyetlen szigetére koncentrálvá ily módon. Európai oltár összesen 6 volt, négy Németországból, egy-egy pedig Franciaországból és Törökországból. A föld déli féltekéjének kontinenséről, Ausztráliából egyetlen oltár sem jelent meg a kiállításon, a területet mindössze az óceániai Vanuatu szigetéről származó alkotás képviselte.

A rendezők legnagyobb elégedetlensége a földrajzi-kultuszbeli eloszlással kapcsolatban az volt, hogy tulajdonképpen teljesen kimaradt a kisebb törzsi társadalmak oltárainak bemutatása (lásd Afrika és Óceánia).

Az oltárokat három emeleten kontinensek szerinti csoportosításban mutatták be. Kivételt képeztek egyes monumentális oltárok, melyeknek helyét a térgényük és a térlehetőségek határozták meg. A látogatási útvonal a földszinten Ázsiával indul (24 oltár). A második emelet egyik szárnyában folytatódik a kontinens bemutatása jobbra nagyobb teret igénylő oltárokkal (Buddha-oltár, jurta-, csónakoltár) és amerikai, valamint az egyetlen óceániai oltárral (10 oltár). Az emelet másik szárnyában Afrika és Amerika kapott helyet, ez utóbbi afroamerikai oltárokkal (17), lehetővé téve a közvetlen ikonografikus összehasonlítást. A harmadik emeleti teremben Dél- és Közép-Amerika afrikai eredetű, keresztény szinkretikus és bennszülött oltárai láthatók, néhol keveredve az európai alkotásokkal (20 oltár).

Az oltárok beszerzése az említett országokból többféle módon történt: 1. Európai vagy helyi etnológusok a saját kutatási terepükről szállították az oltárhoz szükséges

tárgyakat. 2. A területtel foglalkozó etnológus és az odavalósi szertartásvezető kooperációban készítette az oltárt. 3. Egy-egy helyi vallási vagy szertartásvezető a maga kellékeit bocsátotta a kiállítás rendelkezésére, illetve kölcsön- vagy elkért kultusztárgyakkal egészítette ki az oltárt. 4. Az oltárt Düsseldorfban élő külföldi kulturális intézmény bocsátotta a múzeum rendelkezésére. 5. Múzeumi vagy magángyűjteményből kértek kölcsön teljes alkotást.

Külön kutatást érdemelt volna – és a kiállítás etnológiai szempontból való érdekessége ebben is rejlik –, hogy a beszerzés módjai és az abban részt vevő személyek hogyan határozták meg, alakították az egy-egy adott kultuszhoz kapcsolódó oltár múzeumi reprezentációját. Mindegyik oltár sajátos útvonalat járt be, külön történettel rendelkezik, létét vagy nemlétét kultikus, szakmai, interperszonális, financiaális és egyéb szempontok befolyásolták.

A fenti felsorolás első esetében – s ebbe jómagam is beletartozom – úgy gondolom, hogy az etnológus nem minden esetben egy konkrét objektumot reprodukált hű másolatban, hanem mindazoknak a lehetséges formái és lényegi elemeknek a szintézisét állította fel, amelyek segítségével az oltárok az adott kultuszt követők számára egyértelműen azonosíthatók, illetve amelyek révén „működhetnek”. A második esetben a kultuszban részt vevő és a tudományos szemlélettel közelítő kutató „közös nézetéből”⁴ született meg a kiállítási objektum. Meglehet, hogy ez a reprezentáció éppen az egyik fél „belülről látása” és személyes hozzáállása miatt nagyobb innovációs lehetőséget hordozott magában, mint a tudományos kontroll alatt álló előbbi. Az elefántcsontparti boszon (*boson*) oltár esetét példaként véve: az oltárhoz szükséges faragott szobrok egy részét a kultusz egyik állítólagos beavatott híve rendelte és vásárolta meg a düsseldorfi múzeum részére a kultuszban szereplő tárgyak másolataként, míg a másik részét apja magángyűjteményéből válogatta ki. Korántsem rejtegetett célja ezzel az volt, hogy a gyűjtő személyét Európában népszerűsítse, és az örökölt gyűjtemény állapotmegőrzésére finanszírozást találjon. Az oltárra így olyan tárgyi elemek is kerültek vagy kerülhettek, amelyek a valóságban nem kaptak volna helyet rajta, még inkább szinkretizálva Düsseldorfban az amúgy is eklektikus afrikai kultuszelemeket. Az oltárépítésben segédkező francia etnológus csak abban az esetben lépett ki helybenhagyói szerepéből, amikor a helyi reprezentációhoz képest jelentős változtatást kísérelt meg az elefántcsontparti oltárkészítő – történetesen kétszer akkora asztalt kért tárgyainak kitevéséhez, mint ami a valóságban szokott lenni. A talán jelentéktelenebbnek tekintett, „nem így van, de lehetne éppen így is” eltéréseket ebben a személyi felállásban a helyi kultúrához tartozó ember személye igazolta. A tárgyi gyűjtésben nem, csak az oltár felállításában részt vevő etnológus csodálkozva vette azonban észre, hogy magát a kultuszt elindító, az oltárt „alapító”, az erdőből hozott és kis vászonzacskóba rejtett tárgyat vagy annak másolatát nem hozta magával az elefántcsontparti oltárépítő. Az oltár legfontosabb kultikus eleme, „lelke” tehát nem volt jelen a kiállításon.

Akkor, amikor egy szertartásvezető építette fel az oltárt etnológus szakmai ellensúlyozó beavatkozása nélkül, a történet másképpen is alakulhatott. Kubai példát említek: a közel hatvanéves, tűzről pattant, sugárzó egyéniségű, mindenki kedvence Mamita aszszonyság két afroamerikai (*santería*) oltárrészt épített. A kiállítási teremben vele szemben a színpompás mexikói halotti oltár készült többemeletes kivitelben, közel 18 négyzetméteren, sárga művirágok özönével, villogó színes mécsesekkel, rózsaszín ruháská-

ban táncoló csontvázbalerinával és számtalan egyéb látványos elemmel (egyébként ennek az oltárnak az eredetije került az összes kiadvány címlapjára). Ahogy a halotti oltár épülgetett, Mamita arca úgy vált egyre komorabbá, s egyszercsak a mexikói oltárhoz tartozó elemek kezdtek itt-ott megjelenni az ő kubai oltárán is. A saját kultúrájának (vélt) szegénysége miatt romjaiban heverő, más szóval a múzeumban kulturális sokkot kapott Mamitával kapcsolatban a rendezők két dolgot tehettek: a lehető legjobban megpróbálták elrejtetni előle a halotti oltár még kitevésre váró tartozékait, és napokon keresztül erősítették a lelkét, azt bizonygatva neki, hogy nagyon szép és jó, amit csinál, s a múzeumnak pontosan erre van szüksége. (Csak zárójelben jegyzem meg, hogy az oltárépítés befejezésekor Mamita alkotásában mégiscsak megjelentek idegen díszítőelemek, maguk a rendezők sem tudják, honnan csente el azokat.)

Még egy példa az ősök és szellemek tiszteletét szolgáló laoszi Phi-kultuszbeli oltár létrejötté. A szertartásvezető egy jelenleg Franciaországban élő harminc év körüli fiatalember, aki tanult pszichológus, de etnológusi képzésben is részesült. Hazájának elhagyásakor a közösség őt jelölte ki a kultusz vezetőjének az európai országban élő laosziak számára. Az eredeti oltárt úgy kettőzték meg, hogy egyes, a felmenők által viselt és őket jelképező tárgyakat újonnan készítettékkel helyettesítettek. A készítésben a hagyományoktól eltérő módon a laoszi fiatalember is részt vett: a nagymama ruhájának funkcióját betöltő ruhadarabot például ő hímezte, holott ez kizárólag női feladat.⁵ Az oltár az exportálással ugyan transzformáción esett át, de kultikus jellegét és funkcióját megőrizte. A düsseldorfi bemutatóra utazva a laoszi szertartásvezető útközben vette észre, hogy egy fontos tárgyat otthon felejtett. Az esetet úgy interpretálta, hogy a szellemek nem akarták, hogy az adott tárgy a múzeumban szerepeljen. Egyébként ezt az oltárt a düsseldorfi múzeum sem megvásárolni, sem további kiállítás céljára megszerezni nem tudta, mivel a pszichológus-etnológus fiatalember évente egyszer ez előtt végzi el a Franciaországban élő laoszi családtagok számára az ősöknek és szellemeknek bemutatandó szertartást. A rendezők szerencséjére a kiállítás időtartama éppen nem esett egybe a szertartás időpontjával.

A kiállításon készült oltárok az oltármodell kategóriától egészen az egyedi alkotásnak tekinthető oltárokig terjedtek, de ezeken kívül lehetett látni még *ready-made* tárgye gyűttest is: a düsseldorfi Japán Kultúrháztól a múzeum például egy olyan shinto oltárt kapott, mely a szigetországban üzletben megvásárolható.

Etnológusok gyakran hiányolják egy-egy kiragadott kulturális elemnek a bemutatásakor annak visszahelyezését egy tágabb társadalmi, kulturális kontextusba. Ebből a szempontból, és nem művészeti megközelítésből a düsseldorfi oltárkiállítást is érték hasonló kritikai megjegyzések, mint ahogyan például a Párizsban 1999-ben a MAAO-ban bemutatott és nagy közönségsikert aratott ereklyekiállítást (*La mort n'en saura rien...*)⁶. A kontextusba helyezés problémája minden néprajzi kiállításnál óhatatlanul felvetődik. Legelőször pedig éppen annak a tisztázása, vajon a diakronikus és szinkronikus, tárgyi, vizuális és orális kontextusok közül melyiket válasszák a kiállításrendezők, éppen melyiknek a bemutatására nyílik módjuk, és milyen mértékben és formában tegyék ezt. A düsseldorfi oltárkiállítás az ebben a szemléletben úttörőnek nevezhető New York-i *Face of the Gods* nyomdokain lépkedve „objektumokat” mutat be. Ezek az objektumok több-kevesebb elemből épülnek föl, és a tárgyak eleve egy olyan (oltár)kontextusba vannak helyezve, amelyből kiolvasható szerepük az egészhez és a többi részhez képest,

valamint a velük való „bánásmód”. Néprajzi múzeumok ritkán vállalkoznak hasonló tárgye gyűttesek beszerzésére, vagy már nincs is módjuk rá. A gyűjteményekben általában olyan tárgyakat őriznek, amelyek „egyedül állóak”, és önmaguk által határozzák meg a rájuk vetett tekintetet, amely így nem is lehet más, mint formai szépségjegyeket vagy egzotikumot kutató. Ezt a tekintetet segítette elő, hogy a múzeumba érkezéskor a tárgyakat esetenként gondosan letisztogatták, lefertőtlenítették, megfosztották a kezelésükre vonatkozó kontextusbeli információktól. Gyakran a kiállítás módja még inkább fokozza a tárgyi önállóságot, ami szerves része lehet annak a többlépcsős tekintet-transzformációnak, amelyben a néprajzi tárgyból művészeti alkotás válhat. Az Oltárkiállítás az objektumok által éppen ezt a kiragadottságot és az egyedi tárgyra koncentrálnó nézetet szünteti meg. Az objektumelemek nemcsak hogy más tárgyak kapcsolatháló-jában jelennek meg, hanem vérrel bepacsomagolt, olajjal leöntött, kaolinporral behintett, vagyis rituális közegbe helyezett tárgyként láthatók – vagy az említett „kezelések” miatt éppenséggel alig láthatók.

Amennyire meg tudtam ítélni, a kiállításrendezők ragaszkodása az autentikussághoz meglehetősen ingadozó volt. Néha elenyésző részletkérdésnek vették, hogy például fehér vagy barna tojás kerüljön adományként egyes oltárokhoz, holott az tapasztalatom szerint egyrészt jellemző lehet egy kultúrára, másrészt szimbolikus értékű (és tegyük hozzá, Düsseldorfban mindkét színű tojás könnyűszerrel beszerezhető), más esetben meg nem kis erőfeszítéseket tettek és kellemetlenségeket vállaltak, hogy egy-egy oltárelemet reprodukáljanak, például hogy marhavérrel fessék be egy „afrikai szentély” falait.

A kiállítás kortárs jellege felfedi azt a fajta dinamizmust, amellyel a mai kultúrák, kultuszok ötvözik az ósít a modernnel: az oltárok nem kis részében a legnagyobb természetességgel jelen vannak a modern ipar termékei (például üdítőitalok) és anyagai (például műanyag). Látni olyan oltárt is, amelyet irodában rendeztek be: a koreai *office* és *cyber* oltárokat egy-egy vállalkozás elindítása vagy új üzlet megnyitása esetén állítják fel, ételadományokkal kérve a felsőbb erőket a sikerhez. Az adományok között malacfej is szerepel, amely az állat szaporasága miatt szerencsét és gazdagságot jelent. Ha a vállalkozás az informatika terét érinti, az internetről malacfejes képet töltenek le a számítógép képernyőjére, mintegy virtuális adományként.

Az oltárkiállítás egyik nagy érdeme, hogy nem csupán a talán már klasszikusnak mondható vallási objektumokat mutatja be, hanem az oltár kategóriájába belevesz olyan profán alkotásokat is, mint egy Elvis Presley emlékére készített installáció (*Elvis peep box*) vagy a kölni BAP rock együttes koncertjein a színpalak mögött keresztény triptichonként kihajtott utazóláda, melynek belső falát a rajongóktól kapott és az együttes számára szerencsét hozó tárgyak borítják, középen a zenészek példaképének, Bob Dylannek a fotójával.

A kulisszák mögött

A kiállítás építésére közel nyolcvan ember érkezett a német városba egy-két hétre az öt kontinens különböző területeiről. Szükségtelen ecsetelni azt a hatalmas pénzügyi, szervezési hátteret, amelyet egy ilyen vállalkozás korrekt lebonyolítása igényelt. Minden el-

ismerést megérdemelnek a düsseldorfi múzeum állandó és ideiglenes munkatársai, hogy mind szakmailag, mind emberileg (ez utóbbi szempont az előbbivel egyenrangú fontosságot kapott a szemléletükben) a legnagyobb igényességgel próbáltak eleget tenni feladatuknak.

A kiállítás belső és előéletéhez tartozott, hogy egyes oltárokat az építők felszenteléssel hozták működésbe. Így került sor a nyilván jelentőségteljesen 2001. augusztus 27-én, helyi idő szerint 11 óra 3 percre időzített „Buddha-kitakarásra”, vagyis a Düsseldorfban gyártott műanyag istenszobor arcára aggatott fehér textil levételére. A szertartáson résztvevő igazgató, múzeumi alkalmazottak, különböző nemzetiségű oltárépítők pissenés nélkül hallgatták az oltárbejáratot eltakaró fekete függöny mögül a felszentelő imamormogását, majd kérésre ugyancsak szó nélkül megérintették azt a tálcát, amelyre ugyanő ételadományokat, köztük német poharas joghurtot helyezett el. A múzeumigazgatónak jutott a tisztesség, hogy cipője levétele után a műanyag Buddha előtt levő asztalkára helyezze a tálcát. Az egyes oltárok felszentelésén kívül a kiállítás megnyitása előtt és után programszerűen zajlottak egyéb szertartások is, amelyek – habár némi színházi színezetet öltve – élő dimenzióba helyezték a kiállítási tárgyegyüttest.

Információsztintek – nézetlehetőségek

A kiállításstervezők koncepciójában a többszintű információnyújtás szerepelt. Magában a kiállítási térben az oltárok közelében (szemmagasságban!) elhelyezett feliraton tájékoztatták a nagyréműt német és angol nyelven az oltár elnevezéséről, származási helyéről, a tervező-építő kilétéről, amennyiben vallási vezetőről volt szó, az oltárhoz kapcsolódó vallásról, kultusról. Összefoglaló tájékoztató feliratot nem lehetett látni, ami a kiállítás művészeti jellegét húzta alá. Az oltárfeliratokon szereplő számozás alapján viszont bővebb tájékoztatást kereshetett a látogató a kiállításához készült kiadványokban.

Egyes oltárhoz kapcsolódóan kis képernyős tévén pár perces filmeket vetítettek. A kiállításstervezők eredetileg egyfajta „képi feliratként” minden egyes oltárhoz szerettek volna ilyen anyagot csatolni. Tervük azonban nem valósult meg maradéktalanul az oltárok megszerzésének meglehetősen eklektikus körülményei miatt. A filmek tartalma és minősége is hasonló tüköröz: egyszer a kiállításon felépített oltár eredetijét, annak körbepasztázott részleteit lehet látni, máskor az oltárhoz kapcsolódó szertartásokból egyes jeleneteket, megint máskor a kiállításra küldött tárgyak készítési munkafolyamataiból párat. A filmeket hol a terepszemlére utazott kiállításstervező, hol az egyik oltárépítő készítette a saját országában egy adott szertartáson, hol pedig már kész filmet használtak föl, vagy leforgatott anyagból vágtak össze részeket.

Tíz nappal a megnyitó előtt került ki a nyomdából a katalógus, egyelőre csak német nyelven, de a kiállítás más országokban történő bemutatásához elkészítik az angol változatot is. A kiadvány 359 oldalnyi terjedelemben, összefoglaló bevezető tanulmányokkal, kontinensenkénti áttekintő térképekkel, oltáronként maximum egyoldalnyi szöveggel és közel 200 színes képpel mutatja be a kiállított alkotások eredetijét. A szövegek a tudományos és a tudományos-ismeretterjesztő műfajba sorolhatók, amelyek a düsseldorfi bemutatóhoz néprajzi olvasatot biztosítanak, jóllehet az egyik tervező nem kifejezetten ilyen jellegű írásokra gondolt, hanem inkább arra buzdította volna az etnológus

szezőket, hogy „engedjék el magukat”, és a témájukról személyesebb hangvételben írjanak. Ez a fajta megközelítés erősítette volna a kiállítás művészeti jellegét, amelyben az alkotói szubjektívitas nagyobb szerepet kap.

A katalóguson kívül készült egy kisméretű, zsebbe csúsztatható, képek nélküli fekete-fehér vezető, melyet egyetlen gombóc fagy árért vásárolhatott meg a közönség. Ebben szintén kontinensek szerinti tagolásban és térképen megjelölve szerepel az összes oltár a legfontosabb adatokkal és egy féloldalas leírással. Az első napok tapasztalata szerint a látogatók óriási többsége használta az útmutatót, és olvasgatta meg-megállva az oltárok előtt a vonatkozó rövid ismertetőt.

A kiállítást a német múzeum az internetes oldalán (www.museumkunstpalast.de) is bemutatja, hasonlóképpen ahhoz, ahogyan az a kis vezetőben szerepel. Talán többek számára újdonságnak hangozhat, hogy a düsseldorfiak a weblapjukon létrehozta kifejezetten újságírók számára egy oldalt, ahonnan különböző dpi minőségben képek tölthetők le (például múzeumigazgató a címlapos mexikói oltár előtt), valamint szöveg (interjú az igazgatóval angol nyelven).

Kiállítás megnyitó német módra

A kiállítás megnyitása különböző fázisokban és réteget célozva közel egy hétig tartott. Augusztus 28-án, kedden az oltárépítőknek rendeztek belső munkavégi ünnepséget, hajókirándulás, majd a múzeum alagsorában levő bensőséges fogadás keretében. Keddtől csütörtökig az újságírók és tévések előtt nyitották meg a kapukat, jóllehet az utolsó simítások még folytak a kiállítási térben. Ezekben a napokban a médiák képviselői fél áron vásárolhatták meg a katalógust, és az oltároknál bemutatott szertartásokon is részt vehettek. Pénteken a szövetségi köztársasági elnök tekintette meg a biztonsági okokból teljesen kiürített épületben a kiállítást egy tífós delegáció kíséretében. Este a düsseldorfi művészvilágot vendégelte meg a múzeum az udvarrészben rendezett gigantikus hang- és fényjátékkal, sörrel és perccel, a múzeum éjfélig tartó nyitva tartásával. Szombaton kora délután került sor a hivatalos megnyitóra beszédekkel és filmvetítéssel, amelyre a városi és tartományi állami és privát, politikai és kulturális szervezetek képviselőit hívták meg. A nagyközönség szeptember másodikán, vasárnap látogathatott el először az átalakított múzeumba egy erre az alkalomra rendezett Museumfest-happening keretében: némi sorban állás után ingyenes belépés a kiállításokba, az udvaron felépített színpadon együttesek, bódékban temérdek enni- és innivaló. A különféle kulturális és kulináris szolgáltatások ilyen egyvelege láthatólag ellenállhatatlan vonzást gyakorolt a város lakosságára.

Kiállítás – gyűjtemény – kiállítás

A düsseldorfi múzeum az oltárkiállításon bemutatott tárgyak 80 százalékát megvásárolta. Jean-Hubert Martin meggyőződése ugyanis, hogy manapság már csak az az intézmény képes jelentős kiállításokat vagy tárgyakat kölcsönözni, amely hasonlót kínál. A nemzetközi kiállítási piaci versenybe való belépés ilyen módon képzelhető el. Az oltár-

kiállítás egy válogatott részét utazókiállítás céljára fogják bocsátani, Düsseldorf után az első állomás Milánó lesz. A kiállítás irdatlan kölcsönzési, biztosítási és szállítási költségei miatt magyar múzeum valószínűleg nem fogja tudni bemutatni ezt a nagyszabású alkotást, az érdeklődők azonban a Néprajzi Múzeum könyvtárában – csekély vigasz gyanánt ugyan – megtekinthetik a német nyelvű katalógust és a kiállításához készült egyéb kiadványokat.

JEGYZETEK

1. A kiállítás 2002. január 6-ig tekinthető meg. A múzeum címe: museum kunst palast, Kulturzentrum Ehrenhof, Ehrenhof 4–5, 40479 Düsseldorf.
2. Az eredeti, *A világ oltárai* munkacím a kiállításkészítés előrehaladtával többször módosult, és a különböző kiadványokban eltérően is szerepel. A katalógus címe *Oltárok. A letérdeplés művészete (Altäre – Kunst zum Niederknien)* lett, míg az angol kiállításvezető *A világ oltárai és szentélyei (Altars and Shrines of the World)* címmel jelent meg.
3. Az új intézménynek, mely a Kunstmuseum, Kunstpalast és a Kunsthalle intézményeket foglalja magában, Jean-Hubert Martin a museum kunst palast nevet adta.
4. A fogalmat Zempléni Andrásztól kölcsönöztem, aki azt az etnográfiai filmkészítés kontextusában használta. Lásd a vele készített interjút *Tabula* 2000(3)2:215–229.
5. Mivel kiskorában igen csintalan fiúcska volt, fegyelmezés gyanánt a női családtagok maguk mellett tartották, és fölös energiáit hímzéssel foglalták le.
6. Ha már ezt a kiállítást említettem példának, hadd számoljak be ennek kapcsán egy véleményem szerinti múzeológiai bravúrról. A MAAO ereklyekiállításával egy időben a Grand Palais-ban a nagyszabású *Brazil barokk* kiállítást mutatták be. Abban a részben, ahol a brazil templomi ereklyéket állították ki, pontosan ugyanazt az installációt alkalmazták, amelyet a MAAO-beli kiállításon. A két múzeum így kacsintott össze egymással, és teremtette meg a nézők számára az asszociációs lehetőséget.

IRODALOM

CHARBONNIER, JEAN MICHEL

2001 Kunst Palast de Düsseldorf. Pôle d'art et d'agitation. *Beaux Arts* 209:20.

DAGBERT, ANNE

2001 Jean-Hubert Martin inventeur d'expositions. *Artpress* 272:12–13.

Old, new, exotic, unexpected. Interjú Jean-Hubert Martinnel. www.museumkunstpalast.de/_private/documents/Interview_Jean-Hubert_Martin.htm

PIQUET, PHILIPPE

2001 Jean-Hubert Martin, maître d'autels. *L'Oeil* 529:63–65.

Az Időképek muzeológiai üzenete*

Az *Időképek* című kiállítás láttán – sőt már előbb is, címének hallatán – szinte rögtönzéseként jutottak eszembe a québeci *Musée de la civilisation* (1988), a *Colonial Williamsburg* az Egyesült Államok Virginia államában (1985), a bécsi *Zaubertöne* kiállítás (1992), Ausztria milleniumi kiállítása, az *Osterrichi – Österreich 996–1996* Ybbsben és St. Pöltenben (1996), a *Museum of Irish Famine* (Strokestown, Írország, 1995), a *Magyarok Kelet és Nyugat közt* itt a Néprajzi Múzeumban (1993–1994), a *Búcsú a „hangos” XX. századtól* a Budapesti Történeti Múzeumban (1999–2000). Még ha rögtön le is szögezem, hogy nem a kiállítási témák szolgáltak a gondolatársítás alapjául, mégis természetesen jogos a kérdés, hogy nem erőltetett párhuzam-e az időről szóló kiállítással kapcsolatban a civilizáció történetére, a hangokra – akár mint zenei minőségekre, akár kommunikációs szerepükre –, az éhségre mint történelemformáló tényezőre, a nemzettudatra és az egy országról-népről rögzült sztereotípiákra, illetve szkeptikus muzeológusi megfogalmazásban egy „múzeumi Disneylandre” gondolni, mely nemcsak a műemléket, hanem az egykor benne zajló életet is rekonstruálni és be akarja mutatni.

Bizton állítom: nem. Elsősorban azért tartom kézenfekvőnek az egymás mellé állítást, mert mindezek a legutóbbi egy, de a legkorábbiak is másfél évtizede megjelenő kiállítások – az idézett magyar kiállítások csupán néhány éve voltak láthatók – valami olyan témát boncolgatnak, járnak körül egy múzeum falai között, amely tradicionális muzeológusi felfogás szerint nem való kiállításra, sőt a kiállítás műfajától idegen tárgykör. Mindegyik valamilyen elvont, test nélküli fogalom láthatóvá tétele, problémáknak és vonatkozásoknak a tárgyiasítási kísérlete: valami olyasféle alkotás, mely az *ars*, az egyszerre mesterség és művészet kategóriájába tartozhat. Olyasféle alkotás, amelynek esetében a kiállítás egy előzetes vízió – de legalábbis markáns koncepció – kivitelezése, műalkotássá formálása. Nem a tárgyak közszemlére tétele többé, hanem értelmezésük, kontextusba helyezésük, akár a közfelfogás szerinti átértelmezésük is.

Ennek a kiállításalkotói igénynek a megjelenését természetes fejleménynek tartom: ha minden civilizációs, kulturális jelenség alapjaiban megváltozott az elmúlt évtizedek, a posztmodernnek nevezett áramlat során – miért éppen a múzeum és a kiállítás műfaja maradna két-három évszázaddal ezelőtt kialakított keretei közé zárva? És miért ne hódíthatna meg a maga számára olyan területeket is, amilyenekre korábban nem gondolt? Ezen a hódítás megjelenése, az újféle szemlélet és gyakorlat lehetővé tevője a tárgy értelmezésének célkitűzése a bemutatás helyett. Az időt s az ezzel lényegileg összefüggő történelmet vagy a nemzettudatot, vagy a hangot nem lehet tárgyként bemutatni, viszont értelmezni lehet, ami más szavakkal azt jelenti, hogy megjelenési formái, társadalmi és természeti összefüggései már láthatóvá, bemutathatóvá tehetők. Párhuzam-

* Az alább olvasható négy szöveg az *Időképek* milleniumi kiállításáról rendezett (Budapest, 2001. november 12.) szakmai vitán elhangzott előadások szerkesztett változata.

ként példával élve: a hangok esetében a hang rögzítését és továbbítását, ennek technikai megoldásait, majd a már rögzített hangnak és a hangsugárzásnak a felhasználásait, belevonását a társadalom mindennapi életébe lehetett bemutatni. Az idő esetében pedig az idő mérését, ennek technikáit, az idő felfogását és annak civilizációs eltéréseit, az időben való élest már kiállíthatóvá lehetett tenni, s ezt tette az *Időképek* című kiállítás.

Az ilyen kiállítás szükségszerűen a tárgyak nagyon tág körét mozgatja meg, és kizárja a tárgycsoportok mint tárgycsoportok bemutatását. Ezért leginkább antropológiai vagy történeti rendezőelvek lépnek működésbe a művészettörténetiek és régészetiek helyett. Kevésbé a kiállítás létrehozóinak, sokkal inkább népszerűsítőinek és a közönségnek okoz gondot, hogy ezt a kiállítási típust a bevett fogalmakkal nem lehet meghatározni. Nem mondhatom rá, hogy művészeti, iparművészeti, néprajzi, technikai, irodalmi vagy régészeti kiállítás, hanem mindegyiknek a tárgyi anyagát használó kulturális antropológiai kiállítás, aminek magyarul éppúgy nincs határozott jelentése, mintha filozófiai kiállítást mondanék. Ez, a kiállítás műfajának megnevezése ugyan járulékos problémának is tekinthető, mely nem érinti magának a kiállításnak a tárgyi vagy megformálási lényegét, sem színvonalát, ám mégis nagyon fontos kérdés, mert – hogy továbbra is elvont maradjak – ha valami nem nevezhető meg, az vajon létezik-e egyáltalán?!

Azonban meggyőződésem, hogy mégsem ennyire kommunikálhatatlan az *Időképek* típusába tartozó kiállítás, mint amennyire az előzőekben érzékeltettem. A megtalált és a kiállítás szervezőelemévé tett, emblémaként működő szimbolikus tárgy teheti a külvilág számára vonzóvá a kiállítást, illetve ez teheti érdeklődővé és tényleges látogatóvá a potenciális látogatót. A kiállításához szervesen hozzátartozó szimbólum ugyanazt a szerepet tölti be a kiállításnál, mint a jól megtalált cím egy írásműnél: hatása és eladhatósága múlik rajta. Az *Időképek* cím frappáns, de nem egészen világos, hogy kiállítási környezetben mit kell várnom tőle. Kellene hozzá a vizuális szimbólum vagy a négy nagy egységnek megfelelő négy szimbólum. Ezek híján mégis inkább az elmélet elsődlegességére gondolunk a kiállítás szerzett benyomás, a látvány alapján, bármennyire kizárja is a kiállítás koncepciójának kidolgozója, Fejős Zoltán, hogy egy elméleti konstrukción nyugvó kiállítás lenne ez; „sokkal inkább sajátos, mozaikszerű, asszociációkon alapuló értelmezési kísérlet” – olvasható a katalógus nyolcadik oldalán.

Lehet, hogy tévedek, de úgy sejtem, hogy az eredetiség, a különbözőségi előtérbe került szempontja szerepet játszhatott abban, hogy a lappangóan jelen lévő jelképek – mint például a forgó kerék – nem emelkedtek vezérmotívumokká. Nagyszerű dolog és a hazai kiállítás-előkészítési gyakorlatban ugyancsak páratlan jelenség, hogy egy kiállítás rendezője ilyen teljességgel ismerje a rokon tárgyú kiállításokat világszerte. De biztos vagyok abban, hogy még valamelyik angol, francia vagy osztrák kiállítással megegyező tematika esetében is az övékétől tökéletesen különböző kiállítás született volna a Néprajzi Múzeumban, Budapestről szemlélve az időt és a világot, és a magyar kultúrából táplálkozva. Rengeteg szellemi energiát lekötöthetett és nem is indokolt korlátokat emelt az, hogy megfogalmazott céllá vált a különbözőségi az idővel foglalkozó más kiállításoktól. Gyanítom, hogy a „mozaikszerűséget” ez a szempont okozta inkább, mintsem Fejős Zoltán eredendő elképzelése.

Az *Időképek* sok szempontból rendhagyó kiállítás. Akár azzal is kezdekhetem volna a róla való gondolkodást, hogy ilyen méretű és teljességre törekvő kiállítási katalógus még ma is ritkaság nálunk. Az meg különösképpen az, hogy a kiállítás maga – rejtélyes mó-

don – nem érzékelteti, hogy olyan mennyiségű tárgy jelenik meg benne, mint amennyit a katalógus bemutat és leír. Ám nemcsak kevesebb kiállított tárgyat képzeltem a kiállítási látvány alapján, de azt is felismerni véltem, hogy olykor a tárgykörhöz kapcsolható műtárgyak felsorolásszerűen vagy úrköltő módon kerültek oda, ahova kerültek, s ezeket csak a termék összefoglaló feliratai fogják közös keretbe, az egyes műtárgyak értelmezési szempontjai helyett. De tévedtem, mert a katalógus leírásai bizonyítják, hogy mind-egyik tárgy szervesen összefügg az *Időképek* témakörével, a rendezői koncepcióval.

Ám az, hogy erre csak a katalógus olvastán jöttem rá, ismét feleleveníti azt a kérdést, mely évtizedek óta vitatémája a magyar kiállításoknak: a feliratok kérdését. Egy nem is nagyon régen meghonosodott közhely szerint a korszerű kiállítás kevés felirattal dolgozik. Ez persze így általánosságban kijelentve babona, de lássuk be, hogy van benne racionális mag is: a kényelemé. Az *Időképek* esetében azonban nyilvánvalóan nem erről van szó. Olyan téma-összefoglaló feliratai vannak, hogy látogató legyen a talpán, aki a rendkívül kompakt, antropológiai fogalmakkal teli bonyolult elméleti szöveget, két terem közti átjáróban állva, különböző háttérzajoktól meg-megszakítva nemcsak végig tudja olvasni, de meg is érti (nekem nem mindegyiket sikerült). Eszerint tehát sokallni lehetne a szöveget – bár én inkább úgy fogalmaznám, hogy másképpen megfogalmazott szövegek inkább a helyükön lettek volna. De hogy szükségesek, az kétségtelen. Másutt kifejezetten hiányoltam a magyarázó szöveget, például hosszan eltöprengeve a kínai tűzóra előtt, hogy az hogyan is működhetett. Vagyis azt hiszem, a katalógusban szereplő tárgymagyarázó szöveg néhány indokolt esetben feliratként kikerülhetett volna a kiállításra is. A sok felirat ugyanis egyáltalán nem zavaró, ha grafikailag esztétikus és nem toladóan előtérben álló, hanem a jobb megismerés, az elmélyülés lehetőségét képviseli, amivel van, aki él, van, akit nem érdekel.

Az *Időképek* című kiállítás muzeológiai üzenete sokrétű és igen fontos. Többször annyi szakmai töprengenivalót nyújt, mint egy szokványos kiállítás. Sőt valóságos szakmai kérdéseket feszeget, nemcsak egy kiállítást, hanem egy kiállítási műfajt illetően is. A legfőbb kiállításműfaji kérdésekre adott válaszai

- Kulturális antropológiai, átfogó civilizációs kérdésekről is lehet sikeres kiállítást készíteni.
- Az ilyen kiállítás koncepciót valósít meg, és nem a múzeum gyűjteményi raktárából válogat az alapterületen elférő mennyiségű műtárgyat.
- A kiállítás témáját és a kiállított tárgyakat értelmezi, nem pusztán közszemlére teszi.
- Az ilyen kiállítás sok szakterület összjátékának eredménye, maga is valódi műalkotás, „Gesamtkunstwerk”.

S még valamiben igen fontos jelenségnek tartom az *Időképek* című kiállítást: igazi kísérleti kiállítás (abban sajnos nem vagyok biztos, hogy az érdemeinek megfelelő visszhanggal), amely részben azért válhatott nagyszabású kísérletté, mert megkapta hozzá azt a támogatást, amelyből meg lehetett valósítani a teljes elképzelést, járulékos kiadványaival és programjaival együtt. Tehát meg is lehetett látni, hogy mi a kísérlet – és nem csak szóban elmondani, hogy mi lett volna, ha a feltételek megengedik (általában inkább az ilyen kísérletekhez vagyunk hozzászokva). Az *Időképek* a múzeumi kiállítások egyik fő típusának jövője felé mutat – a hazai kooperáció után remélhetőleg a nem túl távoli jövőben már egyetemes, azaz nemzetközi együttműködésbe belekapcsolódva –, s remélhetőleg a jövőt előlegezi meg az ilyen a kiállítást megvitató konferencia is.

A kiállítás és a tárgyak

Bevezetőjében Ecsedy István helyettes államtitkár úr úgy fogalmazott: egy-egy kiállításnak feladata lehet az is, hogy „provokálja” a látogatókat, ismereteik megkérdőjelezésére, újra gondolására készítse őket. A következőkben vázlatosan arról szeretnék írni, hogy az *Időképek* kiállítás engem személyesen milyen módon provokált, milyen új kérdésekkel állított szembe a napjainkban rendezhető, korszerű néprajzi kiállítások témakörében. Elfogulatlanul, kívülállóként jöttem el a kiállításra, előkészületeiben nem vettem részt, másfelől viszont ismerősként is, hiszen a múzeum régebbi gyűjteményi anyagát jórészt személyesen ismerem, és azt a gondot is, amit az új és hatásos „támadási pontok”, az új kiállítási témák és megoldások keresése jelent a múzeológus számára az érdeklődés felkeltésére.

A kiállítás első mellbevágó tapasztalata az volt számomra – ha szabad ilyen mindennapi életből vett kifejezéseket használnom –, hogy mennyi szép és érdekes tárgyat mutatott meg. Sok olyan tárgyat láttam, melyekről tudtam, hogy léteznek, sőt a gyűjteményekben – szinte eldugva – láttam is őket, de megtisztítva, gondosan elhelyezve megvilágítva, „kiállítva” – úgy, mint most – még sohasem. Milyen sokrétű és gazdag gyűjteménye van ennek a múzeumnak! Példaként említem a nagyon szép Amur menti kéregmunkákat. Kifinomult kínai formák, motívumok találkoznak bennük, rajtuk az északi, szibériai tájak ősi kéregmunkáló hagyományai. Hozzám azért is állnak közel, mert harmadéves egyetemi hallgató koromban, múzeumi gyakorlat során néhány vitrinben egy alkalmi kiállítást állíthattam össze belőlük. Most mintegy „megdicsőülve” láttam viszont őket a kiállításban és a szépen fényképezett katalógusban, mintegy annak dokumentálásaként, milyen jelentős segítséget adhat a látogatónak a kiállítás, a katalógus a tárgyak formai, esztétikai értékeinek felismeréséhez.

Alapvető tapasztalatom volt a kiállításról az is, hogy zökkenőmentesen tudnak csatlakozni egymáshoz a Kárpát-medencéből választott és a Magyarországon, illetve Európán kívüli, antropológiai, etnológiai tárgyak és témák. A Kárpát-medencével a Néprajzi Múzeum gyűjteményeinek a régi földrajzi beosztására utalok, amely egy kategóriába sorolta a magyarokat a történeti országban, illetve a mai országban velük együtt élő nem magyar népekkel, nemzetiségekkel. Ma már, azt hiszem, eléggé elterjedt annak a belátása, hogy például a Nógrád megyei magyarok s a mellettük, velük együtt élő szlovákok viseletében, szokásaiban – minden sajátosságuk ellenére – sok közös vonás is található (és található volt a közelmúltban). Az *Időképek* kiállításnak nem feladata, hogy felvilágosítást adjon az elmúlt száz-kétszáz év emberi kultúráinak változatosságáról, történetileg alakult különbségeiről. A kiállítás azonban óhatatlanul sugallja, érzékelteti, hogy az egyes bemutatásra kiválasztott tárgycsoportok, témák között kapcsolatok vannak. Egy magyar falu néhány tucat kilométernyi szomszédsági körzetén túl, belőle kiindulva, kontinentális, sőt kontinensek közötti kapcsolatokat is lehet keresni. A 19. és a 20. szá-

zad fordulóján a Néprajzi Múzeum vezetői nagyon tudatosan tűzték ki azt a programot, hogy a gyűjtemények, a kiállítások a magyar s a nemzetiségi csoportok mellett mutassák be a világ többi részén élő népek, törzsek életformáit is. Ennek jelentőségét nem csak az etnográfiai ismeretek terjesztésében látták, hanem abban is, hogy a magyarok jobb önismeretre tehetnek szert, ha kultúrájukat, életformáikat „összehasonlító tükörben” szemlélhetik. A kiállítás ezt a „tükört” (is) nyújtja. Bár nem kiemelt célja, érzékelteti, felvillantja az emberiség kulturális összetartozását, a magyarok beletartozását az összefüggéseknek ebbe a bonyolult hálózatába. Ehhez az „idő élése”, „tagolása” mint vezér-téma, jó kiindulást ad, hiszen egyetemes, minden emberi csoportot érint. (Talán érdemes tanulságként eltenni későbbi kiállítások számára, hogy hasznos és hálás feladat lehet egyes intézmények, fogalmak stb. [a hagyományos kultúrákban] egyetemes jelenlétének bemutatása – saját önismeretünk növelésére – és egyes szokásaink, elképzeléseink tág tipológiai összefüggésekbe való beállítása.)

A kiállítás bepillantást ad a múzeum (tudomány)történetileg felfogott múltjába. Már korábban említettem azt a megbecsülést, amit ezen a kiállításon az egyes műtárgyak kapnak. Legtöbbjük (sajnos, vannak kivételek is) megfelelő teret, „levegőt” kap, nincsenek összezsúfolva, amennyire lehetséges, egyéni formájuk, színeik érvényesülhetnek. Megbecsüli őket a kiállítás, a katalógus azzal is, hogy megadja a gyűjtőket és a műtárgyakat megvásárló muzeológusokat, a megszerzés időpontját, a tárgyakat kölcsönző magángyűjtők nevét, bár nem mindig egyforma, összehangolt módon. (Néhol a muzeológus gyűjtő, vásárló nevét adták meg, néhol a kereskedőt, aki – a múzeum által irányítva, szinte kiképezve – a helyszínről hozta be a tárgyakat, legyen ez a helyszín Ázsiában vagy valahol Magyarországon.) Az adatokból kirajzolódnak azok a munkatársi, gyűjtői hálózatok, több nemzedék törekvései, melyek létrehozták a múzeum gyűjteményeit. Néha föl villan a tárgynak az egykori közönséggel való találkozása is, például azoknál a hímzett kendőknél, melyek az 1896-os Millenniumi Kiállítás néprajzi falujában egyik vagy másik ház berendezéséhez tartoztak, az illető megye ajándékeként. A „szerzeményezés” adataiból kiolvasható a múzeum mai, jelenkori tevékenysége is. Az Európán kívüli gyarapodások közt örömmel regisztrálhatók a múzeum újabb „expedíciós” vállalkozásainak eredményei, mint például Földessy Edina, Főzy Vilma, Gyarmati János és Szeljak György távoli, egzotikus terepen gyűjtött tárgyai, fényképei. A múzeum szintén időben él, ott van a jelenben is. Ott van azáltal is, hogy a kiállítás az ezredfordulóra készült. Megnyitója Szilveszter éjszakáján volt, összehangolva az új ezredév kezdetével.

Mi a kiállítás fő gondolata, mondanivalója? E kérdés azért merül föl, mert ez a kiállítás is szakít a régi kiállítások stílusával, mely a műtárgyakból és a gyűjteményekből indult ki, azokat akarta egyszerűen bemutatni, a művészi érték és a tudomány iránti tisztelettel, emelkedett módon. Ezek voltak a „templomszerű” múzeumok és kiállítások. E régebbi kiállításokat váltották föl az utóbbi évtizedekben olyanok, melyek kérdeznak, megoldandó problémákat vetnek fel, szórakoztatni is akarnak, dialogikus viszonyt próbálnak kialakítani a látogatóval. A tárgyakat olyan térbeli és vizuális kapcsolatba állítják, amely a látogató számára a világ szemléletének, magyarázatának új lehetőségeit nyújt(hat)ja. Ilyen kiállítások létrehozására az antropológiai vagy néprajzi múzeumok különösen alkalmasak. Tárgyuk eleve emberi társadalmak eltérő életmódjának, gondolkodásának, problémamegoldó eljárásainak dokumentálása. A kérdező, a látogatókkal párbeszédet folytató kiállítások korszakában a tematikus választék szinte beláthatatlan módon bővül, hiszen

nem képzelhető el olyan határ, amin túl újabb kérdések föltevésére ne volna még lehetőség. Az *Időképek* azt kívánja érzékeltetni, hogy akár egyes személyek életútját, akár közösségek munka s pihenés, ünnep közt beosztott idejét milyen sokféle módon tagolják, tartják számon, próbálják „megkötni” emlékeztető jelekkel az emberek. De a kiállításban – megítélésem szerint – nem csupán a sokféleségen van a hangsúly, hanem azon is, hogy voltaképp ugyanazoknak az alapproblémáknak a megoldásával, elrendezésével küszködnek egymástól térben-időben távoli társadalmak. Az idő fogalma, elképzelése körül kialakult kulturális minták (ábrázolások, mítoszok, zene stb.) így az emberiség egységét is dokumentálják.

A kiállítás azt a jelenséget is bemutatja, amit az etnográfában Hermann Bausinger nyomán „párhuzamos különidejűségnek” (*die Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen*) nevezünk. E szerint a német vagy a magyar, vagy bármelyik más társadalomban egymás mellett élnek emberek, akik különböző korszakok gondolkodásmódjában gondolkoznak, viselkednek. Az emberek közötti megértés keresésére is lehetőséget kínál ez a feltételezés. Itt és most a mai magyar társadalomban, a Tabula olvasói közt is, külön időkben élnek, élhetnek emberek, mert saját személyes idejüket különböző társadalmi-történeti feltételek közt, különböző kulturális felkészítéssel élték, élik. Még inkább külön időkben élnek szerte a világban a különböző színű, nyelvű, gondolkodású népcsoportok, nagyon eltérő életfeltételek közt. Az egész időrendszer mégis összefügg, és mindenütt megfigyelhető, hogy az emberek bizonyos alkalmazkodási mechanizmusai vagy az emberek és társadalmak életrendje, időtagolása hasonlóságokat mutat. Az idő természetesen közvetlenül nem tapasztalható meg, vizuálisan vagy szonorikusan nem észlelhető, illetve ha a vizuális vagy a hangzó, vagy más rendszerekben fölfogni véljük, akkor ez bennünk már egy szimbólumalkotó művellet eredményeként kifejlődött készség. A kiállítás számos példát hoz a szimbólumalkotásra és a kifejezéskeresésre, a kulturális rendszerek és az emberi életvitel különböző területei között kapcsolatot létesítő kulturális mechanizmusok működésére.

Itt megemlítek valami – személyes felfogásom szerint – hiányzót, kérem, ne vegyék akadémikusodásnak. Hiányoltam, hogy a kiállítás nem érzékelteti az idő múlásának, az időben való élésnek – pedig a kiállítás egyik része is az *Időben élni* címet viseli – azt a rutinszerű, monoton, folyamatos, a hétköznapok, a hétvégék ismétlődéséből adódó rendjét, ami például a falusi vagy városi átlagháztartásokat jellemezte a közelmúltban, de talán manapság is. Ahogyan a summások vagy a szolgálati időt töltő katonák számolják például, mikor szabadulnak. Ehhez kapcsolódnak a rövidebb-hosszabb jövőre való beosztó tervezések, kalkulációk, a jövő beprogramozása. Hogyan kell adagolni a lisztet, a búzát, hogy „újig” kitartson? A kisgyerek, a kislány, mikor hároméves lesz, kap egy korához illő díszes öltözetet, – egykor a keresztanya eddig a koráig várakozott, már csak azért is, hogy ha szegény nem élné meg a hároméves kort, akkor hiába ne költsön. Nem sokkal ezt követően – néhány nemzedékkel ezelőtt – meg is kezdték a kelengyéje összeállítását, a fölkészülést a kiházásítására. A kelengyében benne van számos olyan program, amelyek akkor lépnek majd működésbe, amikor menyecske lesz, asszony lesz, gyermeke születik, nagy gyász éri, és olyan ruhadarabok is ott vannak, amiket idős korban viselhet majd, s amelyekben temetni fogják. Tehát a kelengye egyrészt retrospektív, több mint egy évtizedes gyűjtő-előkészítő munka gyümölcse, benne lehetnek elődöktől örökölt darabok is, de benne van harminc, negyven, ötven, sőt még több eljövendő év át-

élésének terve is (és bizalom abban, hogy a lakodalom idejének öltözködési és egyéb szabályai akkor is érvényesek lesznek, egy „emberöltő”, egy generáció egy „öltő” ruhában élheti le életét).

Végül egy technikai észrevételt teszek. Buzinkay Géza és mások is szóvá tették, hogy igen nagy szellemi koncentrációt kíván a kiállítás gondolatmenetének végigkövetése. A „gondolatokat követő” látogatók számára talán – vélhetjük utólag – segítséget adhatott volna egy bevezető rész, amely előre fölvázolja a kiállítás gondolati alaprajzát „Út közben” szimbólumok, kiállítási jelzések adhattak volna visszahivatkozást a látogatóknak az épp soron lévő téma helyéről, kapcsolódásáról az átfogó tervhez. Nem kevés elvonatkoztatató készséget kíván a múzeum a látogatóktól azzal, hogy a „kronosz” és a „tempus” megkülönböztetését teszi az egyik szervező gondolatnak. A kiállításlátogatás is időbeli folyamat, talán segíteni lehetett volna a látogatót abban, hogy a karóráján mozduló mutató mellett ezt a kiállítás elvont, folyamatos gondolatmenetének követésével is érzékelje. (Megfelelő előkészülettel-erőfeszítéssel ezt most is meg tudja ugyan tenni.) Segítségére lehetnének ismétlődő grafikus szimbólumok vagy – a Dán Nemzeti Múzeum egykori, szintén gondolatokban gazdag kiállításáról véve példát – egy, a termék falán főt végigfutó szalag, rajta az épp illusztrált, bemutatott téma megnevezése, a közös gondolatmenetbe való bekapcsolása.

A Néprajzi Múzeum tiszteletet érdemlő gondolati, kiállításrendezői erőfeszítéssel egy újszerű nagy kiállítással lépett át az új évezredbe. Látogatóként, ahogy mondandómat kezdtem, megköszönöm a kiállítást, és azt kívánom, a múzeum folytassa a kísérletező, kérdező kiállításainak sorát az új millenniumban.

Az ismeretek és a látvány szintjei az *Időképek* kiállításban

Vasárnap délután ötkor, a Louvre kijáratánál érdekes megfigyelni a kitóduló látogatókat, akiket láthatóan hatalmába kerített a vágy, hogy mindenben azokhoz az égi jelenségekhez hasonlítsanak, amelyek rabul ejtették a szemüket.” E sorokat Georges Bataille írta 1930-ban, s amiről számot ad benne, az a huszadik századi európai nagyvárosi művelődés egyik jellegzetes képződménye, a múzeumélmény (Bataille 1986: 175–176). A kezdő idézet jelzi rövid hozzászólásom nézőpontját, mely azonos a múzeumból távozó nézőével, akiben a látottak – jó esetben – tovább hatnak, működnek, átrajzolják a témáról kialakított belső képeit. Ha fellapozunk egy képeskönyvet a Louvre-ról, Bataille lelkesült beszámolójának idejéből, festményekkel és szobrokkal telezsúfolt termeket és folyosókat láthatunk a fotókon. Habár elrendezettségében e rendezett teremsor már messze nem az a felhalmozótípusú kiállításfajta, amely a kontinens első gyűjteményeinek korai nyilvánossá tételét jellemezte, s amelyet már Diderot is bírált, mondván, hogy a múzeum azzal tölti be tanító feladatát, ha a *tárgyak sorozatának rendjét és az egyes darabok sajátosságait* egyaránt képes kiemelni. Épp Bataille idején indul meg a múzeumi tárlók tárgyömegének ritkítása, az egyes tárgyak – metaforikus értelemben való – megtisztítása, hatásos felmutatása, esztétizálása, amelynek eredménye a modern kiállítótér, a maga jellegzetes, homogén felületek előtt célirányos fényvel kiemelt tárgyaival, kulcsműveivel, melyeknek minden részlete gondosan megszemlélhető, s ami ehhez a befogadó oldaláról tartozik, a jellegzetes kontemplatív viselkedési normával. Ahogy Bataille idézett cikkében le is írja a látott dolgok és a látogatók között átmenetileg létrejövő kapcsolatot: *amikor egy elefántesontparti „vadember” neolitikori csiszolt kőbaltáját beleméri egy vízzel telt edénybe, majd megfürdik benne, és madáráldozatot mutat be azoknak a köveknek, amelyekről azt hiszi, hogy a menny kövei (vagyis mennydörgéskor estek le az égből), nem tesz mást, mint megteremti annak a – tárgyakhoz fűződő – elragadtatott és mélyen azonosuló magatartásnak az előképét, amely a modern múzeum látogatóját jellemzi.*

Mindezt – tehát a modern múzeumi kiállítások létrejöttének története – a téma klasszikus kézikönyveiben már bőségesen tárgyalták. A folyamat teoretikus megindoklására elegendő Georges Kubler egyetlen mondatát idéznünk itt – „a régebbi népek létezésével kapcsolatos minden munkahipotézisünk a vizuális renden alapul” –, hogy aztán azon drámai változás utáni időszakra, a jelenre térhessünk át, amelyben az *egyes tárgy önmagában* már aligha tud ilyen érdemi és bizakodó kapcsolatot teremteni nézőjével (Kubler 1992:31).

E tapasztalattal, a képi telítettséggel, a döntően megváltozott képhasználati módokkal, amelyeket főként a média befolyása határoz meg, nagyjából másfél évtizede nézett szembe az európai muzeológusi szakma – s az elmúlt néhány esztendőben immár a magyar is. Ha a múzeumi kiállításrendezés első szakaszát *tezaurálónak*, a másodikat a

tárgyakat megtisztítónak neveztük, a mostani talán a kontextualizáló elnevezést kaphatná. E felfogás talán legtisztább képlete térségünkben a Hans Hollein építette s az osztrák századforduló műveltségét újrakonstruáló *Álom és valóság* kiállítás lehetett a bécsi Künstlerhausban, amely a maga idejében megrázó erejű volt. Több ok miatt is. Egyfelől azért, mert nagyon sokba került, s ennek ellenére behozta az árát. Másfelől azért, mert nagyon komoly szellemi erőfeszítés és sok ötlet alapján a tárgyak és azok installálásának meghökkentő kapcsolásával egy új nézés mód jött létre, amely kora képiségével állt összhangban. Ha ma, másfél évtized távlatából újranéznénk ezt a kiállítást, persze csalódotak lennénk. Ez az akkor újdonságnak számító kiállításépítési mód azóta általánossá vált, s az ott még csak jelzésszerű technikai kiegészítés, multimediális megjelenítés és az akkor még nem is létező interaktivitás mára a szabvány.

Ha az előbb a múzeumi modern kapcsán elméleti keretként Kublerre utaltam, most talán a leghelyesebb, ha a Gilles Deleuze-re hivatkozó John Jonstont idézem: „A látásról és a vizuális kultúráról vallott jelenkori nézeteinket behatároló hagyományos ellentétpárok közül az ember-technika ellentéte a leghatározottabb és talán a legkártékonyabb. A felgyorsult technikai fejlődés jelenlegi időszakában, ha meg akarjuk őrizni nyitottságunkat és ítélőképességünket a kortárs vizuális tapasztalat új formáival és sajátosságaival szemben, valóban hasznunkra válhat, ha „elsajátítjuk a technikai tárgyak érzékelését.” (Johnston 2001:44.)

Vázlatosan ez az a szellemi keret, amelybe az *Időképek* című kiállítást lokalizálnunk kell, ha megjelenítésének és tudásátadásának problémáit tárgyaljuk. Ezen lokalizálás során észre kell vegyünk, hogy az *Időképek* nem áll egyedül. Ha – épp kartávolságból – példaként a Magyar Nemzeti Galéria *Történelem-kép*, a Nemzeti Múzeum *Európa közepe*, a Múcsarnok *Perspektíva* kiállítását idézzük ide sok vonásukban hasonló törekvésekkel (s mindegyikük sokkal inkább katalógusával együtt), azt láthatjuk, hogy a rokonszakmák tudásközvetítő kiállításai hasonló nyomon járnak – s hasonló problémákkal birkóznak.

Az előbbi listában mintha ide nem illő utalás történt volna a Múcsarnokra, a felsoroltak közül az egyetlen nem tudományos műhelyre. Azt gondolom, néhány múcsarnoki kiállítás – a *Perspektíván* kívül akár az *Intuíció*, *innováció*t, akár az újabbak közül a *Szer vízt* említhetem – két okból is joggal említhető itt. Egyfelől azért, mert az ilyen kiállítások egytől egyig arra törekcsenek, hogy a fókuszba állított problémát különféle diszciplínák metódusával, a múzeumi osztályokba sorolás által egymástól elválasztott tárgyak új kontextusba helyezésével világítsák meg. De más ok is feljogosít képzőművészeti indíttatású kiállítást citálni. Mégpedig az, hogy a fentebb vázolt folyamat modellértékű konstrukciói – legalábbis a látvány, a megjelenítés vonatkozásaiban – elsőként többnyire képzőművészettel kapcsolatos kiállításokon öltönek testet. Egyáltalán: magát a *multimédia*, az *installáció* fogalmát és az ezzel együtt járó *egybenező* és *interaktív* viselkedési módot a modern, illetve a kortárs művészet vezette be.

Az *Időképek* kiállítás látványszervezése és ismeretátadás-terve egyértelműen a fenti tapasztalatokon alapult, tehát azon, hogy a néző számára immár ismeretlen a tudásnak a formák rendjén át való kontemplatív elsajátítása. Az érvényesnek ítélt tudományos megjelenítéséhez *többalakú elbeszélés* mód bevezetése szükséges (McMahan 2001:66). Ezen elbeszélés mód vizuális és tudásbeli elágazásokat kínál nézői műveltségi szintek, korosztályok, nézelődési stratégiák szerint, s lehetővé teszi, hogy a néző saját döntése alapján különféle élménypályák összetett során keresztül más-más sűrűségű tapaszta-

lási folyamatként élje meg a választott téma gondolatiságát. Ehhez az ilyen típusú kiállítások építői számos gyakorlati eljárást ismernek és használnak, s ezen eljárások nem csupán technikai jellegűek (több és több képernyőt elhelyezendően a kiállítóterben). Ilyen eljárás a már korábban megszokottá vált tárgykiemelési, világítási, installálási, nézőirányítási és hangeffektusokon túl a tudáselrendezés linearitásának érzéki és interaktív tördelése és felerősítése, a szemmagasságba rendezés modernista elvének feladása, azaz a rendelkezésre álló teljes tér tartalmi bevonása a tudásátadásba, vagy az „olvasószemüveg-effektus”, azaz az alapvető, aforizmaszerű tudáselemek térbeli felfűzése mellett a tárgyakhoz való közellépéssel a tudás újabb és újabb szintjeinek felajánlása tanulmányozásra és így tovább.

Az *Időképek* – a közgyűjteményi finánciális korlátokon is lehetőség szerint átlépve és a térsor adottságait több-kevesebb ötletességgel a maga javára fordítva – imponáló módon bőségesen él a jelenkori képhasználati módokat, a többalakú elbeszélés szabályait ismerő rendezési lehetőségekkel. Ám eddigi fejtegetésem tartalmaz egy előfeltevést, mely a bemutatásra kiválasztott téma aktualitását, szakmai tisztázottságát és koncentráltóságát evidenciának tekinti. Az *Időképeket*, akárcsak a többi említett itthoni kiállítást is, úgy vélem, nem a látvány- és ismeretátadási szervezettsége oldaláról éri leginkább kritika, hanem tematikus megfontolásokból. Ezen bírálatok, melyek esetünkben a téma és a tárgy kiválasztás kapcsolatának következetlenségeit és bátortalanságait fejtegették, a tárgyak társításának kevés asszociációra serkentő voltát taglalták, az a kulturális antropológiai gondolkodás következetességének réseit feszegették, a tudásbemutatást túlzottan szakmainak, belterjesnek s a jelen idő értelmezésétől magát távol tartónak ítélték, egyszerűen ezen problémafelvetések taglalása beszámolóim témájához szerencsére nem tartozik hozzá. Ám ha már – elkerülhetetlenül – a tematizálás problémája szóba került, Daniel Hillis néhány évvel ezelőtti mondatait idézem (Brand 2001:8): „Gyerekkoromban azt tárgyalták az emberek, mi történik a 2000. évig. Azóta eltelt harminc év, és még mindig az jelenti a beszéd témát, mi történik 2000-ig. Életem során évente egy esztendővel szűkült a jövő.” Hillis gondolatát folytatva magam is úgy vélem: eljött az ideje az olyan hosszú távú programok elindításának, olyan diskurzusok kezdeményezésének, amelyek átsegítik az emberek gondolkodását az ezredforduló korlátján.

IRODALOM

BATAILLE, GEORGES

1986 Múzeum. *In* Bini, Lanfranco – Pinna, Giovanni: *A múzeum. Egy kulturális gépezet története és működése a XVI. századtól napjainkig.* Budapest: Gondolat.

GEORGE KUBLER

1992 *Az idő formája. Megjegyzések a tárgyak történetéről,* Budapest: Gondolat.

JOHNSTON, JOHN

2001 *Gépies látásmód.* *Metropolis* 5(2):44.

MCMAHAN, ALISON

2001 *A többalakú elbeszélés hatásai a szubjektivitásra.* *Metropolis* 5(2):60.

BARND, STEWART

2001 *Amíg világ a világ. Idő és felelősség – a Hosszú Most órája.* Budapest: Vince.

Az *Időképek* című kiállítás működése: közönség és kapcsolat

I. Ritka és merész vállalkozásról szólva az „ördög ügyvédjének” felkért előadó is csak az elismerés hangján kezdheti töprengéseinek, gondolatainak megosztását a hallgatóival, akik ráadásul szakmai szempontból jóval többet tudnak nála. Mert szerintem ritka és merész vállalkozás az *Időképek* című kiállítás több szempontból is.

Először: egy egész évre tervezett és azt ki is töltő időszaki kiállítás. *Másodszor:* hatalmas területet magában foglaló tárlat, amely joggal és érvényesen utal az állandó néprajzi kiállításra is. *Harmadszor:* komplex kiállítás, amely messze túllépi a „hagyományos” (vagy, ha tetszik, az átlagember felfogása szerinti) néprajz határait, a megjelenítésben pedig minden rendelkezésre álló tárgyra, eszközre és információhordozóra épít. *Negyedszer:* egyetlen fogalom vagy fogalomkör köré építi fel mondanivalóját, anélkül hogy kimerítené az összes lehetőséget, vagyis ebben az értelemben is komplex. *Ötödször:* tervezése és koncipiálása idején szülői kiállítási és értelmezési szempontból egyaránt komplexen gondolkodtak és terveztek, nem hagyták képzeletüket, elképzeléseiket attól a miféleképp állandó és jogos aggodalomtól befolyásoltatni, hogy „mi lesz, ha nem lesz elegendő pénz”; egyszóval nem onnan kezdték az építkezést, hogy „mennyi van”, hanem onnan, hogy „mennyi kell(ene)”. Az már más kérdés, hogy végül „természetesen” nem volt „elegendő pénz”, s ez már itt-ott meglátszik az eredményen. *Hatodszor:* komplex abban az értelemben is, hogy rövidebb ideig tartó, kiegészítő kiállítások, előadás-sorozatok, filmvetítések, egyéb közönségprogramok kísérték, kísérik – döntően előre eltervezetten, jórészt együtt hirdetve a „zászlóshajóval”. *Hetedszer:* a múzeum egész közönségét sikerült megmozgatni a vállalkozás sikere érdekében (vagy legalábbis kívülről így látja az irigykedő kolléga).

Mindez talán elég ahhoz, hogy – legalábbis a magam nevében – bátran állítsam: a 2001. év legnagyobb múzeumi vállalkozása áll mai beszélgetésünk fókuszában. Lehet, hogy nem ez vonzotta a legnagyobb közönséget; lehet, hogy a tudós szakértők és kritikusok szerint nem ez volt a szakmailag legszínvonalasabb vagy éppen legkifogástalanabb tárlat; lehet, hogy a média nem ezzel foglalkozott a legtöbbit; lehet, hogy nem ennek volt a legtöbb plakátja és hirdetése – de megismétlem: hitem szerint ez az idei esztendő legnagyobb múzeumi vállalkozása.

Csak hogy engem nem azért kértek fel (elsősorban), hogy dicsérjek, ráadásul az „ördög ügyvédjeként” nem is szabadna ezt tennem. Ha mégis fognak még hallani tőlem elismerést és dicséretet is a későbbiekben, kérem, bocsássák meg és higgyék el: akkor is csak az irigység fog belőlem beszélni.

Térjünk tehát a tárgyra, vagyis feladatomra, a kiállítás és a közönség kapcsolata kérdéseinek vizsgálatára.

II. Saját tapasztalataim és a Néprajzi Múzeum közönségkapcsolati osztálya által ren-

delkezésre bocsátott sajtófigyelő szerint egyaránt megállapítható, hogy az *Időképek* című kiállításnak eddig (is) igen szép visszhangja volt a tömegkommunikációban. Természetesen elsősorban a megnyitás körül csúcsosodott ez ki, de olvashattunk tudósításokat az előkészületek idejéből, híradásokat a további időszaki kiállítások megnyitása és más, részben a Néprajzi Múzeum életében hagyományosnak tekinthető, részben új programok kapcsán.

Sajnos érdemi, a tartalomra, a koncepcióra, a bemutatás eszközeire és módszereire, az élvezhetőségre vonatkozó eszmefuttatásokat ezúttal is alig-alig olvashattunk. Még a *Magyar Múzeumok* is csak a napokban megjelent idei 3. számában ad közre egy többé-kevésbé ilyenek értékelhető közleményt Sinkó Katalin tollából.

Az érdemi, lényegi kérdéseket felvető és elemző kiállításkritika hiányát természetesen nem lehet, nem szabad sem a most szóban forgó tárlat, sem általában a kiállítások szervezőinek, rendezőinek nyakába varrni. Sőt, éppen ez a mostani rendezvény bizonyítja, hogy van törekvés arra, hogy a gratuláción vagy a hallgatáson túllépve érdemben próbáljunk meg eszmét cserélni egy nagyravágyó és nagyszabású (mert egy teljes intézményt megmozgató és egész házra kiterjedő) kiállítás eredményeiről.

III. Mindez persze nem elsősorban a nagyközönségnek szól. A kérdés az, ők hogyan, honnan értesülhettek, értesülhetnek e kiállítás létéről, arról, hogy érdemes valamiért a Néprajzi Múzeumba menni. Vagyis milyen (volt) a reklámja? Nos: óriásplakátok, busz- és villamosmegálló hirdetései; kulturális programajánló rovatok az újságokban és műsorok az elektronikus sajtóban; turisztikai programajánlók (kisebb részben külföldön is), szórólapok, invitálók turisztikai irodákban, szállodákban. Ha jól tudom, ennyi. (Ha rosszul, akkor nem sikerült mindent észrevennem.)

Ám a magam részéről biztos vagyok abban, hogy a hazai közönség, a potenciális magyar látogatók többsége sokkal inkább egy-egy híradóképből vagy véletlenül elkapott egyéb tudósításból értesült a kiállításról, ezek hatására gondolt arra, hogy el kellene menni megnézni, mi is ez a valami. Más kérdés, hogy – biztosra veszem – ezeknek az embereknek csak a kisebbsége jutott el a gondolat valóra váltásáig. Ez persze nem csak e kiállítás kapcsán feltételezhető, hiszen a világ számos pontján gyűjtött és közzétett tapasztalatok szerint a bármely programról tudomást szerzőknek mindig csak a kisebbsége jut el odáig, hogy el is menjen a programra.

Most már tehát az a kérdés, hogy aki mindezek után eljött, eljön e kiállítás megtekintésére, milyen fogadtatásban részesül, mit kap, milyen benyomásokkal távozhat. Erre legfeljebb egy alapos, mindenre kiterjedő látogatóvizsgálat adhat valóban releváns választ. Én itt és most nem helyettesíthetem ezt.

Ehelyett legyenek tanúi egy sajátos metamorfózisnak. Mostantól az *Időképek* című kiállítás egyik látogatójának véleményét hallják. Ám ez a látogató mégsem tudja megtagadni önmagát, tehát nyilván sok olyasmit (jót is, rosszat is) észrevesz és észrevételez, ami egy „átlagos” látogatónak nem tűnne fel, vagy legalábbis nem tulajdonítana neki jelentőséget.

Szóval az elmúlt hét egyik napján délután fél 4-kor felkerestem a Néprajzi Múzeumot és a kiállítást. Másfél órát töltöttem ott, azért csak annyit, mert nem néztem meg a *World Press Photo* tárlatát és az állandó kiállítást sem (bár tudom, hogy ez utóbbi szerves része az *Időképek* című tárlatnak). Megnéztem viszont a *Parasztebédló* című kapcsolódó időszaki kiállítást. Az alábbiakban az e látogatás során tapasztaltakat és az általuk ben-

nem keltett gondolatokat tárom Önök elé, tudatában annak, hogy egyetlen ember szubjektív tapasztalatairól van szó, és egyáltalán nem biztos, hogy igazam van.

A 2-es villamosról leszállva azonnal megtaláltam a Néprajzi Múzeum épületét, és azt is konstatáltam, hogy itt van a keresett kiállítás, hiszen tábla és molinó egyaránt hirdeti a homlokzaton.

Ám a kapu előtt megijedtem. A jobb oldali táblán olvasható kiírás szerint ugyanis a múzeum november 1-jétől csak 17 óráig van nyitva. Bent azonban megnyugtattak, hogy továbbra is 18 óra a zárás ideje.

Az előcsarnokban némi átrendezés fogadott. A pénztár új (tegyem hozzá, jobb) helyre került, és párja is támadt (gondolom, ez elsősorban a *World Press Photo* miatt van). Nem tudom, hogy ezzel az ideiglenesnek tűnő megoldással függ-e össze, de feltűnő, hogy a múzeumi bolt választéka a korábbiakhoz képest jelentősen gazdagodott.

A pénztárnál megtudtam a jegyárakat és a kedvezményeket. Nagyon jó ötletnek tartom, hogy az *Időképek* vezetőfűzetével együtt megvásárolt jegy olcsóbb, mint a ket-tő külön (650 és 140 helyett 700, külföldieknek 650 és 300 helyett 750 forint). A – gondolom – két felnőtt és két gyerek számára érvényes családi jegy árával (600 forint) a múzeum szerintem csúcsot döntött, hiszen olcsóbb, mint a teljes árú felnőttjegy. Nem tudom, nem túlzás-e ez. Hiányolom viszont, hogy sem a pénztáraknál, sem a közelükben nem tüntetik fel a további kedvezményeket (elsősorban a kötelezően ingyenes kategóriákat).

Az aulába lépve kicsit megzavarodtam. Egyrészt fent folyamatosan megy az *Időképek* számítógépes-videós hirdetése. Másrészt viszont a hagyományosan itt rendezett fotókiállítás installációja enyhén szólva nem könnyíti meg, hogy megtaláljuk ennek a tárlatnak a bejáratát. Persze sikerült azért leküzdenem ezt az akadályt.

Maga a kiállítás tapasztalatom és véleményem szerint a legkülönbözőbb érdeklődésű emberek számára is kínál böngészni-, tanulmányoznivalót. A bevezetőben említett komplexitásból következően szép tárgyak és együttesek, természetből származó anyagok és fotók, speciális gyűjteményi elemek, hazai népeletünk jellegzetes, ismert vagy kevésbé ismert tárgyai, a nagyvilágból begyűjtött néprajzi anyagok és együttesek, gyűjteményi raktár és egykori tárolási formák újraalkotása, video- és egyéb installációk egyaránt megtalálhatók – hogy csak néhány elemet emeljek ki. És akkor még nem is említettem a több helyen is alkalmazott hangeffektusokat. Ez a szokatlan gazdagság és sokoldalúság a látogató számára valóban megadja az „aha-élmény” és a rácsodálkozás lehetőségét épp-úgy, mint az időérzékelésben bekövetkező csalódást (hogy tudniillik nem veszi észre, mennyi időt tölt el itt).

Alapvetően jó eligazítást adnak a látszólag csak a falnak támasztott, ám valójában rögzített üvegtáblák, amelyek a legfontosabb alapszövegeket hordozzák. Néhol sajnos elég nehezen olvashatók, mert kevés a fény.

Általánosítható tapasztalatnak tartom, és a magam részéről csak elismeréssel tudok szólni arról, hogy a kiállítási termekben a műtárgyakat nagyjából szellősen, élvezhetően és jól megvilágítva helyezték el. A rendezésnek művészeti koncepciója is van, amely számolt a rendelkezésre álló terekkel, az ezek által nyújtott lehetőségekkel és a korlátokkal, igyekszik az egyes résztemákhoz és a rendelkezésre álló vagy kiválasztott anyagokhoz alkalmazkodni.

Számos látogatóbarát, illetve ilyen típusú kiállításoknál ritkán alkalmazott megoldást

tapasztaltam a tárlaton. Különösen figyelemreméltónak tartom a már említett hanghatásokat, a sztereó nézőkéket, a különböző művészi megoldású installációkat (ezek közül nekem legjobban a falut és a várost bemutató, hanghatással és ennek váltásával kombinált fotómontázs tetszik), a gyűjteményi raktár bemutatását, a berber esküvő termék padlóra írt tájékoztató szövegeit. Mindegyiknél nagyobb és igen jól kivitelezett ötlet az udvar információs térként való bevonása, továbbá az, hogy az ablakoknál székeket is elhelyeztek azok számára, akik hosszabb ideig akarják figyelni a fotókat, filmeket vagy a televíziós adásfolyamot.

Nagyon jó ötlet, hogy két helyen is – mintegy pihenőként – fotelt, illetve széket és asztalt helyeztek el. Itt nem csupán megpihenni lehet, hanem belelapozni a zsinórral kikötött katalógusba is. Nagyon jól van megoldva a tűzcsapok eltakarása, szinte alig lehet észrevenni őket. Ugyancsak dicsérem, hogy ahol sok tárgy van együtt a vitrinekben, ott a tárgyfeliratokat a vitrinek kívül oldották meg, számozva az egyes műtárgyakat.

Csak a harmadik teremben figyeltem fel arra, hogy a földszinti kiállítási terekben nincsenek őrkök. Gondolom, sőt, biztos vagyok benne, hogy technikailag minden terem ellenőrzött és védett, mégis elcsodálkoztam ezen a „merészségen”. És miközben adott egy felszabadultságérzést, hogy nem figyelik minden mozdulatomat (vagy legalábbis én nem látom), egy kicsit árvának is éreztem magam több termen keresztül – teljesen egyedül.

És most folytassuk kérdésekkel, kifogásokkal. Dicsérendő, hogy az egész kiállításra és a kísérő anyagokra a magyar–angol kétnyelvűség a jellemző, így a kiállított tárgyak döntő többségénél is kétnyelvű feliratok olvashatók. Ám nagyon furcsállom, hogy ez nem teljes és következetes. Nem csupán arról van szó, hogy egyes cédulákon nincs meg angolul a tárgyat őrző intézmény neve, hanem arról, van, ahol pedig még a tárgy megnevezése sincs meg. Néhány helyen pedig teljesen hiányoznak a tárgyfeliratok (például a 3. teremben a falusi családfánál vagy a *Múzeum mint időgép* folyosóján). És nem sikerült azt sem kitalálnom, milyen logika, milyen indok húzódik meg e következetlenség mögött.

Dicsérném a tartóban elhelyezett információs lapok ötletét is, ám egyrészt nem világos, milyen logika szerint kerültek oda, másrészt számomra az erős bizalmatlanság jele, hogy egy-egy példány van belőlük, és zsinórral vannak odakötve a tartóhoz. Gyanítom, hogy a túl sok tűnhetett el belőlük az idők során, ezért döntöttek így, mégsem tudom helyeselni ezt a megoldást. Ráadásul a zsinór több helyen rövid, alig lehet szemközbe emelni a lapot.

Elsőre nagyon tetszett a látogatók irányítására alkalmazott megoldás, a földre ragasztott kiállításlogo a nyilakkal. Ám rá kellett jönnöm, hogy a látogató nem mindig néz a lába elé, így nem feltétlenül veszi észre ezeket a jeleket. Ráadásul a földszinti folyosó végén csak egy félig behúzott függöny található, mindenféle jelzés nélkül. Aki úgy jutott ide, hogy nem vette észre a hátsó lépcső előtt a két irányba mutató jelet, az könnyen gondolhatja (különösen, ha nincs a kezében vezető), hogy itt vége is van a tárlatnak. Pedig nagy kár lenne, ha a folytatást kihagyná!

E látszólag apró jelek nyomán is elgondolkoztam azon, mennyire és hogyan volt, van megszervezve a kiállítás karbantartása. Találkoztam azután elcsúszott feliratokkal, nem égő lámpákkal és néhány más kisebb hiányossággal is. A legnagyobb kifogásom azonban az, hogy a második emeleten, a kiállítás végén, az árusítópultot követő részben elhelyezett valamiről nem lehet tudni, hogyan kapcsolódik a kiállításához, ottjártamkor

nem működött a számítógép, nem élt a naptárelméleti illusztráció sem. Kifejezetten lehangoló befejezés!

Mindannyian tudjuk, hogy milyen nehéz folyamatosan karbantartani a tárlatokat, s ez fokozottan áll egy ilyen hosszú ideig nyitva tartó bemutató esetében. Mégis, miután a Néprajzi Múzeum egész éves kiállítási és közművelődési tevékenysége ezen a kiállításon alapul, erre épül, feltétlenül nagyobb gondosságot igényelne.

IV. A kiállítás a látogatónak készül, őerte van elsősorban. Szubjektív megítélésem szerint az *Időképek* tervezői és rendezői nagyon sokat tettek azért, hogy látványos, érdekes, élményt adó és tanulságos tárlatot állítsanak elénk. Alapvetően sikerrel is jártak. Szomorú, hogy ennek ellenére látogatásom alatt összesen 6 másik látogatóval találkoztam a termek és folyosók hosszú során át. Lehet, hogy én fogtam ki rossz pillanatot, lehet, hogy tíz perccel azelőtt több tucatnyian voltak, de sajnos nem tarthatom ezt valószínűnek. Az tény, hogy ahányszor sétám közben letekinhettem az aulába, a *World Press* Photo tablói között mindig legalább harminc-negyven embert láttam. Kíváncsi vagyok, végül is mekkora látogatószámot tud majd év végén felmutatni a Néprajzi Múzeum.

Összefoglalás helyett két dolgot szeretnék hangsúlyozni. Az egyik: a lehető legjobb szándékkal és a felkéréstől megtisztelve arra törekedtem az anyaggyűjtés és a beszámoló készítése során, hogy valamilyen általam elképzelt ideális kiállításhoz mérjem az *Időképek* című tárlatot. Bírálataim, kérdőjeleim, megjegyzéseim mind ebből az alapállásból fakadnak. Legfeljebb egy kis irigység keveredett mellé, melynek okaira a bevezetőben már utaltam.

A másik: évek óta nagy érdeklődéssel és lelkesen figyelem a hazai múzeumaink részéről tapasztalható újjítási és megújulási kísérleteket. Meggyőződésem, hogy a jelentős mértékben kedvezőtlen társadalmi és jogi-pénzügyi környezet, a fenntartók részéről mutatkozó, elsősorban forráshiányból fakadó költségvetési szűkkeblőség és egyéb akadályozó tényezők ellenére nagyon jelentős változások zajlanak a múzeumok világában. Kívülről nézve úgy látom, a Néprajzi Múzeum az elmúlt néhány évben nagyon sokat haladt előre ezen az úton. A tudatos kiállításpolitikai kialakítása és következetes betartása, a szakmai-tudományos munka terén elért eredmények, a múzeum munkatársainak szakmai és közéleti tevékenysége egyaránt ezt bizonyítja. A már hosszabb ideje fenyegető költözés (vagy inkább kiköltöztetés) veszélye ellenére (vagy talán éppen azért) a Néprajzi Múzeum a legnépszerűbb és legismertebb gyűjteményeink között tartható számon. E folyamatba illeszthető az összességében minden szempontból sikeresnek, korszerűnek és hatásosnak nevezhető *Időképek* is.

Szerzők

BÁN ANDRÁS esztéta, Miskolci Egyetem Kulturális és Vizuális Antropológia Tanszék (Miskolc)
BUZINKAY GÉZA történész, Budapest Történeti Múzeum (Budapest)
DEME PÉTER Magyar Nemzeti Múzeum (Budapest)
FEJŐS ZOLTÁN néprajzkutató, Néprajzi Múzeum (Budapest)
FÖLDESSY EDINA kulturális antropológus, Néprajzi Múzeum (Budapest)
GELLÉRI GÁBOR egyetemi hallgató, ELTE BTK Kulturális Antropológia Tanszék (Budapest)
HOFER TAMÁS néprajzkutató (Budapest)
KAPROS MÁRTA néprajzkutató, Palóc Múzeum (Balassagyarmat)
KŐSZEGI EDIT filmrendező (Budapest)
ÖSTÖR ÁKOS antropológus, Wesleyan Egyetem Antropológia Tanszék (Middletown, Connecticut)
REZESSY ANNA egyetemi hallgató, ELTE BTK Tárgyi Néprajz Tanszék (Budapest)
SCHLEICHER VERA néprajzkutató, Laczkó Dezső Múzeum (Veszprém)
SOMLYÓDI NÓRA
SZUHAY PÉTER néprajzkutató, Néprajzi Múzeum (Budapest)
WILHELM GÁBOR néprajzkutató, Néprajzi Múzeum (Budapest)

Tabula 2001 4(2)

Főszerkesztő
FEJŐS ZOLTÁN

Szerkesztők
FÖLDESSY EDINA
SZÚCS ALEXANDRA
WILHELM GÁBOR

Megjelenik évente kétszer.
Éves előfizetési díj: 800 Ft. Példányonkénti ára: 400 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 munkálatok
ETO-Print Kft.

Kapható a nagyobb könyvesboltokban.

Szerkesztőség és kiadó
Néprajzi Múzeum
1055 Budapest, Kossuth Lajos tér 12.
Telefon: 473–2459
Fax: 473–2401
E-mail: tabula@neprajz.hu
Honlap: <http://www.neprajz.hu/tabula>

Felelős kiadó
FEJŐS ZOLTÁN főigazgató

ISSN 1419–3310

© Néprajzi Múzeum, 2001

A kiadványt támogatta a [NKÖM logo] a Nemzeti Kulturális Alapprogram [NKA logo]
A kiadvány megjelenését a Hyatt Regency Budapest szálloda támogatta.