

Léptékváltás a kulturális örökség kezelésében

A kulturális örökség fogalmának kialakulása egy igen jelentős mentalitástörténeti korszakváltást jelöl, amely az 1970-es években kezdi kialakítani saját intézményi kereteit, majd az 1980-as évektől kezdve egyre nagyobb sikerrel vált fel olyan 19. századi keretfogalmakat, mint például a kultúra. A kulturális örökség kialakulása igen összetett folyamatok eredménye, melyek közül a tanulmány csak néhányra szeretne összpontosítani. Mivel a fogalom az 1970-es években indult diadalútjára, indokolt az évtized tudománytörténeti feltérképezése, illetve az ott megfigyelhető változások megfeleltetése a korszak világnézetét leíró értelmezésekkel. A bölcsész- és társadalomtudományok terén épp ekkor jelentkezett az a fordulat, amelyet nyelvi, narratív vagy kulturális jelzővel szokás illetni attól függően, hogy az elemző a fordulat mely aspektusát emeli ki.

Értelmezésem szerint a kulturális örökség fogalmának kialakulása egy igen jelentős mentalitástörténeti korszakváltást jelöl, amely az 1970-es években kezdi kialakítani saját intézményi kereteit, majd az 1980-as évektől kezdve egyre nagyobb sikerrel vált fel olyan 19. századi keretfogalmakat, mint például a kultúra.¹ A kultúra fogalmát behelyettesítő kulturális előtagú kifejezések (kulturális identitás, kulturális emlékezet, kulturális helyek, illetve multikulturális vagy interkulturális entitások stb.) közül – többek között – azért emelkedik ki a kulturális örökség, mert egyedülállóan sikeres intézményesülésen ment keresztül az UNESCO-tól kezdve a nemzeti hatóságokon át egészen a közösségi szintekig. A fogalom társadalomtörténeti elemzése során tehát joggal remélhetjük, hogy az említett kortárs mentalitástörténeti korszak legfontosabb ismérvei megragadhatóvá válnak.

Természetesen a kulturális örökség kialakulása igen összetett folyamatok eredménye, melyek közül csak néhányat szeretnék kiemelni. Mivel a fogalom az 1970-es években indult diadalútjára, indokolt az évtized tudománytörténeti feltérképezése, illetve az ott megfigyelhető változások megfeleltetése a korszak világnézetét leíró értelmezésekkel. A bölcsész- és társadalomtudományok terén épp ekkor jelentkezett az a fordulat, amelyet nyelvi, narratív vagy kulturális jelzővel szokás illetni attól függően, hogy az elemző a fordulat mely aspektusát emeli ki. Mindhárom jelző utal azonban arra, hogy megváltozott a tudós pozíciója, mivel korábban tárgyilagosnak tartott leírásában – objektív nyelv hiányában – polgárjogot nyert egyéni nézőpontja, a narráció révén, személyes, kulturális kötődésein, illetve ezek mind nyitabb megnyilvánulásain keresztül pedig közösségi identitása érvényesült. A nagytudomány személyessé, illetve közösségivé válása pedig óhatatlanul együtt járt a léptékváltással, azaz a világ-, illetve nemzeti szintnél kisebb elemzési kategóriák elterjedésével, és a

mikroszintű bölcsész- és társadalomtudományok módszertanának kidolgozásával. Az egyén, a család vagy a kisközösség legitim elemzési kategóriává válása pedig épp azoknak a helyi identitásoknak a megfogalmazódását erősítette, amelyek kulturális örökségük összeállításánál érezhették úgy, hogy már nemcsak egy felsőbb – nemzeti vagy osztály- – identitás helyi klónjai, hanem saját jogon is kidolgozhatják örökségüket. A partikuláris pedig különleges vonzerővel bír, ami a szintén az 1970-es évektől mind több országban tömegessé váló turizmus révén gazdaságilag is kiaknázható lett. A kulturális turizmus pedig már nemcsak egy szűk elit kiváltsága volt, hanem mind többen kívántak benne részesülni, ami kedvezett a kulturális örökségi helyszínek elszaporodásának.

A léptékváltás, a közösségi tudatnak a magasabb szintű identitásokkal szembeni felértékelődése azoknak a 19. századi ideológiáknak (liberalizmus, szocializmus, marxizmus, esetleg nacionalizmus stb.) a megkérdőjeleződésével is magyarázható, amelyek a (kis)közösségek helyett a társadalmat vagy, ha úgy tetszik, az elképzelt közösséget tekintették az értelmezés és a tudományos leírás alapkategóriájának. Ez a felvilágosodásban gyökerező elképzelés együtt járt a társadalomjobbítás imperatívusával, ami határozott jövőképet vár el az ideológustól, aki nem ritkán maga a kutató, a tudós. A 19. század elejétől megindult a múlt mint meghaladott, de a nemzeti identitás szempontjából elengedhetetlenül fontos referencia megkonstruálása, illetve az elérendő jövő, az elvárás horizont megrajzolása. A jövő vált az idő legfontosabb aspektusává, ennek elérését pedig a determinizmus eszköztára határozta meg. Az 1970-es évek válságai pedig a felvilágosodás emberiségjavító morális programját relativizáló két világháború után a gazdasági növekedés kiszámíthatóságát, illetve fenntarthatóságát is megkérdőjelezték, valamint kézzelfoghatóvá tették azokat az eredményeket, amelyek a civilizáció és a természet évszázados küzdelmében az előbbi mind valószínűbb győzelmével jártak. A jövő tehát mind kiszámíthatatlanabbnak tűnt, és mint ilyen veszélyessé vált. A determinizmus és a determinista ideológiák megkérdőjeleződése pedig felértékelte a múltat, amely szinte minden emlékében értékke, azaz kulturális örökséggé vált. A múlt meghaladását felváltotta a múlt megőrzésének imperatívusa, aminek terepe a kitáguló jelen.

A kulturális örökség paradigmatis megfogalmazódását a kultúra bármely szegmensében be lehet mutatni. Képzettségemből adódóan én a városi örökséget választottam. A város mellett szól, hogy komplexitásából adódóan általa jól modellezhető a modern, illetve posztmodern társadalom, valamint az, hogy a modern civilizáció letéteményeseként már a 19. századtól kezdve egyszerre helyszíne az identitás tárgyi és szellemi megőrzésének, valamint a társadalomjavító ideológiák materializálódásának.

A kulturális örökség paradigmává válását mi sem bizonyítja jobban, mint hogy az épületek és emlékhelyek védelmétől indulva a fajok és tájak óvásán át eljutott az ember és teljes környezete védelméhez, azaz napjainkban mindenre kiterjed, ami körülvesz minket. Ugyanez a bővülés a városon is lemérhető, ahol a műemlékek, majd a műemlék jellegű városok (például Velence) védelmétől elérünk a történeti városi táj védelméhez, amely lényegében a védett terület egészét mint az ottani identitás letéteményesét védi. Ezzel elérkezünk a kulturális örökség kezelésének problémájához. A léptékváltás ugyanis részvételt feltételez, sőt meg is kívánja azt. A kortárs város esetében ez azt jelenti, hogy a városrendezés nemcsak felülről, a *voyeur* (De Certeau 1990)

aspektusa alapján valósul meg, hanem a sétáló is érvényesíti szempontjait. Ez a sétáló pedig nem *flâneur*, azaz nemcsak megfigyel és leír, hanem a helyi közösség tagja, aki szervez, részt vesz, és érvényesíti érdekeit – akár a *voyeurrel* szemben is.

Ebből a szempontból az általában a városok kiemelt helyén elhelyezkedő múzeumokra és a muzeológusból feltételezhetően idővel kulturálisörökség-szakemberekké váló közösségi tagokra mind nagy felelősség és elvárás nehezedik: tudásukat és intézményüket a helyi közösségnek a kulturális örökség mentén formálódó identitásához kell idomítaniuk. Ezért talán a muzeológusok számára sem érdektelen a közösségi városrendezési technikák megismerése. E technikák bemutatásánál jórészt Jaime Lerner brazil építészre szeretnék hivatkozni (Lerner 2007).

A léptékváltás

Az 1970-es évektől kezdve tehát fontos paradigmaváltás zajlik a bölcsész- és társadalomtudományok majd mindegyikében. Ez a váltás diszciplínánként, országonként, sőt egyetemenként is eltérő jellegű és igen összetett folyamat, ám annyiban egységesen kezelhető, hogy egy fordulatként élük meg mind a kortársak, mind a későbbi interpretálók. Ezt a fordulatot nevezik nyelvinek, kulturálisnak, narratívának, vagy egyszerűen az adott tudományágot egészítik ki az „új” jelzővel. Természetesen nem szeretnék most kitérni ennek a fordulatnak a részletes bemutatására, annyit azonban szükséges megjegyezni, hogy e változás egyik velejárójaként olyan – jórészt kisebbségi – társadalmi szereplők kívánták kitágítani a bölcsész- és társadalomtudományok interpretatív kereteit, akik úgy érezték/vélték, hogy szempontjaik nem vagy csak igen gyengén jelentek meg akár a múlt, akár a jelen társadalmának leírásánál.

A narratív fordulat újra elfogadhatóvá tette a tudós szerző személyes interpretációjának megjelenését a tudományos művekben. Széles érdeklődést kaptak a helyi, személyes történetek és értelmezések. A modernizáció, az átmenet problémájára egyre többen keresték a válaszokat a kvantifikálható adatok és modellek helyett a központosító tendenciák helyi recepciójának leírásán keresztül. A történettudomány esetében ez a fordulat – egyebek mellett – a történeti kutatás területeinek kitágulásával és a helyi-egyéni szint felértékelődésével járt együtt. Különösen erős volt ez a tendencia az olasz és a német történetírásban, ahol megjelent a léptékváltás, a mikroszint elemzési preferenciájának fogalma, hogy később hasson a francia, angolszász és más nemzeti történetírásokra is.

Érdekes kutatási témának ígérkezik az 1970-es évek lépték- és szemléletváltó tudományos fordulatának és a kulturális örökség intézményesülésének egyidejűsége. A szimptomák alapján hasonló mozgások figyelhetők meg a társadalom- és a nemzetfelfogásban, valamint a társadalmi szereplők önazonosításában, amelyek – úgy tűnik – párhuzamosan nyilvánulnak meg a kulturális örökség megkonstruálásában és a társadalmi változásokra legérzékenyebb bölcsész- és társadalomtudományok 19. századi alapvetésének átértékelésében. További kutatásokat igényel, hogy megfeleltethető-e a – jórészt a – tudományos elit által meghatározott kultúrafogalomnak a participáció elvén kialakuló kulturális örökség felé elmozdulása azzal a tendenciával, amely a 19. századi bölcsész- és társadalomtudományok lépték- és szemléletváltását kikényszeri-

ríti, vagy akár azzal, amely a 19. századi kutatómúzeumból olyan népszerű kiállítóhelyet kíván formálni, amelyet széles néprétegek tudnak használni, és ahol eltérő kultúrafelfogásokat mutatnak be párhuzamosan.

Prezentizmus

A kulturális örökség fogalmának megjelenését a felvilágosodás jövőközpontúságától való elfordulásként értelmezi François Hartog francia filozófus-történész (Hartog 2006). A mind kiszámíthatatlanabb jövőtől való szorongás, valamint a megtagadott múlt iránti sóvárgás együtt vezet a jelen kitágításához és a jelenben még megmaradt dolgok, entitások mind szélesebb körű védelméhez. Ezt a jelenséget írja le Hartog a prezentizmus kifejezéssel, és ezzel magyarázza a kulturális örökség fogalmának lenyűgöző sikertörténetét az elmúlt évtizedekben.

Mivel a múltból már nemcsak egy szűk elit válogatja ki a számára fontos, neki tetsző elemeket, hanem mindenki jogot formálhat saját narratívára, megsokszorozódnak azok az intézmények, amelyek a múlt bemutatására hivatottak. A jelentős számbeli növekedés persze kisebb intézményeket jelent, amelyeket gyakran nem a megszokott szponzor – azaz leggyakrabban az állam és/vagy a nemzet – segít létrejönni, hanem az a közösség, amely identitásának keres épp formát. Az új intézmények így riválisai is lehetnek a korábbiaknak, illetve a korábbi intézményekkel szemben is felmerülhet az a közösségi igény, hogy a helyi kulturális örökség bemutatását az új paradigma szerint tegyék meg.

A város örökségesítése

A városok a modernizáció szimptomatikus helyszínei. A modernizáció hagyományos elméletei szoros összefüggést láttak a modernizáció és az urbanizáció között, sőt időnként szinte szinonimaként kezelték a két fogalmat. Az urbanizáció komplex jelenségéből jelen elemzésnél a városrendezés kérdése lehet érdekes. A 19. század második felében intézményesültek ugyanis azok a technikák, amelyek már nemcsak a városi élet biztonságos kereteinek (egészségügy, ivóvíz, közlekedés stb.) fenntartását szolgálták, és nemcsak a hatalom szimbolikus épületeit helyezték el a város területén, hanem az utcahálózat és az épületállomány szisztematikus, gyakran ideologikus át-szervezésével politikai és társadalmi ideákat képezték le ott.

Miközben az urbanisztika, a városrendezés, -tervezés és -fejlesztés tudományként is elismerést nyert, és eleinte merészen szabta át a hagyományos városi szöveteket a városokban – méretük miatt – halmozottan jelentkező modern társadalmi problémák megoldása nevében, a 20. század második felétől mind erőteljesebb hangon szólalnak meg a megmaradt városi terek védelmezői. Ezt egyrészt épp a kulturális örökséggel jellemzett paradigmaváltásnak köszönhetően tehetik meg, másrészt pedig azért, mert a rá következő generációk általában várostervezési kudarcként élik meg a megelőző beavatkozásokat (kertváros, lakótelep, lakópark stb.).

E folyamat mérföldköve az 1933-as Athéni Charta, amelyet egyszerre tartanak a

modernista urbanisztika kiáltványának, illetve a városi műemlékek védelmét célzó mozgalom alapdokumentumának. A második világháború sosem látott méretű pusztítással járt az európai városok esetében, ami egyrészt megkönnyítette a modernista városfejlesztési elképzelések érvényesítését, másrészt felértékelte a megmaradt műemlékeket, épületegyütteseket.

Az 1960-as Velencei Chartával indult meg annak az elképzelésnek a kodifikálása, amely már nemcsak esztétikai, hanem társadalmi okok miatt is szükségesnek tartja adott esetben egész városok – mint például a süllyedő Velence – védelmét. A hagyományos városszövet védelme általánosságban került bele az UNESCO világörökségi alapítódokumentumaiba az 1970-es években, majd mind konkrétabb formát öltött, mígnem 2005-ben megszületett a történeti városi táj védelméről szóló bécsi memorandum (Vienna Memorandum 2005), amely a – véleményem szerint igen nehezen értelmezhető – városi szellemi örökség védelmét hozzákapcsolta a városi tárgyi örökség védelméhez. Jelenleg pedig gőzerővel készítik elő az illetékes UNESCO-autoritások a 2011-es történeti – immár – települési tájra vonatkozó konvenciót. Ezzel a városi tájat is eléri az a komplex, a jelen állapot fenntartását célzó szabályozás, amely a védett természeti tájak esetében néhány évtizeddel korábban bekövetkezett. Mivel például az európai világörökségi helyszínek jelentős része város vagy városi környezetben található, e szabályozás nemzeti alkalmazásának igen jelentős társadalmi hatása várható.

A védett történeti városi tájak természetesen jórészt a történeti belvárosokat jelentik, így az itt található kulturális intézmények, múzeumok számára is új keretet jelenthet e szabályozás és annak alkalmazása.

A történeti városi táj

A történeti városi táj fogalma eredetileg a magasépítésű házaknak a védendő történeti területek közeléből való távol tartására jött létre, azaz azért, hogy nemcsak horizontális, hanem vertikális védelmet is nyújtson a történeti városrészeknek (World Heritage 2005). A 2011-es UNESCO-egyezménytervezet szövegéből azonban az derül ki, hogy ennél a tájfogalom jóval többet jelent a döntéshozók számára (Draft Elements 2008). A történeti városi táj olyan szabályozási keretként fogalmazódik meg, amely egyszerre próbálja meg – a tárgyi és a természeti környezet védelmén keresztül – erősíteni a közösségi részvételt és a helyi lépték szerepét egy olyan korszakban, amikor a központi hatalom mind kevésbé szándékozik, illetve képes meghatározni a városi környezet átalakulásának folyamatát.

Itt most nem térnék ki a szellemi városi örökség problémájára, amely magában foglalja azt a paradoxont, amely prezentista álláspontból, a kulturális gyakorlat védelmén keresztül próbál identitásokat védeni az elmúlt évtizedekben számos funkcionális változáson átesett történeti belvárosokban. A szellemi örökség meghatározását ismerve ugyanis felmerül a kérdés, hogy hol melyik az a közösség, melyik az az időszak, amelyet eredetinek tekinthetünk egy folyamatosan változó és igen heterogén városi közegben.

A szabályozás azonban normateremtő eszköz, a kulturális örökség paradigmája

pedig gyakran leegyszerűsíti a komplex történeti hagyományokat, így nem meglepő, hogy a „zsidónegyedként” megjelenő Belső-Erzsébetváros védelme komoly társadalmi erőket mozgósít, amelyek a kettős norma mentén könnyebben ki tudják fejezni érdekeiket. A közösségi-helyi identitások artikulációja tehát olyan eszközt nyer a történeti települési táj kodifikálásával, amely új viszonyrendszerbe helyezi a kulturális intézmények képviselőit. Véleményem szerint ezért szükséges, hogy ezen intézmények képviselői, kutatói megismerjék a tárgyi és különösképp a szellemi kulturális örökség megfogalmazását, és az abból eredő lehetőségeket kiaknázzák.

A kulturális örökség fogalmának kibővülése

A szellemi kulturális örökség fogalma a kulturális örökség fogalmának kibővülése során alakult ki, és nehezen érthető az UNESCO történetének ismerete nélkül. Jelen esetben elég arra utalni, hogy a világörökség fogalmának kidolgozásakor a nyugati műemlékvédelmi hagyomány, illetve az akkor fogalmazódó ökológiai gondolat hatott a leginkább. Ennek eredményeként az ezredfordulóra a világörökségi kulturális helyszínek között a nyugati országok emlékhelyei aránytalanul nagy számban képviseltették magukat a többi civilizációs egységhez képest. Ez a tény, valamint a kilencvenes évektől az UNESCO-n belüli egyre erősebb japán kulturális jelenlét vezetett ahhoz, hogy formát találjanak a kulturális javak nem nyugati műemlékvédelmi típusú rendszerezésének, illetve megőrzésének. Ennek első kísérlete volt a 2001-ben induló Mesterművek listája, majd a szellemi kulturális örökség ennél jóval átfogóbb konvenciójának 2003-as elfogadása.

Az 1970-es évekhez hasonlóan évtizedünkben is több év telik el, míg a konvenció lista formájában is testet ölt. Az első magyar „helyszínt” (a mohácsi busójárást) számos más ország kulturális javaival együtt épp 2009-ben fogadták el.

A szellemi kulturális örökség fogalmának lényege, hogy politikai, gazdasági vagy társadalmi változások által veszélyeztetett kulturális javakat regisztráljon, és őrizzen meg változatlan formában. Nem egy adott korszak, stílus, vidék stb. legkiemelkedőbb alkotását választja ki, mint a tárgyi örökség, hanem azt a gyakorlatot, amely egy élő közösség kulturális fennmaradását, identitásának megtartását szolgálja.

A kulturális örökség a városban

Bár a kulturális örökség mentén megfogalmazódó közösségi identitások gyakran hoznak létre új intézményeket, olyan régiókban, ahol a nemzetépítés nagy hagyományokkal rendelkezik, és jelentős kulturális intézményi hálózatot hívott életre, inkább a már meglévő intézményrendszer átértékelése várható, hiszen ezekben az intézményekben az alapítók eredetileg is identitáshordozó szerepet láttak.

Krzysztof Pomian a francia (nemzeti alapítású) múzeumok történetét – a nemzeti identitás alakulása szempontjából – három nagy szakaszra osztja: az első a 18. század végétől az 1860–1870-es évekig tartott, melynek során kialakult a muzeológia tudománya, a második a következő száz év, amikor a múzeum főleg kutatóhely volt, mely a tudományos elit rendelkezésére állt, majd a harmadik az 1960-as évektől induló időszak,

amikor a nép birtokba vette ezeket az intézményeket, azaz látogatottságuk tömeges méreteket öltött (Pomian 2004). Ezt az ívet kiegészíthetjük a Párizsban 2006-ban megnyitott, jórészt már létező múzeumok gyűjteményére ráépülő Quai Branly Múzeum kialakításával, melynek egyik nem titkolt célja az volt, hogy erősítse a nem európai származású franciák francia identitását azzal, hogy az ő hagyományait is legitimálja egy nagyszabású állami múzeum formájában.

Számos egyéb, nem feltétlenül ennyire látványos példát találhatunk arra, hogy a megváltozott tartalmú nemzeti identitások miként módosítják a főleg 19. századi eredetű kulturális intézményrendszert Európában vagy Észak-Amerikában. A demokratizálódás és társadalmi részvétel folyamatai természetesen nemcsak a nagyobb, központi intézményeket érintik, hanem gyakran szerepük átgondolására készítetik a regionális vagy helyi jelentőségűeket is.

Beszédes példa a Cataniai Egyetem Bölcsészettudományi Karának kortárs története, amelyet 1977-ben a nagy múltú és tekintélyes méretű volt bencés kolostorban helyeztek el. Mivel az épület évszázadokon át a hatalom és az elkülönülés szimbóluma volt a helyi, nem épp jómódú városrész lakói számára, a funkcióváltás ellenére ellenérzésük megmaradt az állami intézménnyel szemben is, egészen évtizedünkig, amikor a jelenlegi dékán – rendszeres nyílt napokkal és ünnepekkel – megnyitotta intézményét a városrész előtt. A kar így nemcsak részévé vált a városrésznek, de az ott elinduló kutatások révén annak kulturális identitását is alakítja. A kulturális örökség ugyanis valószínűleg főleg akkor válik a tudományos múlt- és társadalomértelmezések riválisává, ha a tudományos elit elzárkózik attól, hogy részese legyen az újfajta közösségi identitások megfogalmazásának.

A magyar nemzetépítés során – központi nemzeti hatalom híján – különösen fontos szerepet játszottak a kulturális intézmények. Gondoljunk csak a Nemzeti Múzeum létrejöttére, elhelyezésére és városkép-alakító szerepére! A múzeumok alapítása és jelene között eltelt hosszú időszakban ugyanakkor jelentős társadalmi változások mentek végbe hazánkban is, amelyekre valószínűleg a fentebb ismertetett pomiani modell kisebb módosításokkal alkalmazható.

Nem véletlen, hogy egy ideje Magyarországon is vita folyik – más kulturális intézményekhez hasonlóan – a múzeumok szerepéről, funkciójáról. Hogyan függ össze a múzeum kutató- és kiállítóhelyi szerepe? Kizárja vagy kiegészíti egymást e két terület a kulturális örökség paradigmájának fényében, amire való hivatkozással a központ fenntartói szerepétől való visszahúzódnását indokolja, illetve készíti elő? Az utóbbi évtized tömegkiállításai, a közösségi identitások felértékelődése és a szponzorálás privát formáinak megjelenése indokolhatják ezt a tendenciát, ám annak elsietett volna akár el is lehetetlenítheti a magában is kulturális örökséggé váló hazai múzeumi hagyományt és annak intézményrendszerét. A kutatóhelyként működő múzeum ugyanis jelentős tudást, valamint tárgyi, írásos stb. emlékkollekciót halmozott fel, amely a formálódó közösségi identitások számára elengedhetetlen referenciát jelent, amennyiben azt megismeri. A muzeológus személye pedig hitelesítő funkciót tölthet be ezen identitások elemeinek összeállításánál. A múzeum ugyanis változatlanul hiteles helyet jelent, amely, ha hajlandó a körülvevő földrajzi közege felé megnyílni, a helyi közösségépítés színhelyévé is válhat, sőt sok esetben már válik is.

A közösség mobilizálásával feltételezhetően az intézmény fenntartása is könnyeb-

ben megoldható, a növekvő bevételeknek köszönhetően. Nem véletlen, hogy számos nyugati egyetemen évek óta képeznek kulturálisörökség-menedzsereket, akik épp az eddig fel nem használt pénzügyi források felkutatására és bevonására hivatottak a kulturális intézmények esetében, az általánosan szűkülő állami források pótlására. A nyugati egyetemek mind elterjedtebb kettős – szakmai és menedzseriális – vezetési modellje mind több múzeumot is elér. Hazánkban még csak most indulnak az első ilyen jellegű képzések, így a magyar muzeológusok és múzeumi vezetők egyelőre képzett szakemberek hiányában kénytelenek a nyugatihoz hasonló kihívásokra megoldásokat találni.

Ebben a helyzetben véleményem szerint különösen hasznos lehet Jaime Lerner brazil építész példája, aki nemcsak építészként és várostervezőként, hanem polgármesterként és kormányzóként is alkalmazta, felhasználta és leírta a városi közösség városfejlesztő erejét.

A prezentista városrendezés

Lerner a városi akupunktúra elnevezést adta annak a városrendezési technikának, amely várostervezői elképzeléseibe, döntéseibe nemcsak lakossági fórumok keretében vonja be a helyieket, hanem egyrészt felhasználja a városban megfigyelt jólét- és jókedv-fokozó tevékenységeket, másrészt a javítandó városrészbe egy adott ponton oltja be a hatóanyagot, és a közösség bevonásával segíti elő annak elterjedését. A technika előnye a lakossági részvétel erősítése mellett olcsósága.

A korábban ismertetett determinista, hosszú távra tervező városrendezéssel szemben a jelenre és a közeljövőre helyezi a hangsúlyt, és sztochasztikus nyugalommal figyeli, hogy a városrész szövetébe való beavatkozás milyen sebességgel és eredményességgel terjed. Véleményem szerint a városi akupunktúra magától értetődő beavatkozási pontjai lehetnek a helyi kulturális intézmények és mindenekelőtt a múzeumok, amennyiben sikerül közvetlen környezetüket mozgósítva átadniuk évtizedeken át felhalmozott ismereteiket. Erre a kölcsönös tiszteletre, sőt szeretetre alapuló viszonyra használja Lerner a városi jószolgálat kifejezést.

A városi jószolgálat olyan szeretetgesztusokat jelent, melyek eredményeként a városlakók jobban érzik magukat a környezetükben, és ezáltal könnyebben azonosulnak közösségükkel. Lényegében olyan, mikroszintű városrendezésről beszélhetünk, amely az egyén vagy a kisközösség várospercepciójából indul ki, ami pedig nem más, mint a város érzékszervekkel befogadható valósága. Itt tehát nem a makettek és tervezőasztalok steril világáról van szó, hanem a város hangjairól, zenéjéről, szagáról, illatairól, mozgásáról, napi/heti/éves ritmusáról, amelyeken keresztül mi magunk is felidézünk egy települést, negyedet vagy várost saját életünkre vonatkozóan.

Fontos, hogy legyenek olyan kulturális kifejezési eszközök (dal, tánc, vers, szokás stb.), amelyek segítenek az adott településsel, közösséggel azonosulni. Brazil lévén kiemeli a riói szamba vagy a Buenos Aires-i tangó szerepét az adott városok esetében, mivel ezek segítik a személyes kötődést. Vajon hány magyar település, negyed vagy város rendelkezik dúdolható dallammal, közismert verssel, rendszeresen megtartott helyi jelentőségű szokással, ünnepséggel, helyi ételspecialitással? Tudjuk, hogy hazánk

az utóbbi években fesztiválországgá vált, de kérdés, hogy ezek az események a helyi kulturális intézmények kezdeményezésére és bizonyos szakmai kontrolljával jöttek-e létre, illetve hogy mennyiben szolgálták a közösségi összetartozás érzését, illetve mennyiben feleltek meg inkább a (kultur)turizmus igényeinek.

Lerner városrendezési elvei között szerepel, hogy ne legyenek üres terek a városban. Az üres terek ugyanis elidegenítőek, távol tartják az embereket. Ez a tétel valószínűleg az üres kiállítóterekre is vonatkozik. A városon belüli mozgás alapelve szerint az emberek embereket vonzanak, és szívesen látogatnak olyan kulturális intézményeket, amelyek hozzájárulnak közösségi identitásuk erősítéséhez.

Közösségi szolidaritás és kreatív szórakozás

A sokat szidott kortárs város Lerner szemében a társadalmi szolidaritás utolsó színtere, amely kiaknázható közösség-szervező tudással rendelkezik, és a városrendezésnek a közösségi kötődés erősítését kell szolgálnia. Ennek természetesen számtalan formája van. Idetartozik a gyalogos- és kerékpáros-közlekedés támogatása az általa „városi koleszterinnek” tartott gépkocsiforgalom helyett vagy a bárpult alapterületének növelése az asztalok rovására. A brazil városokra jellemző sarki étkezők ismeretében nem véletlen, ha Lerner egyenes arányú összefüggést állít fel a bárpult nagysága és a közösségi szolidaritás mértéke között.

A városi akupunktúra sikerességének mérésére hasonlóan meglepő egyéb mutatószámokat is javasol, amelyek nem bürokratikus, nehezen kiszámítható, kvantitatív mérőszámok. Ezek véleménye szerint a munkásközépszerűség termékei, amely alkalmatlan a szolidaritás fokának megbecslésére. A munkásközépszerűséggel szemben bevezeti a kreatív szórakozás fogalmát, amely olyan egyszerű, mikroszintű mutatókat használ, mint hogy hány embert sikerült mozgósítani egy közösségi ünnepségre vagy egy új kiállítás megnyitójára.

Ezek az események ugyanis a lakosság önbecslését, valamint a közösség tagjai iránti tiszteletet erősíthetik, ami a közösségi összetartozás legfontosabb mozgatórugója. A múzeum pedig természetes jelleggel válhat a közösségi önbecslés és pozitív önazonosság helyszínévé. Minden közösség igényli az emlékhelyeket, amelyek kialakításában a múzeum és a muzeológusok kulcsszerepet játszhatnak.

Összegzés

Korábban említettem, hogy különböző bölcsész- és társadalomtudományokban, sőt a városrendezésben is bekövetkező léptékváltás, illetve fordulat, valamint az ezzel párhuzamosan intézményesülő kulturálisörökség-fogalom összefüggései külön kutatásokat igényelnek. Az ugyanakkor szimptomatikusnak tekinthető, hogy mely tudományágak kénytelenek legkorábban beengedni a kulturális örökség fogalmát saját tudományos kánonukba, illetve mely tudományok képviselői a legaktívabbak a kulturális örökség kodifikálásánál, valamint az új szabályozásból adódó lehetőségek kiaknázásánál.

A szellemi kulturális örökség jelenleg zajló nemzeti és nemzetközi meghatározása értelemszerűen leginkább a néprajzosokat érinti, az ilyen jellegű értékek védelme és a korábban említett új szempontok mentén való bemutatása, mozgósítása pedig az egész muzeológustársadalomra hat. Úgy tűnik, hogy a kulturális örökség imperativusa elsőként ezeknek a tudományágaknak a képviselőit kényszeríti diszciplínáik alapjainak átgondolására. Tőlük függ, hogy ebből a kényszerhelyzetből olyan előnyt kovácsolnak-e, amely példát mutat majd a többi tudományág gyakorlóinak számára.

JEGYZETEK

1. Elhangzott: Múzeumi anyag és tudás hozzáféréseinek kérdései. Néprajzos muzeológusok éves konferenciája, Kalocsa, 2009. október 5–7.

IRODALOM

DRAFT ELEMENTS

2008 DRAFT elements of a Future International Standard-Setting Instrument on the Conservation of Historic Urban Landscape by Ron van Oers, UNESCO World Heritage Centre.

DE CERTEAU, MICHEL

1990 L'Invention du quotidien, 1. Arts de faire et 2. Habiter, cuisiner, éd. établie et présentée par Luce Giard. Paris: Gallimard.

HARTOG, FRANÇOIS

2006 A történetiség rendjei. Prezentizmus és időtapasztalat. Budapest: L'Harmattan.

LERNER, JAIME

2007 Acupuncture urbaine. Paris: L'Harmattan.

POMIAN, KZYSZTOF

2004 Nemzet és örökség. In A kulturális örökség. Erdősi Péter – Sonkoly Gábor, szerk. 85–95. Budapest: L'Harmattan.

VIENNA MEMORANDUM

2005 Vienna Memorandum on „World Heritage and Contemporary Architecture Managing the Historic Urban Landscape”. Vienna: UNESCO World Heritage Center.

WORLD HERITAGE

2005 World Heritage and Contemporary Architecture. Managing the Historic Urban Landscape. Conference Report. Vienna: City of Vienna.

GÁBOR SONKOLY

Challenges in handling cultural heritage

The formation of the concept of cultural heritage marks a very important epochal change in the history of mentality. This concept begins to build up its institutional infrastructure in the 1970s and then in the 1980s, it has been replacing such well-established concepts from the 19th century like that of culture. The establishment of cultural heritage is the result of very complex processes. This paper wish to delineate here only a few of them. Since the concept can be traced back to the 1970s it is worth to depict this period's philosophy of science and to match the changes inside it to the interpretations concerning the period's world view. It was just the time when in the social and cultural sciences the linguistic, narrative or cultural turn had taken place.

Kulturális örökség és múzeumi praxis – egy történész szemével

A szerző történészként a kulturális örökség, a történetírás és a múzeumok, különösen a történeti kiállítások viszonyát vizsgálja tanulmányában. Elemzi a kulturális örökség fogalma és gyakorlata jegyében kialakult szemlélet és a klasszikus bölcsészdiszciplínák közti feszültség okait. Amellett érvel, hogy a Történelem és az Örökség paradigmaticus különbsége ellenére is lehetséges *modus vivendi* a kettő között. Érvelése kiindulópontjaként a múltélmény problémáját választja, s azt a történeti kutatás és a múzeumi kiállítás kontextusában helyezi el. A bölcsészdiszciplínákban a múlttal való kapcsolat pillanatokra beálló élménye megélhetővé válik a történeti kutatás során, és ehhez hasonló élmény a kiállítások rögzített keretei között is átadható a látogatóknak. A múlt megjelenítésének törekvése, amely mindig szükségképpen töredékes és így hiábavaló marad, melankóliával, veszteségtudattal és együttérzéssel keveredő iróniát ébreszthet a történészekben és a kiállítások kurátoraiban, látogatóiban egyaránt. Az olyan autentikus tárgyakat, amelyek jelentését a bölcsészdiszciplínák művelői tárják fel, olyan „aura” veszi körül, amely az örökség típusú szemlélet élménycentrikussága számára is fontos és pótolhatatlan. A mesteriségük megújításán fáradozó történészek historiográfiai útkeresései esélyt adhatnak a történelem múzeumi bemutatásának az örökség-típusú szemlélet jegyében való felfrissítésére, a történészi és a múzeumi múltreprezentáció módszertani lehetőségeinek egyeztetésére. Végül, a múzeumban sűrűsödő tudás és reprezentációs gyakorlatok, a látvány, a szcena, a performance és a közönség – azaz olyan tényezők, amelyekkel az örökség-típusú szemlélet is számol –, valamint a klasszikus bölcsészdiszciplínák által termelt tudás a Teátrum metaforája segítségével talán közös keretbe foglalhatók. Napjainkban bizonyára annak vagyunk tanúi, hogy az Akadémia és az Egyetem után a Színház válik a Múzeum legfontosabb társintézményévé.

Az alábbi írásban a kulturális örökség, a történetírás és a múzeumok, különösen a kiállítások viszonyának vizsgálatára teszek vázlatos formában kísérletet egy történész szakmai kötődésével és választásaival, a kulturális örökség fogalomtörténetére irányuló előtanulmányok nyomán.¹ A kulturális örökséget nem valamiféle eleve adott létezőnek tekintem, hanem mint a kulturális identitás formálása érdekében bizonyos szereplő, intézmény, közösség által megalkotott produktumot, ahogy azt az örökséppolitikákat elemző szakirodalom nagy része teszi. Másrészt abból indulok ki, hogy a kulturális örökség a tudományos diszciplínák számára találkozási, metszéspontot kínál, megújíthatja szemléletüket, ami tetten érhető például abban, hogy az általuk lefedett területet az örökségvédelemben integrálni próbálja, és ösztönzi őket az adott tudományágon, tudományos intézményen kívül állókkal való fokozott kommunikációra, az őrzött, védett kulturális javak társadalmasítására, köztulajdonának tudatosítására.

Olyan szerteágazó és tág érvényű a kulturális örökség fogalma, hogy kérdéses, vajon fordulatot jelző paradigmának, elméletnek, netán valóban tudománynak tekintsük-e. *Heritage studies*, örökségtanulmányok léteznek, megvannak a szakfolyóiratok (például az *International Journal of Heritage Studies*), számos diszciplína használja a fogalmat, napról napra növekszik a bibliográfia, de mindez még nem feltétlenül alkot önálló tudományt, hanem inkább gyakorlati szabályok, tapasztalatok, ajánlások együttesét a kulturális javakkal való bánásmódtól a sáfárkodásig, a restaurálástól marketingig, a publikum felé való nyitás módszereiig, az együttgondolkodás fórumát, tudást az örökség megalkotásának/termelésének háttérében. Ilyen fórumra kerülhetnek például a múzeumok önértelmezéséről, funkciójáról szóló újabb írások Magyarországon is, a nemzetközi szakirodalomra figyelve, külföldi tapasztalatokra érzékenyen.

Míg a kulturális örökség diskurzusa, megközelítésmódja, tematikája a közgyűjtemények számára egyfajta nyitást proponál, a kortárs kultúrába, a város, a hely vérkeringésébe való bekapcsolódást ajánlja, az abban való fokozott részvételre ösztönöz, nem lehet szó nélkül elmenni a probléma mellett, hogy a közgyűjtemények – gyakran érthető okokból – az ilyen jellegű megmutatkozástól idegenkedhetnek, mivel számukra szokatlan reprezentációs és marketingtevékenységet feltételez. Magyarországon nem ritka a muzeológusok és a közönségkapcsolatokkal, marketinggel foglalkozó munkatársaik közötti feszültség: a bölcsészdiszciplínákban megszerzett, kutatóként, oktatóként, szerzőként működtetett tudás és a „látogató-” vagy „közönségbarátság”, valamint a tudományos kritériumok, a szakmaiság és a velük szemben állónak feltételezett, a show vagy a biznisz jelszavaival illetett kiállítási élményvilág kontrasztja. Itt a felemelt mutatóujjak, a szlogenek erdejébe tévedünk. A furcsa disputa azonban téves szembeállításon alapul; egy előrevívó dialógushoz a beszélgetőtársak személyes képzettségének közös elemeire lenne szükség, arra hogy közös nyelvet, szókincset, fogalmakat használjanak: ezt akár egy örökség típusú egyetemi képzés magyarországi fel-futása is elősegíthetné.

Van azonban egyfelől az örökség típusú gondolkodás, másfelől a hagyományos bölcsészdiszciplínák és a velük összefüggő gyűjtemények között egy, a fentiekhez hasonló, de annál mélyebben meghúzódó ellentét is: az örökség definíciói ugyanis sokkal határozottabban ismerik be, vagy tartják kívánatosnak, hogy az örökség, ha tetszik, fogyasztásra bocsátható, piacképes terméként materializálódik, és az identitás formálása érdekében politikailag felhasználható, mint ahogy azt bármely bölcsészszakma nyíltan bevallaná. Míg az örökség szakemberei e produktumjellegét és hasznosíthatóságot hirdethetik vagy bírálhatják, de láthatólag tudomásul veszik, a „szellem emberei” mint bölcsészek, a gyűjtemények őrei viszont általában összerezzenve reagálnak, majd ellenállás-elzárkózás, illetve mintakövetés-felzárkózás között választanak. Hiszen arról is dönteniük kell, hogy egy, hagyományosan az elitkultúra részének tekintett szakma művelőjeként igent vagy nemet mondanak-e a populáris kultúrára. A piac és a politika mint két potenciális vetélytárs és/vagy segítőtárs nyilván még akkor is (némi képp jogos) aggodalmat válthat ki, ha valaki az örökség jegyében pusztán a kommunikáció intenzitásának fokozását, a környező közkultúrába való integrálódás technikáinak elsajátítását kívánja meg a bölcsésztől és a közgyűjteménytől, és nem a „lélek” vagy a „tudomány” áruba bocsátását.

Idézzünk erre a vélt vagy valós veszélyre példaként pusztán két nézetet az örökség-

ról, a történelem/történetírás diszciplinájának területéről! Gregory J. Ashworth úgy véli, hogy az örökség nem azonos a múlttal, sem a történelemmel, hanem a múlttól való kétszeres eltávolodás eredménye. A múltnak már eleve csak egy kis töredéke válik történelemmé a válogatás, értelmezés, rögzítés és megjelenítés során – ez a történelem pedig vitathatatlanul a jelen szolgálatában áll, és autenticitás (mint eleve adott, nem pedig neki kölcsönzött tulajdonság), valamint pontosság (mint a megtörtént dologról szóló, kimerítő beszámoló) nem várható tőle. Ehhez képest az örökség – Ashworth szerint – az emlékezetbe idézett, feljegyzett múlt tudatos átalakítása árucikké: nem a fennmaradt tárgyak, az emlékek véletlenszerű gyűjteménye, és nem is véges, behatárolható kulturális erőforrás, hanem az örökséget a „saját használata teremti, ezért kimeríthetetlen. Az örökséget nemcsak az örökös teremti, hanem fogyasztói is meghatározzák tartalmát.” Kitalált és fogyasztható mivoltában az örökség tervezhető és tervezendő is (Ashworth 1996).

David Lowenthal, az „örökség-keresztshadjárat” nagy hatású elemzője az örökség kitalálását, megalkotását motiváló egyéni-közösségi érdekeket és technikákat elemezte. A múlt feljavítása, szelekciója, megtagadása, a közönségigény kiszolgálása során az örökség eltorzítja a történelmet, a helyére lép, történelemnek álcázza magát. Az örökségalkotás azért lehet komoly riválisa a történelemnek, mert mindkettő a múlt és a jelen összekapcsolásán dolgozik, csak épp eltérő módszerekkel: míg a történelem elvileg a múlt tudományos megismerését szolgálja, az örökség korántsem szemérmes, ha a jelen igényei szerint át kell formálnia a múltat. Ez a hasonlóság végül arra vezeti Lowenthalt, hogy enyhítsen az örökséggel szemben szatirikus hangvételén, és szinte megbocsátóan jelentse ki, hogy végeredményben mind a történelem, mind az örökség az identitását kereső embert szolgálja, azzal a céllal, hogy a jelen és a múlt közti hasadást eltüntesse.²

Lowenthal és Ashworth megközelítése, mely az örökséget és a történelmet határozottan különválasztotta, egy ponton mégis eltér egymástól. Lowenthal mintha szenvedélyes hadjáratot folytatna a kettő összetévesztése ellen, Ashworth viszont hűvösen, majdnem cinikus nyugalommal tekinti kész ténynek, hogy két külön világról van szó. Ennek a hűvösségnek egyébiránt megvan az az előnye, hogy a tervezés, termelés, fogyasztás terminusaival, neutrálisan, formálisan képes leírni az örökségalkotás szisztémáját. Jól jön ez a higgadság például akkor, ha az ember azon töri a fejét, vajon a szellemi örökség címén az UNESCO által listára vett tevékenységek valós tradíciókat hordoznak-e, vagy inkább tradíciótartalmú piacképes kulturális termékek.³

Mind Ashworth, mind Lowenthal értelmezése láttán természetesen felmerül a kérdés, hogy lehetséges-e *modus vivendi* az örökség és a történelem között. A múltélmény problémáját, amely az örökség típusú gondolkodás számára oly fontos, ezúttal a történeti kutatás és a múzeumi kiállítás két pólusa között próbálom elemezni. Kiindulópontként hadd idézzem James Joyce műve, a *Finnegan's Wake* (1939) első fejezetének múzeumi jelenetét (Joyce 1992:30–34), amely valószínűleg emlékezetes marad annak, aki látott már régies történeti múzeumot vagy arról készült képi ábrázolást, részt vett tárlatvezetésen – eleinte elismerően és türelmesen bólogatva, majd egyre kimerültebben a felvonultatott tiszteletre méltó tárgyak láttán – illetén intézményben.

„Erre tessék a Múzejumba. Kérem a kalapot mikor belépünk. Íme, a Wellintén múzejumban vagyunk. Ez egy poroszióz ágyú. Íme egy ffranc. Kszm. ez egy poroszióz

lobogó, a Kalap és a Roharam. Ez a golyó, mely elvé trafálta a poroszióz lobogót. Ez a ffrancia amint tüzel a Bikára, mely leverte a poroszióz lobogót. Szalveléta, a harántálgúyú. Elő a kelevézt és a vellát! Kszm. Ez itt Lipoleum háromszöglegyúr kalapja. Kalipoleum. Ez maga Wellintén tulajdon fehér kalipáján a Dilihoppon. Ez a hatalmas teher-Wellintén, grandióz és bonzó, arany cinnezésű sarkantyúk és vasveretű duxa, felebronz facipók és főúri köntözet, bankokk bellény, góliási galocsnik és hozentartotta beleköpeny. Ez nagy fehéres ménye. Kszm.”

S így tovább. A napóleoni háborúk tárgyi emlékeit leíró halandzsanyelv minden elemzésnél érzékletesebben rajzolja meg azt a múzeumbelső, amely a nagy hősiesség tárgyi emlékeinek áradatát a hozzájuk tartozó heroikus, ámde töredékes történetforgácsokkal kísérve tereli a látogató elé, és vési a fejébe. Joyce iróniája a 19. századi történeti kiállítások tárgybemutatóját, a felhalmozott relikviákat tisztelettel övező pátoszát mosolyogtatja meg az emberi történelmet magába sűrítő *Finnegan's Wake* első fejezetében.

Hasonló irónia járja át gyakran azokat a modern tanulmányokat, amelyek a régi és számos mai múzeum gyűjteményezésében, kiállításában megnyilvánuló politikai tényezőket teszik elemzés tárgyává, olykor ki is pellengérezve ezt a tárgyat, rendszerint a nacionalizmus-kutatások azon irányzatával összefüggésben, amely a nemzetet és a nemzeti kultúrát a 19. században létrejövő konstrukciónak tekinti. Úgy tudjuk, az egykor metaforikus értelemben szentélyekké, egyfajta szekuláris történelmi szentség őrzőhelyeivé tett múzeumok a látogatók zarándoklataival, a megnyitó ünnepekkel sajátos rituálékat is működtettek – épp ilyet figuráz ki a joyce-i szöveg. A 19. századi, nemzetekre és múzeumokra irányuló kutatás azonban talán nem is lenne különösebben érdekfeszítő, ha a nacionalizmus nem támadt volna fel újra a 20. század végén; ha magától értetődő lenne, hogy milyen viszonyt alakítsunk ki a 19. századi alapokon álló múzeumokkal, amelyek a maguk intézményi kereteivel, kutatási és publikációs gyakorlatával, gyűjteményeivel, kiállításaival együtt maguk is felfoghatók kulturális örökségként. Hiszen tartozunk is – valóban – a 19. századi muzeológiának az „alapok” lerakásáért, a gyűjtemények létrehozásáért; másrészt mindez egyáltalán nem a letűnt múlté, hanem nagyon is fájdalmas az, ahogy végső soron egy-egy mai múzeum, címkézzük akár maradinak, akár haladónak, legjobb törekvéseivel együtt sem kerülheti el, hogy tevékenysége időről időre valamely direkt kultúrpolitikai összefüggés részévé ne váljon, politikai szereplők reprezentációs szerveként. Így aztán nagyon is közeli még a 19. század és a korszak múzeumai, viszonyunk ezért kétes, ellentmondásos lehet hozzájuk: vajon hogyan tudnánk helyet találni magunknak, a velük kapcsolatos irónia és a megértés, az elutasítás és az elfogadás között? Talán csak úgy, ha viszonyunkat mindezek az érzelmek és attitűdök a paradoxonokra jellemző éltetőerővel formálják, járják át. Olyan lehet ez a viszony, mint a történészeké mesterségük 19. századi alapítóihoz. A politikai keret, amelyben működtek, már régen nem létezik, reminiscenciái furcsán csengenek, a pozitívizmus, amely törvényszerűségek megértésének előszobájában matatva adathalmazásba vagy épp pátoszba fulladt, kétes és megmosolyogtató – de például a forráskritika akkor kidolgozott, a diszciplína önértelmezésébe is mélyen beépült módszereinek elvetését talán mégsem tartaná minden mai történész üdvöztetőnek; és vannak 19. századi történeti munkák, amelyekre – ha másért nem – adatgyűjtésük imponáló mivoltában még ma is támaszkodni lehet.

Nehéz lenne leküzdeni magunkban a korunkra amúgy is jellemző iróniát, amikor egy-egy kiállításon végigtekintünk, de a bánattal vegyülő irónia nem egyszerűen a kiállítás esetlenségére, esetlegességeire, hiányosságaira irányul (arra figyeljen csak a kritikus szeme), hanem magának az embernek az esendő, reménytelen állapotára, arra az igyekezetre, amely a mulandóság törvényével dacol, és újabb meg újabb módszereket, technikákat eszel ki avégett, hogy az elmúltat jelenvalóvá tegye, egy-egy tárgyat a feledés kútjából kiemeljen, és ügyetlenül közszemlére tegye, vagy épp a legnagyobb tiszteletet érdemlő társadalomtudósi módszerekkel megszólaltassa, kontextusba helyezze. Mintha lepkehálóval hadonászna, s így kellene a háló réseit között átáramló levegőt elkapnia.

Ráadásul, ha a múzeumi kontextusadás művelete elmarad, semmi sem menti meg a hallgatag, rejtélyes csendbe burkolózó tárgyat attól, hogy ellenállhatatlanul mulatságos és ügyefogyott ne legyen, főleg hasonlóan hallgatag társaival együvé zsúfolva. Hirtelen mintha megszemélyesítődné a tárgy, olyan furcsa tulajdonságokat kap, amilyenek bennünket magunkat jellemeznének, ha ismeretlen helyen, némán és pislogva, egy tapodtat sem mozdulva kellene megértenünk valamit új világunkból. Vagy ahogyan Andrzej Bart *Rien ne va plus* című regényének főszereplője, egy portré látja környezetét. A sienai nemesúr paktumot köt egy, az ördögre sok szempontból hasonlító művésszel, hogy az olyan képet fessen róla, amelybe halála után beleköltözhet a lelke: így, festményként kerül el Lengyelországba, ahol éppen annyit ért meg és ért félre az ezt követő, a 20. századig húzódó történelemből, amennyit egy, a falra akasztott jövővény szemével látni lehet, akinek végül a népi Lengyelország egy múzeumában lesz sorsa a feledés. A kép komikus félreértéseinek feljegyzéssorozata, ez a posztumusz életrajz a regény (Bart 2005). Nem lehet nem sajnálni a csöndbe burkolózó tárgyat, lehetetlen, hogy ne mulassunk rajtuk; e hangulatoknak pedig a mi látogatói, szemlélői nem tudásunk ad randevút.

Tudjuk, mégsem lehet csupán iróniáról szó a tárgyak jelenlétében, ott ahol a halál vagy egyenesen a múlt tragédiák árnyéka suhan át. A veszteség tudatával, a gyásszal élünk együtt, fájdalommal és melankóliával. Miközben az elmúltat reprezentálni (és nem rekonstruálni) kívánó történeti művelet és rokona, a múzeumi tárgybemutató iróniát válhat ki a maga tökéletlenségében, egyúttal morális értelemben tiszteletre tarthat számot, mert a veszteséggel néz farkasszemet. A veszteség alapélményével helyezkedik szembe a múltban élt ember közel kerülésének ritka pillanata, az érinthetőség élménye, amely persze illuzórikus voltában kudarcot, vereséget rejt magában, de éppen élményként mégis alkalmas arra, hogy ha csak pillanatokra is, de a pusztulást hozó idő felfüggesztésének érzetét keltse. Ahogy a régi szöveg akkor szólít meg, ha a befogadó saját élettörténetének tapasztalatait hívja elő, úgy a tárgy is, mely anyagában, szerzőségében vagy provenienciájában bizonyíthatóan autentikus, bizonyos feltételekkel személyes relációba képes lépni a befogadóval. Ilyen egy frissen megpillantott tárgy a múltból, egy éppen felszínre kerülő lelet, egy – ha számon is tartott, de a kutató által még nem látott – levéltári irat, például egy kis köteg szavazócédula, amelyet a választási bizottság nemzetiszín szalaggal átkötött és lepecsételt, nem is olyan régen, éppen csak száz éve, és ma úgy bukkan elő a levéltárban, kibontatlanul, hogy tárgyi mivoltában szemlátomást érdekesebb, mint történeti információértékét tekintve.

Vagy – messzebb menve – az ötszáz éves festmény a falon, amely előtt úgy állha-

tunk meg, mint a mestere (semmi közös nincs bennünk talán, de még közös lehet a szem mozgása és a testtartás), a festék rétegei, amelyek – mint a tó jege a nyári hullámokat – visszaidézik az ecset mozgását, a végtelenül finom aranyozás egy reneszánsz játékkártya lapján, amelyet a mester és a hercegi megrendelő még bátran vett a kezébe, mi pedig már csak óvatosan érinthetünk; a vászonra felhordott tempera, amely elfakult, és egyetlen érintésre lepereghet; a festménnyel lefelé fordított táblakép hátán olvasható attribúciós feljegyzések, viaszpecsétek és címkék, vagy a szúrágta fa táblaképből kipergő pora, amely jó esetben a szű elleni fertőtlenítés előtről való, de rossz esetben a fertőtlenítés utáni szúrágás jele. Vagy a 19. századi festmény, amelyet ma még látunk, de tudjuk, hogy a bitumenes aláfestés miatt idővel elkerülhetetlenül megsötétedik, elfeketedik, és végleg elvész – egyáltalán az idő élménye, amelyet a tárgyak éppen a maguk végtelenül finom és egyedi anyagi jellemzőikkel képesek kiváltani azáltal, hogy az idővel szembeni ellenálló képességüket bizonyítják, vagy épp azáltal, hogy az idő hatalmáról tanúskodnak. Ez a különös, de azért talán magyarázható aura – amely a tárgynál is törékenyebb, pótolhatatlan – olyan gyengéd érintésre készítet bennünket, amelyre pusztán az anyagi dolgok tiszteletétől tulajdonképpen nem is lennének képesek; de az emberi lényeknek adott szeretetünk a tárgyakra is átvihető. Ilyen értelemben minden további nélkül belátható, hogy van a tárgyaknak lelke, sőt – Babits *Sunt lacrimae rerum* című versét idézve – vannak könnyeik is. Nyilván ilyesfajta élmény előidézésére törekedne a Lowenthal által diagnosztizált típusú örökség is a maga pótlékaival vagy hamisítványaival.

A régen elhaltak közel kerülésével terhes pillanat friss élménye: ez lenne talán az az élmény, amelyet nemcsak a kutató élhet meg, hanem a kiállítás látogatója is – tudásának és érzékenységének megfelelően –, a kiállítás alkotói által előre megjósolhatatlan, kiszámíthatatlan módon.

Nincs semmi kivetnivaló az élményben, nincs értelme a tudományt az élménnyel szembefordítani: talán csak bizonyos tudományt bizonyos élménnyel. A bölcsészettudományokban ugyanis eleve létezik olyan élményanyag, amely elvileg, mutatis mutandis, a kiállítások látogatóival közölhető. A kutatók élete szegény lenne az ilyen típusú élmények nélkül, a restaurátorok nap mint nap megélik. Ám a ráismerés ilyesfajta pillanatai illékonyak, még a kutatónak sem túl gyakran van része bennük, és várásukat a hétköznapi megszokása elszűrheti, szertefoszlatja. A tárgy elemzése, informatív dimenziójának beillesztése a kutatás során létrejövő szövegeinkbe letörli a pillanat hímporát. Hogyan lehet mégis közvetíteni a ritka percek ajándékát, átadni egy kiállítás viszonylag állandó keretei között? A tárgy szépségére, jelentőségére való rádöbbenést kiváltva, ennek lehetőségét megteremtve, előkészítve? Az élmény bekövetkezése, átélése, ha nem is stimulálandó, de a kiállítás alkotói és a látogatók horizontjai közt feltételezhető közös pontok alapján elgondolható kondíciók megteremtésével lehetőségként előzetesen feltehető. Távolság és közelség, ismerőség és ismeretlenség/idegenség paradoxonjának felmutatásával, a távolítás és a vele egyidejű közelítés térbeli-vizuális eszköztárával készíthető elő? A tárgy történeti helyének, jelentőségének tisztázására megmozgatható tudás közvetítésével?

A kiállításokon bemutatott tárgyak, amelyeknek értékes és különleges mivoltát gyakran már önmagában az a tény is sugallja, hogy üveg mögött merülnek kiismerhetetlen csendjükkbe, a maguk objektum mivoltában objektívnek hatnak, megkérdőjelezhetetlen

állításoknak, bizonyítékoknak, válaszoknak valamiféle – jóformán fel sem tett – kérdésre: tudjuk, hogy létük, történetük valójában számos bizonytalanságot rejt magában. A kiállítási kísérőszövegek sokszor lényegre törő voltukban sematikusabbak még a lexikonszócikkekénél is, és aligha adják vissza az értelmezés kétségeit, a vélemények és ellenvélemények árnyalatait. Hogyan közölhetnénk a tárgyak értelmezésében felmerülő bizonytalanságokat a befogadókkal? Zavart szül ez, vagy a gondolkodás adományát nyújtja át? Miként adhatunk a kiállításban fogódzókat félrevezető leegyszerűsítés nélkül, hogyan taníthatunk didaktikus szájbarágás nélkül? Mindez visszavezet az élmény és tudás állítólagos ellentétéhez: kulturális örökség, alapuljon bármennyire is az élményen, elvileg nem létezik olyan örökösök nélkül, akik önmaguk alkalmassá válnak az öröklésre: megörökölni nem lehet a tanulást, az elsajátítást (és nem: kisajátítást) erőfeszítés nélkül. Az örökség élménye nem lehetséges az elsajátításra tett erőfeszítés során szerzett tudás nélkül.

A történetírás a múlt reprezentációja a jelen szempontjainak alávetve, konstrukció és nem földre szállt objektív igazság. Egy történeti mű szövegelemzése ugyanúgy erről győz meg, ahogy egy kiállítás esetében a tárgyak elrendezésére, a térbeli viszonyokra irányuló vizsgálódás is a muzeológus tudatát, előfeltevéseit tárja föl. Az olvasónak és a látogatóknak a múlttal való jelenkori viszonyunkat kommunikáljuk a szöveg és a tárgybemutató által. A kulturális örökséget és a történetírást illető „konstruktivisták” álláspontját a fentiekben árnyalni próbáltam azzal, hogy a múlttal irányuló kutatások során a tárgyak közelében olyan élmények és érzések támadnak, amelyekből mind a kutatás, mind a kiállítás tárgybemutatója táplálkozhat, s amelyek ugyanakkor a múlt megalkotása helyett/mellett annak megérintésére csábítanak, és könnyen illúzióknak bizonyulhatnak. A másik javaslatom az volt, hogy a múlt emlékeinek patetikus és hódolatlelkes csodálata helyett tapintatos iróniával vagy melankóliával, gyöngéd együttérzéssel is reprezentálhatjuk a múltat. A múlt szöveges forrásaival vagy a tárgyakkal dolgozó emberek gyakran nyilatkoznak iróniával témájukról. Közben elémek belátja, hogy a létrehozott múltkép önmaga kivetülése, szívünk nehezen mond le az érzelmeiről a múlt és a jelen közti közlekedés során. Ahogy az iróniától, úgy a bánattól, az együttérzéstől és a szeretettől is nehéz lenne szabadulni. Ha ez így van, akkor azzal a dilemmával is szembe kell néznünk, hogy miként vagyunk képesek egyszerre ironikus és szeretetteljes „üzemmódban működni”, másrészt komolyan viselni a felelősséget a tárgyakért: használni megfajtásuk, értelmezésük minél finomabb technikáit, és tudni, hogy jövőjük biztosítása, továbbadásuk is feladatunk, ahogy azt a 19. századi alapokon nyugvó diszciplínáinkban, múzeumainkban megtanultuk. Egyébként még az imént említett érzelmeinkben is adósaik vagy örökösei vagyunk a 19. századiaknak, sőt a még régebbieknek. Aki a tárgyakat kultikus tisztelettel övezi, nem egyszerűen a 19. századi nemzeti kultúra reflexe miatt teszi, hanem olyan kevésbé korspecifikus érzések, tudatállapotok miatt is, mint a gyász és a melankólia.

Visszatérve örökség és történelem különválasztásához: éppen a történészek történelmével szembeni bizalmatlanságot említhetjük meg az emlékezet konjunktúrája és a történészi kontroll nélküli örökségkonstrukciók elharapózásának egyik okaként. A kortárs történetírás túl bonyolult, egy ponton már-már az elbeszéléstől is lemondott, hogy aztán visszatérjen hozzá; saját nyelvhasználatát tette elemzés tárgyává. A történészeket a történelmük és a mások öröksége közti ellentét válaszára állítja. Egyik

lehetőségük az elfogadás: annak belátása, hogy létezik egy alternatív történelemváltozat, örökségesített történelem, amely népszerűbb az ő történelmüknél. De nem a vereség beismerése, kapituláció ez csupán? A másik lehetőség az, hogy épp az örökség által kijelölt mezőnyben próbálnak érvényesülni, ott érvényesítik érdekeiket. De le kell-e ehhez mondaniuk módszertani útkereséseik, műhelyvitáik legértékesebb eredményeinek érvényre juttatásáról, amelyek a nagyközönség számára elvontak, követhetetlenek, hozzáférhetetlenek?

Mégis, nem csillan-e meg a lehetősége annak, hogy épp a történészek módszertani vitái során formálódó megközelítések segítsenek a történetírás, az örökség, a múzeum közti határok átlépésében? A mesterségük megújításán fáradozó történészek törekvései adnak-e esélyt a történelem tárgyak általi, múzeumi bemutatásának megújításához; hol található a történészi és a múzeumi reprezentáció metszéspontjai? Hogyan cselekedjen egy szövegekhez szokott történész, amikor történeti kiállítást készít elő, ha egyszer ő van leginkább tisztában tudása töredékességével vagy annak determinált-ságával, az elvontabb problémák képek és tárgyak általi megmutatásának korlátaival? Valóban, a történészszakma elméleti-módszertani kísérletei nem egykönnyen adnak támpontot a kiállítások létrehozásához. A társadalomtörténet számos módszere, amely a megfelelő források birtokában egy szövegben hibátlanul működtethető, használhatatlan, mert térben, képileg nem „mutat”: a kvantitatív elemzés például aligha jöhet szóba. De több esélyt adhatnak a mikrotörténelem, a történeti antropológia vagy a mentalitás- és persze a kultúrtörténet tágas domíniumai. Vagy éppen a „történelmi tapasztalat” létrejöttének, megélése feltételeinek keresése, amelyekre Huizinga nyomán vállalkozott immár másfél évtizeddel ezelőtt Frank R. Ankersmit: annak a különös, az érzékszervekre is számító tapasztalatnak, amely „közvetlen és az egyidejűség képzetét keltő érintkezést tesz lehetővé a múlttal” (Ankersmit 2004).

Befejezésül még egy javaslat. A kiállítási megnyitók alkalmával a múzeumok a *homo festivus* ünnepeinek, a „spektákulum társadalmának” játéktereivé lépnek elő. Talán érdemes felidézni, hogy hasonló spektákulum már a kultúrtörténet egy régi szakaszában, a reneszánsz udvar ünnepélyein és színelőadásain kimutatható. A kora újkorban a „teátrum” fogalma kínálkozott az élet legkülönbébb területeire irányuló tudás rendszerező összegzésére. A 16–17. században „teátruma” lehetett nem csupán a színjátéknak, hanem a vele rokon politikának is, az emlékezés technikájának, a kertművészetnek, a földrajznak, az anatómiának, a kémiának, magának a tudásnak vagy a világnak (Bene 1999: 126–134). Nem lehetséges-e, hogy ennek analógiájára a múzeumban sűrűsödő tudást és reprezentációs gyakorlatokat, a látványt, a szcénát, a színrevitelt, a performance-ot és a közönséget – olyan elemeket, amelyekkel az örökség típusú gondolkodás is számol – a Teátrum segítségével foglaljuk közös elméleti keretbe? Nem lenne-e hasznos ezt elővenni egy gondolatkísérlet erejéig? Azért is érdemes a reneszánsz udvart párhuzamként említeni, mert ott valaha összetartozott számos intézmény kezdeménye: a Színház, az Akadémia, a Könyvtár és Kunstammerként a Múzeum. Az udvar hasonlata hasznos lehet azért is, mert a kultúra hatalomtól való függését sokkal nyíltabban leplezi le, mint amennyire azt a kultúra mai szereplői beismernék. Talán a reneszánsz udvarhoz hasonlóan egyesít most önmagában tudományt és reprezentációt a múzeum. Könnyen lehet, hogy a nagybetűs intézmények közül az Akadémia, az Egyetem helyett a Színház válik ma a Múzeum legfőbb társává.

JEGYZETEK

1. Elhangzott: Múzeumi anyag és tudás hozzáféréseinek kérdései. Néprajzos muzeológusok éves konferenciája. Kalocsa, 2009. október 5–7.
2. Lowenthal 1998; két fejezetét magyarul lásd Lowenthal 2004a; 2004b.
3. Ashworth és Lowenthal álláspontjának összevetéséről korábban Erdősi–Sonkoly 2004.

IRODALOM

ANKERSMIT, FRANK R.

2004 A történelmi tapasztalat. Budapest: Typotex.

ASHWORTH, GREGORY J.

1996 Realisable potential but hidden problems: a heritage tale from five Central European cities. *In* The Historical metropolis. A Hidden Potential. Jacek Purchla, ed. 39–41. Cracow: International Cultural Centre.

BART, ANDRZEJ

2005 Rien ne va plus. Budapest: Európa.

BENE SÁNDOR

1999 Theatrum politicum. Nyilvánosság, közvélemény és irodalom a kora újkorban. Debrecen: Kosuth. /Csokonai Universitas Könyvtár, Bibliotheca Studiorum Litterarium, 19./

ERDŐSI PÉTER – SONKOLY GÁBOR

2004 Észrevételek a kulturális örökségről. *In* Nemzet a társadalomban. Fedinec Csilla, szerk. 205–220. Budapest: Teleki László Alapítvány.

JOYCE, JAMES

1992 Finnegan ébredése. (Részletek.) Budapest: Holnap.

LOWENTHAL, DAVID

1998 The Heritage Crusade and the Spoils of History. Cambridge: Cambridge University Press.

2004a Az örökség rendeltetése. *In* A kulturális örökség. Erdősi Péter – Sonkoly Gábor, szerk. 55–82. Budapest: L'Harmattan–Atelier.

2004b Az örökség megteremtése. *In* A kulturális örökség. Erdősi Péter – Sonkoly Gábor, szerk. 463–492. Budapest: L'Harmattan–Atelier.

PÉTER ERDÓSI

Cultural heritage and museum praxis – from a historian's viewpoint

In this essay the author wish to analyse the close ties among cultural heritage, the science of history and museums. The perspective will be that of a historian. The concept of cultural heritage, shortly after its establishment, provoked some tension between its praxis and that of the classic humanities. It will be argued that notwithstanding of this paradigmatic difference of these two approaches it is possible to achieve a *modus vivendi* between them. The focus of attention will be on the experience of the past. It will also be argued that nowadays we can witness how the theatre is going to be associated as institution with the museum, after a long a long-term relationship with the academy and university.

Ruhák a tárlóban – antikvitás, kifutó, művészet, tudomány?

Az evolucionizmus és a tipológiai kutatás a múzeumok ruhakiállításait kronológiai divatkavalkádokká tette, de az is lehet, hogy a civilizációs perspektíva, azaz a haladó divat – szemben a kezdetleges népviselettel – és a divat hatása ez utóbbira volt az, ami irányította őket. A ruha azonossá vált viselőjével. A háttérben bizonyára biológiai és szociálpszichológiai realitások álltak, melyeknek a természet és a társadalom adta az időtlen stabilitást, míg a történelmi-politikai és gazdasági-földrajzi folyamatok a változást motiválták. A kettős perspektíva egyik következménye, hogy a ruházatot egyrészt mint külső formát, mint a környezet és a történelem által meghatározott esztétikai tárgyat, másrészt mint belső jelentéssel bíró burkot fogták fel. Individuum, csoport, nem, osztály, szerep, státus és identitás természetes kategóriák és értelmezési modellek lettek az összes viseletkiállításon, jelenetként vagy társadalmi kontextusban ábrázolva. Amint valami kiállított tárgy lesz egy múzeumban, a művészetre és a régiségekre vonatkozó klasszikus stíluskritériumok határozzák meg. *Connaisseur*tárgy lesz belőle, amit tárlóban tekintenek meg, és ami önmagáért beszél mint drága elegancia. Egy antropológiai múzeumban ismét egzotikus műtárgy lesz a viselet. Előállnak a való élet paradoxonjai és a divat paródiái.

A viselet kiállítástörténete tükrözi a múlt kultúr- és művészettörténeti szemléletét.¹ A legkorábbi ruhák iránti múzeumi érdeklődés szentek relikviáira, haditrófeákra és -öltözetekre irányult, híres férfiak és nők emlékeire. Nem ritka, hogy jelentős személyiségek ruháinak darabjait csodatévő erővel megáldottnak hitték, gondoljunk csak Krisztus szemfedőjére. Az evolucionizmus és a tipológiai kutatás a múzeumok ruhakiállításait kronológiai divatkavalkádokká tette, de az is lehet, hogy a civilizációs perspektíva, azaz a haladó divat – szemben a kezdetleges népviselettel – és a divat hatása ez utóbbira volt az, ami irányította őket. A ruha azonossá vált viselőjével. A háttérben bizonyára biológiai és szociálpszichológiai realitások álltak, melyeknek a természet és a társadalom adta az időtlen stabilitást, míg a történelmi-politikai és gazdasági-földrajzi folyamatok a változást motiválták. A kettős perspektíva egyik következménye, hogy a ruházatot egyrészt mint külső formát, mint a környezet és a történelem által meghatározott esztétikai tárgyat, másrészt mint belső jelentéssel bíró burkot fogták fel. Individuum, csoport, nem, osztály, szerep, státus és identitás természetes kategóriák és értelmezési modellek lettek az összes viseletkiállításon, jelenetként vagy társadalmi kontextusban ábrázolva.

A viseletek tárlója a múzeumi ablak a divatra. Amikor a kopenhágai Rosenborg kastély, amelyet IV. Keresztély az 1600-as évek elején építtetett pihenőhelynek és művészeti gyűjteménynek, 1858-ban múzeumként megnyílt, a közönség megdöbben azon, hogy a gyűjteményeket nem hagyományos módon, az anyag alapján, hanem

kronológiai sorrendben állították ki. A kiállításnak tanulságosnak és nevelő célzatúnak kellene lennie. Ez olyan tradíció, amit megerősítettek a világkiállítások is, többek között a párizsi 1900-ban, amely történelmi és kortárs jeleneteket egyaránt bemutató harminc tablójával és beöltöztetett viaszbábuival inspirációul szolgált divattervezőknek, gyűjtőknek és viselettörténészeknek. Ekkor azonban megmerevedik a hitelesség. Amint valami kiállított tárgy lesz egy múzeumban, a művészetre és a régiségekre vonatkozó klasszikus stíluskritériumok határozzák meg. Connaissanceurtárgy lesz belőle, amit tárlóban tekintenek meg, és ami önmagáért beszél mint drága elegancia. Egy antropológiai múzeumban ismét egzotikus műtárgy lesz a viselet. Előállnak a való élet paradoxonjai és a divat paródiái.

De nem csak kultúrtörténeti témaként magától értetődő a viselet és a divat. Amikor a londoni Victoria és Albert Múzeum 2000-ben kiállítást rendezett *Art nouveau 1890–1914* címmel, teljesen hiányzott a divatruházat és az *haute-couture*, annak ellenére, hogy a kiállítás azt kívánta ábrázolni, hogy miként alakította a stílus a modernitás egy elemévé a vizualitást. Vajon ez a drámai döntés annak eredménye, hogy az *haute-couture* mint női fenomén nem olyan értékes, mint az üveg, a lakberendezés vagy az ékszerek? Egy másik értelmezés szerint viszont a divat autonóm, jellegzetes fenoménnek tekinthető, ami saját törvényeit és mechanizmusait követi – a Jugendstil idején a divat mint művészet még gyerekcipőben járt. A múzeum 2005-ös *Spectres: When Fashion Turns Black* című kiállítása olyan kavalkádot mutatott be, ami a történelemnek – egykori formáknak, öltözeteknek – a mai divatra gyakorolt hatásáról szólt (Clark 2005). A kérdés összefügg a klasszifikálás eljárásaival, az attitűdökkel és az érzésekkel. Mikor a ruhák emberekhez és róluk szóló történetekhez köthetők, drága régiségekké lesznek. 2005-ben a helsingborgi régiségvásáron egy dán kiállító felhívta a figyelmet a Hans Christian Andersen-emlékévre és Christian Thomsen „A császár új ruhája” figuráját árulta, amit 1911–1922 között gyártottak a koppenhágai Királyi Porcelángyárban. A Stockholmi Zálogházban 2004-ben eladtak egy egyszerű, világosbarna gyapjúinget, amit a német művész, Joseph Beuys készített és szignált, az ára 15 000 dollár volt. A Christiesnél New Yorkban 1997-ben Diana hercegnő ruhái kerültek árverésre, többek között egy fehér estélyi ruha, amelyet Gina Fratini tervezett a Hartnessnek, 85 000 dollárért. Ugyanez az aukciós ház kiárúsította 2000 tavaszán azokat a piros cipőket, amelyeket Judy Garland viselt Dorothyként az *Óz, a csodák csodájában* 1939-ben (4,8 millió svéd koronát ért). Londonban 2007 tavaszán egy aukción rekordösszegért (6,4 millió svéd koronáért) kelt el az a fekete ruha, amelyet Audrey Hepburn viselt az *Álom luxuskivitelben* című filmben (1960), az eladó a francia író, Dominique Lapierre volt, aki a pénzt egy kalkuttai gyermekotthonnak ajándékozta. A divatnak a modern időkben való előretörése és hatalma szempontjából meghatározó jelentőségű a film szerepe. Erre példa Hepburn és a divatdiktátor, Hubert de Givenchy egész életen át tartó kapcsolata. Andreas Huyssen kultúrkritikus művében, a *Twilight Memories*-ben 1995-ben megfogalmazta a modern kiállítás problematikáját: „Ami ma érdemes arra, hogy megragadjuk és elmélkedjünk rajta, az pontosan annak útja-módja, ahogy a múzeumi és kiállítási kultúra [...] különböző elbeszéléseit nyújthatja a jelentésnek egy olyan korban, amikor a modernitás nagy elbeszélései elveszítették meggyőzőerejüket, amikor egyre több ember akarja hallani és látni mások történeteit, amikor az identitások több-
rétegűekké válnak.” (Huyssen 1995:34.)

A helsinki Iparművészeti Múzeum 1985-ös, *Selyemút* című kiállítása a közép-ázsiai kultúra széles körű ábrázolása volt. Egy vitrinben még két sámánviselet is szerepelt Szibériából. Azonban ezeket úgy aggatták fel, mint az átlagos felöltőket, az elejükkel a közönség felé, amivel a ruhák alapvető – a háton látható – szimbolikája persze elveszett. Ez egy a sok példa közül, ahol a sok forma, szín, anyag, típus, felhasználási és meghatározási kánon – melyek könnyen megrészesítik a tárlatok készítőit – oda vezet, hogy csak az üres burok mutatkozik meg a kiállításon. A produktumközpontú látásmód a tartósítás, restaurálás és raktározás eredménye, nem pedig az emberiség ruháiról való alaposabb gondolkodásé.

Annak a nézetnek, hogy az öltözködés fontos kulturális jelenség, a ruháktól függetlenül kell kialakulnia, ami nem zárja ki a diakrón és szinkrón folyamatok figyelembevételét. Hiszen kevés társadalom modernizálódott sikeresen anélkül, hogy forradalmi átalakuláson ment volna keresztül a ruházat is, mivel az ember belátta az átváltozás hatalmát a társadalmi státusért folyó játékban. A történelem számtalan példát kínál olyan vezetőkre, akik megértették ezt, mint Nagy Péter az 1700-as évek elején, a török szultán, II. Mahmud az 1820-as években és Reza sah Iránban az 1920–1930-as években. De a perspektívák nem válhatnak „kötötté az élő vagy holt anyaghoz”.

Ahhoz, hogy az öltözködés teljes spektrumát bevonhassuk egy kiállításba, elvonatkoztatott nézőpontra is szükségünk van. Olyan nézőpontra, mely szerint az ember egyaránt gondolkodó szubjektum és objektum. Abból a kitételből, hogy az öltözködő ember számára csak saját maga lehet mérték, egy kényszerű kettősség következik. Nem kevésbé emiatt feltétlenül szükséges, hogy a kiállítás horizontján az öltözet az embertől függetlenül jelenjen meg. Ezt a kívülállóságot példázza mind kiállításmódjában, mind divatteremtés szempontjából Gianni Versace és a szürrealizmus.

A Victoria és Albert Múzeum 2002 őszén rendezte meg *The art and craft of Gianni Versace* címen retrospektív Versace-kiállítását. Százharminc divatkreációjával ez volt a legnagyobb kiállítás, amit a múzeum valaha divattervezőnek szentelt. A cél az volt, hogy Versace roppant eredetiségét és sokoldalúságát olyan innovatív technikai fejlődésként mutassák be, amelyhez a szépség keresése közben jutott el. A tervező újraalkotta a kézműves szerepét, technikai virtuozitással kombinálva azt, dacolva anyaggal és konvencionális designnal egyaránt. Manipulálta és kulturális vonatkozások széles skáláján alkalmazta az anyagokat. A kiállítás tematikailag nyolc összefüggés – szintér – szerint épült fel. A bevezetés megvilágította a divattervező szerepét a film és a hírességek világában, többek között Diana hercegnő ruhájának egy fotózásra készült modelljével. A „Courtyard” rész bőr- és hétköznapi ruhákat mutatott be, mindkét nem számára, míg a „Ballroom”-ban olyan estélyik szerepeltek, amelyeket Madonna hordott. A „History” Versace kulturális és történelmi forrású motívumait és stílusait ragadta meg, mint a görög meanderszegély és medúzafej, az észak-amerikai indián művészet, az olasz barokk és a vallásos ikonok. A kapcsolat divat és művészet között, még ha az popművészet is, „Art” néven jelent meg. A látványos, nagyságukban és részleteikben eltúlzott alkotások a „Theatre” színben, drámai megvilágításban szerepeltek. A divatház továbbélése, dinasztíája és jelene egy részleget kapott Versace hűgának és követőjének, „Donatellá”-nak nevével fémjelezve. Az utolsó, „The Study” egységben a közönségnek lehetősége nyílt arra, hogy közvetlenül megismerkedjen ruhákkal, technikával, szabással és anyaggal a cég archívumából. Ez vonatkozott többek

között azokra az összetett és meghökkentő anyagkombinációkra is, melyeket Versace kísérletezett ki. Itt kapott hangsúlyt az egyén alkotói szerepe magában a formatervezési folyamatban. Mivel a ruhák a kiállításon nagymértékben anyagi kultúraként jelentek meg, a tervező megszokott médiaképe a hírességek divattervezőjeként háttérbe szorult. Ily módon a múzeum elfoglalta a helyét abban a médiumban, amit a divat mint rendszer alkot, és kiemelte a kiállítások fontosságát a tervezői kreativitás által meghatározott ötletek körforgásában.

Az öltözetről mint kézművestermékről és mint ideálról alkotott sokrétű kép a divatot az anyagi kultúra művészeti produktumaként értelmezi. A divat önmagában hatalom nélküli, sikeressége a ruhák világában meghatározó fokon kötött azokhoz az ideológiákhoz, jelentésekhez és asszociációkhoz, melyeket a formatervezőnek sikerült látható alakba foglalnia. A divat hatalmi harca így a vonzás, érzés és szimbolizáció versenyévé lesz. Ebben a játékban a felöltözés és a levetkőzés, a látható és a láthatatlan a valódi szereplők az arénában.

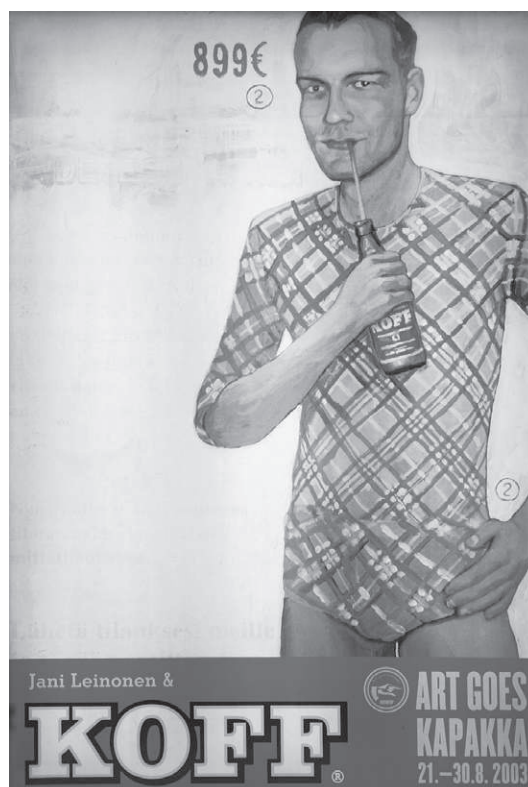
Amikor a szürrealizmus és a divat mint művészeti forma az 1930-as években kölcsönösen rabul ejtette egymást, kapcsolat jött létre a reális világ dolgai és a dolgok szellemi élete között. Ez különösképp kifejeződött az 1930–1940-es évek divatújságjaiban (Vogue, Harper's Bazaar), és ezzel párhuzamosan a filmben és a fotográfiában. A továbbiakban utalunk Richard Martin ragyogó tanulmányára a témában (Martin 1996). A szürrealisták megpróbálták megingatni a dolgok konvencionális „helyzetét”, megkérdőjelezni a szertartásost, az illendőt, a rangsoroltat, és az ellentétes kontextusokkal változó identitást próbáltak adni a dolgoknak. A test és részei újraértelmeződtek. Az esztétikai provokálta a humort. Az öltözet referenciája lett egy művészeti formának, amely kereste a csodát, álmokat valósított meg, illuzionizmust teremtett, és elsősorban a szem becsapásával élt, hogy egyszerre eltakarja és felfedje a csodálatosat a valóságos világban. A tükör olyan elem lett az öltözékben, ami a reálissal és a valótlannal játszott, de ami minden volt, csak nem váratlan. A szürrealizmusnak szüksége volt a nyelvre, a fantáziára és a divatra, titkosra, kontrollálatlanra és szabályozatlanra, ami kívül állt a józan ész világán. A divat olyan felületet jelentett, amely a maga korában védőmaszkot is kínált a külvilág zűrzavara és háborúi ellen. Az öltözet funkciója magában foglalta az elbeszélést, a misztikumot és a mély reflexiót. Hétköznapi ruhák csodás dolgokká lettek. A kiegészítő óraformát kapott, a fűzőből karkötő lett, és a női cipőből kalap. Azáltal, hogy egy dolgot izolálunk, módosítunk, és különféleket egybefoglalunk – például a varrógép, mint a nő, birtokolhatta a termékenységet és a szépséget is, míg az esernyő a férfit jelképezte. A férfikalap a maga részéről metaforává lett, a férfi metamorfózisává és metafizikájává. A test alakja hangszernek tekinthető, és a ruha is megformálhatja. A zene – ami absztrakt, intellektuális, csodálatos és misztikus – megvalósulhatott a reálisban és a láthatóban. A test biomorf formáit át kell rendezni, azoktól el kell vonatkoztatni és ruhákként kell versenyeztetni az anatómiával. Élő redőzésről beszéltek, és a test részeit autonóm tárgyakként látták. A természet, ami távol állt az urbánus világtól, inspirációt adott az erdők, a virágok és a pillangók formájában, melyek a földet transzcendentálissá formálták át. Christobal Balenciaga a viseletnek egy fa formáját adta (1967), Elsa Schiaparelli olyan női kalapot készített, amely ürökotletre hasonlított (1937 körül), Karl Lagerfeld sütemények alakjára formálta kalapjait (1984), és Salvador Dali a női testet némi erotikus

felhanggal komódfiókok (*drawers*) gyűjteményévé tette (1936), a szó ugyanis alsóneműt is jelent. A klasszikus szobrászati szépség is újra- és átértelmeződött. Így tudott a brit formatervező, Georgina Godley a „Shaped Underwear”-ben 1986-ban bemutatni egy női fehérneműt, amely erotikusan torzította el a testet. Nem kell sokáig keresni a párhuzamot az 1500-as évek divatjával. A hiúság tükre darabokra tört a ruházaton a szürrealizmus gondolataitól és leleplezésétől.

Így lettek a ruhák mint művészi alkotások teljesen autonóm tárgyak, amelyek a saját életüket élik, mint Dali *Night and Day Clothes for the Body* (1936) című gouache-képén, ahol a leleplezés és eltakarás, keménység és puhaság, világos és sötét kínálja azt a misztériumot, amely a ruha leglényegesebb paradoxonját adja.

A szürrealizmus előkészítette a talaját annak a nézetnek, amely a ruhákat tipikus műalkotásokként, nem pedig stílusjelenségekként vagy divattrendekként látja. A közeli kapcsolat fotográfia, film és a ruhák művészete között intenzívebbé vált, a művészek divatképeket állítottak ki műalkotásokként. Azáltal, hogy a művészet egyre inkább értelmezi viszonyát a korához, erősebbé vált a ruha-divat-művészet viszony, amit látni lehetett a stockholmi Moderna Museet 2005. tavaszi *Fashionation* című kiállításán. Az itt részt vevő divattervezők olyan ruhákat készítettek, amelyeket a valóságban is használtak, de amelyek tisztán művészeti összefüggésben is működőképesek voltak. Az új kollektciók bemutatása a kifutón egyre inkább performanszá alakult, állapította meg a kurátor Magnus af Petersens. A divat és művészet közötti határt átlépő munkákra Alexander McQueen említhető, aki megjelenésében botrányos haute-couture-ruhákat készít, melyeket a barokk és a szédítő gótika inspirál. Egy másik példa Yinka Shonibare, aki angol-nigériai háttérre építve 1700-as évekbeli kosztümjeiben keveri az afrikait-angolt-hollandot-indiait.

Az angol viseletkutató, Lou Taylor kiemelte az új témákat, amelyek közelítették egymáshoz a múzeumokat és az akadémiai kutatást, amelyekben az anyagi kultúra szempontjából tanulmányozták az öltözeteket, így nem csak egyfajta stílus kifejezésének vagy fogyasztási jelenségeknek tekintették őket. Többek között olyan kérdésekről van szó, mint a divat átértékelései, annak múltékony, illetve kulturális jelentései, a kulturális globalizáció, a kultúrák közti jelenségek, kérdések a design tárgyak hibriditásáról és komplex kulturális jelentésükről, valamint a nemzeti és kulturális határok kölcsönös átlépése. További témák a nemek közötti identifikáció a ruhák segítségével, kérdések, amelyek etnikus, helyi és nemzeti identitást érintenek jellegzetes ruhasztylusok részletes elemzésével vagy olyan öltözetek elemzése, amelyeket erős kívülállás színezt (vö. Taylor 2002).





A *De onämbara – Kalsongkultur (A megnevezhetetlenek – alsónemű-kultúra)* című kiállítás 2005 decemberében nyílt meg Helsinki Városi Művészeti Múzeumában, és a múzeum egész felső emeletét elfoglalta. Az ötletgazda a múzeum igazgatója, Berndt Arell művészetkutató volt, a tervezésért pedig Mikko Oranen, Arja Miller és Klas Fontell építész felelt. A kiállítás alapja egy körülbelül négyszáz férfialsnadrágból álló magángyűjtemény, valamint az 1920 és 2000 közötti időszakból származó kép-, szöveg- és reklámanyag volt, amivel Arell ismerkedett meg. Az anyag egy részét a tammerforsi Vapriikki Múzeumtól és a Nansos textilgyár archívumából kölcsönözték. A kiállításához kapcsolódott egy kutatási projekt a Finn Akadémián, amelyben a materiálisan megformált férfi képet vizsgálták, a szépségtől a hanyatlásig, *Portré, fétis, selejt* címen, e sorok írójá-

nak vezetése alatt. Részt vett a munkában Petri Sipilä is, aki speciálisan a nemek kulturális konstrukcióját vizsgálta.

Felmerült a kérdés: mit keresnek az alsóneműk a múzeumban? A kiállítás művészet és ruhák, tudomány- és múzeumszemlélet körüli kísérletté vált. A műalkotásoknak és ruhadaraboknak meg kellene kérdőjelezniük és át kellene törniük a határokat egy divattörténeti kavalkád számára, rámutatva annak korlátaira, és új látószögből tekintve az emberre/férfira, azáltal hogy láthatóvá tesszük a láthatatlant, és sokértelművé az egydimenzióst. A kérdések arra vonatkoztak, hogy miként épülnek fel a kulturális határok, formán és színen, stíluson és designon, funkción és luxuson, férfiasságon és nőiességen, divaton és hatalmon keresztül. „Azáltal, hogy a »tudatküszöb alattit« – az alsóneműket – történelmi és kortárs perspektívában vizsgáljuk, a »teremtés koronájának« képe láthatóbbá tehető. Ebben a projektben találkozik a képzőművészet és a tudomány” – állt a programnyilatkozatban.

De a kiállítás a modern médiavilág néződoboz-kultúrájának szatírája is, felszólítja a nézőt, hogy a levetkőzött férfit minden dimenziójában lássa, amire az alsóruházat asszociálni enged a dichotómiák szerint: művészet – nem művészet, esztétikus – ronda, látható – láthatatlan, megnevezett – névtelen, tudatos – nem tudatos, formatervezett divat – formátlan, luxus – használhatóság, individuum – kollektivitás, maszkulin – feminin. Két értelmezési síkon, az absztraháló mentálison, valamint a megkérdőjelező és a leíró konkrétan keresztül mutatná be a kiállítás tudományos profiljának hatalmát.

A *Császár új ruhája* munkacímből kiindulva két előkészítő éven át tárgyalták a test, az öltözködés és ezek kulturális anatómiájának perspektíváját, morált és higiénit, csúnyaságot és szépséget, a levetkőzött férfit és a férfiasságot – az erotikust, heroikust, humorost, a finn férfi „alsónadrág-kultúráját” mint klisé és sztereotípiát, márkát

és identitást. A kiállítás címjavaslatai olyan alternatívákat öleltek fel, mint: *A levetközött hatalom*, *Body Art*, *Névtelen férfiasság*, *Standards for Men*, *Grande Finale*, *Óvott és istenített*, *A láthatatlan hétköznap*, *A ruhák titkos világa*, *A meztelen igazság*, *A divat visszavonulóhelye*, *Egyszerű összetevőkből* – az asszociációk végtelennek tűnnek. Ugyanakkor azonban az idő, a tér, a társadalmi csoport, a történelem és a változás klasszikus értelmezési kereteit el akarták kerülni.

A kiállításrendezésben a márka és a vele kapcsolatos szövegek kiemelt szerepet kapnak, éppúgy mint az alsónadrágról szóló riportok és cikkek, például azáltal, hogy az anyagot kiállítják a tárlókban, kirakják az alsónemű-csomagolásokat és a reklám-szövegeket.

Mivel a műalkotások kínálata korlátozott, különösen a régebbieké és speciálisan ilyen ruhaneműké, húsz-egynéhány művészt kértek fel, hogy alkossanak a témában. A művészek festményekkel, rajzokkal, plakátokkal, installációkkal, fényképekkel és alsónemű alkotásokkal – olyan anyagokkal, mint bádóg, szövet, videofilm és kollázs – vettek részt. A falakat és a felületeket betöltő műalkotások és a különböző módon elrendezett alsóneműk közötti vizuális kontraszthatásra, valamint a test és a ruhák határátlépő perspektívájára törekedtek.

A kiállítás struktúrája négy témára épült fel, ezek alapján mutatták be az anyagot: *Hétköznap*, *Esztétika*, *Anonimitás* és *Nyelv*.

A Hétköznapot Minna Maija Lappalainen installációja vezette be a csúnyaság, szegénység, hideg, mosdatlanság és rongyosság asszociációit keltő, régi és megkeményedett alsónadrágban járkáló testekkel, valamint Riita Päiväläinen nagyméretű színes felvétele szárítón lógó, a hófúvásban megfagyott alsónadrágokról. Hosszú alsónadrágokat aggattak fel a két fal mentén, minden színben, használtakat, pompásakat és kifakultakat, szöveggel vagy anélkül, mint egy ruhaszárító kötélén. Szerepelt köztük a finn hadsereg standard alsónadrágja fehér gyapjúból, az „INT-41” modell. A Vapriikki Múzeum 1920–1930-as évekbeli alsóneműi napjaink modelljeivel összehasonlítva meglehetősen színtelenek és formátlanok, ennek ellenére a kiállításon – tárlókban, babákon – a helyük. Itt jött létre az első paradoxon a folyamat során: a múzeum restaurátorai tárlót követeltek az „értékes tárgyaknak”. Svante Sture gróf alsónadrágját 1567-ből, egy relikviát, amelyet az uppsalai dómtemplomtól kapott kölcsön a múzeum, nem lehetett csak úgy függesztve kiállítani, hanem üvegtárlóba kellett fektetni. Az ötlet az lett volna, hogy egy Sibbo-szigetvilágbeli halász bőr alsóneműjével, Angelo Líticos divattervező „Relax” elnevezésű, hálós, nejlonból és elasztánból készült alsóneműjével, valamint Kalle Hamm bádógból készült vértjével és alsónadrágjával együtt





állítják ki a ruhadarabot, hogy bemutassák az alsónemű elsődleges funkcióját, a védelmet és a ruhatípus időtlenségét. De a restaurátorok ideológiai elképzelése átalakította az 1500-as évekbeli jelentéktelen ruhadarabot, és antikvitássá emelte – mint ha legalábbis egy ezüstkészlet lenne a vitrinben.

Az Esztétika rész azt mutatta be, hogyan jelenítették meg a férfit – paradox módon – azáltal, hogy a divat eluralkodott legintimebb ruhadarabján, ahogy a test nyelvi formát öltött, és rátalált a mágiára, amit korunkban a szöveg és a reklám hozott létre, ahogy a reprezentációból prezentáció lett. Itt pompás mintájú boxeralókat állítottak ki, többek között a Nansos cég termékei közül, velük szemben pedig reklámképek voltak láthatók az 1950-es évektől, amelyek a trikóanyag fölényét hangsúlyozták. Erik Bruun grafikus ismert plakátja, amelyet a finn Hyvon márka részére készített 1957-ben, és amely évtizedekig a város közepén, a Fórum nevű negyedben volt látható egy ház tetején, tanúskodott arról, hogy miképpen jelent meg a belvárosi hivatalnokközegben az alsónemű. A művészek beengedték a humort az esztétikába. Klas Fontell építész kollázt

készített az alsónadrágokon szereplő mintákból: lovak, botok, anyacsavarok, csavarok, motorbiciklik, farkasok, bikák. A férfiasság szimbólumai miniatürizálva. Sanna Vainionpää egy ismert bank mintás borítékjából alkotott „kompozíciót alsónadrágokra”. Jani Leinonen megfestette a férfiak bikinijét, kockás mintával, elöl x és y variánssal, és Jukka Lehtinen egy padlótól plafonig érő installációt alkotott, ami három óriási, alsóneműanyagból készült lábszárból állt, amelyek bizonyos időközönként felfújódtak. A mű *Tuulta lahkeessa (Szél a vitorlában)* címen szerepelt. A reklámon keresztül, amit a művészet parodizált, nyilvánossá tették a szimbolikus hatalmat, miközben a férfi miniatürizálódott, és a nem kategóriája megsemmisült. A történelmi perspektíva kép- és szöveganyaggá korlátozódott a tárlókban, hirdetésekre és postai megrendelőkatalógusokra.

A harmadik téma, az Anonimitás, finnül Salattu: a titokban tartott, az elfedett. A keretet az európai kultúra szégyenérzete alkotta. Itt asszociáltak az álarcos férfira, aki mégis látszik a láthatatlanon keresztül, de a ruhadarabra is, amit túlexponáltak az erotikus, pornografikus, transzvesztita és fetiszista töltettel, amit magában hordoz. A műalkotások, többek között Arto Korhonen Boxer Joe alsónadrág-szériája az „Ár-

atlanság” témában és Viggo Wallensköld hálószoba-jelenete és nem nélküli alakjai a test és a ruha viszonyában az intimitást hangsúlyozták. Az adott ruhadarab itt a férfiasság attribútumainak közönség elé állítása vagy eltakarása funkciójában szerepelt. Az ártatlan a kihívóban. Jouni Kujansuu *Labdák* című műve olyan futball-labdákkal készült installáció, melyben egy fej látható egy széken, néhány labdával és agyonmosott, elrongyolódott alsónadrágokkal, amelyek a genitáliákra engednek asszociálni, és az 1500-as évek szeméremfedőjéhez, a cod-piece-hez köthetők. Frida Hultcrantz *See You* című alkotása szürrealisztikus stílusban fogja meg a nemek, a magas és alacsony, a külső és belső, a látható és láthatatlan közötti feszültséget, és tartalmában tulajdonképpen az egész kiállításötlet ikonja.

Az oszlopokon részben a közkedvelt márkájú – például Sloggi, finn Black Horse, Hennes & Mauritz, Björn Borg és Calvin Klein – alsóneműk szerepeltek, részben exkluzív Versace, Armani, Bruno Banani és Dolce & Gabbana darabok. A színek: az agresszív fekete, az ellenálló sárga, a veszélyesen csábító vörös, kontrasztban a hétköznapi szürkéjével. Az alsónemű-csomagolások a forma és a kép feminizálódását hangsúlyozzák, ami a láthatóság attribútuma. A tárgyak is relativizálták a határokat test és ruha között, provokáltak és destabilizáltak a játékot a nemek között, de főként a test hatalmát demonstrálták a modern énnel, az ego uralmával szemben.

Az utolsó téma, a Nyelv, amit Férfiképeknek is neveztek, és ami a férfiasságot mint testnyelvet és mint a férfiak trónfosztását ragadta meg. Itt főként műalkotásokat állítottak ki. Egy kintoszokpanorámát láthatunk Tero Puhától *Man Gang Showroom* címen, amely úgy ragadja meg a szerepjátékot, hogy megmutatja, mit visel ruhái alatt egy csapat felöltözött fiatalember, míg Henry Wuorila-Stenberg önarcképe alsónadrágban a test sérülékenységét mutatja, amit a ruházat sem tud enyhíteni.

A kiállítás legpompásabb, ugyanakkor legkritikusabb műve, egy falhossznyi felaggatott rövid alsónadrág erotikus és pornografikus motívumokkal, Joona Braffs (Plastic Pony, Műanyag Póni csoport) alkotása – 3×3 figura részben rövid, részben hosszú alsónadrágban, a „Névtelenek” és a „Cím nélküliek”, mindegyik exkluzív művészi alkotás, amelyek az Art Wear irányzathoz sorolhatók. Itt megszűnik a határ tárgy és műalkotás között, a ruhanemű funkciója megsemmisül, és a ruha csak egyfajta műtárgy lesz. Ez megkérdőjelezi a metamorfózisok maradandóságát, és reflexióra szólít fel a ruha potenciáljáról és az ember pótolhatóságáról szóló hatalmi harcban, valamint az identitás és eredetiség vadászatában. Milyen lehetősége van az alakot öltött embernek, hogy visszatérjen az ősi formához? Joona Braff műalkotása úgyszólván visszavezette





a kiállítást a „tárlógondolkodáshoz”, a múzeum megvette a művet. Az alsónadrágok különleges *connaissance*tárggyá változtak. Az alsónadrágikon megfosztotta trónjától a divatot.

„Testburoktól műalkotásig” – így hangozhatott volna a kiállítás klisészerű címe. Hogyan fogadta a közönség az alsónemű-kultúra bemutatását és a megnevezhetetlent? A megnyitón megjelentek állítólag semlegesen, bizonytalanul viselkedtek, amit tovább erősített, hogy a megnyitó alatt a humoros „Nadrág nélkül” csoport tagjai letolt nadrággal, mintás és egyszínű, hosszú és rövid alsónadrágjaikat mutogatva sétáltak körbe.

Körülbelül nyolcezer fős közönség tekintette meg a kiállítást a két hónap alatt, amíg látható volt. A múzeum még hétvégi stúdiót is szervezett, ahol a látogatók alsóneműanyagot nyomhattak. Jelen volt, és kérdezni lehetett az alsónadrágokról Helena Lukalát, a Nansos cég ruhatervezőjét. A múzeum boltjában fekete boxeralsókat árultak az intézmény emblémájával, egy szemmel ellátva. A nézők száma kielégítőnek tekinthető. Körülbelül ötvenen válaszolták meg a kérdőívet arról, hogy mi a véleményük a kiállításról. A válaszok nem csak a konvencionális nézetet erősítik meg: „[...] jó vicc, szórakoztató és érdekes, »European style = light«, hatalmas, humoros, de egyoldalú, több reális adatot szerettem volna, elmélyülést, szokatlanul teljességében gondolkodó, mély benyomást tett, fantasztikus, egy más, érdekes kiállítás, tetszett a gyerekeknek, könnyen hozzáférhető téma, gondolatébresztő, nevetető és bohókás, több »hétköznapi esztétikát« a múzeumokba, ragyogó ötlet, vakmerő, emberközeli, felfrissítően gátlástalan, bájos, perverz, megérdemli a pápa kiátkozását, túlzások, bizarr, csalódás, túl sok alsónadrág van, több hangulatot, asszociációt, női aspektus?, nemi különbségek, nagyon tipikus és száraz, kellettek volna a női megfelelői a ruháknak, több évszám kellene a modellekhez és szöveganyagokhoz, ez nem művészet, és ízléstelen, a leg-

rosszabb, amit valaha láttam, hol a művészet?” „Japánból jöttünk, és igazán azt gondoljuk, hogy ez a fajta »művészet« rasszizmus a mi népünkkel szemben.” Ironikus kommentárok: „legyen tilos a gyerekeknek 18 alatt, figyelem, személyes trauma ért, férfigenitália (!)”.

A múzeum több mint húsz tárlatvezetője, akik megmutatták a kiállítást a csoportoknak, és követték a publikum reakcióit, elmondták, hogy a női látogatók szórakozva és humorral nézték a dolgokat, míg a férfiak akkurátusan és teljes komolysággal figyelték a szövegeket és a tárgyakat. Az iskolai osztályok tanárai mesélték, hogy a fiúk majdhogynem rendszeresen szokták „ottfelejteni” hosszú alsónadrágjaikat a tornaterem öltözőjében, így a gazdátlan alsónadrágokból az iskolának már figyelemre méltó gyűjteménye van. Vajon ez korai eszköz az anyák hatalmának leküzdésére?

A sajtó átlagos divatbemutatóként kezelte a kiállítást, változásról, datálásról és márkákról írt. Kivételt képeztek azok a cikkek, amelyek a témát a vizuális művészet egy jelenségeként tárgyalták, a megváltozott férfikép jeleként és határátlépőként a nemek hatalomterületének kérdésében, akár „egy vízbe húzott vonal” (Anu Uimonen írta ezt a legnagyobb finn napilapban, a *Helsingin Sanomat*ban).

Mi lett volna a perspektíva, amely kielégíti azokat, akik „több adatot” és történelmet vártak volna?

Kollányi Julianna fordítása

JEGYZETEK

1. Megjelent a szerző Maktspel, i kläder. Om det osynligas kulturelle anatomi című művében (Jyväskylä: Schildts Förlags 2008, 193–207). Az illusztrációkat a kiadó hozzájárulásával közöljük. (A szerk.)

IRODALOM

CLARK, JUDITH, ED.

2005 *Spectre: When Fashion Turns Back*. London: V&A Publications.

HUYSEN, ANDREAS

1995 *Twilight Memories. Marking Time in a Culture of Amnesia*. London – New York: Routledge.

MARTIN, RICHARD

1996 *Fashion and Surrealism*. London: Thames and Hudson.

TAYLOR, LOU

2002 *The Study of Dress History*. Manchester: Manchester University Press.

BO LÖNNQVIST

Garments in the show-case – antiquity, cat-walk, art or science?

Evolutionism and taxonomic research has transformed museums' garment exhibitions into fashion shows. It could also be that this latter move has effected the former. Garments have been becoming one with their wearers. As research objects they has been looked upon from two perspectives. On the one hand as a phenomenon of high stability and on the other hand as a changing incident motivated by historical, political, economic and geographic processes. The result was that garments were interpreted partly as an external form, as an aesthetic object shaped by the actual environment and history, and partly as an inner shell loaded with symbolic meanings. Individuals, groups, genders, classes, roles, status and identity became natural categories and interpretive models for all costume exhibitions. At the moment something is exhibited in a museum it will be effected by criteria applied for art and antiquity. Garments are becoming exotic artifacts in an anthropological museum.

Az elmúlás fázisai

A kerégyártó-mesterség példája

Az 1960-as évektől a kerégyártó-mesterség helyzete jelentősen megváltozott, hiszen az intenzív gépesítéssel megszűnt az igény a szekerekre és a kocsikra. A társadalmi és gazdasági átalakulások viszonylag gyorsan zajlottak le, ám a néprajz kevésbé kutatta ezeknek a magánkisiparra gyakorolt hatását. A kerégyártóknak a megváltozott igényekhez és lehetőségekhez alkalmazkodó életútja ezen változásokat illusztrálja. A mesterség megszűnése, felhagyása megragadható olyan fogalmakkal, amelyek minden egyes elbeszélésben visszatérnek, s együtt körvonalazzák az *eltűnés*, *megszűnés*, a *loss* definícióját. A vizsgálat kiindulópontja, hogy a mesterség történetéhez szervesen hozzátartozik eltűnésének, megszűnésének folyamata is, ezért szeretnénk felhívni a figyelmet a kézműipar kutatásakor a *változás dokumentálásának* jelentőségére is. Változás a mesterség történetében és az egyén életében egyaránt bekövetkezik.

A kézművesség és az ipartörténet kutatása az 1950–1960-as években kapott nagy lendületet, az addigi eredmények jelentős és átfogó összefoglalásának a *Magyar néprajz Kézművesség* című kötetét tekintjük (Paládi-Kovács et al., szerk. 1991). A magánkisipar, így a kerégyártó-mesterség s ezzel együtt a történeti háttérrel jelentő céhek első leírásai az 1960–1970-es évekre tehetőek, hiszen a gépesítés megjelenésével ez volt az utolsó pillanat az akkor még aktív mesterek felkutatására. A kutatás szempontjai között a mesterség tárgyyszerű bemutatásán túl az 1960-as évek óta egyre nagyobb szerepet kapott a kézműves társadalomban és gazdaságban betöltött szerepének vizsgálata, illetve az ehhez szükséges szempontok meghatározása.¹ Az 1960-as évektől a kerégyártó-mesterség helyzete jelentősen megváltozott, hiszen az intenzív gépesítéssel megszűnt az igény a szekerekre és a kocsikra. A társadalmi és gazdasági átalakulások viszonylag gyorsan zajlottak le, ám a néprajz kevésbé kutatta ezeknek a magánkisiparra gyakorolt hatását. A kerégyártóknak a megváltozott igényekhez és lehetőségekhez alkalmazkodó életútja ezen változásokat illusztrálja. A mesterség megszűnése, felhagyása megragadható olyan fogalmakkal, amelyek minden egyes elbeszélésben visszatérnek, s együtt körvonalazzák az *eltűnés*, *megszűnés*, a *loss* definícióját.

Jelen tanulmánynak nem az a célja, hogy felsorolja egy mesterség azon elemeit, amelyek már elvesztek, s azokat, amelyek még megmentendők. Bár valóban fontosnak tartjuk, hogy – amennyiben ez lehetséges – a kerégyártók tovább tudják adni tudásukat az utánpótlásnak, nem fogjuk itt ennek lehetőségeit részletezni. Sokkal inkább arra helyezük a hangsúlyt, hogy a mesterség történetéhez szervesen hozzátartozik eltűnésének, megszűnésének folyamata is, ezért szeretnénk felhívni a figyelmet a kézműipar kutatásakor a *változás dokumentálásának* jelentőségére is. Változás a mester-

ség történetében és az egyén életében egyaránt bekövetkezik. Napjainkban a mesterséget már csak a változás, a megszűnés, az emlékezés tükrén keresztül tudjuk kutatni, jóval inkább elbeszélésekre és a még meglévő eszközkészletre, mint gyakorlatban megfigyelhető folyamatokra támaszkodva, s mindez a kutatás során is új szempontokra és megközelítési módra készíti a kutatót.

A kerékgyártó-mesterség azon elemei, amelyekre felhívjuk a figyelmet, valamennyi iparosszakkával kapcsolatban felsorolhatók. Vannak olyan ágai a kézművesiparnak, amelyek elő tudnak állítani ma is használható termékeket, s tudatosan törekedhetnek a tudás megőrzésére a lehetőségekhez képest. Azonban, noha sportkocsikra (homokfutók, hintók stb.) ugyan ma is szükség van, senki sem rendel már fatengelyű parasztszekeret, amely olyan használatnak és kopásnak lenne kitéve, mint a gépek és betonozott utak megjelenése előtt. Továbbá senki sem bárdolja és faragja kézzel a kerékfalpakat és a küllőket, s fúrja cigányfúróval a kerékagyat, maguk a kerékgyártók is gépekkel végezték ezeket a munkafolyamatokat már az 1960-as években. Érdekessége a szakmának, hogy az a fejlődés, a gépesítés, ami a 20. század közepén megjelent a kerékgyártók eszközkészletében is, s lehetővé tette volna a gyorsabb termelést, tulajdonképpen a mesterség szükségtelenné válásának oka is volt egyben, s épp hogy egyre kevesebb termékre volt szükség.

Az elvesztés folyamata megragadható a résztvevők elbeszélése alapján, és gyakran, így a kerékgyártók esetében is az elvesztett dologhoz, a szakmához kapcsolódó még meglévő vagy hiányos tárgykészlet alapján. Milyen tárgyak vannak még meg, azok jelentősége, presztízse hogyan változik a tulajdonos, s hogyan a külső szemlélő, a kutató szemével? Az elvesztés nemcsak a tárgyak veszteségével, de a nosztalgikus érzések miatt a tárgyak gyűjtésével is együtt járhat. Mindezek az egyes példák segítségével követhetők nyomon. Dolgozatomban négy volt kerékgyártó elbeszélése alapján írom le az általuk megfogalmazott, a szakmához kapcsolódó értékeket, melyek egyben definiálják is a mesterséget, s arra is keresem a választ, vajon miről árulkodik a náluk még meglévő eszközkészlet.² Kizárólag a magánkisipar keretein belül tevékenykedő, önállóan vagy maximum egy-két segéddel dolgozó kerékgyártókkal foglalkozom. A kutatás köréből kizárom a nagyobb létszámú kocsigyártó műhelyeket, valamint a szakképzett-ség nélkül dolgozókat (kontárokat).

A loss fogalma

Számos elemzés foglalkozik a *loss* fogalmával és definiálásával (otthon elvesztése háború miatt, szeretett személy elvesztése, táj átalakulása/elvesztése, hagyományok elvesztése kisebbségek esetében stb.). A 2008-ban, Ljubljanában megrendezett EASA-konferencia (*European Association of Social Anthropologists*) külön szekciót szentelt ennek a témának *It's Gone: An Anthropology of Loss* címmel (Mesarič et al. 2008: 414–418). Bár az itt bemutatott kutatások más-más oldalról közelítették meg az *elvesztést*, *eltűnést*, mégis hasonló elemek ragadhatók meg egy-egy folyamat elemzésekor. Kulcsfogalmak a *félelem*, a *nosztalgia* és a *küzdelem az elvesztés ellen*, illetve *törekvés* valaminek a *megőrzésére*, ami épp emiatt már sosem lehet az eredeti, és új keretek közt definiálódik. Véleményem szerint a *loss* fogalmához hozzátartozik a *kényszer* is: vala-

milyen külső kényszerítő körülmény miatt következik be a veszteség, továbbá a kényszerű *helyettesítés*. Az ember kénytelen beletörődni egy szeretett személy elvesztésébe, új nyelvet, új hazát, új otthont választani, s új munkát és szakmát is. A fentebb felsorolt érzelmek és reakciók intenzitása természetesen függ a veszteség jellegétől és mértékétől is. Valaminek az elvesztésekor, továbbá az ilyen folyamatok vizsgálatakor mindig felmerül az a kérdés is, hogy mi az, ami megőrizhető, és milyen formában.

Az angol *loss* kifejezés nagyon jól átfogja a veszteség valamennyi jelentését, bármilyen kontextusban is vizsgáljuk azt. A magyar nyelv azonban több árnyalatot is lehetővé tesz jelentés tekintetében, amelyeket érdemes egyrészt a helyes szóhasználat, másrészt a kutatási téma megközelítési módjai miatt is sorra venni. A kerékgyártószakma eltűnése mindenképpen *vesztéséget* jelent a többi kiháló szakmával együtt egy tágabb, a paraszti kultúra értékeit fontosnak tartó közösség számára, országos szinten. S a veszteség okát tekintve sajnos joggal hívhatjuk *kiháló* mesterségnek is a kerékgyártószakmát. Veszteség egy szűkebb csoportnak, falunak is, bár – mivel hiányát nem érzik a mindennapokban – nem törekednek a mesterség felélesztésére. Ezért ebben az összefüggésben inkább a *megszűnés* kifejezés lenne a helyes. Az egyén, a kisiparos életében csak részben jelent veszteséget. Hiszen az egykor a szakmájukat intenzíven gyakorló mesterek még nem veszítették el a tudást, elvesztettek azonban bizonyos társadalmi kapcsolatokat, és megváltozott a közösségben betöltött szerepük is. Ezért nálunk inkább beszélhetünk arról, hogy kénytelenek voltak *felhagyni* a mesterséggel, *elhagyni* azt.

Megmentési kísérletek

A kerékgyártó kisiparban dolgozók létszámcsökkenésének egyik oka a gyáripar és a mezőgazdaság gépesítésének fellendülése volt. Másrészt egyéb társadalmi jelenségek is befolyásolták az iparosok számát. „A kisiparosok többsége az 1900-as évek első felében önálló egzisztencia volt, s ez határozta meg tudatát, magatartását. Szaktudása, hagyományai folytán olyan kulturális tőke birtokosa, amely a kispolgársághoz kapcsolta, s így annak tömegét, társadalmi és politikai súlyát növelte.” (Paládi-Kovács 2000:310.) Mivel a kézműves iparosság zöme kötődött egyházához és a konzervatív értékrendhez, az 1945 utáni hatalom a kisiparosság felszámolására törekedett (Paládi-Kovács 2000:362). Ez azonban az 1950-es évek elejére a magánkisipar nagymérvű létszámcsökkenéséhez vezetett, s zavarok mutatkoztak a lakosság ellátásában. A problémák kiküszöbölésére az 1953-as ipartörvény megkönnyítette az iparjogosítványok kiadását, így a kisiparosok száma jelentősen növekedett. 1957-ben a kormány elrendelte a kisiparosok anyagellátásának biztosítását is (Smuta 1982:113–116).

A kerékgyártó- és még számos kézművesmesterségnek először a szókészletét látták veszélyben a nyelvész és néprajzos szakemberek. Ezért a Magyar Tudományos Akadémia felhívást intézett az egyes szakmákhoz 1883-ban, miszerint gyűjtsék össze az eszközökre, termékekre és munkafolyamatokra használt magyar kifejezéseket, és a mindenhol elterjedt német, illetve németből magyarosított szavak helyett ezek használatára ösztönözzék az iparostársadalmat. Ez a felhívás azonban nem járt sok eredménnyel, ezért is jelentette meg Freckay János 1912-ben a *Mesterségek szótára* című

művét, amelyben valamennyi kézművesiparág szókészletét közli magyar és német nyelven is (Frecksay 1912). A szótár egyik érdekessége, hogy helyenként a szerző maga alkotta meg a német szavak magyar megfelelőit az eszközök használatának ismeretében. A magyarosítási törekvések csak részben voltak sikeresek, hiszen a német és németből hangzás alapján magyarosított kifejezések még ma is tetten érhetők az egyes mesterségekben, s érdemes is az ugyanazon tárgynévre kialakított, néha hasonló, néha igen különböző változatokat összegyűjteni a különböző vidékeken. Ezek a kifejezések az iparág történetének szerves részei, s szerencsére nem vesztek még el, kutathatók, s a néprajzi szakirodalomban bőséggel rendelkezésre álló anyagok további adalékokkal kiegészíthetők.

A két világháború közt már nemcsak a szókészletet, de a gyáripar elterjedése miatt azokat a mesterségeket is sorra kellett venni, amelyek képviselőinek létszáma rohamosan csökkent. Emiatt is lendült fel a néprajz érdeklődése a népi kismesterségek és az ipari kézművesség iránt, és sikerült utánpótlást találni sok mesterségben, még ha megújult keretek közt is. Ezek a kérdések az 1980-as években jelentkeztek újra már valamivel több kézművesszakma felsorolásával. A korábbi listával ellentétben az 1980-as években a megmentendőnek ítélt mesterségek közt már a bognárszakma is szerepelt (Gráfik 1985).

Kerékgyártó-életutak – változás

A kerékgyártó kézműiparban végbemenő változásokat, a mesterség elvesztését elsősorban az egykori mesterek és inasok életútján keresztül ragadhatjuk meg. Természetesen figyelembe kell vennünk azt a közvetlen természeti és társadalmi környezetet, amely befolyásolja a személy választási lehetőségeit és adaptációs eszközeit, hogy meghatározhassuk a főbb fordulópontokat és azok okait. A változásokra a hasonló adaptációs lehetőségekkel rendelkező személyek hasonlóképpen reagáltak, ahogy ez az elemzés során kiderül.³

Az itt bemutatott négy kerékgyártóból kettő Borsodból, illetve Gömörből származik. Vidéken a földművelés mellett igen nagy szerepe volt az erdőgazdálkodásnak. Az erdei famunkák (mész- és szénégetés, favágás stb.) révén mindenki jól ismerte az erdőt és a különböző fafajtákat, a fuvarozás és a bányászat pedig szintén bőven teremtett munkalehetőséget azoknak, akik nem földműveléssel vagy állattartással foglalkoztak. A két alföldi kerékgyártó közül az egyik, Szebenyi Miklós tiszai, míg a másik, Pónyokai Bálint törökszentmiklósi bognárcsaládba született, majd felnőttként Kisújszállásra költözött. Az Alföldön az ipar mellett jóval nagyobb hangsúlyt kapott a földművelés és az állattartás, a magánkisipar egyes ágainak hanyatlásával ezért a kézműveseknek elsősorban az állami gazdaságok nyújtottak munkalehetőséget.

Lovas Géza 1931-ben született Tardonán.⁴ A kétgyermekes család föld- és szőlőműveléssel foglalkozott. A 13-14 éves Lovas Géza vasúti talpfát és szelvénykarókat faragott a Bükkben, s megtanult bárdolni is. 1947 szeptemberében Sajószentpéteren kerékgyártómesterhez került, ahol kétéves inasszerződést kötött vele. Ennek letelte után Lovas Géza még egy évet maradt mesterénél segédnek. A fiatal bognár önálló munkája kezdetén egy szirmabesenyői mester műhelyfelszerelését vette meg, s ezt

egészítette ki folyamatosan saját készítésű és vásárolt szerszámokkal. 1954-ben megnősült, s ez év februárjában működési engedélyt váltott. 1956-ban építette fel saját házat műhellyel együtt. Az 1950–1960-as években bőven akadt munkája a kerékgyártónak, hiszen szinte minden háztartásban használtak még fogatot, s a szomszédos településekről, Bánhorvátiról, Kazincbarcikáról, Mályinkáról és Dédesről is több megrendelés érkezett. 1958-ban bevezették a faluba az áramot, és a kerékgyártó fokozatosan gépesíthette műhelyét. Lovas Géza 1958-ban tett mestervizsgát. 1970-ig igen intenzíven művelték a földet Tardonán, egész szekereket is kellett készíteni. Az egyre kevesebb munka miatt 1961-ben a mester beadta ugyan az ipart, és elment bányába dolgozni, de még 1970-ig folyamatosan dolgozott otthon is kerékgyártóként. A herbolyai bányában egy ideig föld alatt volt szénfálnál, majd műhelyben kapott famunkát egészen a nyugdíjazásáig, 1984-ig. Nyugdíjazása után kisebb famunkákat vállalt a környékre: korlátelemezeket, szerszámnyeleket, üvegezéseket, kerék formájú csillárokat. Emiatt 1987-ben újra kiváltotta az ipart Dédestapolcsányon.

Péter Lajos 1925-ben született Kurityánban. A három gyerek közül ő volt a legidősebb. Egyik öccse tanító lett az iskolában, a másik kovács. Két lánya és egy fia született. Péter Lajos 1941-től Alsószuhán volt három évig kerékgyártó-tanuló. 1945-ben Szuhavölgyre került bányüzembe, ahol negyvenegy évig dolgozott. A bánya műhelyében szerszámnyeleket, lovasfogatokat, kocsikerekeket készítettek, gépek fabetétezését végezték, mindeközben a kerékgyártó saját, otthoni műhelyében is kielégítette a helyi és környékbeli gazdák megrendeléseit. Az üzemben és a faluban is együtt dolgozott egy-egy kováccsal. Volt még egy idősebb kerékgyártó a faluban, aki már meghalt. Péter Lajos a mestervizsgát nem tette le, nem volt rá szüksége az üzemben. Összesen negyvenöt évet dolgozott, huszonhárom éve van nyugdíjban.

Szebenyi Miklós 1946-ban született Tiszaigaron. Hatéves koráig tanyán élt a szüleiével, majd 1952-ben a család a faluban vett házat, és Szebenyi Miklós ott járt általános iskolába. A tanya, tehát a föld még megmaradt, évekig kijártak még oda nyáron. Majd 1959-ben leadták minden földjüket, eszközüket, lovukat, lószerszámukat, gépüket a termelészövetkezetbe (ami 1949-től működött Tiszaigaron). Szebenyi 1960-tól 1963-ig volt a tsz-ben kerékgyártó-tanuló, illetve a szakmai ismereteket Tiszafüreden és Karcagon szerezte meg. Szolnokon vizsgázott. Öt-hat évig dolgozott ezután a kerékgyártószakmában, majd az 1970-es évek elején a gépesítés megjelenésével kénytelen volt ő is szakmát váltani, és asztalosmunkákat vállalni. Az 1960-as évekig több kerékgyártómester is volt a környéken, akik jól megéltek a szakmájukból.

Ponyokai Bálint 1932-ben született Törökszentmiklóson, kerékgyártó-dinasztiába: az apja, a nagypja, az egyik apai nagybátyja és két apai unokatestvére is kerékgyártó volt. Már az 1840-es években volt a családban kerékgyártó. Ponyokai az elemi és polgári iskolát ott járta, Cegléden érettségizett, és Budapesten végezte el az Agrártudományi Egyetem mezőgépezés főiskolai karát. Onnan hazakerülve a Mezőgazdasági Gépgyárba helyezték gyakornoknak, majd az Állami Mezőgazdasági Gépállomáson agrónómus, főagronómus volt. Mikor ezekben az üzemekben a klasszikus mezőgazdasági tevékenység megszűnt, és gyárak lettek belőlük, Ponyokai Bálint a kisújszállási Mezőgépnél lett igazgató. Innen került be városi tanácselnöknek, és négy cikluson át, tizenhat évig volt ennek a városnak a tanácselnöke (1976-tól). 1992-ben ment nyugdíjba. Két családos gyermeke van. Diákkorában, mikor otthon volt, majd később is, egészen

1962-ig – elmondása szerint – aktívan részt vett a kerékgyártó munkában. Nyugdíjazása után épített egy egyszemélyes műhelyt, abba ipari áramot vezetett, és megpróbálta szépen lassan felépíteni az emlékei alapján. Hintók és a versenyzéshez használt kocsik farészeit újíttotta fel, ám ezzel néhány éven belül felhagyott, mert úgy érezte, nincs hozzá elég ereje, s anyagilag nem éri meg ezt a munkát végezni.

A kevés földdel rendelkező szegényebb családok gyermekeinek az iparosszakma kitörést jelentett az anyagi nehézségekből, s minden földművescsaládban örültek, ha a fiatalok iparosnak álltak (Juhász 2003). Míg a másik három bognár parasztcsaládból származott, és a kerékgyártószakma előrelépést jelentett számukra, főleg az új ipartörvény idején, addig Ponyokai Bálintnak az előrelépési lehetőséget a diploma jelentette, mindamelllett, hogy apja javaslatára a kerékgyártószakmát még neki is meg kellett tanulni, hiszen ez jelentette a család számára is a biztos megélhetést generációk óta.

Értékrend

Ahhoz, hogy megtudjuk, mit jelent egy szakma elvesztése, egyáltalán ki veszítette el valóban a szakmát, végig kell tekintenünk, hogy miként is épül fel egy kézművesmesterség, mi tesz egy iparost iparossá a szaktudáson túl. Az adaptációs folyamatok bármely korszakban éppen ezekről az elemekről árulkodnak, s egyben segítenek eredeti kérdésünk megválaszolásában is. Az ilyen irányú vizsgálatkor nem szabad figyelmen kívül hagynunk, hogy az értékrend megőrzése vagy átalakulása nemcsak az adott iparoson múlik, hanem azon is, hogy az egyéni életutakkal együtt a szűkebb közösség értékrendje és struktúrája is változott.

Egy iparos társadalmi súlyát befolyásolta a vagyoni helyzete, s mint már említettük, a szegényebb családok gyermekei a jobb kereset reményében tanultak szakmát. A megváltozott körülmények azonban nem jelentettek a kerékgyártók életében nagymértékű anyagi veszteséget és életmódváltást a 20. század közepén, a szakma olyan tudást jelentett, amelyet asztalosokként vagy a bánya műhelyében akkor is tudtak alkalmazni, amikor szekerekre már nem volt szükség. Anyagi biztonságuk a kézművességnek köszönhetően valóban megvolt alkalmazottként és később az otthon végzett munkának köszönhetően egyaránt.

A kerékgyártó-mesterség szükségtelenné válásával, tehát a kisiparosok szakmaváltásával nagy különbséget jelentett az, hogy – bár otthon is vállaltak még asztalosmunkát – már nem önállóan dolgoztak saját műhelyükben, hanem alkalmazottként egy üzemben. Tekintve azonban, hogy a társadalmi szerepek értékrendje a tsz-időktől (az 1950-es évektől) egyébként is jelentősen megváltozott a paraszti társadalomhoz képest, nem jelentett presztízsveszteséget, hogy nem önállóan dolgoznak az iparosok. Lovas Géza büszkén mutatta a megváltozott feltételekkel az évek folyamán megszerzett újabb és újabb képesítéseit.

A hagyományos paraszti társadalomban egy mester társadalmi súlyát az is meghatározta, hogy egyedül vagy segéddel dolgozott, illetve hány segédje volt. A 20. század közepére azonban a segédek számának egy mesternél egyre kevésbé volt jelentősége, tekintve a kerékgyártó kisipar iránti igény csökkenését. Az általam kérdezett

kerékgyártók mesterei általában csak egy segédet vagy egy inast tartottak. A műhelyben csak két gyalupad volt, többen nem is tudtak volna dolgozni, és egyszerre több inas betanítására nem is volt idő a sok munka miatt. Az inasok lépcsőről lépésre tanulták meg a szakmát, de egy bizonyos szintű ügyességet és önállóságot elvártak tőlük. Idővel azonban nem volt annyi munka, hogy segédre vagy inasra lett volna szükség a kisebb műhelyekben, így Lovas Gézának is csak kétszer volt segédje, rövid időre.

Különösen jellemzi egy-egy mester szaktudását az, hogy mennyi idő alatt készíti el a legtöbb hozzáértést igénylő alkatrészt, a kereket. Általában négy kerék elkészítése egy hetet igényelt.⁵ A munka minőségét nemcsak a megrendelő, de a másik iparos, a kovács is értékelte, így igen nagy presztízstértéke volt a gondosan elkészített terméknek. A ma megkérdezett egykori megrendelők elbeszélései igazolják, hogy a jó iparosra évek múlva is emlékeznek, akkor is, ha már nem dolgozik kerékgyártóként.

Az általam megkérdezett mesterek legfontosabb értéknek tehát a szaktudást és a becsületességet tartják, még akkor is, ha már más szakmában dolgoznak. Bizonyítja ezt Péter Lajosnak a hatvanéves bányász-szakszervezeti tagságáért kapott oklevele, amelyet elsőként mutatott meg a még meglévő dokumentumok közül.

A 20. század elejéig egy kézműves megbecsültségét az adott településen vállalt társadalmi szerepe is fémjelte, így a kerékgyártók közül is gyakran kerültek ki presbiterek (Bakó 1992:21). A század közepére azonban ezek és az újabb társadalmi feladatok elvégzése már nem az iparosokra hárult. Sem a tisztaigari, sem a kurityáni kerékgyártónál nem volt hangsúlyos a társadalmi szerepvállalás, Lovas Géza pedig ugyan szintén presbiter volt, de erre a feladatra a szintén presbiter édesapja halála után kérték fel.

Ponyokai alkalmazkodási módja egyfajta *nosztalgiával* párosul, s a maga módján igen paradox. Ő maga nem gyakorolta olyan aktívan a mesterséget, mint a másik három kerékgyártó, mégis – a nagy múltú iparoscsaládnak köszönhetően is – ő tartja legfontosabbnak az iparosokat megillető társadalmi rang kihangsúlyozását, s ezt ugyanúgy magáénak is tekinti, mint családja tudását, hiszen még akkor is fontosnak tartja erre felhívni a figyelmet, mikor ő maga már elért egy rangot saját karrierje során. „Ezelőtt egy iparosembernek sarzsija volt, neve volt, az egy polgár volt, és a tekintélylángolata fel volt építve. [...] az a furcsa, és az egész város azon csodálkozott, mert erről nem beszélt senki, mikor én idekerültem, hogy én kerékgyártó is vagyok, és ugye előjött, milyen utat tettem meg. [...] Én némi kis vagyont is örököltem, de nincs belőle semmi, ezt csak úgy mellesleg mondom, de tisztességet azt feltétlen. Tehát egy nevet örököltem. Aki elhitte énrólam is, hogy legalább olyan vagyok, mint apám, meg gondolom az apámról is elhitték, hogy legalább olyan.”⁶

Azok a kerékgyártók, akik egykor aktívan gyakorolták mesterségüket, tudásukra és bármilyen később általuk becsületesen elvégzett munkára mindmáig büszkék, sőt, helyenként a szűkebb közösség is felemlegeti egykori munkájukat. Mivel azonban a kerékgyártó- és sok más kézművesszakmára megszűnt az igény, az iparosok tudását és tiszteletét értékelő társadalmi rang, illetve az ezt meghatározó értékrend is kiveszett. A szakma iránti megbecsülés él még a megrendelők emlékezetében, de megszűntek azok az interakciók, amelyekben ez megnyilvánulhatna.

A kapcsolatok elvesztése

A jó mester ismérve még a szavahihetősége és a becsülete, amelyet többek közt úgy tarthatott meg, ha minden felvállalt munkát időre elvégzett. Hitelét veszítette az olyan iparos, aki rendszeresen túlvállalta magát. Ezen pedig a megélhetése is múlhatott (Jávor 2000:641).

A kézművesszakmákban a becsületességet a vásárlótól is elvárták. Időnként előfordult, hogy a kerékgyártókat egy-egy vevő megpróbálta becsapni, nem jött egy termékért, mert nem tudott fizetni. De a szakmai fogások ismeretéhez az is hozzátartozott, hogy a tisztességtelen megrendelőt egy következő alkalommal a kerékgyártó megleckéztesse, esetleg ennek érdekében összefogjon a kováccsal. „Hát, mondták is, ha te nem ismered az embereket, akkor más senki.”⁷ Nemcsak az anyagi veszteség okozása volt az elsődleges cél ilyenkor, hanem a szégyen elkerülése is. Becsapottnak lenni szégyen, s éppen ezért nem szégyen viszont bizonyos helyzetekben kijátszani valakit (Jávor 2000:627–628). Megemlékeznek azonban az elbeszélések során a mesterek azokról a vevőkről is, akik egy sürgősebb munka esetén megemelték a fizetséget.

Szűkebb közösségi kapcsolatok szűntek meg. Megszűnt a mester-segéd kapcsolat, a jó segéd vagy jó mester iránti tisztelet és az a milió, amelyben, illetve amelyhez képest az iparosok önmagukat elhelyezhették. Megszűnt továbbá az iparos-megrendelő viszony és az iparosok együttműködése is, amely az alkukból, a megbízhatóságból, a kölcsönös segítségnyújtásból és az emberismeretből állt. Mindez ugyan a szakma gyakorlati részének megszűnésével következett be, mégis jóval később vész el a szaktudás, mint az annak keretet adó értékrend és társadalmi kapcsolatok.

Tudás és szerszámkészlet

A szakma végső megszűnése jelentheti a tudás elvesztését. Az életutakból kiderül, hogy maguk az egykor aktív iparosok még nem veszítették el tudásukat. Ha nincs is már meg minden eszköz, a legfontosabb fortélyokat a szekérszűrésben még mindig el tudják mondani, s alkalomadtán meg is tudják mutatni. A tudás – még akkor is, ha a kutató igyekszik a lehető legrészletesebben leírni – sajnos magukkal az iparosokkal együtt elvész majd, mert leírásokból, tapasztalat híján nem tanulható meg. Ha lenne is követőjük a kerékgyártóknak (sajnos nincs), feltehetően a kézi megmunkálást már az utódok sem tanulnák meg, gépeket használnának. Pedig a szakma megtanulásának alapvető feltétele volt, hogy tudjon valaki bárdolni, kéziszerszámokkal dolgozni.

Említettük már, hogy a jó kerékgyártó egyik fontos ismérve volt az egyes munkadarabok, legfőképp a kerék elkészítésére fordított idő. Ennek azonban leginkább addig volt jelentősége, amíg be nem vezették a gépek használatát. Mivel már az 1960-as évektől minden műhelyben volt szalagfűrész és villanymotor által hajtott eszterga, az elkészítési idő jelentősen lerövidülhetett, és ez kevésbé volt szempont egy mester munkájának megítélésakor. A kerékgyártók elmondása szerint a gépesítés az anyagot jól ismerő mesternél nem jelentette a minőség romlását, csak megrövidült munkaidőt. A minőség rovására egyetlen, a 20. század során bevezetett újítást írtak a még hagyományos technikákat is ismerő kerékgyártók, ez pedig a talpak illesztésénél a facsap

helyett a fémcsap bevezetése, amely miatt a talpak könnyebben *szakállt dobhatnak*, megrepedhetnek.

A szerszámkészlet leírásakor tehát nem csak a darabszám, az egyes eszközök leírása, lefényképezése és a beszerzés módjának bemutatása a szempont. Egy kihaló mesterség vizsgálatakor azt is figyelembe kell vennünk, hogy – amennyiben erre a tulajdonos még emlékszik – mikor volt utoljára használatban az eszköz, és hogy a gépesítés miatt kezdték nélkülözni, vagy a szakmaváltás indokolta ritkább használatát. Árulkodik erről az is, hogy honnan kerül elő egy-egy tárgy, mennyire van szem előtt a műhelyben, esetleg már a sarokban, körülvéve más tárgyakkal, vagy a padláson kell keresni. Gyakran rá is kell kérdezni egy-egy, egykor a mesterség szempontjából fontos eszközre, különben maga a tulajdonos szóba sem hozza azt, esetleg csak hosszas keresgélés után találja meg. S mivel ő már nem tartja az eszközt fontosnak, hiszen harminc-negyven éve nem használja, nehezen is mesél róla. Egy ilyen jellegű kutatási anyag feldolgozásakor tehát feltétlenül lényegesnek tartjuk annak feltüntetését is a tárgy adatai közt, hogy mikor került ki a használatból, miért, és esetleg a műhelyben eredetileg elfoglalt helyéről hova helyezte át a tulajdonos. Ha gép váltotta fel az eszközt, miképpen módosult az adott munkafolyamat? Ha eredetileg többdarabos szerszámegyüttesről van szó (például vésők, gyaluk), hány darab volt összesen, s mennyi van még meg ezekből? Mi lett a már nem használt szerszámokkal? Az utóbbiakat, ha fából voltak, a mesterek gyakran eltűzelték, a fémszerszámok egy részét pedig eladták, természetesen ennek idejét is érdemes lenne feljegyezni, ám erre ritkán emlékeznek az egykori tulajdonosok. Ha gépek is vannak a műhelyben, fontos szempont, hogy mikor kerültek be. Az 1970-es évek óta asztalosmunkával foglalkozó iparosok szereztek be gépeket azután is, hogy felhagytak a kerékgyártószakmával. Ám minket a mesterség szempontjából csak azok a gépek érdekelnek, amelyeket addig használtak, és a kerékgyártó termékeivel összefüggésben tudunk róluk beszélni: az elkészítéshez szükséges idő lerövidülése, megváltozott technikák, minőség. Tisztában vagyunk azzal, hogy ezekre a kérdésekre nem mindig tudnak az iparosok egyértelmű vagy pontos választ adni, de a lehetőségekhez képest mégis törekednünk kell az adatok precíz feljegyzésére.

Érdekes megfigyelni, hogy Péter Lajosnál és Szébenyinél már csak alig néhány eszköz van meg, Lovas Gézánál jóval több, hiszen ő intenzívebben használta azokat az asztalosmunkákhoz, de a kéziszerszámokat illetően az ő készlete is hiányos, illetve nem tartja fontosnak tételelesen megmutatni az összes vésőt és gyalut. A szerszámokat az 1950-es években a kerékgyártók megvették idősebb mestertől vagy üzletben, illetve egy részét (például általában a gyalupadot is) elkészítették saját maguk. A mesterség elhagyásával a már nem használt eszközöket és sablonokat Szébenyi Miklós és Péter Lajos is elégette, illetve eladta fokozatosan az évek során. Náluk alig néhány kéziszerszám van csak meg (Szébenyinél összesen tizenegy, Péter Lajosnál három darab). Lovas Gézánál az ötven-hatvan darab kéziszerszám mellett megtalálható még a kerékszék, inas, gyalupad, esztergapad, szalagfűrész és néhány sablon is. A legrészletesebben Ponyokai Bálint mesélt a szerszámokról, amelyeknek egy részét ő maga nem is használta, vagy csak igen ritkán. Nála a precízen és hűen őrzött emlékeknek köszönhetően tételelesen megszámlálható és sorra vehető valamennyi szerszám típus: összesen 98 kéziszerszám, egy kerékszék, sablonok (öt darab), esztergapad, gyalupad, kiségek.

Nem tudja már sajnos beszerezni a hiányzó sablonokat, elmondása szerint édesapja műhelyében mintegy száz *modla* volt. Abban a műhelyben azonban nemcsak szekeret, de kocsikat, hintókat is készítettek. A szerszámoknak körülbelül 48 százalékát Ponyokai a családi hagyatékból mentette meg, 48 százalékát vásárolta az elmúlt évek során, hogy kiegészítse a műhelyfelszerelést, a többit pedig csináltatta, illetve nem emlékszik rá, hogy miként szerezte be.

Az elbeszélések során a szóhasználatból is kiderül, melyek azok az eszközök, amelyeknek már nem tulajdonítanak nagy jelentőséget a kerégyártók. „...ez, ezt nemigen ismered, de nem is érdekes”, „...nem érdekel ez már senkit”. Azok az eszközök vészettek tehát eszmei értékükből, amelyekre már nincs szükség, ilyenek például a sablonok vagy a gépekre lecserélt eszközök (már nem használt vésők, fűrészek stb.). Szó szerint is *elvesztek* már ezek a darabok a műhelyből, s elvesz velük együtt a használatukhoz szükséges tapasztalat, kézügyesség és tudás is: „...a munka folyamata, az má ott volt a kézbe meg az agyba”. A gépek a darabolást, formára és méretre vágást, a vésést is megkönnyítik, gyorsítják. Mégis, ha az interjúk készítésekor sor került egy-egy régi, még meglévő szerszám bemutatására, az elbeszélés, a szaktudás felelegetése és az emlékezés ismét megnövelte az eszköz értékét is. Ponyokainál a teljes eszközkészletnek igen nagy presztízsértéke van, még úgy is, hogy azokat a mai tulajdonos nem vagy csak nagyon keveset használta. De mivel törekszik a teljes műhelyfelszerelés összegyűjtésére, a szerszámok használatáról épp ő hajlandó a legrészletesebben mesélni. A szépen berendezett, lehető legteljesebb készlettel ellátott műhely a régi, száz-százötven éves szerszámokkal és az újonnan vásárolt, esetleg soha nem használt eszközökkel egyben a többgenerációs kerégyártócsalád egykori munkájának és a közösségben kivívott tiszteletének emlékét is őrzi a szakma utolsó képviselőjének köszönhetően.

Elvesztés = megőrzés?

A *loss*, az *elvesztés* definiálásakor említettük, hogy a folyamat fontos része a megőrzésre törekvés is, tehát hogy vagy elkerüljük a számunkra fontos dolog elvesztését, vagy megőrzünk az elvesztett értékből egy darabot, megőrizzük az emlékét akár tárgyakkal, akár elbeszélések segítségével. Igen szemléletes ez a törekvés Ponyokai Bálintnál, aki tulajdonképpen visszatalált a családjától örökölt szakmához, s ezután törekedett a megőrzésre. Fiatal korában eltávolodott a kerégyártó-mesterségtől, s mivel a családban más sem folytatta a szakmát, valójában a család történetében bekövetkezett veszteségről beszélhetünk. Ponyokai egészen nyugdíjaséveiig nem foglalkozott a kerégyártó-mesterséggel, csak ezután kereste elő a régi családi házból átmentett szerszámokat, alakította ki a műhelyt, s bár nyilván más keretek közt folytatta rövid ideig a szakmát, mint édesapja, mégis bizonyos fokig visszatalált a mesterséghez. Majd miután újra felhagyott vele, hogy ne veszítse el egészen, ezért hozta létre műhelyét.

Kanyarodjunk vissza ennek kapcsán újra a *loss* fogalmához! A megőrzésre való törekvés felhívja a figyelmünket az elvesztés folyamatának egy újabb elemére azokban a munkákban, amelyeknél a szerzők ilyen szempontból közelítik meg kutatási témájukat (lásd a már említett EASA-konferencia anyagát). Mivel az elvesztéssel a *megőrzés* is

párosul, az elvesztésnek feltétlenül *tudatosan megélt, aktív* folyamatnak kell lennie, illetve ezeket a folyamatokat áll módunkban narrációkon és megfigyelt cselekvéseken keresztül is végigkövetni, leírni a veszteség mértékét, illetve hatását és következményeit az adatközlőkre és környezetükre, ami a kutatások végső célja is egyben.⁸

Befejezés

Bármely mesterség kutatásakor természetesen összegyűjtjük annak valamennyi összetevőjét: társadalmi kapcsolatok, szaktudás, szerszámok, termékek. Ha azonban mindezekon keresztül egy kihalófélben lévő mesterség tanulmányozásakor kénytelenek vagyunk azt is figyelembe venni, hogy milyen gyorsan, milyen sorrendben vesznek el ezek az összetevők akár az egyén, akár a szakma életében, felmerülhetnek kérdések esetleg a többi kézművesmesterség kapcsán is. Ha a tudás életben tartásával sikerül is feléleszteni az igényt a termékekre, s ezzel tovább éltetni a szakmai tudást – lásd a népi iparművészeti törekvéseket, amelyek a házi- és kézművesipar számos ágának új lendületet adtak, és kereteket nyújtottak –, vajon melyek azok az elemek, amelyek már nem éleszthetők újjá? Kétségtelen, hogy nem tudjuk fenntartani az egykori társadalmi viszonyokat, más jellegű, illetve máshogyan nyilvánul meg a kézműves megbecsülése a megrendelő részéről, más a közönség is. Megmarad a szaktudás, de kérdés, hogy mennyiben módosul. Amennyiben fenn akarjuk tartani a kerégyártó-mesterséget, és sikerül erre a célra utánpótlást, illetve megfelelő feladatokat találni, feltehetően – ahogyan más szakmákban is – a tárgyak elkészítése során a gépek jóval nagyobb hangsúlyt kapnak, mint az 1950-es évek előtt. Az azóta lezajlott folyamatokat már nem tudjuk visszafordítani. Érdemes újragondolni a kézműves fogalmát. Hiszen eredetileg a főként kézi munkával folyó tevékenységeket soroltuk ide, amelyeknél a gépi munkavégzés csak kiegészítő jellegű (Gráfik 1985:5). Mára az arányok eltolódtak néhány kézműves-szakmánál (lásd például szűrátétkészítés, richelieu varrógéppel), s ahogy azoknál elfogadtuk ezt a változást, természetesen a kerégyártó-mesterségnél is szembe kell néznünk ezzel a folyamattal. Ezzel annak a tudásnak, amelyen a szakma alapszik, egy része egész biztosan elvész, mégpedig a fa kézi megmunkálása: bárdolás, fűrészelés, faragás, vésés. Ezekről a folyamatokról csak a leírások, a fotók és a *megmentett* eszközök tanúskodnak majd. Amennyiben akadna utánpótlás a kerégyártó-mesterségben, a jövő kérdése, hogy miként változik a nyersanyag ismerete, illetve a kézműves és a megmunkálható anyag viszonya azoknál a mestereknél, akik már nem bárdolással kezdik a szakma megtanulását.

Az elvesztés, megszűnés, tehát a változás vizsgálata felhívja a figyelmünket arra is, hogy a kerégyártó-mesterség ipartörténetéhez hozzátartozik az az utolsó évtized is, amikor a mesterek már gépeket használtak, annál is inkább, hiszen – mint említettük – épp a technikai újítások vezettek a mesterség megszűnéséhez is. Ezért ha az a célunk, hogy megőrizzünk egy műhelyfelszerelést az utókornak, annak részét kell hogy képezzék azok a gépek is, amelyek az 1970-es évekig kerültek be a szerszámgégyűttesbe.

JEGYZETEK

1. Például Bodgál 1962; 1968; Dobos 1976; P. Madar 1982; Juhász 2003; Bácskai 1989; Szekeres 1987.
2. Az itt közölt adatok kutatása 2006 és 2008 között zajlott.
3. Az „életrajzi tanulmány” módszeréről részletesen lásd Mandelbaum 1982:34–38.
4. A kerégyártóról megjelent tanulmányt lásd Cseh 2008.
5. A munkadarabok elkészítésére fordított időről lásd még Paládi-Kovács 1984:165.
6. Ponyokai Bálint, 2007.
7. Lovas Géza, 2007.
8. Érdekes ellenpólus Caitlin DeSilvey tanulmánya, aki egy elhagyott tanya pusztuló tárgyegyüttesét kutatta hónapokon át anélkül, hogy módja lett volna az egykori tulajdonosokat megkérdezni a használatról (DeSilvey 2006). Csupán a tárgyakon keresztül próbálta megragadni a pusztulás folyamatát. A pusztulás mint nem tudatos, passzív folyamat vizsgálatával a szerző felvetett olyan kérdéseket, amelyek megválaszolása a *loss* fogalmát és az ilyen jellegű kutatások célját egy tágabb keretek közti elemzőmunka feladata lenne.

IRODALOM

BÁCSKAI VERA

1989 A kézműves és a társadalom. *In* Kézművesipartörténeti szimpózium. Veszprém. 1988. november 15–16. Nagybákay Péter – Németh Gábor, szerk. 9–13. Veszprém: MTA Veszprémi Akadémiai Bizottsága.

BAKÓ FERENC

1992 Kézművesség egy alföldi faluban. Tiszaigar 1949–1950. Eger: Heves Megyei Múzeumi Szervezet.

BODGÁL FERENC

1962 Községi kovács a mezőkövesdi matyóknál. *Néprajzi Értesítő* 45:81–96.

1968 A kovácmesterség kutatása. Herman Ottó Múzeum Évkönyve 7:157–170.

CSEH FRUZZINA

2008 Kerégyártó mesterség Tardonán az 1950–60-as években. Herman Ottó Múzeum Évkönyve 47:535–547.

DESILVEY, CAITLIN

2006 Observed decay: telling stories with mutable things. *Journal of Material Culture* 11(3):318–388.

DOBOS LAJOS

1976 A halmaji bognármesterség. *In* Foglalkozások és életmódok. Válogatott tanulmányok honismereti szakkörök és kutatók munkáiból. Dobrossy István, szerk. 89–95. Miskolc: Herman Ottó Múzeum. /A Miskolci Herman Ottó Múzeum néprajzi kiadványai, 7./

FRECSKAY JÁNOS

1912 Mesterségek szótára. H. n. [Budapest]: k. n.

GRÁFIK IMRE

1985 Kihaló mesterségek? Budapest: KIOSZ. /Kézműves füzetek, 3./

JÁVOR KATA

2000 Magyar paraszti erkölcs és magatartás. *In Magyar Néprajz VIII. Társadalom.* Paládi-Kovács Attila, főszerk. 601–692. Budapest: Akadémiai Kiadó.

JUHÁSZ ANTAL

2003 A kézművesek, kisiparosok a helyi társadalomban. *In Vándorutak – múzeumi örökség. Tanulmányok Bodó Sándor tiszteletére, 60. születésnapja alkalmából.* Viga Gyula – Holló Szilvia Andrea – Cs. Schwalm Edit, szerk. 39–57. Budapest: Archaeolingua.

P. MADAR ILONA

1982 Bognármesterség a Tiszazugban. *In Kunszentmárton és a Tiszazug kisipara.* Bereczki Ibolya – Szabó László, szerk. 442–488. Szolnok: Jász-Nagykun-Szolnok Megyei Múzeumok Igazgatósága.

MANDELBAUM, DAVID G.

1982 Életrajzi tanulmány: Gandhi. *In Az életrajzi módszer alkalmazása és eredményei a néprajzban és az antropológiában.* Küllös Imola, szerk. 29–45. Budapest: MTA Néprajzi Kutatócsoport. /Documentatio Ethnographica, 9./

MESARIČ, ANDREJA – REPIČ, JAKA – BARTULOVIĆ, ALENKA, EDS.

2008 Experiencing Diversity and Mutuality. 10th Biennial EASA Conference. 2008. August 26–29. Ljubljana: Book of Abstracts.

PALÁDI-KOVÁCS ATTILA

1984 Hagymányos közlekedés és szállítás Répáshután. *A Herman Ottó Múzeum Néprajzi Kiadványai* 13:141–169.

2000 Kisiparosok. *In Magyar néprajz. VIII. Társadalom.* Paládi-Kovács Attila, főszerk. 309–362. Budapest: Akadémiai Kiadó.

PALÁDI-KOVÁCS ATTILA, FŐSZERK.

1991 Magyar Néprajz III. Kézművesség. Anyagi kultúra 2. Budapest: Akadémiai Kiadó.

SMUTA LILLA

1982 Adatok a Tiszazug kisiparának történetéhez (1945–1970). *In Kunszentmárton és a Tiszazug kisipara.* Bereczki Ibolya – Szabó László, szerk. 97–138. Szolnok: Jász-Nagykun-Szolnok Megyei Múzeumok Igazgatósága.

SZEKERES GYULA

1987 Kerégyártó mesterség Hajdúböszörményben. Debrecen: Kossuth Lajos Tudományegyetem Néprajzi Tanszék.

FRUZSINA CSEH

The phases of loss – the case of wheeler craft

The final disappearance of the practice of wheeler craft in Hungary can be dated to the 1970s. Taking into consideration the lives of the craftsmen, as influenced by the changing social and economical conditions, and being aware of their memories are beneficial not only for understanding the technique of wheeler craft but also for following the loss of workmanship in lifestyle and attitude. The process of losing the craft incorporates different memories and experiences, and takes much more time – 50 to 90 years – than the loss of practice. This process says a lot about wheeler craft, and beyond the changing memories, about the varied range of values and social relations of craftsmen. Studying the wheelership from the point of view of loss raises new questions regarding the research methodology of a disappearing craft compared to an active and live one. How and what should we ask, what kind of aspects are to be researched during the analysis of the life courses and the toolset? The author of the paper tries to answer these questions through defining the term of loss and with the help of her own new researches.

A külön(böző)ség tanítása, avagy a csobánkai romungró gyerekek továbbtanulási esélyei¹

„Egy ember nem úgy születik, mert egy óvodás gyerek honnan tudná, hogy te cigány vagy. De ezt otthon elmondják nekik, hogy ez cigány, így nevelik őket. [...] Tartozunk a cigány közösséghez. De az nem azt jelenti, hogy mi nem egyének vagyunk. Csak a társadalom ezt... cigányok s ez egy negatív dolog számukra, [...] sokszor annak a hibájának látom, hogy ez az általánosítás. Azt várják el tőlünk, hogy mi azonosuljunk, illeszkedjünk, csak hogy nem hagyják. Nem hagyják! Azt mondják, hogy »ti nem akartok tanulni!«, ezeréves sztereotípiákat elmondanak, ami nem igaz, mert nem igazak, azt hogy nem szeretünk dolgozni, nem szeretünk tanulni, nem érték. Hát hogy lenne érték nekünk a tudás vagy a tanulás, ha az iskolában a roma embereket olyan sok kudarc éri? Általában az iskolában, ezért talán nem olyan fontos. Meg azért is, mert nem látják... van egy pár ember, akinek sikerül kitörni, leérettségizik, egyetemre megy – na mondjuk ez elég ritka dolog –, azt látják, hogy nem tud a szakmájában elhelyezkedni, azért mert cigány. [...] Mert engem is értek olyan hatások, amikre az ember vagy ki tud egy stratégiát dolgozni, hogy nem figyelek annyira oda azért, hogy ott maradhassak, mert a másik az, hogy akkor robban, meg veszekednek...”

(Középkorú, roma nő)²

A kutatás célja annak bemutatása volt, hogy a helybeli romungró közösség miként viszonyul az iskolai oktatási rendszerhez, milyen elvárásokkal fordul az iskola felé, milyen pálya felé irányítja a fiatalokat, és mi okból választja számukra az adott szakmákat. A vizsgálat foglalkozott a csobánkai általános iskola, illetve a szentendrei és békásmegyeri középiskola pedagógusainak és igazgatóinak a cigány gyerekek iskoláztatásához kapcsolódó nézőpontjával. Külön figyelmet kapott a falu cigány és nem cigány közösségének interetnikus viszonyára s ennek kölcsönhatására a roma gyerekek iskoláztatása terén. Az elemzés szerint a magyar oktatási rendszernek képesnek kell lennie arra, hogy beépítse a kulturális másságot tanítási módszerébe, és hogy erre építse rá a „tudást”. Ezután már adott lesz a különböző kulturális sajátosságokkal rendelkező egyének, csoportok és közösségek iskolai oktatási és nevelési módszerének kialakítása.

Terepmunkámat Csobánkán 2009 januárja és júniusa között végeztem.³ Annak ellenére, hogy nem költöztem el a faluba, munkám kulturális antropológiai jellegét az biztosította, hogy hetente több napot töltöttem a településen. Több hónapos terepmunkám lehetővé tette, hogy a vizsgált jelenséget mind jobban és alakulásában ismerjem meg, s az engem leginkább érdeklő kutatási problémára választ kapjak. A közösség mindennapi életében való „bizalmas részvétel” segítségemre volt abban, hogy antropológusként a kutatott közösség saját elképzeléseit tolmácsoljam saját életükről.

Munkám során elsősorban azt vizsgáltam, hogy a helybeli romungró közösség miként viszonyul az iskolai oktatási rendszerhez, milyen elvárásokkal fordul az iskola felé, milyen pálya felé irányítja a fiatalokat, és mi okból választja számukra az adott

szakmákat. Emellett kutattam a csobánkai általános iskola, illetve a szentendrei és békásmegyeri középiskola pedagógusainak és igazgatóinak a cigány gyerekek iskoláztatásához kapcsolódó nézőpontját. Külön figyelmet fordítottam a falu cigány és nem cigány közösségének interetnikus viszonyára s ennek kölcsönhatására a roma gyerekek iskoláztatása terén.

Vizsgálataim során szembekerültem azzal a ténnyel, hogy az oktatási kérdések boncolgatása, az iskola sikerének vagy sikertelenségének firtatása nagyfokú bizalmatlanságot szül nemcsak a pedagógusokban és a bürokratikus hatalom képviselőiben, hanem gyakran a roma szülőknél is. Mindezt részben magyarázta a szegregálódó iskola tanulóinak mérhető középiskolai sikertelensége, a romungró közösség egyre súlyosabbá váló gazdasági, szociális helyzete, illetve a szétszakadó csobánkai faluközösség. A cigány gyerekek oktatásával kapcsolatos vizsgálataim hamar rámutattak arra, hogy a téma sokrétű, összetett jelenség, mely nem csak az iskolához kapcsolódik, annál inkább befolyásolja a település magyar és cigány lakosságának viszonya, a faluba újonnan települtek kulturális mássága és a romungró közösség belső normarendszere, egyre erősebbé váló „látszólagos” asszimilációs törekvése.

Kutatásom célja az volt, hogy a falubeli romungró közösség oktatási rendszerhez való viszonyát megértsem, és feltárjam a gyerekek sikertelenségének okait. Ezt számomra megkönnyítette, hogy bizonyos szempontból beilleszkedtem a falu mindennapi környezetébe, s igyekeztem bizalmas viszonyt kialakítani a helybeli roma családokkal. Úgy gondoltam, hogy minden szempontból hasznossá válhat az, ha elvállalom bukásra álló cigány gyerekek korrepetálását. Így hetente rendszeresen jártam a faluba, egy roma családnál tartottam óráimat, s e család segítségével az ismeretségi köröm is egyre szélesebbé vált. A tanítás segítségemre volt abban, hogy a romungró közösség tagjai hamar megismerjenek, sok család fordult hozzám a gyerekek oktatásával kapcsolatos problémáival. Számptalan információhoz jutottam így arról, hogy miképpen viszonyulnak a falubeli cigányok az oktatási rendszerhez, milyen jövőképük van a gyerekeknek, és milyen asszimilációs törekvések körvonalazódnak a cigány közösségben. Terepmunkamódszeremet tehát személyes kapcsolataim befolyásolták, s mindez hozzájárult ahhoz, hogy a gyűjtött anyagot nagymértékben meghatározta köztem és a kutatott közösség közötti viszony. Utólag úgy látom, hogy a közösségbe való „beolvadásomnak” különböző formái, mértéke, de mindemellett komoly korlátai is voltak. Magyar kutatóként gyakori volt, hogy beszélgetőtársaim véleményüket az általuk elképzelt nem cigány világ véleményéhez igazították, melynek akkor és ott én lettem a képviselője. A közösség bizalmának elnyerése viszont lehetőséget adott arra, hogy időnként, bizonyos keretek között átléphettem a „határt”, amely a falubeli cigány és nem cigány közösségek között húzódott. Ezáltal pedig a romák oktatásához fűződő viszonyának közösségen belüli értelmezését ismerhettem meg, olyan konfliktusoknak láthattam a „másik oldalát”, mint az iskolai diák-tanár összeütközések, a tanárok tanítási nehézségei, a pedagógusok „egyedi”, cigány gyerekekre kialakított módszerei.

Az a módszer, hogy elemzésemet a közösségbe való bekerülésem határozta meg, sajátos belső nézőpontot biztosított számomra, ám azzal is együtt járt, hogy a terepen tapasztalt jelenségeknek csakis azt a kis részét értelmezhettem, amelyet adatközlőim meg tudtak velem „értetni” (Geertz 1988:42), valamint meghatározta az is, amit meg akartak velem értetni, és megengedtek megérteni. Ám ahhoz, hogy elemezni lehessen

azt, hogy a csobánkai romungró közösség fiatal tagjai – néhány kivételtől eltekintve – miért sikertelenek a magyarországi oktatási rendszerben, nélkülözhetetlen a cigány közösség véleményének megismerése a magyarországi oktatási rendszer nyújtotta lehetőségekről. Hiszen tapasztaltam az iskolai oktatás nyögve nyelős működését, a fiatalok szembenállását a pedagógusvilággal, a tanárok gyakori elkeseredettségét és a diákok mindennapi sikertelenségét az iskolában.

Az általános iskola

Csobánkán egy nyolcosztályos általános iskola van, mely a falu központjában található. Az iskola technikai eszközökkel, tornateremmel kiválóan felszerelt, dupla szárnyas, kétszintes épület. Az osztálylétszámok alacsonyak: egy-egy osztályba nyolc–tizenkét gyerek jár. Az iskola diákjai 98 százalékban cigány származásúak. 2009-ben kilenc nyolcadik osztályos gyerek végzett, s ezek a gyerekek mind roma származásúak voltak. Kivétel nélkül valamennyien a jövőre első alkalommal indított kétéves szakiskolai képzésben vesznek majd részt. A szakiskolai képzésben pincérnek, szakácsnak, ruházati, valamint élelmiszer- és vegyiáru-eladónak képzik őket.

A csobánkai iskola tíz év alatt fokozatosan szegregálódott. A nem cigány származású gyerekek számának csökkenése évről évre mérhető: 2005/2006-ban a tizenegy fős végzős osztályban nyolc roma és három magyar származású diák volt. A 2006/2007-ben végzett nyolcadikos osztályban kilenc gyerekből hét roma volt, és kettő magyar.⁴ A 2007/2008-ban végzett tízfős osztály diákjai mind cigányok voltak.

A szegregáció okaként az iskola pedagóguskara és az önkormányzat oktatásügyi referense a szabad iskolaválasztást s az ebből következő gyereklétszám-csökkenést, majd iskolai szegregációt jelölte meg. Véleményük szerint az iskola szegregációja azzal indult, hogy – a szabad iskolaválasztás lehetőségével élve – a beköltözött fiatal családok nem íratják be gyerekeiket az általános iskolába. Ma már a tősgyökeres nem cigány csobánkai családok sem járatják Csobánkára a gyerekeiket, sőt néhány éve azok a roma családok is, akik anyagilag megengedhetik maguknak, átviszik a gyerekeket a szomszédos településre. A szegregálódott iskola komoly problémát jelent a falunak, mivel a kis létszámú osztályok fenntartása ráfizetés az önkormányzat számára. Elterjedt vélemény a faluban, hogy a nem cigány származású családok iskoláskorú gyerekeiket azért nem íratják be a helyi iskolába, mivel a helybeli roma gyerekek miatt az iskolai oktatás szintje alacsony. Úgy vélik, hogy a csak cigány gyerekekből álló osztályokban a nem cigány származású tanulók továbbtanulási lehetőségei is csökkennek.

Az önkormányzat a fennálló helyzet megoldását abban látta, hogy a felső tagozatot, elkülönítve az alsó tagozatos diákoktól, az óvoda épületében helyezik el, az óvodás gyerekeket pedig az iskola épületébe költöztetik át, ahol az alsó tagozattal egy épületbe járnak. Az óvoda épülete szaktanterem, nagyobb mosdóhelyiségek híján nem felelt meg iskolai intézmény befogadására. Emellett az óvodai gyereklétszám évről évre nőtt, s az óvoda szűknek bizonyult a gyerekek befogadására. Ám a gyerekek iskolába való átköltöztetése nem oldotta volna meg a problémás helyzetet, emellett erőteljes indulatokat kavart a felső tagozatos diákok szülei körében. Egyértelműen tudatos szegregációnak érezték azt, hogy a felső tagozatos, szinte teljes mértékben cigány gyerekek-

ből álló osztályokat el akarják távolítani az iskola épületéből. Az iskola ügye, miután már az ombudsmani hivatalig is eljutott, végül nagy botrány keretében a képviselő-testület több tagjának lemondásához és az iskola igazgatójának leváltásához vezetett.⁵ Mára az iskola és az óvoda helyzete megoldódni látszik. Az óvoda épületét bővítették, és az általános iskola minden diákja az intézmény épületében maradt. A falu vezetése vállalta azt, hogy az iskolát fenntartja.

Az általános iskola felső tagozatos pedagógusai a roma diákok továbbtanulását egyértelműen sikertelennek tartják. Annak ellenére, hogy minden diák szakmunkás-képzőbe vagy szakközépiskolába megy tovább, köztudott számukra, hogy a középiskolában sikertelenek, osztályzataik rosszak, többen buknak, s a szakmunkás-bizonyítvány megszerzése komoly probléma a fiatalok számára.

Azok az iskolák, ahová a csobánkai roma gyerekek járnak, nehezen tudnak mit kezdeni a diákok – domináns kulturális szabályokat sértő – viselkedésével, és „favágófeladatnak” érzik tanításukat. A tanárok és a diákok is egyaránt a minimumot célozzák meg, a legkevesebbet, ami tananyagban átadható, s ami a bizonyítvány megszerzéséhez elegendő. Ebben a rendszerben nem érzik jól magukat sem a diákok, sem a tanárok.

A kérdés az, hogy – a csobánkai roma gyerekek példáját nézve – miként lehetne segíteni, könnyebbé tenni a cigány fiatalok iskolai szereplését. Mi lehetne a megoldás egy más kulturális rendszerből érkező gyerek számára, hogy az iskola ne csupán teher és kényszerű rossz legyen, hanem olyan, aminek hasznát tudja venni? Mivel lehetne az iskolában tanító pedagógusok számára könnyebbé tenni a tanítást, segíteni – jó esetben elkötelezett – munkájukat?

A csobánkai cigányok

Csobánka többnemzetiségű falu, ahol magyarok, romungró cigányok,⁶ szlovákok, szerbek, horvátok és németek élnek. A település két legnagyobb lélekszámú nemzetisége a magyar és a romungró cigány. A szerbek, a németek és a szlovákok lélekszáma kicsi a faluban, nemzetiségi kötődésük elsősorban a kulturális hagyományokon keresztül fogható meg. Belső nemzetiségi nyelvhasználatuk mára eltűnt, mindennapi nyelvük a magyar lett.

A falu gazdasági szempontból két jól elkülöníthető rétegből áll: az „őshonos csobánkai családok”⁷ nagyrészt alsó- vagy középfokú végzettségűek, gazdasági és szociális helyzetük nemzetiségüktől függetlenül nagy vonalakban hasonló, körükben nagyarányú a munkanélküliség. A faluba betelepült családok általában közép- vagy felsőfokú végzettségűek és jómódúak. A falu egy elkülönült részén, belterületbe bevont telkeken építkeztek.

A falu őslakos és betelepült közössége mentálisan és területileg is elkülönül egymástól, kapcsolatuk kevés. A betelepültek a falu közösségi életében – néhány kivételtől eltekintve – nem vesznek részt. Mindennapi kapcsolathálójuk a falu határain túlmutat, rokonságuk, baráti körük általában nem csobánkaiakból áll. Nincs olyan betelepült család, amely gyerekeit a falu általános iskolájába íratta volna. Mindkét csoportban általában negatív a másik csoport jellemzése, egyrészt az „elmaradottságot”, másrészt a helyi sajátosságokra érzéketlen „közösségkivüliséget” róják fel egymásnak.

Csobánkán kárpáti cigány nyelvet beszélő, önmagukat romungrónak nevező cigányok laknak. A településen már a 18. század óta éltek cigányok, jellegzetes foglalkozásuk a fémműves- és szegkovácsmunka volt. Az 1950-es években az összeírások szerint tizenöt nagycsalád lakott a faluban (Bódi 1998:207). Csobánkán ma 131 ember vallja magát cigány anyanyelvűnek, 170 falubelinek van cigány kisebbségi kötődése, és 142 helyi vallotta magát a népszámláláskor⁸ cigány nemzetiségűnek.⁹

A cigány családok kisméretű, szegényes házai az ötvenes évekig a falu szélén tömbben voltak. Ezeket az épületeket az 1960-as években szanálták, és helyükre komfort nélküli, úgynevezett „CS” lakásokat építettek. A „csökkent értékű” sorházakat 1989 után a benne lakó családok megvásárolhatták kedvezményes áron. Napjainkban szinte mindegyiket átalakították, fürdőszobával szerelték fel. A falu határa felé szerény külsejű, egyszintes házak tűnnek fel, ezeken az utcákon már nincs aszfalt, kátyúk éktelenkednek, járda sincs, lámpaoszlopok is csak elvétve vannak. Itt kezdődik a „cigány rész”.

A cigányok által lakott részek láthatóan mások, mint a nem cigány részek. Egyrészt sűrűbben beépítettek, egy-egy porta udvarán több ház is van. Másrészt szegényesebb külsejű házak, melyek helyenként vakolatlanok, félig készek, az udvaruk szűk és gyakran zsúfolt. Mindez a cigánysor fölötti új negyeddal éles kontrasztban áll.

A romungró közösség normarendszerének néhány sajátossága

A csobánkai romungrók a 20. század közepéig tíz-tizenkét gyerekes nagycsaládok voltak (Bódi 1998:207). Ritkán házasodtak a szomszéd település, Pomáz oláh cigány vagy beás közösségeinek tagjaival, párjukat a csobánkai, illetve a pomázi romungrók közül választották. Mindez hozzájárult ahhoz, hogy közösségük sűrű és összetett rokonsági rendszer által átszöött, mára a faluban szinte minden cigány család rokonságban van egymással. A közös portán több generáció élt együtt. A nagycsalád tagjai a gyerekek nevelését, a családi gazdaság ellátását közösen végezték, a mindennapi megélhetés terheit pedig gyakran együtt viselték. A többgenerációs együttélés hozzájárult ahhoz, hogy beszélgetőtársaim nem tudtak példát mondani olyan cigány családra, amely ebből a szoros és anyagi biztonságot adó rendszerből kiesett volna.

A romungró közösség tagjai a rendszerváltás előtt fiatalon házasodtak. A lányok 14-16 éves korban mentek férjhez, a fiúk 16-18 évesen nősültek meg. Ez a gyakorlat egészen a hetvenes évekig általános volt. A korai férjhez menésre, bár már ritkábban, de ma is van példa. Ám leggyakoribb az, hogy 13-14 éves koruk körül a lányok már kiválasztják párjukat, előfordul, hogy már együtt is élnek választottjukkal valamelyikük szüleinél. A férjhez menés a romungró közösség szabálya szerint a fiatalok szülői beleegyezéssel történő, rokonsági ünnepi multság keretében szentesített együttélését jelenti. Az együttélés általában nincs polgári vagy templomi esküvővel „hivatalosan legalizálva”, ám a roma közösségben ez férj-feleség viszonyként értelmeződik.

A 12-16. életév a cigány lányoknak a kisleánykor, a feleséggé, anyává válás kora. A romungró női ideálhoz közelebb álló lányok hamarabb mennek férjhez, míg éretlenebb társaik később. Ám a felnőtt nővé nevelődés érettségtől függetlenül elkezdődik tíz-tizenkét éves korban. A rokonság női tagjainak és az édesanyának a példája nyo-

mán a háztartási teendőkben, a kisebb testvérek felvigyázásában segíteniük kell. Mivel legtöbbször a hagyomány szerint ma is korán mennek férjhez, az új család alapítása lehetetlenné teszi a tanulás folytatását. A szigorú közösségi szabályokat nagymértékben oldotta az, hogy az iskolaköteles kort 18 évre emelték, ez maga után vonta, hogy ma kilenc–tizenkét osztályt is elvégeznek a fiatalok, bár az esetek egy részében a szakmunkás-bizonyítvány megszerzése előtt kimaradnak az iskolából. Míg a mai ötven-hatvan éves női korosztály négy–hat osztályt végzett, vagy annyit sem, a harmincas, negyvenes korosztály átlagban nyolc osztályt, a húszas korosztály pedig már kivétel nélkül elvégezte a nyolc osztályt, és legtöbbször még szakmunkás-bizonyítványt is szerzett. A női szerepek változása elsősorban abban fogható meg, hogy az 2009-ben indított felnőttképzésbe a húsz–negyven éves női korosztályból jelentkeztek a legtöbbször. Ezek a családanyák már nemcsak háztartásbeliként dolgoznak, hanem szakképesített munkásként igyekeznek a családjuk megélhetési forrásait kiegészíteni. Ez a jövedelemkiegészítés elengedhetetlen a családok fenntartásához, s mindez egyrészt biztosabb megélhetést nyújt a mindennapokban, másrészt viszont átalakította a családi otthon iránító nő és a család anyagi alapját biztosító férfi képét. Egyfajta egalitárius viszonyt teremtett a családokban.¹⁰

A romungró közösségnél a korcsoporti változások sűrűbbek, mint a kortárs nem cigány közösségeknél. Hamarabb lépnek felnőttkorba, és korábban számítanak középkorúknak és időseknek is. Látható, hogy amíg a csecsemőkor a két csoportnál megjelölhető egymásnak, kisgyerekkortól kezdve egyre távolabb kerülnek egymástól a generációs határok. Egy romungró fiatal tizenkét éves korától közösségében már fiatal felnőttnek számít, közösségi mindennapjaiban, munkavégzésében, társadalmi kapcsolataiban más szabályok szerint él, mint egy kortárs nem cigány fiatal. A romungró közösség tagjai a felnőttkort tagoló generációs határokat is korábban lépik át, s így a legutolsó kategóriában – az öregkorban – már tizenöt év eltolódás van a cigány és a nem cigány csoportok között.

A generációs határokon átmeneti szertartások¹¹ sora vezeti át a fiatalokat. Ilyen például az önálló háztartásvezetés a lányoknál, a favágás, az autóvezetés, a disznóölésben való segédkezés a fiúknál, az első önálló szórakozási alkalom (diszkó). Az átmenetek a roma közösségnél egyrészt a munkavégzéshez köthetők, másrészt a felnőttvilág tárgyainak vagy szerepeinek használatához. Ezeket a gyerekek érettségi szintje határozza meg, a korábban érő fiatalok hamarabb vesznek részt a munkákban, és hamarabb önállósodhatnak is mindennapi életvitelükben.

A cigányok megélhetési viszonyai

A romák munkalehetőségei az 1950-es évektől kezdve változatosak voltak. A falu környékén a második világháború előtt nyolc kőfejtő bánya volt. A kommunista rendszer alatt a falubeliek a külszíni fejtéseknél dolgoztak, a bányák munkalehetőséget biztosítottak a csobánkai cigányoknak és nem cigányoknak egyaránt. A falubeli termelőszövetkezet állandó nyári keresetet nyújtott elsősorban a nőknek és a fiataloknak; busszal szállították őket a környező települések szövetkezeti földjeire munkavégzésre (Bódi 1998:207–210).

Az 1950-es évektől kezdve a falubeli szegkovácscsaládok Szegkovács Szövetkezetbe tömörültek, műhelyeik a faluban elszórva voltak. Különböző szegfajtákat és egyéb vasárakat készítettek (Bódi 1998:208). A helyi lakosságnak ajtópántot, tolózárát, személtlapátot, piszkavasat stb. esztergáltak, szerszámokat éleztek, javítottak. Az 1980-as évektől a lakatosság fokozatosan kiszorította a szegkovácsmesterséget, a férfiak zöme segédmunkássá vált. Napjainkban két műhely van a faluban, gazdáik elsősorban lakatosmesterséggel foglalkoznak.

A cigány nők tömeges munkavállalására az 1970-es évektől kezdve került sor, korábban zömében háztartásbeliként otthon voltak, esetleg időszakos munkákat vállaltak a helyi termelőszövetkezetekben. Néhány család gyógynövény- és csigagyűjtéssel, koszorúkötéssel is foglalkozott. Az 1970-es évektől nagy részük a budakalászi lenfonó gyárban és a pomázi lenfonó üzemben, illetve az Óbudai Hajógyárban helyezkedett el. A sokgyerekes cigány családok mindennapi létfenntartásához elengedhetetlen volt a gyerekek munkaeereje is. Kis kortól kezdve dolgoztak a ház körül, segítettek a műhelyben, mezei vagy erdei munkára vitték őket. Mindez maga után vonta azt, hogy az általános iskolát csak kevesen végezték el.

A rendszerváltozás után a helyi romák nagy része munkanélküli lett. Ennek oka egyrészt a kőfejtő bányák bezárása volt, mivel a területet természetvédelmi övezetté (Duna–Ipoly Nemzeti Park) minősítették át. Másik oka a kovácsműhelyek felszámolódása, majd a környékbeli munkalehetőségek megszűnése volt. A kilencvenes évektől a helybeli cigányok elhelyezkedése szakképesítés nélküli munkaerőként szinte lehetlenné vált. Súlyos gazdasági helyzetükön néhány építőipari vállalkozás, illegális kőfaragóműhely némileg segített, ám a családok zöme munkanélküli-segélyre kényszerült.

A jelenlegi felmérések szerint a csobánkai cigányok körülbelül ötven százaléka munkanélküli.¹² A munkanélküli-segélyen lévő cigányok egy része feketemunkát vállalt, gyakran kényszerből, hiszen a környékbeli vállalkozások, üzletek csak így foglalkoztatták őket. Gyakorivá vált az is, hogy a családok nőtagjai minimálbéres bejelentett munkát vállaltak (takarítás, árupakolás stb.), míg a férfiak az építőiparban munkakönyv nélküli idénymunkában dolgoztak. A munkavállalási nehézségeket fokozta a cigányok szakképzetlensége: a negyvenes-hatvanas generáció nagy része az általános iskola nyolc osztályát sem járta végig, és még a húszas-harmincas generáció zöme is csak az általános iskolát végezte el. Mindez nemcsak a családok gazdasági és szociális ellehetetlenülését vonta maga után, hanem a közösség egyik legfontosabb normája – a magát munkából fenntartó, törekvő cigány közösség ideája – is sérült ezáltal.

A csobánkai romungró közösség munkaetikája¹³

„Csobánkára visszatérve, mi magyar cigányok vagyunk. Mi nem élünk a jövés-menésből, mint az oláh cigányok. Nekem a faterom 33 évet dolgozott, volt apósom is – Isten nyugtassa –, egész életükben, a Hajógyári-szigettől kezdve mindig megdolgozott, és ment, s akkor eltartott öt gyereket. Egész életükben rendesen, becsületesen dolgoztak. Itt, Csobánkán nyáron férfiakat nem találsz otthon, csak reggel és este. Mindenki dolgozik.” (Középkorú roma férfi.)

A csobánkai romungró közösség szigorúan hierarchizált: a hierarchia csúcsán – annak ellenére, hogy már eltűnt a faluban ez a szakma – a szegkovácsmesterséggel foglalkozó és a muzsikuscshaládok vannak ma is. A szegkovács- és muzsikuscshaládok a nem cigányok körében is a legmegbecsültebbek lettek, gyakori volt a cigány-nem cigány vegyes házasság is ezen családok körében. A kevésbé megbecsült családok közé tartoztak a lókupecsek, később a „lomizók”, tehát a lomtalanításkor fémhulladékot, rongyot vagy bútort gyűjtők.¹⁴ Mindezek ellenére 1989 előtt a csobánkai cigány családok szociális és gazdasági szempontból hasonló szinten voltak; sem kiemelkedően gazdag, sem bürokratikus nagy hatalmú család nem volt köztük.

A falubeli kárpáti cigány közösség erkölcsi és viselkedési normarendszerének egyik legfontosabb eleme a „munkaetika”. Mint láthattuk, változatos munkákkal tartották fenn magukat. Így sajátos „cigány” munkákkal, mint a szegkovácsság és a nem cigány világ munkalehetőségeivel is, mint a kőfaragás, a gyári vagy a földeken végzett munka. Mint az interjúban megfogalmazottak is mutatják, a csobánkai romungrók önmagukat a szomszéd települések oláh cigány lakosaitól is sajátos munkavégzésükkel különböztetik el, és ez adta a közösségen belül a családok megbecsültségének mértékét is. Mindez a falubeli cigányság lokális identitásának fontos eleme volt: a „csobánkai, szegkovács cigányok” fogalom volt a mikrorégióban. A falubeli nem cigányok csobánkai cigányokról alkotott képének is fontos eleme a cigányok munkavégzése, a munkából (lásd „nem lopásból”) való létfenntartás s az ebből adódó „rendes cigány”-kép.

A csobánkai cigány közösség munkaetikája nemcsak a felnőtt, hanem a gyerekvilágot is szabályozta. A családok ösztönözték a gyerekek munkakedvét, a rokonságban a család presztízsét emelte a szorgalmas, kétkezi munkát végző gyerek. Emellett, elsősorban a rosszabb körülmények között élő családokban, a fiatalok időszakos munkavállalásának bére a család mindennapi költségvetésének elengedhetetlen része lett, azaz a család fenntartásában is szerepet játszottak. Munkavégzésre kis kortól kezdve nevelték a gyerekeket, más-más feladatot adva a lányoknak és a fiúknak. A háztartási teendők mellett a szegkovácscsaládoknál a kisebb lányok és fiúk feladata volt az égeshez szükséges kocsz apróra törése, zúzása. A nagyobb, tíz-tizenkét éves fiúk a hulladék vasak kiegyenesítését végezték, a szegkovácsmesterség tanulásához pedig tizenkét-tizenhárom éves korban kezdtek hozzá. Egy szegkovácsműhely működését tehát az egész család együttes tevékenysége biztosította. A fiatal, tizenkettő-tizennégy éves lányokat férjhezmenetelükig mezőgazdasági, erdei munkákra is elvitték, fagyújtásra, csiga- és mohaszedésre. Már iskoláskoruktól kezdve a fiatal lányok vették át szüleik munkába járása alatt a háztartás vezetését, a kisebb testvérek nevelését és felvigyázását.¹⁵ A fiatalok a korai férjhez menés miatt hamar kiestek a mikroszalád háztartásfenntartó köréből, s ezért az alattuk lévő generációkra hárult a feladat. Az interjúk utaltak arra is, hogy a háztartás vezetése akár nemtől független is lehetett, azaz fiatalabb fiúk is részt vettek a háztartási munkában (ugyanazt írja Bódi 1988:209).

Összefoglalva elmondható, hogy a csobánkai romungró közösségben kis kortól kezdve irányították a gyerekeket a munka végzésére, jó teljesítményük alapján részesültek a család és a rokonság részéről elismerésben, mindez meghatározta a közösségben betöltött helyüket, párválasztásukat, családjuk elismerését (lásd ugyanazt Liégeois 2009:69–72). A létfenntartáshoz szükséges munka „kényszere”, azaz hogy a sokgyermekes családok munkavégzésből tudják fenntartani magukat, szigorú elvárás-

rendszerre, egyfajta munkaideává alakult át. Mindez nagymértékben hasonlított a falubeli nem cigány népesség munkaetikájához. Ez egyrészt közelítette az együtt élő cigány és nem cigány nemzetiségeket egymáshoz, másrészt – a nemzetiségi különbségek megtartásával – hasonló normarendszert eredményezett. A csobánkai közösségek közötti interetnikus viszonyokban ez egyfajta egyensúlyt teremtett. A csobánkai faluközösségben a „törekvő, rendes” cigány képe legalább olyan fontos volt, mint a „befogadó, segítő” nem cigányoké (magyaroké, sváboké, szerbeké és szlovákoké).

Napjainkban a cigány közösség munkaetikája látszólag átalakult. A csobánkai romungró gyerekek kivétel nélkül elvégzik az általános iskolát, s szinte mindegyik tovább tanul. Zömében szakmunkásképző iskolába mennek, néhányan szakközépiskolába, elvértve egy-egy fiatal gimnáziumba felvételizik. A cigány közösség munkaetikájának közösségi szerepe kutatásom során annak vizsgálatára indított, hogy a továbbtanulás mennyiben változtatta meg a gyerekek otthoni munkavégzését. Megvan-e az otthoni háztartási és házon kívüli munka tere és ideje az általános iskolások körében, azaz mit és mikor dolgoznak otthon a gyerekek?

H. V. története

H. V. tizenhét éves diáklány, egy békásmegyeri szakközépiskolába jár. A csobánkai általános iskolában végezte el a nyolc osztályt négyes-ötös eredménnyel. Tanárai szerint jó tanuló, szorgalmas, igyekvő diák volt. Tanulmányi eredményei miatt döntöttek úgy szülei, hogy olyan iskolába íratják, ahol érettségizni tud idővel. Édesanyja általános iskolai végzettségű háztartásbeli nő, aki tavaly felnőttképzési tanfolyamon vett részt. Jelenleg egy pályázat keretében minimálbérért idős emberek mindennapi teendőiben segít: bevásárol nekik, orvoshoz kíséri őket. H. V. édesapja a kőművesszakmában dolgozik. Emellett elismert kőfaragó a környéken, de a bánya bezárása óta ezt a munkáját csak illegálisan tudja végezni. Munkája tavasztól ősziig tart, a tél otthon ülésre kényszeríti.

H. V. középiskolai éveit a sorozatos sikertelenség, bukások kísérik. Ennek okaként ő az általános iskola tudásanyagának hiányosságát hozza fel. Szülei falubeli értelmiségieket kértek meg arra, hogy korrepetálják lányukat. Ennek eredményeképpen a harmadik osztályt bukás nélkül végezte el. H. V. egy iskolai napja a következőképpen telik: korán reggel a csobánkai busszal utazik el a pomázi HÉV-állomásra, ahonnan HÉV-vel megy tovább Békásmegyerre. Iskolai órái 13-14 óra körül érnek véget, ekkor utazik haza HÉV-vel és busszal. A pontos hazaérkezés követelmény a családban, édesanyja minden késést rendkívül szigorúan megró, indoklása szerint félti lányát a külvilág „csábításaitól”. H. V. otthon, miután lepakol, gyakran nekiáll főzni – elsősorban, ha édesanyja nincs otthon –, vagy takarít, esetleg mos, vasal. Késő délután – ha a korrepetáló tanár megérkezik – nekiáll tanulni. Előfordul, hogy nem tanul semmit a másnapi óráira, hanem miután elvégezte háztartási teendőit, leül tévézni. A háztartási munkában való részvételre nem szólítják fel lányukat szinte soha, elismeréssel emlegetik viszont, hogy e nélkül is, tanulmányi kötelezettségei ellenére tudja, mi a dolga. H. V. szülei – minden bukás ellenére – büszkék lányukra azért, mert középiskolába jár. A tanulásban segíteni nem tudnak neki, saját alacsony végzettségük okán.

H. V. története bizonyos szempontból nem mondható tipikusnak generációjában. Ő az egyetlen osztálytársai közül, aki az érettségi megszerzését tűzte ki célul. Ám mindennapjainak története tipikusnak mondható: az iskolából hazaérkezve háztartási munkába fog, s ha marad ideje, és van hozzá kedve, tanul. H. V. emellett tudatosan készül az értelmiségi életre, ezzel együtt olyan szakma megszerzését tűzte ki célul, amely életszínvonalának növekedését is eredményezi. Dönteni a jövőjét illetően még nem tudott, ám érettségije a gazdasági szféra irányába orientálja. Szülei némi aggodalommal kísérik figyelemmel gyermekük tanulmányait, egyrészt aggódnak iskolai sikertelensége miatt, másrészt féltik az ingázás „veszélyeitől”, s anyagi helyzetük nehezebb válása miatt egyre kevésbé érzik a tanítás költségeit a jövőre nézve kifizetődőnek.

H. V. története is mutatja, hogy a csobánkai romungró gyerekek otthoni munkavégzésének ma is megvan a tere és az ideje. A szülők, hasonlóan saját szüleik nevelési módszeréhez, ösztönzik gyerekeiket a munkavégzésre. A tizenkét év körüli fiúk iskola után elkísérik édesapjukat az erdei favágó munkákra vagy kőkitermelésre, illetve kőművesmunkákra, esetleg otthon segítenek kőfaragásban, favágásban. A hasonló korú lányok háztartási munkákat végeznek, a szegényebb körülmények között élő családokban már szerződés nélküli illegális munkát is vállalnak időszakosan. Otthon tehát határozott tere és ideje van a fiatalok munkavégzésének: iskola után, a délutáni szabad órákban kerül rá sor. Az általános iskolás fiatalok munkavégzése, gyakran nem korcsoportjukra jellemző ténykedése pedagógusaik körében is köztudott. Többen értetlenül, megrökönyödve szembesülnek ezzel:

„Ez is érdekes, hogy szintén a szülőktől tudom, hogy amint felső tagozatos lesz a gyerek, akkor úgy kifestőként kezelik. [...] Olyan nonszensz dolgaik vannak, amin mondjuk a következő évben már nem lepődök meg, de amikor először hallok, akkor megdöbbenek. Akkor nagyon fontos nekik, hogy segítsenek otthon a gyerekek. Tehát amíg az – idézőjelben – átlagszülő azt mondja, hogy »gyerekem, inkább tanulj délután«, ők szívesen veszik, ha segít a gyerekeknél, a főzésben, a takarításban a lány, illetve favágás, tüzelőgyújtás, -felaprítás meg a ház körüli munkát, az állatokat segít ellátni. Nagyon ügyesek, amikor disznóölés van, úgy elmondja a szülő a folyamatot, hogy neki mit kellett, mit csinált szívesen. Egyáltalán az otthoni munkában való nekik sokkal fontosabb, mint az, hogy másnapra megtanulta a verset. Ez jó, jó, de nem olyan fontos.” (Idős magyar nő.)

Kérdés az, hogy a csobánkai romungró közösség munkaetikájának normarendszere összekapcsolható-e a roma gyerekek iskolai oktatásban való gyenge szereplésével. Magyarázatot adhat-e részben ez arra, hogy a csobánkai roma közösség továbbtanulási lehetőségei igen korlátozottak, s a gyerekek sikertelenek az oktatási rendszerben?

Mint korábban bemutattam, a romungró gyerekek zárt cigány közösségben, rokonsági szálakkal átszőtt rendszerben, az erős kárpáti cigány identitásban szocializálódnak. A közösség belső kulturális rendszerének fontos eleme a fizikai munka végzése. Ennek ideje a közösség belső ideje, az ami az iskola, a munkahely világán kívül van. Az iskola délutáni kötelezettségének (tanulás másnapra) ideje és a közösség szocializációs ideje (a „nagyok” munkájának megismerése, kipróbálása) egybeesik. S mivel ez az idő már nem az iskola „hivatalos” ideje, hanem a romungró közösség „belső” ideje, ekkor már a közösségi szabály- és normarendszer lép életbe. A cigány közösség tagjai – úgy vélem – nap mint nap átlélik a cigány és nem cigány világok közötti fizikai és

mentális határokat. A két közösségben más az idő- és térkezelés,¹⁶ mások a nemi szerepek, és mások a viselkedési szabályok.

Ez a más normarendszer az iskola pedagógusai számára is megfogható, hiszen a iskolai konfliktusok sora adódik ebből. A legtöbb pedagógus ezt a problémát a cigányok érdektelenségével, a tanulásnak a közösség számára értéktelen voltával magyarázza:

„Nagyon nehéz úgy motiválni, hogy ha a primitív környezet... ez nem lenézés, hanem ezt tapasztaljuk, hogy... hogy van olyan szülő, aki még mindig analfabéta. A nyolcadikos osztályomban van olyan szülő még a mai napig, hogy a szülői értekezleten nem tudja aláírni a szülői ívet. Ott nem fontos, hogy a gyerek most egyest kapott, vagy kettést, jaj, csak legyen meg, valami bizonyítvány legyen meg. Nem igazán tartják fontosnak a tanulást. Az otthoni értékrendből az is jön... a mai nap is előfordult például, hogy sokkal fontosabb dolognak tartja szó szerint a favágást, mint az értelmiségi munkát. Ez nem lenne baj, csak azt mondja, hogy »minek tanuljam én ezt meg, amikor kimegyek az erdőre fát vágni, és akkor meglesz egész télre a fűtenivaló?«. Ez ma is például előjött.” (Idős pedagógusnő.)

A vizsgálat eredményei mutatják, hogy a csobánkai roma gyerekek iskolai sikertelensége mögött nemcsak a „tanulás hasznának” másfajta értelmezése áll, hanem egy sajátos közösségi kulturális rendszer. Az iskolán kívüli, délutáni idő a romungró közösségben a gyerekek „közösségi nevelésének” ideje, hiszen a családoknak ezekben a délutáni órákban van arra lehetőségük, hogy gyermekeiket a romungró normák szerint értékelt és megbízható közösségi taggá neveljék. Ez az idő nem az iskola kötelezettségének ideje, ekkor átlépve a – tulajdonképpen megfogható fizikai – határt a két társadalom között, a gyerekek visszatérnek saját közösségükbe, és ott a többségi társadalomtól eltérő normarendszerhez alkalmazkodnak. A cigány és a nem cigány világban más és másfajta követelményrendszer irányul feléjük. Egyikben már esetleg felnőttként kezelik őket, a másikban retorzió jár azért, ha magukat a felnőtt- – adott esetben például a – pedagógusvilághoz sorolják.

A csobánkai cigány és nem cigány világok között – a külsőleg hasonló falubeli normarendszer ellenére – éles határ van. Megfogható ez az emberi életszakaszok másfajta osztásában és a különböző közösségi viselkedési normákban. Ez a kulturális másság az oktatási rendszerhez is másfajta értelmezéssel fordul. Az iskolába járásuknak célja van: a szakmai végzettség megszerzése, mely megalapozza megélhetésüket. Mindez nem egyenértékű a munkavégzéssel, hiszen a romungró közösségben az érettség egyik jele a „felnőtt”-munkák, -feladatok tudása, végzése. Ez lehetőséget nyújt korábban megszerzett tudásuk hasznosítására (például kőművesszakma), vagy az elképzelt, ideális munkahely megszerzésének (eladó, hentes, pincér) esélyeit növeli.

A gyerekek nagy része ritkán tanul otthon délután. Emellett kevés olyan szülőpár van, aki forszírozza a gyerekek otthoni tanulását, egyrészt azért, mert alkalmasint otthon sincsenek, hiszen dolgoznak, s addig a nagyobb gyerek feladata a háztartás vezetése és a kisebb testvérek felügyelete. Másrészt előfordulhat azért is, mert a gyerekek munkaerejére szükség van délután. A tanulás otthoni tere és ideje leszűkül, korlátozottá válik, és csak nehezen egyeztethető össze a fiatalok délutáni feladataival. Harmadrészt hozzájárulhat az is, hogy a szülők generációja zömében nyolc osztályt végzett, néhányan annyit sem, s így nem tudnak segíteni gyermekeiknek. Ez utóbbival a pedagógusok is tisztában vannak.

A sikertelenség okai a pedagógusi magyarázatokban

Az általános iskolai pedagógusok körében gyakran esik szó a tanítás nehézségeiről, a diákok kezelhetőségéről, az órai tananyag leadásának lehetetlenségéről. Diákjaik zöme már az általános iskolában is sikertelen, a jegyeik rosszak, tudásuk alacsony szintű. A pedagógusok a cigány gyerekek iskolai sikertelenségét, rövid iskolai pályafutását néhány konkrét tényezővel próbálják megmagyarázni. Magyarázatuk gyakran a sikertelenség okainak taglalásában merül ki, gyakori az egysíkú, determinista megközelítés. A csobánkai cigány gyerekek kis kivétellel hátrányos helyzetűek vagy veszélyeztetettek,¹⁷ s ez is hozzájárul ahhoz, hogy eleve kudarcra ítéltnek tartják őket. A tanárok a meglévő oktatási problémát próbálják magyarázni, saját kulturális nézőpontjukat használva érvként.¹⁸ Minden pedagógusi tapasztalatuk ellenére értetlenül állnak a felmerülő problémákkal szemben. A helyi csobánkai romungró közösség sajátos kulturális és viselkedési normarendszerével nincsenek tisztában, s ezért konfliktusmegoldó próbálkozásaik is csak mérsékelt, látszólagos sikerrel járnak.

Bonyolítja a dolgot, hogy a tanár-diák viszonyban nem egy fiatal iskolás és egy szakképzett pedagógus jelenik meg, hanem a különböző nemzetiségű származás kerül előtérbe. A pedagógusok a diákok iskolai problémáit és saját tanítási nehézségeiket egyaránt a fiatalok cigány származására vezetik vissza. A roma kulturális sajátosságokat szinte kivétel nélkül „rossznak” tételezik fel (kis kivétellel „másnak”), olyan adottságnak, melyen neveléssel, irányítással változtatni kellene. Elenyészően kevés esetben próbálják oktatási, nevelési módszereiket alakítani a cigány fiatalok világának „másságához”. Erre példa, hogy szinte valamennyi pedagógus említette a felső tagozatos fiatalok „kezelhetetlenségét”, azt hogy úgy viselkednek, mintha „már felnőttek lennének”. Ám egy tanárral sem készítettem interjút, aki ezt a „felnőtséget” elfogadta volna, a diákban nem visszاسzorítani igyekezett volna „érettségét”, hanem egyfajta egalitárius viszonyt alakított ki vele. A tizenhárom-tizennégy éves fiatalok egyenlő partnerségre való törekvését a pedagógusok „tiszteletlenségnek”, „neveletlenségnek” érezték. Az iskolában a diákok „cigányságának” látványossá válása, az ami jelentkezhett akár a korcsoport határ sajátosságában, akár a nemi szerepek egyediségében vagy a munka-etika megjelenésében, olyan kulturális sajátosság lett tehát, mely a nem cigány világban negatív értelmezési rendszert vont maga után. Így mindez már nem csupán „más” kulturális sajátosággként jelent meg, hanem egyértelműen „rossznak”, „megváltoztandónak” minősült.

Ebből adódóan bizalmatlanság szövi át a tanár-diák viszonyt, mely általános és kölcsönös sztereotípiá- és előítélet-rendszerekből táplálkozik. Mindkettő „cigány-problémáról” szól – s így a roma diákok és a pedagógusok véleménye akár fedhetné is egymást –, ám mégsem feleltethető meg egyik a másiknak, mint az alábbi két idézet is mutatja:

„A cigányt, ha meglátják, azt mondják, hogy biztos fejlesztésre szorul, magyarul mondva »tök hülye«, s ennek a gyerekeknek ezzel kell megküzdenie, azért mert ő cigány. [...] Egy cigánynak sokkal többet kell bizonyítania, hogy elfogadja a tanár is, mert vagy a társak kezdik el piszkálni, vagy a tanár tesz olyan megjegyzést, amit vagy el tud az ember viselni...” (fiatal roma nő).

„Akkor nagyon figyelik azt, hogy »hú, lenézi a cigányokat!«, vagy nem nézi le a cigányokat. Tehát ezt ők maguk között mondják, s olyan hamar rányomják valakire a bélyeget, tehát vigyázni kell, még akkor is, ha nem nézi le valaki, de ad egy kettést mondjuk az elején, amikor úgy, »persze lenézi a cigányokat.«” (Idős pedagógusnő.)

Konfliktusok

Láthatjuk tehát, hogy a pedagógusvilág a roma diákok gyenge iskolai teljesítményét, a fiatalok kezelhetőségének problémáit egyértelműen roma mivoltukkal köti össze. A csobánkai cigány közösséghez tartozók a fiatalok iskolai kudarcának okaként zömében szintén azt említik, hogy ők romák. Míg a nem cigány világ valami kulturálisan sajátos „rosszról” beszél, addig a romák előítéletekre, megdönthetetlen sztereotípiákra hivatkoznak.

A csobánkai roma diákok az általános és a középiskolában is problémaként jelennek meg egyrészt a tanárok számára nehezen kezelhető fegyelmezetlenségük, másrészt pedig tantárgyi tudásuk hiányosságai miatt. A pedagógusok értetlenül állnak a gyerekek viselkedése és tanításuk sikertelensége előtt. A gyerekek „problémáságának” okát egyértelműen cigányságukban keresik, szembesülnek a diákok „másságával”, de mivel nincs tudásuk a romungró közösség kulturális sajátosságairól, nem tudják kezelni ezt. Mindezzel létrehozzák a „rossz cigány” képét, aki fegyelmezetlen, hangos és szemtelen. A diákokkal való konfliktusaik során azokkal a tulajdonságokkal vádolják a fiatalokat, melyeket etnikai származásukból eredeztetnek. A diák-pedagógus viszony ezáltal „interetnikus viszonyként” tételeződik.

A csobánkai cigány felnőtt-társadalom ideális viselkedési módjának elsajátítása, a gyerekek „jó romungró cigánnyá” nevelése – mint már utaltam rá – a közösség belső idejében történik. Abban az időben, amikor a gyerekek visszajönnek a „nem cigány világból” a térben és mentálisan is elhatárolt cigány világba. A romungró közösségben a délután a munka ideje, az általános iskolás, felső tagozatos „gyerekek” pedig a felnőttiséget tanuló nagyok. A roma fiatalok minden iskolai napon átlépnek mentális és fizikai határokat a cigány és a nem cigány világok között. Naponta élnek kétféle normarendszer szerint viselkedési és tér-, illetve időkezelési szabályok tekintetében. Természetesen a fiatalok elsajátítják saját viselkedési és normarendszerük mellett a nem cigány világ viselkedési és szabályrendszerét is, hiszen erre óvodáskoruk óta szocializálja őket a nem cigány világ. Hasonlóan a többi kisgyerekhez megtanulják a mindennapi együttélési szabályokat. Egyéni habitusuktól függően igazodnak is az elvárásokhoz, megtanulnak „láthatatlanná” válni.¹⁹ Tudnak „élni” normakövető diákként, és tudnak normaszegőként is. Mindemellett a diákok viselkedése iskolai konfliktushelyzetekben látványosan „cigány viselkedésűvé” válik: az őket szidó pedagógusoknak kárpáti cigány nyelven válaszolnak, gyakran szavába vágva kiabálnak velük, s olyan helyzetbe is torkollhat a konfliktus, hogy leköpi őket. Olyanná válnak, mint a tanáraik által körvonalozott s gyakran feléjük közvetített „rossz cigány” kép.

A cigány fiataloknak olyan kulturális rendszerbe kell szocializálódniuk, ami kezdetben különbözik a sajátjuktól, később már határozottan szemben áll azzal. Ebben a

rendszerben saját normáik, viselkedési sajátosságaik rossznak tételeződnek, időbeosztásuk szembekerül a nem cigány világ idejének kiterjesztésével, azaz a délutáni munka ideje a tanulás idejével. A fiatalok – közösségük normáiból adódó – korcsoportbeosztása semmisnek nyilvánul az iskola idejében: a fiatal felnőtteket nap mint nap újra gyerekként kezelik.

A csobánkai romungró kultúra – bár a falubeli normarendszerhez hasonló jellegzetességekkel is rendelkezik – más, mint a nem cigány kultúra. Ez a másság ismeretlen marad, rejtetten létezik, olyan belső térben és időben, ahova nem cigányok ritkán jutnak el. A cigány családok igyekeznek kívülről látható életvitelükkel minél kevesebb feltűnést kelteni. Amennyiben látványosan „cigányként viselkednek”, annak megvan a helye és az ideje a faluban. Vannak olyan alkalmak és idők, amikor a romungró közösség viselkedése prezentáltan „cigánnyá” válik. „Elismert” cigányságukat mutatják jellegzetes munkáik, a szegkovácsság és a kőfaragás; cigány ünnepük, a cigány majális csakúgy, mint a falunapok cigány műsorszámai, például a helybeli Terne Phrala együttes fellépése. Ezek az idők és helyek, ahol a „cigányként” való viselkedés elfogadott a nem cigány környezetben.

Ha ugyanez a viselkedés kikerül a „megengedett” térből, s szembekerül a nem cigány viselkedés normáival, mint például az iskolai konfliktusok idején, akkor egyben a meglévő előítélet- és sztereotípiarendszerbe illeszkedik bele. Abba az értelmezési keretbe, ahol a cigány viselkedés egyet jelent a normaszegéssel. A „rossz cigány” képét a nem cigány világ legalább annyira megkonstruálja, mint amennyire a roma diákok használják azt időnként. Úgy viselkednek, ahogy a tanáraik szerint viselkednek „a” cigányok (vö. Casa-Nova 2009; Salza 2009; Lydaki 2009).

A család

„Délután E.-vel ülünk a házban, kint kánikula, hőség, egy lélek sines az úton. Korrepetálásra jöttem három órára, de korábban érkeztem, s már egy ideje kávézgatunk, és beszélgetünk a szobában. V.-t várjuk; busszal jön haza az iskolából.²⁰ E. idegesen nézi az órát, a busz számításai szerint már megérkezett, V.-nek már itthon kellene lennie. Dühösen taglalja, hogy V. mindenkivel leáll beszélgetni az úton, ő meg itthon idegeskedik, hogy valami baj történt. Próbálok elterelni a figyelmét, kérdezgetem a faluban törtétekről, ám E. figyelmét nem lehet elterelni. Végül kifakad: »Egy rettenetes az életem, amióta a gyerek iskolába jár!« Ekkor érkezik meg V., azt hiszem, rám való tekintettel, ma megszta a szidást.”

(Terepnaplórészlet, 2009. március 25.)

A csobánkai romungró családokban nem egyedülálló véleményt képviselnek E. gondolatai. A gyerekek továbbtaníttatása egyfajta félelmet is kelt a szülőknél, hiszen a fiatalok „kimennek” a faluból, olyan térbe, ahol viselkedésük ellenőrizhetetlenné válik. Egyrészt kikerülnek közösségükből, rossz hatások érhetik őket, mindez befolyásolhatja romungró közösségi megítélésüket, s ez ronthatja későbbi párválasztásukat is. Másrészt értelmiségiként kiszakadhatnak a cigány közösségből, s túl azon, hogy elköltöznek, s ezáltal munkajüket, támogatásukat megvonják a szülőktől, bizonyos szempontból „gádzsóvá” vagy „gádzsivá”²¹ válnak, s egyértelműen elvesznek a közösség

számára. Harmadrészt a szülők is szembesülnek a gyerekek iskolai sikertelenségével, a csalódásokkal, a nehézségekkel, a pedagógusok „kivételezettnek” érzett módszereivel. Végül pedig féltik őket a rasszizálódó, nem cigány világtól.

B. története (1967)

B. szegkovácscsaládban született, öten voltak testvérek, ő volt a legidősebb lány. Szülei analfabéták voltak. A család a csobánkai aránylag jómódú és nagy presztízsű szegkovácscsaládok közé tartozott. G. négyes-ötös tanuló volt az iskolában. Később érő kislány volt, nem tűnt úgy, hogy korán férjhez menne, ezért is döntöttek úgy szülei, hogy taníttatják gyermeküket. Bár a család a csobánkai romungró közösség jómódú családjai közé tartozott, több gyerek taníttatását nem tudták megengedni maguknak.

B.-t egy budapesti kereskedelmi szakközépiskolába írták be, s hogy az utazás fáradalmaitól, költségeitől és veszélyeitől megkíméljék lányukat, kollégiumi ellátást kértek számára. B. sohasem járt a falu határain túl, s a családjától, romungró közösségtől való távol kerülés nagyon megviselte. Szülei minden hónapban meglátogatták. Ezekre a találkozókra – mivel nem volt autójuk – taxit fogadtak, s nagy csomagokkal érkeztek. Olyan tárgyakat vittek ajándékba, melyek – véleményük szerint – biztosították volna gyermekük minél könnyebb beilleszkedését a nem cigány környezetbe. A márkás cipők és ruhadarabok viszont jobbra irigységet szültek B. diáktársai között. B. elmagányosodott az iskolában, mindez hozzájárult ahhoz, hogy tanulmányi eredményei leromlottak. Több tárgyból is megbukott, végül másfél év után egy szakmai gyakorlat alatt otthagya az iskolát. Döntése okaként azt hozta fel, hogy diáktársaival szemben, akik könnyű élelmiszereket csomagoltak, neki egyedül romló tejtermékeket tároló hűtők takarítását kellett elvégeznie. Mindezt megalázónak érezte, bár hangsúlyozta, hogy nem cigányságát tartja ennek okának. Visszaköltözött Csobánkára, majd rövid időn belül egy sváb férfihoz ment feleségül.

K. története (1990)

K. édesapja kőfaragóként, édesanyja pedig háztartásbeliként dolgozott. A család már korábban elköltözött a falu romungrók által lakott negyedéből. Olyan házat kerestek a településen, amelynek közelében nem laktak cigányok. Ez a törekvésük kiszakította őket a cigány közösségből, közvetlen rokonaikon kívül nem tartották másokkal a kapcsolatot. A család anyagi körülményei megengedték azt, hogy a gyerekeiket rendszeresen átszállítsák a szomszéd település általános iskolájába. A biztos anyagi háttér is hozzájárult ahhoz, hogy K. szülei úgy döntöttek, gyerekeiket nem íratják a csobánkai általános iskolába. Nem tartották jónak az iskola tanári karát, s, úgy gondolták, hogy más életpályát szánanak gyerekeknek, mint az a falubeli cigány közösségben általános volt. A szülők véleménye szerint, ha nem a csobánkai általános iskolába jár gyerekük, nem szegregált roma osztályba, akkor sikeresebb lesz tanulmányában. K. okos, tehetséges gyerekként a pomázi iskola egyik legjobb tanulóivá vált. Negyedik osztály után felvételiztek a békásmegyeri Veres Péter Gimnáziumba, ahova a kislány ösztöndíjas

helyet is nyert. Az iskola alapítványi segítséggel hozzájárult ahhoz, hogy K. németországi diákcseré-utazásokon s más külön költségbe kerülő rendezvényeken is részt vehessen. Pár év múlva, mikor kisebbik gyereküket is felvették a gimnáziumba, a szülők úgy döntöttek, hogy elköltöznék a településről a békásmegyeri lakótelepre. Így egyrészt a család az iskola közelében lehet, másrészt az édesanya is könnyebben helyezkedhetett el. K. sikeresen leérettségizett, s bár eredetileg az orvosi egyetemre akart menni, végül az állatorvosi kar mellett döntött. Ma végzős egyetemista.

K. és B. története különleges példája a továbbtanulásnak, hiszen nagyon ritka a cigány közösségben a közép- vagy felsőfokú végzettség. K. szülei úgy látták sikeresnek gyerekeik taníttatását, ha kiszakítják a családot a cigány közösségből. Ez erőteljes asszimilációs törekvés volt a család részéről, viszont maga után vonta a család rokonsági és baráti kapcsolatainak teljes felszámolódását. B. szülei hasonló módon szakították ki gyermeküket a romungró közösségből, ám a család továbbra is a közösségben élt, s bár mindent megtettek, hogy gyermeküket asszimilálják a nem cigány környezetbe (az általuk jellegzetesnek tartott tárgyi világot építve fel köré), mindez lányuk számára egyedül, családjá nélkül lehetetlenné vált. Két nem mindennapi példa K. és B. története, ezt mutatja az is, hogy ezek példaértékű történetként keringenek a cigány közösségben. Mind a két történet magában foglalja a siker és a sikertelenség történetét. K. közösségi szempontból elveszett, tanulmányainak ára romaközösség-népszerűsége. Mindez a roma családok körében népszerűtlenné és megvetetté tette a családot. Számukra K. és családjá, gyermekeik taníttatásának története a legrosszabb karrieristorténetek közé tartozik. B. viszont, visszatérve saját közösségébe, ma sikeres üzletasszonyként, jómódban él. Nagy presztízsű vagyonszáma, elkezdett iskolái és férje miatt is, s bár mindez ugyanúgy kiemelte őt a közösségből, hiszen házáat már nem látogatják távolabbi rokonai, mégis közössége része maradt.

B. és K. tanulásának története példaként kering a cigány közösségben: azt mutatja számukra, hogy a továbbtanulásnak „ára van”: vagy sikertelen, vagy óhatatlanul azzal jár, hogy a romungró közösség elveszíti fiatal tagjait. Ez utóbbit támasztja alá az a tény is, hogy jelenleg két csobánkai roma fiatalnak van egyetemi végzettsége, ám mind a ketten elköltöztek Budapestre.

„Iskola a határon”

A kérdés tehát az, hogy – a csobánkai roma gyerekek példáját nézve – miként lehetne segíteni, könnyebbé tenni a cigány fiatalok iskolai szereplését? Mi lehetne a megoldás egy más kulturális rendszerből érkező gyerek számára, hogy az iskola ne csupán teher és kényszerű rossz legyen, hanem olyan, aminek hasznát tudja venni? Mivel lehetne az iskolában tanító pedagógusok számára könnyebbé tenni a tanítást, segíteni – jó esetben elkötelezett – munkájukat?

Az iskolai oktatás területére emelve át a problémákat, reflektálni kell arra, hogy az iskolarendszer milyen lehetőségeket kínál fel a – bármilyen szempontból létező vagy konstruált – „másság” tanulási, tanítási folyamatba való integrációjára. Meg kell vizsgálnunk, hogy az iskolarendszer miként viszonyul a mássághoz. Milyen módon tekint rá: homogenizáló tanmeneteket és pedagógiai módszereket, gyakorlatokat teremt meg,

hozzájárulva ezzel a társadalmi kirekesztéshez, vagy pedig elősegíti a kulturális többnyelvűséget, s ezzel talán képes megtörni a közoktatásban megjelenő egyenlőtlenségeket?

Úgy vélem, hogy a magyar oktatási rendszernek képesnek kell lennie arra, hogy beépítse a kulturális másságot tanítási módszerébe, és hogy erre építse rá a „tudást”. Ezután már adott lesz a különböző kulturális sajátosságokkal rendelkező egyének, csoportok és közösségek iskolai oktatási és nevelési módszerének kialakítása.

„Nem tudjuk biztosan – írja Maria José Casa-Nova romológus –, melyik út vezetne az emberiség nagyobb jólétét szolgáló szélesebb társadalmi igazsághoz, de azt tudjuk, hogy ez az út csak más kultúrák szolidáris és reményteljes keresztezésével építhető ki, társadalmunk és iskoláink megújításával, az álmaink és vágyaink társadalmi és iskolai, a polgárjogokat védelmező interkulturális társadalom és iskolák irányába indulva.” (Casa-Nova 2009:111.)

A portugál kutató a kulturális különbséget hatékonyan kezelő iskolarendszer felé vezető utat mutatta meg a portugáliai cigány gyerekek oktatási nehézségeiből okulva. Mi sem járhatunk más úton itt, a mai Magyarországon.

JEGYZETEK

1. A tanulmány az OKM pályázatán nyert *Benmaradni vagy kimaradni? – A romungro gyerekek szakiskolai és szakközépszkolai továbbtanulása, problémái és lehetőségei* című kutatási program anyagának összegzése. A tanulmány rövidített változata a Beszélő 2009. évi 11–12. számában jelent meg.
2. A dolgozatban idézett interjúrészleteket kor és nemzetiségi származás alapján jelzetelem. Interjúalanyaim nevét személyiségi jogaik védelmében nem közlöm.
3. Köszönöm a Petőfi Sándor Általános Iskola vezetőinek és tanári karának segítségét! Köszönöm Erzsinek és családjának a segítséget, a bizalmas beszélgetéseket és a jó kávékat! Ugyancsak köszönöm Gizinek, Csibi néninek, hogy megosztotta velem gondolatait az iskoláról, Líviának az őszinte véleményét, Anitának, Zolinak és Daninak a zenét és a beszélgetéseket! Violnak a táncot és a jó hangulatú órákat. És még folytathatnám a sorát azoknak, akik segítettek munkámat a csobánkai romungro közösségben, s ezért köszönettel tartozom nekik.
4. Az adatok az OM pályázatán nyert *A kulturális revitalizáció esélye? A 13–14 éves általános iskolai gyerekek nemzetiségi kötődésének vizsgálata Csobánkán* című vizsgálat eredményei, 2007-ből.
5. Az iskolai botrányról lásd Pelle 2007a; 2007b; Kleer 2007.
6. Magyarországon már csak néhány kárpáti cigány nyelvet beszélő romungro közösség van Nógrád megyében, Budapest környékén (Csobánkán és Piliscsabán) és a Dunántúl néhány településén. Nagyobb kárpáti cigány közösségek Csehországban és Szlovákiában élnek. A kárpáti cigány nyelvet beszélő romungrok mesterségükben is különböztek a más cigány nyelvet beszélő közösségektől. Hagyományosan muzsikusok, szegkovácsok és vályogvetők voltak.
7. Az „őshonos csobánkai család” és „betelepült család” kifejezéseket a falu belső nyelvhasználatából vettem át. A kategóriákhoz a falu „őshonos” családjaiban minősítés is tartozik, általában a „betelepült” erőteljes negatív töltetet hordoz magában, míg az „őshonos” jelző gyakran pozitívan értendő. Mindennek ellenére elemzésemben én is ezt a két jelzőt használom – minősítés nélkül –, ám ezzel éreztetve a két csoport közti konfliktust.

8. Forrás: IKM adatbázis. <http://adatbazis.mtaki.hu>.
9. A helyi cigány önkormányzat vezetőjének becslése szerint a faluban 250 cigány család van.
10. A női szerepváltozások elemzése egy másik tanulmány témája lesz. Úgy gondolom, a közösség oktatási rendszerhez fűződő viszonyának megértéséhez elegendő a fentiek ismerete.
11. Az átmeneti rítusok az egyéni életciklusokban bekövetkező változásokat összekapcsolják az egyén társadalmi pozíciójában bekövetkező változásokkal; lásd erről Gennep 2007; Turner 2002:107. Az a szertartás, amely a gyerekkorból a romungró közösségben ma átlépteti a gyereket a felnőttkorba, az általános iskolai ballagás ünnepe. Nagy ünnepi alkalom ez, amikor a gyereket megajándékozzák a felnőttvilág szimbolikus tárgyaival: órával, gyűrűvel. Ekkor a rokonság összegyűlik, és nagy – gyakran hatvan-nyolcvan fős – összejövetel keretében megünneplik a gyerek nagykorúvá válását. Asztalt terítenek, többfogásos ebédet és vacsorát készítenek. A ballagás ünnepségétől a fiatal a közösség teljes jogú felnőtt tagjának számít, korcsoportjára jellemző jogokkal és kötelességekkel.
12. A csobánkai önkormányzat szociális és munkaügyi osztályának becsült adatai szerint.
13. Az „etika” kifejezést itt eredeti értelmében – „érzület” – használom. Olyan alapvető közösségi normát értek rajta, mely általánosságban fogalmazza meg az élet szabályait a közösségben, mely a helyi cigányok női és férfiidentitásának alapja, s amely bensőleg is kötelezi a közösség tagjait annak betartására. A munkaetika egyfajta sajátos munka iránti „érzelem”, nem feltétlenül a munka „szeretetét”, hanem az egyén megbecsültségét, értékét jelenti.
14. Ezt a nagycsaládot a faluban a cigányok és nem cigányok egyaránt „veszélyesnek” és „verekedősnek” tartják ma is. Több falubeli hangzott az azon véleményét, hogy ennek a családnak a gyerekei felelősek az általános iskola romló viszonyaiért, felnőtt tagjai pedig a helybeli kocsmái verekedések kirotantói. Feltételezésem szerint ez a család nem tartozott a romungró közösségbe, valószínűnek tartom – elsősorban foglalkozásuk és falubeli hierarchiában elfoglalt helyük miatt –, hogy valamelyik szomszéd településről beköltözött oláh vagy beás cigány család leszármazottai. Mindez további kutatást igényel.
15. Egy ötvenes éveiben járó interjúalanyom később továbbtanuló lánya otthoni feladatairól a következőket mondta: „Annak nem kellett szólni, az mindent megcsinált, mosott, takarított, amit el tudsz képzelni egy lakásban, azt ő megcsinálta. Vigyázott a kisebbekre, hazajött az iskolából, s csinálta, s közbe hétvégén is segített, én jártam dolgozni, s emellett rengeteget besegített nekem. A jobb kezem volt ez a lány! *(Tanítgatta főzni?)* Semmit, nem is szeretett főzni, de megcsinálta. A sütésen kívül semmit nem szeretett csinálni.” (Idős roma nő.)
16. Ezek elemzése külön tanulmányt érdemelne, erre itt nincsen mód. Fontos viszont annak hangsúlyozása, hogy a romungró közösség idő- és térkezelésének sajátossága az egybefüggő privát és nyilvános terek megléte. Egy család tereinek külső és belső határai képlékenyebbek, mint a nem cigányoknál.
17. A 2008/2009-ben végzett kilenc gyerekből nyolc hátrányos helyzetű, veszélyeztetett gyerek volt. Ezt a szülők alacsony iskolai végzettsége, a család anyagi helyzete és az alkoholizmus kategóriáival mérik.
18. Néhány interjúidézet jól példázza ezt: „Fehéren-feketén: a cigány cigánytól csak cigányságot tud tanulni, nincs itt mit kertetni, de ha megemeljük a létszámot, ami körülveszi, az jobb érzésű, s akkor erre lesz nyitott, s át fogja venni az értelmes, intelligens viselkedést. Ezeknek a népeknek csak a van, amit tekintélyben megkaphatnak, ők nagyon tekintélytisztelők azért, és mi számukra az érték, a jövedelem, meg az a tudás, amit azonnal aprópénzre tud váltani. Valami teljesen más az érték a számukra. [...] Amit közvetlenül fel tudnak használni, de az, hogy most a koszinuszszámítást, meg a kovalens kötést tanítani hetedikben? Felejtsük el! Nem tudja élet-szerűvé tenni, ez nem érték az etnikum számára. [...]” (Idős pedagógus.) „[...] szóval nagyon erős érzelmi életet élnek. Szerintem ez kimutatott is, hogy az érzelmi-indulati kontrolljuk más, mint a többi. *(Ez kulturális sajátosság...)* Szerintem ez genetika is. Nem tudom, ezt nem tudom,

de annyira bennük van, hogy hihetetlen. Kíváncsi vagyok, hogyha valahol máshol nevelkedne, akkor...? De szerintem akkor is bennük volna. Ha Kanadában vagy Finnországban, szerintem akkor is bennük volna.” (Középkorú pedagógusnő.)

„Az köztudott, hogy biológiai rendszerük hamarabb fejlődik, mint a nem romáké, ott már előjön a magasabb életkorban az erőszakosság, sokkal jobban.” (Idős pedagógus.)

19. Ahogy Patrick Williams francia antropológus ezt a jelenséget jellemezte: „Ez a láthatatlanná válás óvja meg őket mindazoktól a reakcióktól, amelyek törvényszerűen bekövetkeznek, amikor az úgynevezett befogadó közeg felfedezi a cigányok jelenlétét.” (Williams 2000, 1996:71–72.)
20. V. Békásmegyerre jár szakközépiskolába.
21. Azaz nem cigány származású férfit és nővé.

IRODALOM

ALCALDE, JOSÉ EUGENIO ABAJO

2008 Cigány gyerekek az iskolában. Budapest: Nyitott Könyvműhely.

BAKÓ BOGLÁRKA

2007 Csobánka, a kettészakadt falu, az általános iskola tükrében. OKM kutatási jelentés. Kézirat.

BÓDI ZSUZSANNA

1998 A gyermekek munkára nevelése. *In* Tanulmányok a cigányság társadalmi helyzete és kultúrája köréből. Kovalcsik Katalin, szerk. 208–213. Budapest: BTF-IFA-MKM.

CASA-NOVA, MÁRIA JOSÉ

2009 Etnicitás, nem iskolázottság. Budapest: Duna Palota Kulturális Kht.

CSOBÁNKA-LAP

2007 Csobánka-lap. Internetcím: http://www.kozhazcsob.axelero.net/0703_index.htm.

GEERTZ, CLIFFORD

1988 Sűrű leírás. Út a kultúra értelmező elméletéhez. *In* Misszionáriusok a csónakban. Antropológiai módszerek a társadalomtörténetben. Vári András, szerk. 13–61. Budapest: Akadémiai Kiadó.

GENNEP, ARNOLD VAN

2007 Átmeneti rítusok. Budapest: MTA Néprajzi Kutatóintézete – PTE Néprajz-Kulturális Antropológia Tanszék – L'Harmattan.

KLEER LÁSZLÓ

2007 Gyermekeink a középpontban. Csobánka, március. Internetcím: http://www.kozhazcsob.axelero.net/0703_index.htm.

LIÉGEOIS, JEAN-PIERRE

2009 Romák Európában. Budapest: Pont.

LYDAKI, ANNA

2009 Régi idők vándorai egy modern világban. Budapest: Duna Palota Kulturális Kht.

PELLE JÁNOS

2007a Csobánka: egy balsikerű iskolai integráció. C-Press – HVG.hu július 11. Internetcím: <http://portal.c-press.hu/200707111187/belfold/-csobanka-egy-balsikeru-iskolai-integracio.html>.

2007b Csak a szegény roma gyerekek maradtak. Csobánka: egy balsikerű iskolai integráció. HVG.hu július 10. Internetcím: http://hvg.hu/velemen/20070710_roma_integracio_csobanka.aspx.

TURNER, VICTOR

2002 A rituális folyamat. Budapest: Osiris.

SALZA, CARLOTTA SALETTI

2009 „Vándortáborok” gyermekei. Boszniai cigányok Torinóban. Budapest: Duna Palota Kulturális Kht.

WILIAMS, PATRICK

1996 Cigányok Párizs elővárosaiban. Magyar Lettre Internationale 21:68–72.

2000 A párizsi kelderások láthatatlansága. In Cigányok Európában I. Nyugat Európa. Prónai Csaba, szerk. 183–205. Budapest: Új Mandátum.

BOGLÁRKA BAKÓ

Educating difference: Chances of higher education of Roma children in Csobánka, Hungary

The subject of this study is the relationships of local Romungro community to the education system. It examines their expectations towards school, what careers members of the community prefer for young people and what are the reasons of their choice. In addition, it describes the perspectives of teachers and directors of the primary school in Csobánka and the secondary school in Szentendre on the education of Gypsy children. The paper depicts various features of the cultural system of norms of the romungro community, which in Csobánka speaks Carpathian Roma dialect, such as its ethics of work, particularities of the borders between generations and the specificities of their gender roles. Building on these findings, it examines the relationships of the Gypsy community to the opportunities the Hungarian school system offers for them. The essay describes the place of education in the everyday life of the Roma community in Csobánka, how studying can be adjusted to the everyday duties of young members of the Roma community. The study brings actual examples, 'stories', that illustrates macro-sociological tendencies by micro-sociological instances. Empirical data collected by qualitative methods are made of direct observation, which makes it possible to translate the local experiences into more broader implications and the local points of view easier to comprehend. Finally, it contributes to a better understanding of the reasons of the failures of Roma children in schools.

Élet az esztenán

Kiskoromban rengeteg időt töltöttem a nagyszüleimnél, Erdélyben, egy kis faluban, Alsósófalván. A kertben álló hatalmas meggyfáról folyton az esztenákat lestük, ahová sajtért és ordáért jártunk.

Közel tíz év elteltével ismét a mamám kertjében sétálgattam, és kerestem a környező dombokon az eldugott esztenákat, hiába. A faluban aztán hamar megtudtam, hogy jóval messzebb laknak a pásztorok, mint ahogy arra gyerekkori élményeim alapján emlékeztem. Több kilométer gyaloglás után jutottam csak fel a hegyre, a fából eszkábált kis kunyhókhoz. A pásztorok kutyái nem túl szívélyesen fogadtak, de szerencsémre a nyolc éves Ottó hamar elkergette őket. Csupán néhány órát töltöttem odafent, megnéztem, hogyan terelik össze és fejik meg több mint ötszáz juhot szürkületkor, aztán pár kiló sajttal és néhány kockával a gépemben visszaindultam a faluba. Másnap ismét ellátogattam a Szép családhoz, és ekkor már eldöntöttem, hogy egy hosszabb anyagot fogok készíteni róluk.

Másfél év telt el azóta. Ez idő alatt teljesen elfogadtak, és betekintést engedtek hétköznapijukba. Ahogy megtudtam, számukra az első, hó nélküli téli hónapok a legkényelmesebbek. Novemberben már beköszöntenek a mínuszos éjszakák, befagynak a patakok, és egyre többször környékezik meg a medvék a kosarakat, ahova a juhokat hajtják be éjszakára. Ezért aztán két pásztor mindig az állatok mellett alszik, egy fadóbozban, ahol paplannal és szivaccsal védekeznek a hideg ellen. Miközben a gyerekek naponta több kilométert gyalognak az iskoláig és vissza.

Legutóbb, mikor ott jártam, drasztikusan leesett a hőmérséklet egyik napról a másikra. Mire eljött a reggel hó lepte el a falut és a környező hegyeket. Azonnal útnak indultam a majorházhoz, minimális felszereléssel, ami egy gépvázat, egy optikát és pár tekercs fekete-fehér filmet jelentett. Csak nehezen jutottam fel a kaptatón, ami a helyiek számára tulajdonképp egy domb. Ahogy felértem, csak még jobban fáztam, mivel az apró faházak között akadálytalanul zúgott a szél. Ahogy beléptem az ajtón, megpillantottam Ottót és tizenhárom éves nővérét, Rozit nyakig betakarózva, az ágyban, sapkával a fejükön.

Nagyon meglepődtem, hiszen azt hittem, rég az iskolában a helyük.

– Hát ti? Nem az iskolában vagytok? – kérdeztem.

– Nem, mert leesett a hó, és nincs cipőnk, amiben el tudnánk menni.

Majd visszabújtak, és nyakig betakarózva tovább aludtak a hidegben.

Édesanyjuk épp fát aprított, hogy egy kis meleget csináljon. Kezét már vörösre marta a fagy, gumicsizmája talpán hatalmas repedés tátongott. Miközben sürgött-forgott, csak mintegy félvállról jegyezte meg bosszúsán: várhatott volna ez az idő még pár hétig.

Délutánra elolvadt a hó, de a hideg megmaradt.

– Mindig várjuk a telet, amikor végre haza tudunk menni a faluba, és nem kell a juhokkal foglalkozni – tetten még hozzá az asszony.

Ott tartózkodásom ideje alatt, annak ellenére hogy igen szerény körülmények között éltek mindennapjaikat, igyekeztek mindent megosztani velem, akaratom ellenére.

Az alábbi rövid történet talán érzékeltetni képes helyzetüket. Egy őszi napon Ottót vártam az egyik esztenához vezető úton, épp az iskolából tartott hazafelé. Mikor odaért hozzám, nem szólt egy szót sem, csak ballagtunk tovább egymás mellett. Senkit nem találtunk a majorháznál.

Ottó ledobta a táskáját, majd lázas keresésbe kezdett. Pár pillanat múlva egy hatalmas vajás kenyérral a kezében ült a székre, bámult ki az ajtón. De még ezután sem szólt semmit, egyedül a kenyérral foglalkozott. Láttam rajta, hogy nagyon éhes volt, és ezért nem szólt hozzám. Beállítottam a gépemet, majd exponáltam. De még a hangos kattanáásra sem figyelt fel.

Miután elmajszolta a kenyeret, végre rám nézet, és motyogott is valamit, de nem értettem, és mindegy is volt. Láttam rajta, hogy megnyugodott, és azt is, mennyire elfáradt.

A téli napok küzdelmeivel a hátuk mögött, a pásztorok minden évben megfogadják, hogy jövőre nem vállalják ezt a kíméletlen életet, de aztán beköszönt a következő év, és minden folytatódik változatlanul.

A tavaszi és nyári hónapok ugyan könnyebben telnek, de a tél mindig hideg és kiszámíthatatlan. A juhokat pedig minden nap ki kell hajtani, hiába esik, hiába fúj.

LÁSZLÓ VÉGH

Life in the *esztena*

This photo essay aims at documenting the living conditions of young shepherds in a small village in Transylvania.













A nemzet, szülőföld és hovatarozás elbeszélései

Tünde Puskás: „We Belong to Them” –
Narratives of Belonging, Homeland and Nationhood in
Territorial and Non-Territorial Minority Settings.
Lingköping: Lingköping University, 2009. 309 p.

Puskás Tünde összehasonlító jellegű kutatása, mely a szlovákiai és svédországi magyarok nemzetéhez, szülőföldhöz, nemzetállamhoz való kötődését, az azokról szóló egyéni elbeszéléseket vizsgálja, egyedülálló a maga nemében. Nem pusztán ritka téma-választása miatt érdekes a kutatás (miért hasonlítja valaki össze éppen a svédországi és a szlovákiai magyarokat), hanem módszertanát tekintve is, mely egy területi kisebbséget és egy területhez nem kötődő közösséget vet össze, s teszi ezt úgy, hogy – szemben számos korábbi kutatással és elméleti alapvetéssel, melyek a két közösségtípus különbségeiről beszélnek – a hasonlatosságokra helyezi a hangsúlyt. Azt is mondhatjuk tehát, hogy a szerző bátor vállalkozásba fogott; amint az előszóban írja, szűkebb szakmai köre kételkedve fogadta ötletét, érdemes-e „összehasonlítani az összehasonlíthatatlant”. E könyvismertető íróját sikerült a szerzőnek meggyőznie, hogy érdemes vállalkozás volt, a kutatás számos izgalmas következtetéssel zárult.

Egy közelmúltban megjelent tanulmányában Brubaker (2008) emigráns-/bevándorlóetnicitást (*immigrant ethnicity*) és területhez kötődő nemzetiséget (*territorial nationality*) különböztet meg két alapvetően eltérő elemzési kategóriaként. Szerinte az előbbi kategória azokat a nyugat-európai bevándorlóközösségeket jellemzi, melyek területileg elszórtan élnek, ezzel szemben a területhez kötődő nemzetiségmegnevezés olyan kisebbségekre utal, melyek nem vándoroltak el sehová, hanem a határok mozdultak el fölöttük. A szerző szerint a területi kisebbségekre gyakorta nemzeti kisebbségként utalnak, mivel a mindenkori nemzet határai az ilyen esetekben átnyúlnak a nemzetállami határokon. Brubaker szerint a legfontosabb különbség a két típus, elemzési kategória között, hogy azok eltérő politikai követelésekkel lépnek fel: a területhez nem kötődő emigráns diaszporaközösségek aligha lépnek fel a területi önrendelkezés vagy autonómia követelésével, míg a területi kisebbségeknél az ilyenfajta politikai célok gyakoriak. Ugyanakkor a diaszporaközösségek diszkriminációellenes követeléseket fogalmaznak meg, gyakran a multikulturalizmus valamely formájára tett igénnyel lépnek fel új hazájukban. Puskás nem veti el teljes egészében Brubaker kategóriarendszerének relevanciáját, ugyanakkor azt túlzottan leegyszerűsítőnek és radikálisnak tartja, mely nagyban hasonlít az olyan kelet/nyugat, polgári/etnikus nacionalizmus, jó nacionalizmus/rossz nacionalizmus megkülönböztetésekre, melyekről a múltban már ki-

derült, hogy problematikusak, empirikusan és analitikailag egyaránt támadhatók. Brubaker (2008) kategóriáiról Puskás ezenfelül megállapítja, hogy azok nem magyarázzák meg az olyan helyzeteket, mint amikor egy területi kisebbségi azonosulásokkal és politikai követelésekkel rendelkező egyén anyaországába vagy egy harmadik országba vándorol (például egy erdélyi magyar Svédországba, hogy a Puskás által tanulmányozott példánál maradjunk). Puskásnak tehát a területi kisebbségek és a diaszpórákötődésekkel rendelkezők együttes vizsgálatával az a legfőbb célja, hogy olyan közös nevezőt alakítson ki, melynek alapján ezen individuumok etnikai és nemzeti kategóriái értelmezhetők, illetve vizsgálható az a folyamat, amelynek során különböző kontextusokban használatba kerülnek ezen kategóriák. Amint azt a szerző leszögezi, annak eldöntése, hogy a területi és diaszpóráközösségek ugyanazon nyilvános narratívákkal azonosulnak-e, illetve ugyanúgy vagy hasonlóképpen artikulálják-e együvé tartozásukat a mindenkori nemzettel, elsősorban és mindenkifelett empirikus kérdés.

Nézzük először is azt a két közösséget, melyet a kutatás elemzése tárgyául választott!

A svédországi magyarok megközelítőleg 30-35 ezren vannak. A bevándorlóközösség számos migrációs hullámhoz köthető: a két világháború között érkező, az üldözés elől menekülő magyarországi zsidók, az 1956-os felkelést követően menekülők, majd a hatvanas–nyolcvanas évek politikai emigránsai, végül a legfrissebb bevándorlási hullámmal érkező, magasan képzett munkavállalók. A szerző másokkal egyetértve megállapítja, hogy nem lehet homogén svédországi magyar közösségről beszélni, nemcsak területi szétszórtsága miatt, hanem azért sem, mert számos országból érkeztek ezek a magyarok, elsősorban Romániából a Ceaușescu-rendszer elől menekülve, valamint a volt Jugoszláviából, elsősorban Vajdaságból.

A svédországi magyarok fontos szociológiai jellemzője, hogy az átlagosnál nagyobb arányban van jelen közöttük a középosztálybeli értelmiség (korábbi tanulmányok is felhívják a figyelmet az 1956-os magyar bevándorlók, valamint az 1989 előtt érkező erdélyiek magas iskolázottsági szintjére). Nyilvánvalóan – az előbbiekkal összefüggésben – a svédországi magyarok a bevándoroltakat egyfajta sorrendbe állító „hierarchia” felső részén helyezkednek el, idézi a szerző Szabó Mátyás kutatót, a svédországi magyar közösség jó ismerőjét, aki a közösségi élet aktív résztvevője maga is. A svédországi magyarok, mint arra az előzőekben már utaltunk, földrajzilag elszórtan élnek, főként a fővárosban és környékén, valamint néhány további nagyvárosban és ipari központ vidékén. A Svédországi Magyarok Országos Szövetsége (SMOSZ) is elsősorban e vidékeken aktív, három magyar házat is üzemeltet, az ország három magyar, magyar származásúak által leginkább lakott térségét lefedve (Stockholm, valamint Dél- és Nyugat-Svédország).

Az előbbiekkal ellentétben a területi kisebbségként jellemezhető *szlovákiai magyar* közösség a második világháborút követő határmozgások által került kisebbségi helyzetbe, egy viszonylag összefüggő területen élő, politikailag-társadalmilag jól szervezett, identitását tudatosan újratermelő kisebbség. Többségében falun élő etnikai közösségről van szó; csupán negyven százalékuk él városban, ezek is kisvárosok. Pozsonyban és Kassán a magyarok aránya alig négy százalékos. Ugyanakkor a vidéken élő szlovákiai magyarok háromnegyede többségi helyzetben él az általa lakott településen. Ez egyben azt is jelenti, hogy egy nagymértékben kompakt közösségről van szó, melynek csak

kisebb része él szórványban. E jelenségnek számos következménye van a kisebbség mindennapjait illetően: ezek közül az egyik legfontosabb, hogy e szlovákiai magyar közösség jelentős része csak korlátozott mértékben kényszerül a szlovák nyelv használatára.

A szakirodalomban a területi és nem területi kisebbségeket gyakran éppen azért tartják nehezen összevethetőnek, mivel a „nemzeti beszéd” különböző formái jellemzik őket, míg a területi kisebbségek esetében az irredentizmust tartják meghatározó nemzeti diskurzusnak, a területhez nem köthető közösségeket a diaszpóra-bebeszéd-móddal jellemzik inkább. A kelet-európai kisebbségeket pedig különösen gyakran éri az irredentizmus vádja. Ezzel szemben Puskás kutatási eredményei arra mutatnak rá, hogy nem mutatkozik lényeges különbség a kétfajta közösség „nemzeti beszéd-módja” között. Ugyanazon diszkurzív kereteket és nyilvános narratívákat használják, amikor nemzeti kötődésüket, a „közös” nemzethez tartozásukat fogalmazzák meg. Úgy is fogalmazhatunk, hogy ugyanazt a „nemzeti nyelvet” beszéli a kétfajta közösség. Egyik közösség tagjai sem akarnak országot váltani, és elhagyva mostani lakhelyüket Magyarországon élni – ami élesen ellentmond a területi kisebbségekről alkotott korábbi feltételezéseknek. Az interjúkból az is kitűnik, jegyzi meg a szerző, hogy mindkét közösség tagjai számára fontos, hogy az országnak, amelyben élnek, „jó állampolgárai” legyenek. Mindemellett a szlovákiai magyarok között gyakoribb az olyan típusú „nemzeti beszéd”, mely különbséget tesz az állam területi és intézményes struktúrái között, valamint a mindezekről függetlenül egységes nemzet között.

A kutatás következő lényeges tanulsága abban rejlik, mint arra a szerző rámutat, hogy különbség mutatkozik a nem területhez köthető kisebbség nemzeti beszéd-módja és mindennapi gyakorlata között. Ez utóbbi jobb megismeréséhez a közösség etnopolitikai stratégiáinak összehasonlítását alkalmazta a szerző a területi (szlovákiai magyar) és területhez nem köthető kisebbség (svédországi magyarok) esetében. Míg a két közösség kontextusa lényegesen eltérő – mind a közösség méretét, mind területi elhelyezkedését, diaszpórajellegét illetően –, az alkalmazott stratégiák meglepő egyezést mutatnak: 1. a résztvevők mindkét esetben nagy hangsúlyt fektetnek az intézményesülésre, mivel a kisebbségi intézményeket a közösség fennmaradásához kötik; 2. az etnopolitikusok az etnikai közösség határait egyrészt a többségi nemzethez képest definiálják, másrészt a magyar nemzet egészéhez mérik; 3. a svédországi magyarok nemrégiben nemzeti kisebbségi státusra pályáztak, a szlovákiai magyarokhoz hasonló pozíciót kívánva elérni; 4. mindkét közösség politikai elitje támogatta a kettős állampolgárság elfogadását, ezzel egy olyan, határokon átnyúló állampolgárság-konceptió mellett voksolva, mely legitimálja a magyar kisebbségi közösségek teljes jogú nemzeti tagságát.

A svédországi és szlovákiai magyarok egyaránt törekednek arra, állapítja meg Puskás, hogy önálló csoportként jelenjenek meg a többségi környezet, valamint potenciális csoporttagjaik számára. A szerző kutatásában választ keresett arra a kérdésre, hogy a két csoport tagjai miként kommunikálják csoport-hovatartozásukat, milyen kategóriákat és nyilvános narratívákat hoznak létre e folyamatok során.

A svédországi magyarok nem területhez kötődő kisebbségként elsősorban elmosódott, idézőjeles kategóriákban gondolkodnak, és olyan tartalmakkal töltik fel a fogalmat, melyek jól tükrözik az egyén kettős kötődését (egyszerre magyar és svéd). Esetükben

a nemzeti kategóriáról szóló, illetve az ahhoz fűződő kötődés nyilvános narratívái, amint arra Puskás rámutat, felülről jövő elit konstrukciók, ellentétben a szlovákiai magyarokkal, ahol olyan alulról érkező kezdeményezések tapasztalhatók, melyek képesek jelentősen megváltoztatni a szlovákiai magyarság monolitikus kategóriáját.

Puskás kutatási eredményei szerint a szlovákiai magyarok (magyar) kategóriaképző folyamatai a svédországi példától eltérő irányba mutatnak: érdekes módon a figyelem középpontjában nem a szlovákok és magyarok közötti határ húzódik, hanem a magyar–magyar, azaz a magyarországi és a szlovákiai magyarokat elválasztó határkonstrukció. Ez egyben azt is jelenti, hogy a szlovákiai magyar kategóriát önállóként kezelik ezek a narratívák. A szlovákiai interjúalanyok többsége a rendelkezésre álló nyilvános narratívák viszonylatában figyelemre méltó módon elmondta öndefiníciója során, hogy *a szlovákiai magyarok jó állampolgárok, szülőföldjük Szlovákia politikai határain belül helyezkedik el, és nem hagynák el az országot azért, hogy Magyarországon éljenek*. Ezen elbeszélések legfontosabb hozadéka, hogy a szlovákiai magyarok Szlovákia és a szlovák társadalom integráns részeként tekintenek magukra, valamint hogy lojális állampolgárai az országnak. A kutatás ezen a ponton ellentmond azon korábban említett feltételezéseknek, hogy a területi kisebbségeknél nagyfokú irredentizmus feltételezhető, valamint azoknak a nacionalista szlovák politikai erőknél, melyek a szlovákiai magyarokat gyanakvással figyelik. A Szlovákia irányába kinyilvánított lojalitásuk ellenére ugyanakkor a szlovákiai magyarok elsősorban magyaroknak tartják magukat.

Puskás kutatási eredményei között különösen érdekesnek tartom, hogy a szlovákiai magyar kategória multikulturális tartalmaira hívja fel a figyelmet az általa megkérdezett interjúalanyok jelentős részének elbeszéléseiben. Mások viszont a regionális vagy lokális kategóriákra helyezték a hangsúlyt, olykor az etno- vagy multikulturális narratívák kiegészítéseként. Ez utóbbi arról árulkodik, hogy a szlovákiai magyarok többségének önmeghatározásában szerepet játszik az etnikai sokféleség. A kutatás tapasztalatai ezenfelül arról tanúskodnak, hogy a szlovákiai magyarok olyan nyilvános narratívákat keresnek, illetve azokkal azonosulnak, melyek nem „a szlovákokkal” és „a magyarországi magyarokkal” szemben definiálják őket, hanem regionális kötődéseik alapján.

Etnikusan értelmezhető cselekvésről (az angol az aktív igealakban a *doing ethnicity* kifejezést használja) akkor beszélhetünk a szerző szerint, ha az adott egyén etnikai jelentéssel bíró álláspontra helyezkedik, vagy etnicitását performatív cselekvésként jeleníti meg. Amint azt Puskás megállapítja, nagyban kontextusfüggő, hogy mit nevezünk etnikusan értelmezhető cselekedetnek, másként fogalmazva ugyanaz a cselekedet különböző hatással lehet két eltérő közegben. A kutatási eredmények szerint a svédországi diaszpóra egyes szituációi több hasonlóságot mutatnak a szlovákiai magyarok szóránnyhelyzeteivel (például nagyvárosi közegben), illetve az azokat jellemző etnikus cselekvési stratégiákkal, mint a szóránny- és kompakt helyzetben élő szlovákiai magyarok egymással összehasonlítva. A szerző előbb egy svédországi példát hoz az etnicitás performatív cselekedetének bemutatására, ilyen a magyar keresztnév adása az ottani magyarok körében, amivel a többi csoporton belülinek igyekeznek kommunikálni etnikai hovatartozásukat. A szlovákiai magyar kontextusból a színhasználat etnikai jelentéseit emeli ki a szerző, olyan, többségében magyarul beszélő falvakat hozva fel példaként, ahol a magyarok hagyományosan zöldre, a szlovákok kékre fes-

tették a házak kapuját, ami szintén az etnicitás performatív aktusaként jelenik meg. Ugyanez a cselekvés Svédországban valószínűleg nem lenne értelmezhető az előzőekhez hasonlóan, mivel ott nem kapcsolódnak e színhasználathoz semmiféle nyilvános narratívák, szögezi le Puskás Tünde. Ahhoz, hogy adott performatív cselekvés „működjön”, a cselekvő tisztában kell hogy legyen a dolgok gyakorlati oldalával, e cselekvések íratlan szabályaival. Ez egyben azt is jelenti, hogy az egyéni cselekvéseknek alkalmazkodniuk kell egy tágabb kontextushoz, az etnicitás performatív cselekvéseinek kontextusához. A szerző arra a következtetésre jutott a kutatási megfigyelések alapján, hogy az etnikai performatív cselekvésekhez szükséges készségeket és kompetenciákat nagyban meghatározza egy speciális intuíció és gyakorlati érzék – mindkettő a *kisebbségi habitusban* gyökerezik. A fogalmat Bourdieu nyomán használva a szerző megállapítja, hogy *kisebbségi habituson* a különféle diszpozíciók készletét érti, melyek az egyént a saját és mások etnokulturális identifikációjának megértése felé orientálják – egyben ezt a tudást hasznosítják az etnicitás performatív cselekvései során is. A kutatás rámutat, hogy a területileg koncentráltan élők, illetve a diaszpórahelyzetben lévők egészen másképp fejezik ki etnicitásukat, az utóbbiakra az említett kisebbségi habitus jellemző. Ezenkívül a kisebbségi habitus nagymértékben alkalmazkodik az etnicitás olyan alapvető intézményeihez (a szerző ezeket *ökológiai niche*-ekként emlegeti), mint amilyen a kisebbségi iskolarendszer. Ez utóbbi például lehetővé teszi, hogy adott etnikai kisebbséghez tartozó egyén etnikusan megjelölt álláspontra helyezkedjen, és a kisebbségi iskolát válassza gyermekének (ez történik a szlovákiai magyarok többségénél). Más esetekben, például a svédországi magyaroknál erre nincs lehetőség, viszont helyette sokan „vasárnapi iskola” keretében magyar nyelvoktatásra íratják be gyermekeiket. Érdekes módon ez a magatartás leginkább az Erdélyből áttelepült svédországi magyarokra jellemző, ami szintén bizonyítja a kisebbségi habitus érvényesülését, elmentében a Magyarországról kivándoroltakkal.

Mint számos korábbi kutatás, Puskás Tünde eredményei is megerősítik, hogy a nyelv a nemzethez tartozásnak egyik fontos attribútuma, akárcsak az etnicitás performatív cselekvéseinek. Az Erdélyből áttelepült svédországi magyaroknak a magyar nyelvhasználathoz való viszonyában arra a változásra hívta fel a szerző figyelmét, melynek során a területhez kötött kisebbségi habitusuk átalakul a területhez nem kötődő kisebbségi magatartássá. Több erdélyi származású svédországi megszólalónak, bár gyermekeiket magyarnak tartja, a magyar nyelvismeretet nem sikerült nekik átadnia.

Puskás kutatásának egy további fontos megállapítása, hogy míg a korábbi diaszpórakutatás bipoláris modellel írja le a kisebbségi individuumoknak az „anyaországhoz” és a „befogadó államhoz” való viszonyát, az ilyen típusú azonosulások a szerző szerint multidimenzionálisak. Ezzel azt is kifejezésre akarja juttatni, hogy az egyén nem csupán nemzeti jellegű territoriális egységekkel azonosul – gondoljunk csak a nemzeti területnél kisebb egységekre, például a régióra vagy akár egy-egy településre! A területhez kötődő, illetve a nem területhez kötődő kisebbségek azonosulásait összevetve az látszik kirajzolódni, hogy a területi kisebbségek inkább hajlamosak egy régióhoz kötődni, amit a szülőföld fogalmával fejeztek ki leggyakrabban. Ugyanakkor a nem területi kisebbségekhez tartozók inkább „választott új hazájukhoz” való kötődésüket hangsúlyozták, már csak azért is, állapítja meg Puskás, mivel új „szülőföldet” nem teremthetnek. Összességében a területi kötődésekről szólva megállapítható, hogy

nagyban meghatározza ezt a fajta azonosulást, hogy az adott egyén milyen kontextusban nőtt fel, területi kisebbségként vagy sem. Azok, akik területi kisebbséghez tartozóként nőttek fel, szülőföldjüket regionális, helyi keretek között, nemzeti, illetve transznacionális kötődések mentén értelmezik. A helyi, regionális kötődések pedig gyakran multikulturális tartalmakkal telítettek. A társadalmi kapcsolatok, az a szociális háló, amelybe az adott individuumbelenevelődött, gyakran fontosabbá válnak, mint azok a nemzeti kötődések, melyek az azonos nemzethez tartozókat összekötik. Mindemellett a szerző megállapítja, hogy a szülőföld különböző jelentésárnyalatai inkább kiegészítik egymást, semmint hogy konfliktusba kerülnének egymással.

IRODALOM

BRUBAKER, ROGER

2008 Ethnicity without groups. *Nationalities Papers* 36(1):172–175.

A királynő új ruhája

Adriaan de Jong: *Die Dirigenten der Erinnerung. Musealisierung und Nationalisierung der Volkskultur in der Niederlanden 1815–1940*. Münster: Waxmann, 2007. 701 p.

Múzeumok, kiállítások, kutatók és művészek – az emlékezés karmesterei. E kötet példaszerűen megírt, ragyogó összefoglalás arról, hogy a népi kultúra be- és felmutatása milyen kapcsolatban van az intézményesülés alakulásával, a nemzeti reprezentáció változó igényével, hogyan hatnak különböző nemzetközi és nemzeti kezdeményezések, szellemi és politikai irányok Hollandiában az 1815 és 1940 közötti időszakban mindarra, amit néprajzi muzeológiaiaként vagy annak előzményeként tartunk ma nyilván.

A hazájában 2001-ben kiadott, nagy sikert aratott könyv a német megjelenés idején már a második holland kiadást érte meg. A szerző 1947-ben született, az Arnheimben álló holland szabadtéri néprajzi múzeum (Nederlands Openluchtmuseum) munkatársa, s hogy nemzetközileg is elismert szakember, jelzi, hogy a Germanisches Nationalmuseum (Nürnberg) tanácsadó testületének tagja.

A könyv imponáló mérete és a benne megjelenő fantasztikus tudásanyag miatt, s főként azért, mert ez a tudás hihetetlen érzékenységgel párosulva interpretálódik. E kötet nem egyszerűen kutatástörténeti összefoglalás, sokkal inkább – és ez az előszóban is hangsúlyozott irány – a témát művelődéstörténeti keretben tárgyaló, a tágabb összefüggéseket is felmutató vállalkozás. A szerző munkájának középpontjába a muzealizálás folyamatát állítja, a folklorizmushoz hasonló, a népi kultúra képét alapvetően befolyásoló és alakító mechanizmusok sorát, azt a kulturális folyamatot, ahogyan kiállításban a tárgy jelentése megváltozik, eredeti funkciója elvész, a múzeumi kontextusban „látványra”, „látványossággá” válik. A kontextusváltozással a tárgy új jelentéseket is kap: kiállításával a megőrzés ténye nyer legitimációt, de valamely folyamat szemléltetésének, sőt a látogató nevelésének eszköze is válhat belőle. A tárgy eredeti kontextusa kisajátítódik a bemutatás révén – ugyanaz a tárgy teljesen más jelentéseket kaphat eltérő múzeumtípusokban, eltérő tudományos, politikai koncepciók szolgálatában. A szerző a népi kultúra muzealizálásának folyamatát igen tág összefüggésben tárgyalja: beleérti a népi kultúráról alkotott társadalmi elképzelések egész sorát, nemcsak az intézményesülés és vele összefüggésben a világkiállítási, múzeumi reprezentáció problémáját, de a festészet által elterjesztett elvárásokat, vizuális megoldásokat és kellékeket, az irodalom által sugallt világokat és a turizmus révén elterjedt kliséket is.

Adriaan de Jong a szakirodalmi ismeretek összefogásán túl komoly forrásfeltáró munkát végzett, elsősorban a szabadtéri néprajzi múzeum iratanyagában folytatott

kutatásokat világiállításokra, kiállításokra, ünnepekre vonatkozóan, interjúkat készített az intézmény régebbi igazgatóinak családtagjaival, ezenkívül úti jelentéseket olvasott, hogy az egykori munkatársak tapasztalatait, kapcsolatait megismerhesse, illetve rengeteg korabeli sajtóanyagot tárt fel. Az illusztrációs anyag szintén sokrétű és érdekes: rengeteg jó archív fotót, metszetet, korabeli sajtóillusztrációt közöl. Miközben az egész munka egy hatalmas folyamat végiggondolása, számos kisebb egység vagy egyszerűen csak egy-egy, a szemléletből következő érzékeny gondolat („A holland népi kultúra lokális, történeti javak konglomerátuma”), a kiállítás gyakorlati-elméleti problémáinak felbukkanása (lásd eredeti látvány és eredeti tárgyak kérdése) is örömet szerez az olvasónak.

Bár az összefoglalás három fejezetre oszlik, s a szerző ezekben a népi kultúra nemzeti szintre emelését, határainak lehatárolását, illetve mobilizálását tárgyalja, ez a hármass felosztás nagyrészt kronológiai sorrendet is takar.

Az első fejezet elsősorban azzal a folyamattal foglalkozik, ahogyan egyes lokális kultúraelemek a 19. század során azáltal, hogy kiragadták őket eredeti kontextusukból, vagy egyszerűen csak foglalkoztak velük, a lokális, regionális keretből áttemelődtek a nemzeti örökség szintjére.

A könyv erénye, hogy a szerző csak egyes folyamatok nagyon részletes elemzésére vállalkozik, igen sokféle szempontból közelítve, nem pedig sok jelenség felszínes ismertetésére. A választás igen izgalmas, és a szerző muzeológiai helyzetének méltó tükre: azt elemzi, ahogyan egy frízöldi település, Hindeloopen szobabelsője, figurákkal is benépesített enteriőrje bemutatás és kutatás tárgyává válik, és éppen a kutatás és főként a muzealizálás, bemutatás során emelkedik a nemzeti kultúra szintjére. Hindeloopen és a szomszéd falvak a középkor során hajózásból éltek, különleges anyagi javakra tettek szert, amikor a Hanza-városoktól függetlenedő Amszterdam hajósaiként dolgoztak a 17. században, sokan hajóskapitányként. Falvaikba keleti porcelánok kerültek, indiai kelmékből készítették a 18. században a szobák függönyeit, s ebből varrtak ruhákat is. A „tisztaaszobát” festett bútorokkal rendezték be. Ez a virágkor a 18. században fokozatosan múlt el, a 19. század közepére már a szegénység atmoszférája jellemző. 1850-ben már egyetlen tisztaszoba sem állt.

A szerző által érzékenyen leírt „sikertörténet” fontos része, hogy a falu Frízföld része. Már az 1827-ben megalakult Fríz Társaság első ülésén felvetődött Hindeloopen és a szomszédos falvak vizsgálatának fontossága, mivel a területet mind nyelvében, mind szokásaiban és településmódjában Frízföld többi részétől különböző reliktumterületként értékelték, ahol a népi kultúra a régmúlt időszak fontos elemeit őrizte meg. A felvetés előzménye, hogy nyelvjárását már a 17. században az angolszász nyelvvel rokon, archaikus ófríz nyelv továbbélésének gondolták. Az ófríz eredetet hangsúlyozták a 17–18. századi útikönyvek is, melyekben a viseletekre és az egyedi házberendezésekre is kitértek, de különlegességként írtak le egy-egy főkötőtípust, a hajfonás jelentőségét is. Új megerősítést kapott az érdeklődés, amikor a társaság vezetőségében felvetődött a fríz régiségek katalogizálásának igénye egy, a jövőben felállítandó múzeum céljából. Míg eleinte a tényleges történeti múlt, a hőskor történelmének emlékeiről, illetve ezzel összefüggésben a hősénekek összegyűjtéséről gondolkodtak, 1848 körül két újabb téma vált fontos kutatási területté: Hindeloopen és a régészeti leletek. A saját nép történeti kutatásának fontos eszköze volt a régészeti leletek és a népi je-

lenségek közötti párhuzamok felmutatása. Megkezdődött a tárgyak begyűjtése is, és megindult a rajzos „dokumentálás”, 1851-ben pedig megjelent az első Hindeloopenel foglalkozó „monográfia” is, mely a környezetétől izolált terület anyagi kultúráját a történeti kontinuitások dokumentációjaként közölte, alárendelve a fríz értelmiség holland identitás mellett (ellenében) kialakuló saját igényének. Hollandiával ellentétben nem a 17. század virágkorát mutatta be, hanem egy jóval korábbi időszakot, a 7–9. századot, amikor Frízföld Nagy-Britanniával és skandináv területekkel közösen az északi-tengeri kultúra fontos része volt. Bár a frízek mint az egyetlen helyükön maradt, soha római fennhatóság alá nem került germán törzs a német régiségtan számára is fontos területet jelentenek, saját orientációjuk sokkal inkább Dánia, Nagy-Britannia, s ezt jól mutatják a társaság külföldi társaságokkal folytatott kapcsolatai is.

Hollandiában itt, fríz területen, a holland tudományosságot megelőzve született meg a germán régiségtan, és ebből alakult ki az új szak, a néprajzi érdeklődés, először itt gyűjtöttek néprajzi perspektívából, s itt jött létre az első néprajzi kiállítás. Az 1877-ben megrendezett *Fríz történeti kiállításon* volt először látható hindenloopeni szoba; a berendezés kölcsönzések, rekonstrukciók alapján állt össze. A bábukkal is benépesített szoba a kiállítás legnépszerűbb része lett, s ez a népszerűség döbbsentette rá a rendezőket, hogy az efféle bemutatások az alsóbb néprétegek körében is történeti érdeklődést kelthetnek, hiszen alkalmasak a mai és a régi világ összehasonlítására, s ezt a kiállítási módot találták megfelelőnek a nemzeti érdeklődés felkeltésére is. A kiállítási mód, a viseletbe öltözött bábukkal benépesített szoba enteriőrben való megjelenítése a diorámák rokona, s Artur Hazelius nevéhez fűződik. Ugyanakkor a fríz bemutatásra nem Hazelius stílusa, hanem az amszterdami történeti kiállítás hatott, melynek előképe a Musée de Cluny (Párizs), ahol először rendezték történeti enteriőrökbe a kiállítási tárgyakat. A berendezés lényege, hogy a látogató ugyanabba a térbe lép, „részévé válik a történelemnek”, nem pedig csak egyetlen oldalról szemlélheti azt. Ez a kiállítási mód a látogatóknak azt sugallja, hogy egy másik világba csöppentek. Ugyanezt a szobát – más jelenetbe rendezett bábukkal – javasolták az 1878-as párizsi világkiállítás holland részének is. Ebben szerepe volt annak is, hogy a fríz kiállításon sikert aratott, és ennek híre eljutott Hágába is, de része volt annak is, hogy a rendezőbizottságnak tagja volt az az életképfestő (Christoffel Bischoff), aki a hindenloopeni házbelsőben megjelenített életképeket készítette. Noha a holland világkiállítási megjelenésnek csak kis része volt néprajzi, a holland – és a nemzetközi – sajtó elsősorban ezzel a szobával foglalkozott, a kiállítási rész egyetlen népszerű ágát mutatta, hiszen az ipari részek nem voltak sikeresek.

A kiállítási mód – mely a panoptikumok, a körképek és a színház érdekes rokona – a 19. századi múzeumok fontos jellemzője: a festett hátterek előtt bemutatott tárgyak, a kitömött állatok és a jelenetbe rendezett bábuk az életképfestészet háromdimenziós változatait mutatták, annak térélményével. Ennek továbbfejlesztése lett később a különálló épületekben bemutatott szabadtéri néprajzi múzeum is. Ezzel a bemutatási móddal szólította meg először a kiállítás a szélesebb tömegeket, lépett ki – a tudományosság jegyében egymás mellé halmozott holt tárgyak bemutatásán túl – szélesebb közönség elé. A vizuális autentikusság fontosabbá vált ebben a megjelenítési formában, mint az anyag hitelessége, azaz a tárgyak tényleges eredete. Egyre inkább a viseletbe öltözött együttes került a középpontba, a berendezés csak környezet, ku-

lissza volt, csak később vált az is tényleges értéké. A megjelenített szcénák és az életképfestészet kapcsolatát a kutatás már régóta felismerte: nemcsak hasonló téma-választások ismertek, de pontos előzmények is felfejthetők. Fontos, hogy általában egy történetnek egy folyamatát, egy privát környezetben játszódó állomását mutatták be: nem az esküvő nyilvános, például templomi részének, hanem egy bensőséges jelenetének vált részévé a látogató. A lakáskultúra fontos polgári normáját szuggerálta a látogatónak, illetve a nő szerepét hangsúlyozta, a háziasszonyét, az anyáét, így 19. század második felének fontos polgári törekvései is benne rejlettek a megjelenítésben. Egy reálisnak tűnő idillt tükrözött, mely az illusztrált újságokban megjelent metszeteknek köszönhetően még szélesebb közönséghez jutott el. Ezek a képek mély érzelmeket vagy egyszerűen csak társadalmi emóciókat váltottak ki, vagy a nosztalgiára építettek, azonban igen távol álltak a valóságtól.

Ez az a szobaberendezés, mely Hollandia vizeitkártyájává vált: az 1900-as párizsi világkiállításon szintén hindeloopeni szobát állítottak ki, az itt bemutatott ruhákat pedig tipikus holland viseletként kezdte megismerni a világ. Kicsit mulatságos is, hogy egy olyan kultúraelem vált nemzeti jelképpé, amely abszolúte a nemzetközi jelenségek lenyomata. Mindezen folyamatok nem választhatók el attól, hogy általában a népi jelenségek milyen szerepet kaptak a világkiállításokon: mint egy PR-fogás, a nemzeti stabilitás, a hagyomány mélységének lenyomataként erősítették a nemzeti termékek iránti bizalmat. Nem mellékes az sem, hogy a „megelégedett” nép képét közvetítették, hiszen a párizsi kommun időszakáról beszélünk. Ez az a kép, melyet a turizmus néhány évvel később tömegesen kezdett terjeszteni. Beleillett abba az Európa nagy részében megfigyelhető folyamatba, ahogyan egy-egy „nemzeti” terület kiemelkedett, a figyelem középpontjába került. A mi szempontunkból az sem mellékes, hogy Dánia és Németország szintén preferálta, és a nemzeti kultúra szintjére emelte az északi területet, sőt Hindeloopen anyagi kultúráját is gyűjtötte. Az 1898-ban megvásárolt hindeloopeni szoba, a berlini múzeum állandó kiállítása Virchow sajátos evolucionista koncepcióját nagynémet politikai motivációjával ötvözte, azt mutatta, hogy a perifériák őrizték meg leginkább a fejlődés korábbi fokozatait. (Ugyanakkor a szerző fontosnak tartja kiemelni: Virchow demokrata, aki a múzeumokban a felvilágosodás, a népoktatás fontos eszközét látja.) Hindeloopeni szobát vásárolt 1902-ben a nürnbergi Germanisches Nationalmuseum is, valamint a düsseldorfi múzeum, Düsseldorf ugyanis a német szánerképfestészet központja.

A szoba remek példa arra, ahogyan egy kultúraelem kiemelődik a muzealizálás folyamatában, és először csak regionálisként jelenik meg, majd nemzeti szintre emelkedik. A folyamat persze igen szorosan összefügg a nemzetközi kiállításokkal: az egész Európában egységesülő, hasonló jelenségek mellett a „saját”, a „nemzeti” felmutatásának igényével.

Hollandiában később indult csak meg a népi kultúra egyes jelenségei iránti érdeklődés. Bár a régiségtan kezdett itt is érdeklődni először, a tényleges muzealizálás az iparművészeti gondolattal függött össze. Az 1875-ben alapított iparművészeti múzeum (Nederlandsch Museum) kezdett el tömegesen viseleteket kiállítani, elsősorban az 1878-as világkiállítás viseletes bábuinak sikerén felbuzdulva. A kiállítás célja, hogy az iparművészet számára ornamentális előképet kínáljon. A tényleges iparművészeti alkotások mellett művészeti alkotásokként, „minőségként” felmutatva jelentek meg

népi tárgyak is, népművészet kifejezés alatt. A századforduló éveiben egyes kiállításokon fokozatosan megjelentek – szintén skandináv minta nyomán – a nemzeti háziipari mozgalmak, iskolák termékei is: az elsősorban a turizmus számára készített faragások, a viseletes babák, illetve a festett bútorok is.

A 19. század végén a világkiállítások és a skandináv példák nagyon erősen hatottak. Ugyanakkor a szándékban a látogatószám emelésének célja is felismerhető: a viseletbe öltözött bábuk kiállítása ebben az időszakban a látogatók által leginkább kedvelt részleg volt. Ugyanakkor a viseletek kiállítása összefügg a nemzeti egység megteremtésének és kifejezésének gondolatával is. A választójog kiszélesítése polarizáltabb véleményformálással járt együtt, a nemzeti egység megjelenítésére pedig két eszköz volt alkalmas a századforduló éveiben: a monarchia intézménye és a népi kultúra. Ugyanazt tudták: a külső nézőpont számára megjelenítették az államot, befelé pedig összetartották. A különböző viseletekbe öltözött bábukkal benépesített termék az „egység a különbözőségben” elvét sugallták. A monarchia intézményének és a népi kultúrának egy érdekes kombinációja volt 1898-ban a Wilhelmina királynő trónralépésének alkalmával rendezett *Nationale Klederdrachten* című kiállítás. A viseletes bábuk kiállítása a három alapító törzs rendezőelvét követte (fríz, frank, szász), ezzel östörténeti mélységét is felvillantva a témakörnek. 1898-ban még nem volt önálló néprajzi múzeum Hollandiában, a kiállítás a Stedelijk Museum épületében volt. A sikerre való tekintettel felmerült a kiállítás megtartásának gondolata, ez azonban nem a történeti, művelődéstörténeti érdeklődés elterjedését mutatta, hanem egyfajta nemzeti kötelességként artikulálódott. A viseletek és bábuk végül is a Rijksmuseumba kerültek, támogatók segítségével vásárolták meg őket. A századfordulón és főként a búr háború idején igen nagy érdeklődés mutatkozott a viseletek és más nemzeti jelképek iránt is. A századforduló idején egyre erősebben megfogalmazódott a népi kultúra múzeumi megjelenítésének, integrálásának igénye. Mindezen folyamatok összekapcsolódtak azzal, ahogyan az értelmiség egy része tudatosan elhatárolta magát a „kozmpolita” hatásoktól. Ebben az időszakban vetődött fel az önálló néprajzi múzeum megalapításának szándéka is – elsősorban a nürnbergi, a bajor és a dán nemzeti múzeum vált példává. A néprajzi muzeológia társadalmi igénye mögötti szándék azonban nem volt tudományos: a néprajz feladata az volt ekkortájt, hogy igazi hazaszeretetet hívjon elő a társadalomban, illetve az elit és a nép közötti szakadékot áthidalja, összekösse a társadalmi rétegeket.

A kultúra és a művészet felől szintén számos muzealizálási szándék indult. Elsősorban a francia, barbizoni iskola néven ismert tájképfestészet hatására néhány holland festő a 17. századi holland tájképek hagyományainak felelevenítésével teremtett új stílust. Ennek legfontosabb iránya az 1847-ben alapított hágai festőcsoport, melyet 1875-től hágai iskola néven ismerünk. Elsősorban tájképeket, halászcenákat festettek, céljuk a természethez közel álló emberek ábrázolása (lásd Josef Israel *A Tenger gyermekei* című sorozatát), ezzel az egyszerűség szépségének dicsérete, egy eltűnőben lévő szép világ megörökítése volt; elsősorban olyan falvakat és halászokat jelenítettek meg, ahol, illetve akik még viseletben jártak. Talán legismertebb darabja a H. W. Mesdag által festett körkép (*Panorama von Scheveningen*, 1881), melyen alkotója egy, a strandépítésnek áldozatul eső, lerombolás előtt álló halászfalut örökített meg. (Persze maga a körkép is érdekes műfaj, a dioráma és az enteriőr rokona). A hágai iskola idillt

sugalló képei, csakúgy mint az életképfestészet alkotásai nagymértékben meghatározták vizuálisan mindazt, ahogyan a társadalom nagy része a népi kultúrát elképzelte: a reprodukciók elterjedése, illetve az alkotásokról született újságillusztrációk nemcsak a turizmus megindulására voltak hatással, de arra is, ami eleinte a néprajzi gyűjteményekbe bekerült. Kialakította a muzealizálás kelléktárát és elvárásait: a nyílt tűzhely, a bölcső, a rokka, a szövőszék, a szék és a viseletek. E folyamaton olyan, szintén a hágai iskola keretében született, az idill megtörésére kísérletet tevő alkotások sem tudtak változtatni, mint van Gogh parasztokat ábrázoló sorozata vagy a szegénynegyedekről készült alkotások.

A festészetben keresztül megnyilvánuló érdeklődést és figyelmet a turizmus tudta leginkább kihasználni, elsősorban a külföldi turizmus, hiszen ezek a képek elsősorban reprodukciók révén ott hatottak, és azt sugallták, hogy Hollandia viseletes ország. Elsősorban Marken és Volendam vidékének viseletét kezdték „tipikus holland” viseletként megismerni. A turizmus kialakulásának fontos előmozdítója a közlekedés infrastruktúrájának kiépülése. A gőzhajók és gőzmozdonyok biztosították az emberek mobilitását, s a társasutazások műfajának megteremtése tette lehetővé, hogy egyedülálló nők is utazhassanak. Nagyon bonyolult és összetett folyamat, ahogyan egy hely turistalátványossággá válik, általában előfeltétel, hogy viseletét, kultúráját ősinék kiáltják ki. Egy újabb folyamat, hogy ez az érdeklődés milyen módon hat vissza a helyi kultúrára, hogyan válik áru a népi kultúrából. Ez az út a kéregető gyerekekkel indul, a szuvenírboltok és éttermek megjelenését hozza, és eljut az idegenforgalmi adóig. És ezek a gazdasági reakciók mutatják: az ősi egzotikumot megjelenítő helybeliek abszolúte kortársak.

A holland viselet népszerűvé válásának folyamata Amerikából indult. Az 1890–1920 közötti időszakban az Egyesült Államokban élő holland emigráció egyre markánsabban jelenítette meg egykori gyökereit identitásában, s ezzel az egész közösség számára felülírta az addigi elképzelést az angol eredet hegemoniájáról. A 17. századi kivándorlásnak, New York (New Amsterdam) megalapításának, a Santa Claus-hagyomány holland eredetének hangsúlyozása és a Holland Society megalakítása mind hozzájárult ahhoz, hogy a holland emigráció az időszakban az amerikai állampolgárság mintaképpé vált más kisebbségek számára is. A 19. század végén egyfajta hollandmánia alakult ki: a festmények reprodukciói, szuvenírtárgyak, a régiségek, a Hollandiába irányuló turizmus, valamint gyerekkönyvek és azok illusztrációi nagyban hozzájárultak ahhoz, hogy a facipő, a malmok, a víz elleni küzdelem sztereotipizált képe széles körben elterjedt. A szuvenírek között megjelent a teljes „holland viselet” és a „holland főkötő” is. Ebben az időszakban terjedtek el a viseleteket bemutató képeslapok is, amelyek szintén ezt a képet erősítették: beállított, „muzealizált” idilljükkal nem sok közük volt a valósághoz.

Ez az érdeklődés azonban nemcsak a népi kultúra egyes elemeinek előtérbe kerülésével járt együtt, hanem a 17. századi holland reneszánsz építészet stílusának divatjával is, számos amerikai épületen felismerhető a hatása, legismertebb példája a New Yorkban álló John Wolfe Building. A 17. század holland reneszánsz építészetének stílusa jelent meg a világkiállítások holland pavilonjainak, főként a kiállításokon nagy karriert befutott szórakoztatónegyedek, az Oud Holland építészeti stílusaként, valamint hatott az éttermek külső és belső megjelenésére.

A belföldi turizmus kiépülése szintén együtt járt a viseletes vidékek felkeresésével; ez a közlekedés fejlődése mellett fontos kapcsolatban volt a kerékpárok széles körű elterjedésével.

A Holland Királyság függetlensége százéves jubileumának fontos rendezvénye volt a királynő tiszteletére rendezett nagy népnünpély, ahová a szervezők rengeteg, még viseletben járó embert hívtak meg, néptáncbemutatókat szerveztek. Az esemény társadalmi megítélése azonban jelentős változást mutatott az előző évek sikereihez képest: 1913-ra a viselet a holland társadalom számára inkább az elmaradottságot, a marginalitást és a szegénységet jelképezte: ezzel a képpel a modernitást éltető polgárság már nem tudott azonosulni.

A 20. század elejére a korszak gazdasági és társadalmi változásai Hollandia településszerkezetére, a település képére is hatással voltak: rengetegen költöztek vidékről városokba, ami együtt járt azzal, hogy a városokat átépítették, a régi házakat tömegesen bontották le, az utakat szélesítették. 1900-ban született meg az a műemlékvédelmi gondolat, mely elsősorban a történeti városrészek megőrzését tűzte ki célul. Az ország számos városában alakultak a helyi építészeti értékek védelmére városvédő csoportok, s az ezek összefogására életre hívott szervezet (Nederlandse Oudheidkundige Bond, 1898) vált Hollandiában a múzeumügy és a műemlékvédelem központi intézményévé. Ez volt az a szervezet, amely a vidék építészeti emlékeire is felfigyelt. Az 1905-ben megalakított természetvédelmi szövetség által követett irányelvekben a táj tiszteletében és megőrzésében az építészeti örökség „in situ” megőrzése is következetesen benne volt. A helyi városvédő szervezetek eredményesen léptek fel a modernitás, a korszerűsítés és a higiénia nevében tervezett változtatások ellen: megakadályozták Amszterdamban a *grachtok* (csatornák) feltöltését. A városvédő szervezetek fogalmazták meg először a helyi kézműipar, szokások és viseletek védelmének szükségességét is. 1911-ben alakult meg a népi építészet örökségét gondozó szövetség, 1923-ban pedig a holland malmok társasága. A műemléki gondolat elterjedése azonban annak felismerésével is együtt járt, hogy nem minden emlék őrződhet meg saját eredeti helyén. 1912-ben alakult a holland szabadtéri néprajzi múzeum, jelezve, hogy a helyi, regionális örökség védelméről a nemzeti örökség szintjén kezdenek el gondolkodni.

A könyv második fejezete a szabadtéri néprajzi múzeum megalakításával foglalkozik, ismertetve a műfaj előzményeit is (a tájképi parkok épületei, világkiállítások). A legfontosabb előzményt persze a skandináv szabadtéri néprajzi múzeumok jelentették, ahol ez a múzeumtípus nem egyszerűen csak múzeumi intézmény, sokkal inkább kultúrpolitikai program, fontos népnevelési szándékkal összefűzve. Alapításuk olyan időszakra esett, amikor a nemzeti gondolatok megfogalmazása igen erősen artikulálódott, s ennek eszközét látták a múzeumban is; olyan intézménynek tartották, ahol a színpadias jelleg, a természet közelsége még fel is erősíti ezt az identifikációt.

Nem véletlen, hogy Skandinávia és Finnország után először Hollandiában állítottak fel szabadtéri néprajzi múzeumot, hisz Hollandiában ebben az időszokban Skandinávia az érdeklődés középpontjában állt. Különösen a pedagógia és a filológia egyes területein, valamint a régiségtan terén voltak jelentősek a hatások, s ezek társadalmi befolyását erősítették a holland írók skandináv útikönyvei, irodalmi alkotások fordításai, a nőmozgalom kérdése, valamint a zene és színház újdonságai. A stockholmi

Skanzent a holland gyerekek és olvasók a Nils Holgerssonról szóló gyermekkönyv fordításából is ismerték, de a század első évtizedében igen gyakran felhozták a Skanzent példaként a holland újságokban is: szerepét mind pedagógiai szempontból, mind a hazafias nevelés kapcsán kiemelték. A holland szabadtéri múzeum alapításának gondolata végül is a régiségtan és a műemlékvédelem irányából érkezett, gondolatát Logerman nyelvész skandináv példákra alapuló felvetése nyomán fogadta el a régiségtani társaság. Érvéle szerint az igazi különbség egy szabadtéri múzeum és a vitrinekben megjelenített múzeumi bemutatás között olyan, mintha valaki olvassa a színdarabot, vagy ha színpadi előadásban látja.

A holland régiségtani társaság és műemlékvédelmi hivatal által 1912-ben megalakított, a holland szabadtéri néprajzi múzeumot megszervező társaság három tagja is – egymástól függetlenül – tanulmányutat tett északi múzeumokban. Bár mindhárman ugyanazokat az intézményeket látogatták meg, a múzeum alapfeladatát más területekben jelölték ki: míg az alapító Frederic A. Hoefler (1850–1938) a hazaszeretet felkeltésének intézményeként tekintett rá, a későbbi igazgató, August A. G. van Erven Doren (1872–1960) a múzeumi minőséget tartotta szem előtt, és elsősorban az épületek érdekelték, Dirk Jan van den Ven (1891–1973) pedig az „élményközpontúságot” emelte ki, és a legfontosabb feladatként értékelte a múzeumi aktivitásokat, a hagyomány újraélesztésének feladatát.

A múzeum felépítésénél alapvetően három koncepció jöhetett számításba: a tájképbe illeszkedő elrendezést követő, a topográfiai, valamint az evolucionista elrendezés érvényesítése. A múzeum kinevezett igazgatójának koncepciója alapján a kuratórium végül a topográfiai, a tartományok szerinti elrendezést követő tervet fogadta el, ugyanakkor olyan elemeket is beillesztettek a tervbe, mint a főépület, illetve a szabadtéri színház. Miközben a múzeumnak kijelölt terület tényleges elkerítése zajlott, párhuzamosan a lehatárolások, az intézményi határok meghúzása a múzeumi gondolaton belül is elindultak. Ennek egyik első jele volt, hogy a Rijksmuseum 1915–1916-ban átadta híres viseletbe öltöztetett bábuit. A tisztán művészeti minőséget szem előtt tartó kiállítási és gyűjtési stratégiában, amelyben az iparművészetnek is csak a nemzetközi kontextusokat mutató irányzatai kaptak helyet, nem volt szerepe népi tárgyaknak. (A művészeti és a kultúrtörténeti tárgyak, múzeumok ilyen éles szétválasztása ellen hiába érveltek történészek, például Johan Huizinga is.) A hajón kiszállított babák utazása tehát szimbolikus is: a népi kultúra a központból a perifériára került, és „kivasított” az egészsből, egyben ezzel választóvonalat húztak a vidéki és a városi népi kultúra közé is. Mindez jelezte azt is, hogy a néprajz leszakadt a régiségtanról, valamint azt is, hogy a népi kultúra kifejezést ezután kizárólag az archaikus vonásokat mutató vidéki kultúrára használják. A viseletekre már nem mint a nemzeti örökség kimagasló területére tekintettek, kikerültek a holland 17. századi virágkora bemutató termek szomszédságából. Az archaikus építészeti emlékek megjelenítése és kiállítása azonban a dominánsan városi holland társadalomban kevés identifikációs kapcsolatot talált, speciális múzeummá válva kezdte el saját múzeumi programjának megvalósítását. Építészeti örökségként leginkább olyan „ikonok” begyűjtésére és kiállítására vállalkozott, melyeket a festészetből jól ismert mindenki: malmok, parasztudvarok, viseletek. Fontos szerzeményezés volt egy hindeloopeni tisztaszoba megvásárlása is az amszterdami panoptikumból. A régi ikonok kiállításán túl az 1942-ben

megnyíló új de Zaan tájegység új koncepcionális nyitást is jelentett: a kereskedőréteg bemutatásával a múzeum vezetése próbált a korábbi képen változtatni, hogy ne csak a kimondottan archaikus vidéki tér, a paraszti kultúra bemutatása jelenjen meg. A múzeum lassú kiépülésével párhuzamosan egyre fontosabbá vált, hogy a központi épület is bővüljön, hiszen egyrészt a gyűjtemények gyarapítása és kiállításának fontossága is megkívánta, másrészt az intézmény nemzeti néprajzi múzeummá válása volt a cél.

A múzeum a nemzeti érdeklődés előterébe akkor került, amikor 1919-ben, a világháború befejezése alkalmával a hatalmas országos, hazafias történeti népünnepélyt a múzeum területén rendezték meg. A királynő születésnapján és az azt követő héten megrendezett ünnepségsorozat hatalmas sikert hozott: a különböző vidékek együttes megjelenítése az összetartozás élményét jelentette. Számos színdarab, történelmi játék, sportvetélkedő és paraszti lakodalmas menetek váltották egymást néptáncprogramokkal, az alkmaari sajtvásár megidézésével, zászlós bemutatókkal és felvonulásokkal – és hogy mindenki megtalálja az ízlésének megfelelő szórakozást, mozielőadásokat, kabarékat is rendeztek.

A népünnepély hatalmas sikerén felbuzdulva a rendező van den Ven megkísérelte átvenni a múzeum irányítását, az intézmény vezetésének tekintélyét azonban nem sikerült aláásnia.

A könyv harmadik fejezete elsősorban van den Ven tevékenységének elemzésére és bemutatására vállalkozik, aki a múzeumi intézményen kívülre került, igen agilis ember volt, s aki jelentős szerepet játszott mindabban, amit a népi kultúra muzealizálásának nevezünk. Rengeteg előadást tartott, publikációi elárasztották a korabeli sajtót, filmeket készített, ezek bemutatását is maga szervezte, tanfolyamokat, ünnepségeket szervezett, a honismeret tantárgy oktatásának fontos alakja volt, felesége pedig Hollandiában a néptáncoktatás legjelentősebb személyisége. Leginkább annak az értéknek az állandó felmutatása foglalkoztatta, melyet a vidék jelenthet az aktuális társadalom számára. Ugyanakkor a társadalom részéről is különféle válaszok születtek e hagyomány megőrzésének, átmenekítésének mértékével kapcsolatban.

Van den Ven 1923-ra, Wilhelmina királynő trónralépésének jubileumára szintén nagy népünnepélyt kívánt szervezni a szabadtéri néprajzi múzeumban, a terv azonban a társadalom nagy részéből komoly ellenállást váltott ki, s ugyanígy az 1928-ban, az amszterdami olimpiai játékok megnyitójára kigondolt, népünnepélyszerű folklórrendezvény tervét sem fogadta társadalmi támogatás. A közvetlenül a világháború végén észlelt folyamat, amikor a népi kultúra ilyen mértékű felmutatása a nemzeti összetartozást jelenítette meg, az 1920-as évekre megváltozott: a liberális értelmiség határozottan ellenállt a viseletek által kínált kliséknek, a volendami facipők nem voltak összeegyeztethetők a modernizációs iránnyal. Hasonló okok miatt váltott ki ellenállást az is, amikor a bankjegyekre viseletes nők képe került az 1920-as években. Viselet csak történelmi menetek egyes résztvevőin lehetett, de főszerepet nem kaphatott (például 1937-ben szintén a királynő tiszteletére rendezett jubileumi történeti felvonuláson).

Az 1930-as években, a nagy gazdasági világválság idején a népi kultúra ismét nagyobb mozgósítóerővel bírt, felmutatása csökkentette a válsághangulatot. Új elemek kerültek be a „nemzeti kultúra” fogalomtárába. A közösségi hangulatot, a közösség iránti vágyat használta ki van den Ven, rendezvényei révén azonban egyre közelebb

került a nemzetiszocialista eszmékhez, s a nemzeti egység helyett egyre inkább a germán egység gondolata került előtérbe. Felfedezte a film műfaját, elsősorban népszokásokról készített filmeket, de fontos vállalkozása volt a Zuidersee-ről forgatott filmje, melyben az eltűnőben lévő halászatot örökítette meg, „a huszonnegyedik óra” jegyében. Filmje rengeteg vitát váltott ki, elsősorban a helyiek között, azonban nagyban hozzájárult a vidék felfedezéséhez. Hatására alakult meg a zuidersee-i múzeum is. Az pedig, hogy a királyi család több tagja is látogatást szervezett a régióban, jelezte, hogy a vidékre nemzeti területként kezdtek tekinteni. Van den Ven filmje népszerűsítésére körutakat szervezett, sőt nemzetközi szakmai plénumokon is megismertette, eljutott német, nemzetiszocialista rendezvényekre is. Szerepe volt abban is, hogy Zeeland még élő, ám egyre inkább eltűnő viselete nemzeti kérdéssé vált. Az 1920-as évek legvégén, helyi értelmiségiektől indult kezdeményezés – „anyák, öltöztessétek gyermekeiteket zeelandi viseletbe” – hatalmas vitákat gerjesztett, az újságokban még parasztok, sőt néprajzosok is hozzászóltak a kérdéshez. Van den Ven előadás-sorozattal pártolta a kezdeményezést, Zeelandot egyfajta szabadtéri néprajzi múzeumként bemutatva. A királyi család is a kezdeményezés mellé állt, Julianna koronahercegnő is lefénnyképezkedett zeelandi viseletben. A társadalmi érdeklődés jelentése szimbolikus: olyan reakció, melyet a társadalom a regionális vonások eltűnésére adott. A „paraszt” különleges megítélés alá kezdett esni, a hagyományos értékek hordozójává, a társadalmi együttélés, a közösség archetípusának megtestesítőjévé vált.

A könyv második és harmadik fejezete két főszereplőjének, az aktivista van den Vennek és az igazgató Erven Dorensnek a sorsa 1940-ben újra keresztezte egymást. Hollandia német befolyás alá került, a szabadtéri múzeumot államosították, Erven Dorens igazgatót elbocsátották, de az igazgatói posztra törekedő van den Ven sem tartották alkalmasnak.

A könyv az olyan kötelező kellékeken kívül, mint az összefoglalás, az angol rezümé, a felhasznált irodalom, a kéziratok, filmek és beszélgetések jegyzéke, a személynévmutató, a tárgyalt időszakról kronológiai áttekintést is közöl, amelyben mind a nemzetközi párhuzamok, mind a holland példák szerepelnek. Katalógusszerűen ismerteti a szabadtéri néprajzi múzeum építésének 1912–1940 közötti állomásait is. A legizgalmasabb kiegészítés azonban a szerző saját személyes kitekintése az újabb fejleményekre. Miközben a könyv nagyon alapos, széles körű történeti áttekintésre vállalkozik, az esszé alkalmat teremt arra is, hogy a szerző megmutathassa: a történeti ív felvázolása, a történelem végiggondolt tanulságai igenis befolyásolják mindazt, amit a néprajzi muzeológia útkereséseként élünk át. Az esszészzerűen megírt rész azzal indul, hogy a szerző gyermekkorában egy angol gyerekkönyv példáján keresztül ismerte meg először a hollandokról élő sztereotipizált képet, a klisék sorát. Fiatal kutatóként pedig azzal szembesült, hogy vannak „jó” és „rossz” tárgyak, olyan tárgyak és témák, amelyek oly módon kompromittálódtak a két világháború közötti időszakban, hogy velük foglalkozni azóta is lehetetlenség, tabu. (Az esszében arra is rámutat, hogy „új” tárgyak kerülnek identifikációs helyzetbe, válnak fontossá a nemzeti emlékezetben. Ezeknek az újabb folyamatoknak egy érdekes példája a verkli. Amszterdamban a felszabadulást ünneplő tömegre lőttek 1945. május 7-én. A menekülő emberek egy kis csoportja egy verkli mögött talált menedéket. Az eseményt megörökítő fotó széles körben ismertté vált, nagyban befolyásolta az esemény társadalmi emlékét: a verkli 1993-ban

a várostörténeti múzeum gyűjteményébe került.) A holland néprajz megtisztulása azzal az eseménnyel indult, amikor van den Ven és felesége 1945-ben népbíróság elé állt, és el kellett számolnia nemzetiszocialista, náci múltjával. A szak igazi megtisztulása a német néprajz átalakulásának hatására kezdődött el. A német néprajzkutatásban az 1960-as években indult folyamat legfontosabb jellemzője, hogy a kontinuitás mítoszát, az autentikus népi kultúra dicsfényéről élő, hamis képet sikerült megtörnie. A holland kutatásban ez a folyamat az 1970-es évektől hat: az új holland néprajzi folyóirat (*Volkskundig Bulletin*) terve és Voskuil cikke jelenti ezt a törést: a néprajz deklaráltan egyre inkább a történettudomány irányába mozdult el. A szak megtisztulása azonban nem jelent társadalmi tisztulást: a társadalom egyes rétegeiben, a politika egyes mozgalmában a népi kultúra idealizált képe ismét és ma is felbukkan: elsősorban a szélsőséges, elutasító nézetek ideologizálják újra. Mindezeket tudatosan kell vizsgálni, eredményeit pedig nemcsak szakmai körökben, hanem az egész társadalom számára is ismertté kell tenni.

A holland szabadtéri néprajzi múzeum megújulása szintén összekapcsolódott a szak megtisztulásával. Az épületek és lakóik történetének mélyebb kutatása során gyűjtőkörként a mindennapi élet vizsgálatát jelölték meg, ezzel tudatosan kitágítva azt a horizontot, mely addig csak a vidéki, hagyományos élet kutatását tartotta feladatának. A cél a történeti folyamatok kutatása, a változások dokumentálása volt.

A néprajzi múzeumok legitimációs problémája érintette a holland szabadtéri múzeumot is: 1987-ben bezárása is felmerült. A múzeumok feladatának újabb keresése mindenképpen együtt járt a gyűjteményi határok átgondolásával. Komoly kérdés, hogy a Franciaországban és Berlinben végbement irány, mely a néprajzi gyűjteményeket európai perspektívába helyezi, valóban a horizont kitágítása-e, vagy csak a nemzeti gondolat európaivá bővítése. Azzal, hogy a lokális jegyeket most nem a nemzeti szintre emeljük, hanem az európai egység hangsúlyozása a cél, nem egy újfajta nacionalizmus-e? A népi kultúra ilyen mobilizálása, új identifikációs felmutatása kísértetiesen emlékeztet a 19. századi folyamatra. Az egyik lehetséges út talán a néprajzi és etnológiai múzeumok együttműködése, amelynek lehetősége még csak felmerült Hollandiában, ennek végiggondolása még a jövő feladata. Hasonlóan fontos a Rijksmuseumhoz, a nemzeti múzeumhoz fűződő viszony, és ezzel a néprajz és a történeti muzeológia együttműködésének újragondolása is.

Ugyanakkor azok a fontos társadalmi kérdések, hogy mi a nemzeti identitás, biztos, hogy nem megkerülhetők, pláne, hogy a néprajzi múzeum születése és léte része ennek a történeti identifikációs folyamatnak. Az a kérdés, hogy negálni kell-e mindent ebből az örökségből, a kollektív identitás minden formája a nacionalizmus része-e. Inkább a viszony az érdekes: mennyiben relativizálódik, illetve abszolútizálódik ehhez az örökséghez a társadalom vagy annak egy része. A néprajzi múzeum feladata leginkább az örökség különböző nézőpontú olvashatóságának tétele. És ebből a szempontból az is nagyon fontos, mit tekintünk örökségnek. Biztos, hogy ez nem lehet csak az „eredeti holland” örökség: fontos, hogy azokat az embereket is megszólítsa, és azokról is szóljon, akik csak viszonylag rövid ideje élnek az országban. Következésképpen olyan folyamatnak kell lejátszódnia, mint Amerika sok múzeumában: meg kell törni az egy eredet, egy identifikációs történeti háttér képét. A feladat tehát a társadalomban élő előítéletek lebontása, az egyoldalú kép árnyalása, megtörése.

A történelemhez fűződő viszony megjelenítése kulcsfontosságú: annak a képét kell sugározni – Korff alapján –, hogy a múzeum vizsgálja, kutatja a történelmet, nem pedig ünnepli azt. Ugyanakkor a látványra, designra és teatralitásra épülő újabb kiállítás-rendezési tendenciák éppen ez ellen hathatnak.

Nagyon fontos a jelenkutatás kérdése, annak megjelenítési kérdéseivel együtt. Az ismert európai – szintén skandináv – példák mellett a szerző beszámol egy holland kezdeményezésről. A *Levelek a jövőnek (Brieven aan de Toekomst)* projekt során arra kérték az embereket, hogy írják le egy napjukat, ki mit csinált 1998. május 15-én. Ugyanakkor nagyon kevés jelennel foglalkozó kiállítás nyílik, pedig ez is nagyon fontos irány kellene hogy legyen. Legnagyobb problémája a kortárs témájú tárlatoknak, hogy nem tudnak érdeklődést kiváltani a látogatók körében, sőt gyakran elbizonytalanítják őket.

A szabadtéri múzeum újabb egységei szintén a hagyományos vidéki élet egyoldalú képeinek árnyalásában, lebontásában segítenek: az új épületek között szerepel gyár, a Zöldkereszt egészségügyi épülete és egy 1970-es évekbeli narancssárga-lila berendezéssel kiállított sorház – ez a sorház része annak az utcának, melyben a különböző időszakok azonos helyről származó munkásházai (1870–1910–1954–1970) állnak egymás mellett. A főépületben kiállításokat készítenek (ez Hollandia legnagyobb néprajzi múzeuma), tudatosan olyan tárlatokat is beiktatva, rendezve, melyek a tradicionális repertoártól eltávolodtak-eltávolítanak. Ilyen kiállítás volt *Az amerikai álmom Hollandiában 1944–1969*.

Hatalmas tere van napjainkban is a romantikának: a településképek történeti, historizáló rekonstrukciói ennek a jelei. Az „élmény” a mai kulcsszó. Húsz évvel ezelőtt vezették be Arnheimben a *HollandRama* projektet: a szabadtéri néprajzi múzeumban viseletbe öltözött emberek főztek, meséltek. Ez a bemutatási mód a körképek, diorámák rokona, autentikus tárgyak romantikus, illúziót közvetítő kontextusban. Ugyanakkor az új idillek megalkotása nem szabad, hogy csábítson, még ha a bevétel oldalán esetleg attraktívabb is.

Az esszé tehát már önmagában is alkalmas arra, hogy rámutasson: a tudománytörténeti munkák nem egyszerűen a néprajzkutatás/néprajzi muzeológia egyik kiemelkedő ágát képviselik, hanem a szak útkeresésében is fontos szerepet játszanak. A történeti folyamatok felelős végiggondolása ráébreszthet bennünket: az a 19. század óta jelentkező társadalmi igény, hogy a népi kultúra egyes elemeinek felmutatásával a társadalom soha nem létező egysége fejeződjön ki, a mai muzeológia számára is kihívás, és nem hagyhatja passzívan a mai kutatást sem. A néprajz fontos feladata, hogy belülről változtasson ezen a képen: a hagyományos vidéki életről alkotott romantikus, idilli kép megtörésén túl a mindennapi élet sokoldalú képét kell megismertetnie és demonstrálnia. Ez a társadalmi feladata ma egy néprajzi múzeumnak – nem csak Hollandiában.

Újragondolt Disneylandek

Scott A. Lukas, ed.: *The Themed Space. Locating Culture, Nation, and Self*. Lanham, MD: Lexington Books, 2007. 336 p.

Tengerpart, pálmák, műanyag sziklák közti vízesés – a *The Themed Space* borítója steril helyszínt ábrázol, mégis minden benne van, amit „paradicsomi” helyként és tematizált térként elképzelhetünk. A tematikus ábrázolást nem követi a könyv szellemisége – az esettanulmányok kilépnek az egyolvasatú, csupán a turista szemszögéből látható terek keretéből, a tematizált helyszínek kialakulását és működését ismerhetjük meg a kötet tanulmányai segítségével. Ahogy a különféle tematikus parkok, terek, éttermek mögött ott áll a kiszolgáló személyzet, úgy a kötet mögött ott áll a szerkesztő, Scott A. Lukas, a címben jelzett jelenség feldolgozásának, kutatásának egyik vezető személyisége. A kötetet tizenkét szerző jegyzi, akik különféle tudományágakat (kulturális földrajz, kelet-ázsiai tanulmányok, kulturális antropológia, kommunikáció és populáris kultúra, építészet, építészetantropológia, vizuális művészet, szociológia) képviselve a tematizált helyek többféle olvasatát adják.

Hogyan határozza meg a tematizált hely, tér fogalmát a szerkesztő? Ehhez a „kulcsfogalmak” szöszedetben találjuk meg a tömör választ, mely jegyzék a kutatás során felmerült legfontosabb fogalmak és a jelenségek speciális típusait foglalja össze. „A tematizált terek összegző témát használnak, mint például a western, amely segítségével holisztikus és integrált fogyasztási találkozóhelyek organikus térré alakulnak.” (296. p.) Ezek lehetnek élményparkok, tematizált utcák, éttermek, kaszinók, repülőterek, kórházak vagy akár videojátékok virtuális terei – létrejöttük, működésük és társadalmi funkciójuk kutatása kapcsán egy világszerte hódító jelenséggel és problémáival találjuk szembe magunkat. A tanulmánykötet a tematikus terek kortárs jelentőségére koncentrálnak, felhívva a figyelmet arra, hogy a több mint százéves jelenség napjainkra jelentősen átalakult. Lukas négy alapvető kérdés köré szervezte az esettanulmányokat: a tematizálás mint az autentikusság, hitelesség formája; a tematizálás kapcsolata a nemzetkonstrukció kérdésével; személy(iség)ek és végül a gondolkodásmód tematizálása.

Autentikusság

A tematizált terek jellemzőnek mondott tulajdonsága a természetesség, autentikusság – legalábbis az erre való törekvés. Ezek a turistalátványosságok a környezettel és/vagy előadásokkal kívánják a rájuk jellemző téma hitelességét igazolni, nemritkán sztereotipizált – és egyben fantázia szülte – elemekkel. Bár az autentikusság kérdése, problémája a kötet több tanulmányában is szerepet játszik, négy munka került ebbe a

blokkba. Melissa Jane Hardie *Torque: Dollywood, Pigeon Forge, and Authentic Feeling in the Smoky Mountains* címmel (23–38. p.) egy amerikai énekesnő által létrehozott élményparkot elemez. Különös hangsúlyt fektet arra, hogy az amerikai énekesnő életútja és a park célkitűzései közti párhuzamokat, különbségeket felvázolja, illetve hogy bemutassa a helyszín kötődését a Smoky Mountains 1940-es évekre jellemző életmódjának autentikus/romantikus/rusztikus képéhez. Hardie szerint Dollywood azonban dokumentarizmusra is törekszik, ezért a vélt valóság és a fantázia közti térben lebeg. A park célja, hogy emlékeket idézzon fel, mégis inkább új (családi) emlékeket generál.

A huszadik század elejére ugrunk vissza Lynn Sally tanulmányában, amely Coney Island (New York) vidámparkjainak népszerű, tematizált helyszíneit, műsorait elemzi *Luna Park's Fantasy World and Dreamland's White City: Fire Spectacles at Coney Island as Elemental Performativity* című írásában (39–56. p.). Az esettanulmány a közvetlen performativitás és a reprezentáció fizikai valóságát mutatja be a korszak legnépszerűbb, egy kigyulladt ház oltását (például *Harc a lángok ellen* címen) színre állító előadásain keresztül. Egyúttal egy modern városi hagyomány (vidámpark) városon belüli szerepét, helyzetét vizsgálja. A „köznép”, illetve a „fehérek” által látogatott két parkot a káosz és rend (például közbiztonság) viszonyrendszere mentén is megismerhetjük. Kutatása eredményeképpen megalkotja az elemi performativitás (*elemental performativity*) fogalmát, mely előadás hétköznapi eseteket dolgoz fel, és a vizsgált korszakban az amerikai tömegkultúra szerves része.

Thomas W. Paradis *From Downtown to Theme Town: Reinventing America's Smaller Historic Retail Districts* című írása (57–74. p.) a tematizálás és az ahhoz kötődő közösség viszonyát példázza Flagstaff városka kereskedőnegyedének újraértelmezése és új funkciókkal történő felruházása kapcsán. A posztmodern belváros kialakítása a lokális identitás megerősítését és turisztikai attrakció létrehozását célozta, azonban e mögött számos vita, egyeztetés állt a városi tanács, a helyi üzletemberek és a lakosok között. Flagstaff öt átformált helyszínének elemzése kapcsán – melyek a sétálóutcától a látogatóközpontig terjednek – ennek működésébe nyerhetünk bepillantást.

A fejezet utolsó írása a szerkesztő tollából származik, *Theming as a Sensory Phenomenon: Discovering the Senses on the Las Vegas Strip* címmel (75–95. p.). A fogyasztói hitelesség (*consumer authenticity*) fogalmából kiindulva feltételezi, hogy a természetesnek tekintett (nem kézzelfogható, megszokott) jelenségek sajátos autentikusságot hoznak létre, és amikor a helyek (étterem, kaszinó) látható jelei már nem váltanak ki figyelmet, akkor az autentikusság egyéb érzékszervekre ható tulajdonságai kerülnek előtérbe. Las Vegas „kaszinófőutcájának” (Las Vegas Strip) egységeit vizsgálja a fenti gondolat mentén, kihangsúlyozva azok érzékszervekre gyakorolt hatását. Lukas kiemeli a tematikusságban rejlő változatosságokat: az építészeti és designmegoldások, a performatív elemek és a testiség kérdéseit, melyeket az adott tér létrehozásakor a tervezőknek is figyelembe kell venniük.

Nemzet

A második blokk tanulmányai abból az alapvető megállapításból indulnak ki, hogy a tematizálás bizonyos szinten megegyezik az utánzással, melynek különféle vetületei lehetnek (másik hely, idő, világ vagy kultúra). „A tematizált terek az eredeti és másolat hatásos asszociációját alkotják meg a látogatók tudatában azáltal, hogy szimbolikus nemzeti hatalommal bírnak.” (8. p.) Ennek gyakorlati megvalósulását jelentheti a terek mitikus magyarázata vagy éppen történetiségének igazolása.

A performatív tematizálás egyik célja, hogy a mítosz (vagy nemzet) hitelességét igazolja. Ennek példája Hai Rein elemzése, a *The Landscape of Power: Imagineering Consumer Behavior at China's Theme Parks* (97–112. p.). A kínai példák esetében a különféle típusú performanszok témái, szereplői teszik autentikussá a parkokat. A tematizált terek egyben nemzeti „termékek”, illetve segítenek a nemzet alakításában is. Annak ellenére, hogy a kínai tematikus terek többsége bevásárlóközpont, és a „nyugati” kultúra értékrendjét közvetíti (ezáltal a társadalmi átalakulás fontos motorja), Rein közelebről a pekingi Kínai Néprajzi Kulturális Parkot vizsgálja. A parkban megjelenő kulturális sokféleség, kisebbség fontos eszköze a megfelelőnek tartott, Kínában átalakulásban lévő társadalmi rend megteremtésének (108. p.).

A kolonializmus hagyományos formáinak továbbélését, a fogyasztói társadalom általi befogadására kész átalakulását példázza Jeanne van Eeden terepe, a dél-afrikai *Lost City (Theming Mythical Africa at the Lost City – 113–136. p.)*. A tematikus park a múlt reprezentálásának és a szórakoztatásnak tipikus esete: az elképzelt város Fekete-Afrika „Atlantisza”, amit egy elképzelt kalandor megtalált, és most újra felépült. A szerző arra a kérdésre keresi a választ, hogy miként jelenik meg Afrika ebben a környezetben. A válasz így összegezhető: „Az Elveszett Város fontos szerepnek tesz eleget, hiszen két ideált ötvöz, név szerint az afrikai dzsungel egzotikusságát és az európai pittoreszk kertét.” (126. p.) A tanulmányból ennek a kettősségnek az ideológiai hátterét és megnyilvánulási formáit ismerhetjük meg részletesebben.

A fejezet utolsó tanulmánya Bahíyyih Marooné, *Leisure Space: Thematic Style and Cultural Exclusion in Casablanca* címmel (137–151. p.). A Maroon által vizsgált marokkói tengerparti üdülők kialakulásában, kialakításában és szabályrendszerében a nemzet a nemek közti megkülönböztetések és ideológiák szintjén jelenik meg. A férfiak társadalmi státusuk következtében könnyebben és nagyobb mértékben hozzáférhetnek ezekhez a pihenést, szórakozást biztosító terekhez. A szerző azonban külföldi kutatóként eljutott ezekre a helyekre, amelyek átalakuló használata a nemzet megalkotásának egyik példája. A francia telepések ízlésének megfelelő, amerikai hatásokat mutató épületek ma a „benszületett” marokkóiakat szolgálják. A korábban kirekesztettek a régen tiltott tereket lakják be (megfelelő szabályok mellett), a kulturális hegemónia jegyében ma az amerikanizmus hitelesíti ezeket a helyszíneket.

Személy(iség)

A terek személyes életutakon, történeteken keresztüli feldolgozása a múlt emlékeinek összegyűjtésére és megmutatására ad lehetőséget. A kötet egy korábbi írása, Dollywood esete már érintette ezt a megközelítést, ott azonban elsősorban az autentikusság felől tárgyalta a problémát a szerző. Jelen esetben a személyek, személyiségek elvontabb szinten is értendők.

„*Above Us Only Sky*”: *Themes, Simulations, and Liverpool John Lennon Airport* címmel (153–166. p.) Peter Adey Anglia első személynévvel ellátott repülőterének esetét vizsgálja. Úgy gondolja, hogy a tematizált repülőterek megkönnyítik az idő és távolság társadalmi szintű áthidalását. Ugyanakkor nem felejt el azt a tényt, hogy a repülőterek egymás utánzatai, hiszen napjainkban elsősorban a fogyasztásra ösztönző terek kialakítása a cél. 2002-ben a liverpooli terminál John Lennon személye által vált jelentésselivé az utazók számára, hiszen viszonyítási pontként funkcionálhat: az utasok életútjukkal vonhatnak párhuzamot. Emellett a repülőtér helyi társadalmi kontextusa is átalakult – turisztikai célponttá vált, a Liverpool John Lennon Airport segítségével reklámozzák a várost.

A következő tanulmányban Japánba utazunk, Derek Foster a „love hoteleket” vizsgálja (*Love Hotels: Sex and the Rhetoric of Themed Spaces*, 167–182. p.). A hétköznapi emberek életútjához kapcsolódik a megközelítés: hogyan válhatnak a Japánra oly jellemző „love hotelek” az önismeret egyik terévé? A párok az intimitást keresik ezeken a helyeken, mivel a több generáció együttélése megnehezíti a párkapcsolat otthoni környezetben történő működését. A „love hotelek” építészeti és lakberendezési megoldásai lehetőséget adnak arra, hogy a vendégek kilépjenek a mindennapok megszokott ritmusából, tereiből, és egy új fantáziavilágban találják magukat. Tulajdonképpen a szexuális együttlét örömteli menekülésként tematizálódik a hotelekben – a fantázia és vágy közti tájképek háttérével (vadnyugat, ókori Róma, rajzfilmfigurák).

How the Theme Park Gets Its Power: Lived Theming, Social Control, and the Themed Worker Self címmel (183–205. p.) Lukás tanulmánya zárja a blokkot. A szerző úgy gondolja, hogy a személy, személyiség fogalmának kiterjesztése a tematizálás során meghatározó, szoroson köthető a közvetlen társadalmi kapcsolatokhoz és az interperszonális viselkedésformákhoz. Ezt a dimenziót a Six Flags, AstroWorld élménypark példáján mutatja be: úgy gondolja, hogy a tematizálás nem csupán építészeti rendszer, hanem egy olyasféle immateriális forma, amely a helyszínen dolgozók és a látogatók személyiségét célozza meg – ennek megnyilvánulási formái a kosztümök, az előadások, a személyes alkalmazott-látogató cselekedetek, amelyek mögött az adott park alkalmazottak által közvetített filozófiája, motivációja áll. Ennek a működésébe a tréningeken, az alkalmazottak kiválasztásának módszerén és az ellenőrzés gyakorlatán keresztül pillanthatunk be.

Gondolkodásmód

A kötet utolsó „szekciója” azt a kérdést vizsgálja, hogyan válik a tematizálás az építészeti formákban megnyilvánuló anyagszerűségből egyre inkább nem materializálható társadalmi és pszichológiai értelmezési területté. A virtuális terekben is megnyilvánuló tematizálás erősíti a jelenség szimbolikus és kognitív mivoltát, a gondolkodásmód/elme ilyenfajta kivételésének lehetőségeit.

A terek tematikussá tételének technikái közül az egyik legújabb és legsikeresebb forma a „színpalak mögötti” élmény létrehozása. Ezekre a turistaattrakciókra koncentrálnak Ann Brigham írása (*Behind-the-Scenes Spaces: Promoting Production in a Landscape of Consumption*, 207–224. p.), mely három ilyen típusú élménypark ideológiai hátterét, a színpalak mögötti „utazás” célját és megvalósulását elemzi. A Dean MacCannell-féle autentikusságkeresésből kiindulva (vö. MacCannell 1976) a 21. század fogyasztójához jut el. Ebben a folyamatban a Ford-autógyár tematikus kirándulása a termelés és fogyasztás történetébe vonja be a látogatót, míg Disneyland esetében fogyasztó helyett – bizonyos kötöttségeknek eleget téve – „gyártóvá” válhatunk, az Universal Studio színpalak mögötti világában pedig aktív, spontán résztvevők lehetünk.

Brian Lonsway *The Experience of Lifestyle* című tanulmánya (225–246. p.) a tematizált hétköznapi életterek jelenségét vizsgálja, mutatja be. Lonsway abból a közgazdasági elméletből indul ki, mely szerint „az új tér – vezérelt gazdaság szent gráljának a tematizált élmény megteremtése tekinthető” (226. p.). A szórakoztatás tereinek kialakítása a különféle városrendező és -tervező szervezeteknél is meghatározó szerepet játszik – ez az úgynevezett E faktor (entertainment – szórakozás vagy experience – élmény), mely régi terek átalakítását és újak létrehozását jelenti (például tematikus bevásárlóközpontok, kórházak, idősek otthona).

A kötet egyik legkurrensebb tanulmánya a virtuális világba kalauzol minket. Talmadge Wright *Themed Environments and Virtual Spaces: Video Games, Violent Play, and Digital Enemies* című írása (247–270. p.) a valós és virtuális (számítógépes) játékok tematikus környezete közti különbségeket, az ebben való létezés- és viselkedésformák eltérő módzatait vizsgálja. A virtuális tereket a valós élményparkok kiterjesztésének tekinti, melyek nyomán azok azonos fogalomrendszerrel vizsgálhatók (autentikusság kérdése, sztereotipizálás módjai). A szerző a virtuális terek játékos (adott esetben vicces, ironikus, groteszk) és erőszakkal kapcsolatos olvasatát, használatát emeli ki – figyelembe véve azt a megállapítást, hogy a „videójátékokat a tematikus terek, a játékos interakciója és a szórakoztató játék komplex kombinációinak kell tekintenünk” (264. p.).

A *The Themed Space* zárótanulmányát szintén a szerkesztő, Lukas jegyzi *A Politics of Reverence and Irreverence: Social Discourse on Theming Controversies* címmel (271–294. p.). A vitatott, politikai vagy társadalmi tartalommal töltött tematizálás eseteit elemzi – mely esetek túllépnek a valóságtól távoli szórakoztatáson. Ezek a „találkozóhelyek” (például Hitler’s Cross étterem, Dracula World) figyelemfelkeltő témákkal újradefiniálják magukat – társadalmi és politikai vitákat generálva, melyek eredményeképpen nem egy esetben a helyszín meg sem születik (például megegyezés hiányában meg sem épül), illetve át- vagy visszaalakítják azt. Lukas kiemelten kezeli és elemzi az úgynevezett sötét tematikákat (*dark theming*), melyek tabunak számító elemeket dolgoz-

nak fel (börtön, erőszak, halál, népirtás). A bemutatott esetek a tematizálás körüli kulturális, ideológiai és személyes vitákra, párbeszédre és a tematizálás állandó újragondolására világítanak rá.

Ez a rövid tematikai ismertetés is mutatja, hogy a kötet sokféle szempontból és szinten közelítette meg témáját. Ez adódott abból, hogy a szerzők és a témák is számos területről érkeztek, azonban általánosan elmondható, hogy vizsgálatuk viszonyítási pontja a legtöbb esetben az első, amerikai tematikus/élménypark, Disneyland. Emellett kiemelendő a szerzők azon törekvése, hogy ezeket a tematizált tereket ne csak mint turistaattrakciókat ismerjük meg, hanem létrejöttük, működtetésük, átalakulásuk és egy globális piachoz való igazodásuk tükrében, állandóan változó és változásra kényszerülő helyszínekként. Az írások többsége az adott esettanulmány mellett az aktuális tematizálás jövőjét is igyekszik végiggondolni – miként fejlődhet tovább, alakul át, illetve hogyan hal el az egykor újdonságnak számító helyszín. Lukas szavaival élve „ironikusan, de lehetséges, hogy a tematizált tér lesz az, ami az egyre apolitikusabbá váló amerikai társadalom számára javaslatokat nyújthat a társadalmi változást illetően, és kulturális kritikával élhet” (287. p.).

A szerzők nagy hangsúlyt helyeznek a vizsgált terepek vizualitására is, ennek ellenére a kötet nem tartalmaz fotókat. Az érdeklődő olvasó csak internetes keresgélést követően kaphat képet a bemutatott helyekről.

Scott A. Lukas sajátos „ars poeticájával” köszönti az internetes oldalára látogatókat, egyben az általa kezdeményezett kötet jelentőségére is felhívva a figyelmet: „Kulturális antropológus vagyok a Lake Tahoe Community College-on. A PhD fokozatomat 1998-ban szereztem meg a Rice Universityn az Egyesült Államok egyik legnagyobb tematikus parkjának alkalmazottait felkészítő tréningekhez kapcsolódó kulturális politikáról írt dolgozatommal. Azóta a kultúra átalakításának (*remake*) kulturális jellemzőire koncentrálok. Legyen az tematizált park, étterem, érzékszervekre ható élmény egy életmódboltban vagy egy sci-fi remake film, az érdekel, hogy a dolgok miképpen értelmeződnek újra a világban. Bár a felszínen lévő egyszerű jelenségnek tűnik, mégis azt gondolom, hogy a kulturális átalakítás a kortárs társadalom egyik legösszetettebb és potenciálisan az egyik legfontosabb kérdése.” (Lukas é. n.)

IRODALOM

LUKAS, SCOTT A.

é. n. ...the anthropology of remaking. Internetcím: <http://www.scottlukas.com/Home.html>.

MACCANNELL, DEAN

1976 *The Tourist. A New Theory of the Leisure Class*. New York: Schocken Books.

Indiánok – Észak-Amerika őslakói Schallaburgban

Christian Feest, Hg.: Katalog zur Ausstellung:
Indianer – Ureinwohner Nordamerikas. Schallaburg
Kulturbetriebes.m.b.H in Kooperation mit dem
Museum für Völkerkunde, Wien und dem Kunsthistorischen
Museum. Wien: Schallaburg, 2008. 298 p.

Minden néprajzi múzeumban slágerkiállításnak számít az észak-amerikai indiánok bemutatása, a német nyelvterületen ez talán még fokozottabban így van. Gyermekkori olvasmányaink és a vadnyugati filmek nyomán majdnem mindenkinek van valamilyen elképzelése a félelmet nem ismerő, szabadságszerető harcosokról, akiket a mohó és kegyetlen hódítók elűztek saját földjükről, és mára a kihalás szélére taszítottak.

A kiállítás (Schallaburg, 2008. március 29.–október 19.) kurátora, Christian Feest, a bécsi Museum für Völkerkunde igazgatója és munkatársai, miközben kielégítik az átlagos múzeumlátogató elvárásait a témával kapcsolatban, finoman árnyalják a képet, és olyan további ismereteket nyújtanak, amelyek újdonságnak számíthatnak a nagyközönség számára.

A kiállítás igen gazdag. Több német és osztrák múzeum anyagát svájci, francia, lengyel és vatikáni gyűjtemények tárgyaival egészítették ki.

Az őslakók kultúrájának, történelmének sokfélesége természetesen nem mutatható be egyetlen kiállítás keretein belül. A rendezők azt a megoldást választották, hogy az általános kérdéseken túl egy-egy fontos témakört kiemeltek, és azt egy olyan népcsoport egyedi történetével illusztrálták, amely erre a leginkább alkalmas. Arra is ügyeltek, hogy eközben – a kontinens egészét nagyjából lefedve – a legjellegzetesebb életformákat, kultúratípusokat is bemutassák.

A nagyobb egységeket négy-öt kisebb építi föl, a katalógusban ezek mindegyikét két-három oldalas tanulmány fejt ki.

Az indián

Az „indián” általános képe az európai kolonializmus terméke, amely felszínes általánosítással elfedte az őslakók életmódbeli és szellemi sokféleségét. Az erre alapozott „pánindián” stratégia, amely kísérletet tett a különböző népcsoportok összefogására, kevéssé lett sikeres, napjainkban e gondolat mellett egyre erősebb a törzsi öntudat éledése.

A „politikailag korrekt” elnevezések igénye szülte a „Native Americans” (született amerikaiak) és a „First Nations” (első népek) kifejezéseket. Ugyanez vonatkozik a törzsek neveire, melyek gyakran más, nem éppen barátságos csoportoktól származó gúnyneveken alapulnak, innen kerültek át az európai nyelvekbe és köztudatba. Napjainkban illendő a saját magukra vonatkozó népeveket (amely többnyire egyszerűen embert jelent az adott nyelven) használni, ami (a már bevett nevek különféle változatai és azok írásmódjai mellett) nem kis kavarodást okoz a köztudatban. Például az eszkimók területtől függően legalább hét-nyolc névvel illetik saját magukat, ezek közül az inuit terjedt el közös saját megjelölésükként, pedig ez is csak egyik, a keleti területeken élő csoportjuk elnevezése.

Nyelvi sokféleség

Ha Észak-Amerika nyelvi térképére tekintünk, föltűnő, hogy az mennyire tarka. A nyelvészek mintegy hatvan nyelvcsaládot különítettek el, különösen tagolt a nyugati partvidék hegyvidéki területe, míg a nagy síkságokon kiterjedtebb, egybefüggő tömböket találunk. Ezek az adatok ráadásul nem azonos időbeli metszetet mutatnak, hanem egymáshoz képest akár több száz éves eltéréssel, az európaiakkal való kontaktus fölvétele idejéből származnak. A nyelvi sokféleség mellett kulturális változatosság is jellemzi a kontinenst. A természeti környezet sokfélesége meghatározó e tekintetben, azonban a különbségek itt sokkal kisebbek, mint nyelvészeti szempontból. Bizonyos „kultúrkörök” kirajzolódnak, melyek a nyelvi sokszínűség mellett a környezeti adaptáció formáiban hasonlóságot mutatnak.

A sarkvidéki eszkimók és aleutok tengeri emlősök, a szubarktikus területek lakói pedig karibu és jávorszarvas vadászatából tartották fenn magukat, a tóvidékeken halászáttal kiegészítve. A keleti erdővidéken letelepültebb életforma mellett irtásföldeken kukorica és más kultúrnövények termesztése volt a jellemző. A síkság keleti részén hozzájuk hasonlóan földművesek éltek, míg a középső és nyugati területeket bölényvadászok uralták. A délnyugati, száraz vidékeken a pueblók lakói öntözéses földművelést folytattak, az északnyugati partvidék indiánjai pedig halászatra és bálnavadászatra specializálódtak. A Nagy-medence és Kalifornia lakói zsákmányoló életmódot folytattak.

Ilyen sokféle életmóddal találkoztak a fehér betelepülők, akik a 16. századtól kezdve fokozatosan hódították meg a számukra szinte gazdátlanok tűnő területeket – a számos konfliktussal, véres háborúval tarkított századok a technikai és katonai hátrányban lévő őslakosok fizikai és kulturális visszaszorulását vagy akár megsemmisülését eredményezték.

Eredet – mítosz és tudomány

Az indián eredetmítoszok sokfélék, de két dologban megegyeznek: a világ és az emberiség teremtése Amerikában, az általuk lakott területen történt, és a történet csak az adott törzsrre vonatkozik.

A tudomány ezzel szemben biztos abban, hogy Amerika őslakói más kontinensről (nevezetesen Ázsiából), valószínűleg több hullámban vándoroltak be. Amerikában sem főemlősök, sem emberelődök maradványai nincsenek, a legrégebb ismert emberi leletek a C14-es vizsgálatok biztonsága szerint tizenkétezer évesek. Számos kalandos elképzelés ellenére a jégkorszakban szárazra került Bering-szoroson való átkelés elmélete jelenleg komoly vetélytárs nélkül áll, noha az ezt esetleg bizonyító régészeti leletek e pillanatban a tenger mélyén hevernek. Bár az emberek jövevények a kontinensen, kultúrájuk helyben született és alakult évezredekken keresztül, gyakorlatilag (az Ázsiával határos északnyugati területek kivételével) más kultúrákkal való kapcsolat teljes hiányában.

Az „indian” és mi

A dél-amerikai kontinens felfedezése és őslakóinak 16. századi megismerése hatására az európai gondolkodásban megjelent a „vadember” alakja, aki részben állati színvonalú szörnyeteg, részben nemes, romlatlan, de gyermeteg emberi lény, aki a fensőbbrendű európaiak gyámolítására szorul. Ez a kép nagyban befolyásolta az észak-amerikai indiánokhoz, majd később más kontinensek őslakóihoz való viszonyulást is. A prériken száguldó harcosok a szabadság és a nemesség szimbólumává váltak, nem utolsósorban az európai irodalom közreműködésével. Csak Németországban, a 19. század utolsó negyedében több mint ezer indiános témájú könyv jelent meg. Legismertebb szerzőjük Karl May, akinek Winnetouja ikonná vált. Az indián törzsek barátságos vagy ellenséges megjelenítése a könyvekben nagymértékben függött a gyarmatosító nemzetekhez való békésebb vagy konfliktusosabb viszonyuktól, valamint attól, hogy a szerző a gyarmatosítók melyik csoportjával szimpatizált. Így érthető, hogy a kolonizációban a britek és a franciák mögött háttérbe szorult németek nagyobb rokonszenvvel fordultak a szabadságukért küzdő indiánok felé.

A korábbi rettenthetetlen, harcos indián képét napjainkra fölváltotta az egyenlőséget, spiritualitást, a természethez való kötődést képviselő, szelídebb figura, aki például a természetvédő szervezetek aktív alakja lett.

Az indiánokhoz való viszonyunk tárgyalását a Pokahontaszról szóló írás zárja, aki karrierjét Disney-rajzfilmként végezte, a mai gyermekgeneráció számára megtestesítve a nemes vadleány alakját.

A kötet további részében különböző esettanulmányok sorakoznak, egy-egy téma illusztrálásául.

Az első találkozás című fejezet az északnyugati partvidéken élő nutka indiánok történetét ismerteti. A sűrű erdők borította partvidék lakóit a tenger gazdag hal- és tengeriemlős-zsákmánnyal látta el. A viszonylagos jólét rabszolgákkal és nemesi családokkal rétegzett társadalmat hozott létre. Egyes csoportjaik bálnára is vadásztak. A terület ellenőrzéséért az angolok és a spanyolok vetélkedtek, egy időre közös használatban kiegyezve.

A gazdasági változások, a telepések előrenyomulása, a bennszülött népesség drámai fogyása néhány generáció alatt gyökeresen megváltoztatta a terület képét. A 20. század elején a halfeldolgozó üzemek adtak munkát a környék lakóinak. A kultúra és a

nyelv elvesztését a gyerekek iskolakötelezettsége, az internátusok és egész napos iskolák bevezetése gyorsította föl. A sokszor militáns fegyelmű, a gyerekeket családjukból, kultúrájukból erőszakosan kiragadó internátusokat az 1970-es évektől kezdték fölszámolni. A természeti környezet kirablása szárazföldön és tengeren egyaránt vésszes méreteket öltött. Az 1990-es években kezdődött meg a bennszülött lakosság önszerveződése, amely jogaik részleges visszaállítását eredményező folyamatot indított el.

A föld című fejezet a területekért vívott harcokat dolgozza föl. Angolok és franciák, amerikai telepesek és indiánok szüntelen küzdelme folyt a földekért. A fehérek a bennszülöttek egymás elleni harcait is fölhasználták saját vetélkedésükben. A függetlenségi háború végeztével számos törzs szenvedett büntetést a győztesektől, akár a brit koronát, akár a franciákat támogatták – vagy csupán mert kellett a földjük a veteránok jutalmazásához.

A 17–18. század folyamán a fehérek elleni harc egyik jó ideig eredményes eszköze volt a brit, francia és holland érdekszférák találkozásánál fekvő területen az öt törzs szövetségéként létrejött úgynevezett Irokéz Liga. A függetlenségi háború azonban ennek a szövetségnek is véget vetett. A területek fölötti rendelkezés vitája napjainkig tart.

A missziók szerepét a 19. században a Nagy-tavak vidékén élő indiánok körében mutatja be a kiállítás. A katolikus térítők leírásaiból és néprajzi gyűjteményeikből származik a bennszülöttek életéről szóló korai ismereteink nagy része. Céljuk a vallási meggyőzésen kívül a nyugati életforma és gondolkodásmód elterjesztése, az asszimiláció elősegítése volt, melyben jelentős szerepet játszottak az indiánok anyagi javait gyarapító és megváltoztató európai eszközök. Letelepedésre és földművelésre ösztönözték volna védenőiket, amely hagyományosan női munkának számított. A férfiak a kézművességben, a fakitermelésben vagy a katonai szolgálatban szívesebben vettek részt.

A térítések során a protestánsok az angol nyelv megtanulását és használatát erőltették, a katolikusok viszont a bennszülött nyelveken való igehirdetésre törekedtek, ami a nyelvészeti tanulmányok mellett a gondolkodásmód megismerését is megkövetelte. Az új vallás újfajta tárgyak és képi ábrázolások megjelenését is jelentette, ezeknek külön fejezetet szánt a kiállítás.

A gyarmatosítástól az autonómiáig tartó több évszázados fejlődést a grönlandi eszkimók példáján mutatták be. A zord körülményekhez kiválóan alkalmazkodott népesség számára a fehérekkel való találkozás újabb hasznos eszközök és technikák megismerését, ugyanakkor az ezektől való függést is jelentette.

A bennszülöttöntudat éledését egy speciális szellemábrázolás, a *tupilak* figurák történetén keresztül mutatja be a kiállítás. Ezek a kis faragott alakok szinte teljesen eltűntek a keresztény térítés időszakában. Néhány megmaradt példányuk és napjainkban készült társaik a töretlen hagyomány jelképévé és a grönlandi faragóművészet jellegzetességévé váltak.

A mindenki által ismert hókunyhó helyett egy szintén iglunak nevezett faházat mutattak be, amely az 1980-as évek óta van a bécsi múzeum tulajdonában.

Az *orosz Amerika* című fejezet Alaszka mintegy százéves cári uralmát mutatja be. Bár maga a tény köztudott, de részleteiről szélesebb körben kevés az ismeret. A terü-

let elsősorban a Kínával folytatott vidraprém-kereskedelem támaszpontja volt, az őslakókat gyakorlatilag kényszermunkára fogva. Ez főleg az aleutokat érintette, a szabadon kereskedő denainák és a harcos tlingitek másféle elbánást kívántak. A bennszülött asszonyok és az orosz férfiak házasságából született kreolok különleges jogi státussal rendelkeztek a cári birodalomban. Néhány évtizedig Kaliforniában, a pomo indiánok területén is létesítettek telepet.

Külön részt szentelt a kiállítás az *üveggyöngyöknek*, melyek, mint ismeretes, Manhattant megvásárlását is lehetővé tették. A korábbi színezett sültüske díszítést felváltó anyag felhasználását, technikáját, az általa létrehozott stílusokat tárgyalja a fejezet.

Az alkalmazkodás kényszere és az ellenállás: a sziúk természetesen nem maradhatnak ki egy észak-amerikai indiánokról szóló kiállításból; az „indián” prototípusaiként, az indián romantika, könyvek és filmek főszereplőiként kiemelt érdeklődésre tarthatnak számot. A kiállítás szembeesít a ténnyel, hogy lovas bölényvadász életformájuk, melyet környezetük és ők maguk is ősinek vélnek, a 18–19. század fordulójának terméke. A telepésekkel és az amerikai kormánnyal vívott, eleinte sikeres területi harcok Európában is elismerést vívtak ki számukra, és megteremtették a fent említett ideálképet. Rezervátumba kényszerítésük ellenére folyamatosan küzdöttek azért, hogy kultúrájukat megőrizhessék. A 20. század második felének radikális indián mozgalmai ebből a közegekből indultak ki, és értek el napjainkban beérő eredményeiket.

Háborúk és klisék címmel egy másik ismertté vált népcsoport, az apacsok sorsát kíséri végig a következő egység: korábban letelepedett, földművelő szomszédjaik, később a telepések ellen folytatott rablóhadjárataik, majd a spanyol, a mexikói és végül az amerikai katonasággal szemben vívott harcok tették híressé és hírhedtté őket. A közelükben élők rettegetek tőlük, a távolabb lakók hősként tisztelték őket, különösen azóta, hogy Karl May megalkotta Winnetou legendás figuráját. Napjainkban a rezervátumok területén folytatott vadász- és halászturizmusból, valamint kaszinók működtetéséből élnek. Őket sem kerülik el azonban a többi rezervátumlakó problémái: a szegénység, a munkanélküliség, az alkoholizmus, a fiatalok kilátástalan jövője.

Egy gyógyító erővel teli világ címmel a vallási képzetek témáját járja körül a nava-hókról szóló fejezet. Olyan, a nagyközönség számára is ismert dolgok kerülnek bemutatásra, mint a varázskötegek, a homokfestmények, az orvosságos zacskók.

A kacsinák a délnyugati hopik legismertebb alkotásai. Életüket a vallási képzetek teljesen átszövik, meghatározzák társadalmi és politikai berendezkedésüket, gazdasági életüket, művészetüket. A rítusok egyik központi szereplője legfontosabb táplálék-növényük, a kukorica, melynek termesztését déli szomszédjaiktól, Mexikó felől vették át. A félsivatagos területen a kiemelkedő, magas táblahegyek fennsíkjai élnek többszintes házaikban, a *pueblókban*, ahol a környezetnél kissé kedvezőbbek a vízellátási és csapadékviszonyok. Nem véletlen, hogy a letelepedett, földművelő életmódot folytató indiánok egyik legnagyobb gondja az eső. Rítusaik jó része ezzel van összefüggésben. Vallásuk jellegzetes figurái a kacsinaszellemekeket megjelenítő maszktáncosok és az őket ábrázoló fafigurák, melyek ma közkedvelt emléktárgyakká is váltak.

A kiállítás utolsó előtti része az *indián művészeteket* tárgyalja. A férfiak általában a szakrális, a nők pedig a hétköznapi tárgyak készítésében vesznek részt. Bőr, fa, kő, agyag, bizonyos területeken pedig a textil szolgál alapanyagul. A kutatók, múzeumok,

turisták által gerjesztett kereslet a népművészeti termékek iránt a tradicionális jellegű tárgyak mellett a hagyományokat továbbgondoló, újabb alkotások létrejöttét is elősegítette.

Záróakkordként a *modern indiánokról* olvashatunk. Ellentétben a kihalt őslakókról szóló elképzelésekkel, számuk napjainkban erőteljesen növekszik. Ez nem csupán a nagyobb gyerekszámnak köszönhető, hanem annak a jelenségnek is, hogy egyre inkább „divat” indiánnak lenni. Az 1960–1970-es évek alternatív kultúrája fölfedezte és fölértékelte az indián múltat, tradíciókat, gondolkodásmódot, különös tekintettel annak természetközeli és spirituális vonásaira. A presztízs növekedésével és az egyre öntudatosabb politikai fellépések hatására mind többen vallják magukat indiánnak azok közül is, akik már elhagyták a rezervátumot, és a nagyvárosokban élnek. Bizonyos kormányzati intézkedések többletjogokat is biztosítanak, például a szerencsejátékok tekintetében, amely nem kis bevételi forrást jelent a rezervátumoknak. Saját iskoláikban, írott és elektronikus sajtójukban a nyelvi és kulturális értékek megőrzésének, továbbadásának módja is megteremtődött. Mindezek hatására megnőtt a rituális események látogatóinak és aktív résztvevőinek száma, és ma már határt és szigorú feltételeket kell szabni abban a kérdésben, hogy a sok önjelölt közül ki tekinthető indiánnak, kit fogadnak el maguk közül valónak. Ebben a származáson túl a kulturális azonosulás bizonyos foka is megkívántatik.

A kötetet a kiállított tárgyak listája zárja. A nagyon szép kiállítású, áttekinthető térképekkel, gazdag és látványos képanyaggal, közérthetően fogalmazott, informatív tanulmányokkal teli kötetet nehéz letenni. Egyetlen hibája, hogy méreténél fogva ágyban nem olvasható.

Múzeummese

Ez évben ünnepelte tizedik születésnapját a délsvéd kisvárosban, Ljungbyben, Smaland megye közepén található svéd Mesemúzeum, Sagomuséet (<http://www.sagobygden.se/>). Nem véletlenül választották a múzeum otthonául éppen ezt a városkát. Elhelyezésének oka maga a környék, amely erős gyökerekkel kötődik a svéd mesehagyományhoz. Itt éltek és tevékenykedtek egykor az ország legjobb mesélői, Sven Sederström, Mickel i Langhult és Halta Kajsa i Ryd, egyszerű, ámde írástudó emberek. Többek között az ő beküldött meséiket dolgozta fel Gunnar Olof Hyltén-Cavallius kultúrtörténész, könyvtáros, diplomata, színházigazgató és mesegyűjtő.

Az 1844–1849 között elkészült *Svéd népmesék és kalandok* címet viselő mesekönyv (Gunnar Olof Hyltén-Cavallius – George Stephens: *Svenska folksagor och äfventyr*) az első népmese gyűjtemény Svédországban. Ez a kiadás az alapja a Mesevidék (Sagobygd) kifejezésnek. A negyven meséből, ami teljes egészében szerepel a könyvben, a fele smalandi és 17 Kronoberg megyéből származik (ahol Ljungby is található).

A *Mesevidék* nem más, mint a környék néphagyományának egyedülálló feldolgozása. Számos legenda szól a Svédországban oly jellemző óriási, furcsa alakú kövek, tavak és szigetek kialakulásáról. Ezekről emlékeznek meg a *Mesevidék* alkotóinak táblái, melyeken az arra járó elolvashatja az adott jelenség néphagyomány szerinti történetét. Ugyanígy a mesés közeg az oka, hogy ezen a környéken rendezték meg 1990-ben az első svéd mesefesztivált. Azóta is minden évben megtartják a többnapos rendezvényt, ahol neves svéd és külföldi mesélők osztják meg legjobb elbeszéléseiket a publikummal. Hallgathatunk vidám és szomorú, borzongató és erotikus meséket a régmúltból és napjainkból, hogy felnőttek és gyerekek egyaránt megtalálják a nekik szóló programokat.

Idővel felmerült a kérdés, hogy miként lehetne egész évben és nem csak júniusban élővé tenni a mesehagyományt. Így született meg a Mesemúzeum gondolata, amely megőrzi és bemutatja azokat az értékeket, melyek a szóbeli kultúrában rejlenek. A múzeumot egy háromfős svéd csapat hozta létre: Per Gustavsson mesélő, Mia Einarsdotter textilművész, valamint Kjell Sundberg szobrász és festő keze nyomán öltenek alakot ismert és ismeretlen mesék. A cél inkább a mesékhez illő csodás hangulat megteremtése és a kíváncsiság felébresztése volt, mint teljes kép alkotása a svéd mese- és mondavilágról.

A Mesemúzeum rengeteg babonát és néphit mesél természetfölötti lényekről, manókról és trollokról, erdei asszonyról és víziszörnyről (*näcken*). Az erdőben a fekete ördögkutya csahol, és a kútban figyel a kútbeli emberke. Az egyik teremben egy szomorkás balladát hallgathatunk meg, amihez egy kétszárnyú ajtó mögött a falra gyönyörű népi illusztrációkat festettek. Az igazán bátrak pedig bebújhatnak az óriási kígyó (*lindorm*) gyomrába.

A vidék mesevilágának fennmaradását leginkább Gunnar Olof Hyltén-Cavalliusnak (1818–1889) köszönhetjük, aki egy olyan környékbéli faluban született, ahol még

megőrizték a régi szokást és hagyományt. A romantika ideológiáinak hatására elkezdett folklórt gyűjteni smalandi nyaralásai során. Szorgosan feljegyzett itteni kifejezéseket, dalokat, meséket, legendákat, babonákat, népszokásokat és misztikus elképzeléseket a pogány korból és a középkorból (sokszor napokat gyalogolva egyetlen ősi énekért). Hyltén-Cavallius gazdag népmese gyűjteményére épít számtalan, az utóbbi százötven évben kiadott, felnőtteknek és gyerekeknek szóló svéd gyűjtemény.

Egyik fő műve azonban a *Wärend régió és a wirdek* (*Wärend och wirdarne*, 1863–1868), amelyben leírja és elmagyarázza az anyagi és szellemi kultúra kialakulását a régi smalandi népi vidéken, Wärendben. Sok minden elavult már a könyvben, mégis imponáló és inspiráló olvasmány, és szinte kimeríthetetlen forrás azoknak, akik a smalandi néphiedelmeket tanulmányozzák.

Hyltén-Cavallius feljegyzett legendákat a rettegett óriáskígyóról, a lindormról is (szárny nélküli sárkánykígyónak gondolták). Teljes komolysággal hitte, hogy él ilyen állat ezen a vidéken. Száz és ezer korona közötti díjat ígért annak, aki élve vagy halva elhoz neki egy bestiát. Írása a szörnyről, *A sárkányról vagy óriáskígyóról* (*Om draken eller lindormen*) – mely két kiadásban jelent meg, 1884-ben és 1885-ben – tanúbizonyosságokat tartalmaz emberektől, akik találkoztak a kígyóval. A történeteket alátámasztották prominens személyek is, nevezetesen egy népgyűlési képviselő és egy gyártulajdonos. A leírások szerint akár hat méter hosszú is lehetett, és a teste vastag volt, mint egy férficomb. Vágott nyelve volt, és egy férfi ült a nyakán. Mivel se élő, se holt óriáskígyót nem sikerült valóban elfogni, hamarosan ki is halt a hit a lényben. A kis íromány azonban szintén jelentőségteljes lenyomata a smalandi néphitnek.

Hyltén-Cavallius egyik legfőbb és legnagyobbértékeltőbb mesélője Halta Kajsa i Ryd (teljes nevén Kajsa Andersdotter, 1792–1857), egy nagy tehetséggel és költőiséggel megáldott szegény özvegyasszony volt. A kutató végül magához vette gyermekei dajkájának, hogy kimeríthetetlennek tűnő repertoárját rendszeresen hallgathassa.

Hyltén-Cavallius másik fontos, bár általa kevésbé feldolgozott mesemondója Michael Jonasson Wallander (1778–1860) volt, akit jobban ismernek Mickel i Langhult néven. Átlagos paraszti életet élt volna, de mivel inkább volt hajlama a mesélésre és a kalandozásra, hamar rettentően elszegényedett. 1843–1844-ben írta le meséit Hyltén-Cavalliusnak. Egy kis részüket kiadta a gyűjtő, de a legtöbb történetet csak hetvenöt évvel Mickel halála után publikálták. Szokatlan volt ebben a korban, hogy egy olyan szegény legény, mint Mickel írni-olvasni tudjon, és ugyanilyen furcsa, hogy a nép fia maga írja le a meséit. Mickel meséi egyáltalán nem szépítgetnek, drasztikusak, viccesek és gyakran ironikusak, sokszor kemény társadalomkritikával fűszerezve. Talán épp ezért adta ki olyan kevés meséjét Hyltén-Cavallius – a mai kor szerencséjére, mert a kutató, miután saját ízlése szerint feldolgozta a beküldött műveket, elégette eredetijüket. Mickel újraköltött meséket és legendákat smalandi falujából, megtöltve őket saját tapasztalataival a szegények életéből, személyes jelleget adva nekik. Az érdeklődő széles körű áttekintést kaphat tőle a százötven évvel ezelőtti paraszti életről.

Hasonló személyiségű és sorsú mesélő volt Sven Sederström (1810–1846) is. Meséi mélyen gyökereztek abban a valóságban, amelyben ő maga élt, a szegényekében; parasztok és vénasszonyok, vándorlegények és molnárok szerepeltek nála legfőképp. Történeteinek hangvétele személyes, még ha sok közülük tradicionális mesemotívumokra is épít. Kettő Svédország legelterjedtebb meséiből általa vált ismertté: *Kalap*

király a föld alatt (Prins Hatt under jorden) és *Kiesi Róza és Hosszú Léda (Lilla Rosa och Langa Leda)*. Sederström repertoárja változatos volt, a varázsmeséken kívül mesélt legendákat, realiztikusabb novellameséket, vicces és erotikus meséket, azonkívül balladákat. Az élete viszont sajnálatosan rövid volt és tragikus.

Sven Sederström és Mickel i Langhult a szóbeli kultúrához tartozott, bár mindketten megtanultak írni, azonban Hyltén-Cavallius édesapja, Carl Fredrik Cavallius (1781–1857), a vislandai pap egy másik társadalmi réteghez tartozott. Nagyon sok saját kézzel lejegyzett mesét küldött a fiának. Maga is tudott meséket, negyven-egynéhány elbeszélését ismerjük, melyekben szereti a morális nézőpontot hangsúlyozni. Rajtuk kívül még sok-sok alig ismert életű, olykor még teljes névvel meg sem nevezett mesélő történeteit gyűjtötte össze Hyltén-Cavallius, a svéd mesekutató egyik legfőbb alakja.

Az írástudás és az iskolázottság gyors terjedésével, a falvak szerkezetének átalakulásával és a városiasodás miatt sajnálatos módon igen hamar leáldozott a népmesék aranykora. Jóval később, az 1980-as évek végétől jelentkezett újból egyre erősebb érdeklődés Svédországban a szóbeli elbeszélés iránt. A legnagyobb és legismertebb mesefesztivál a Ijungbyi, ami egyben az egész északi régió első évente megrendezett fesztiválja.

A rendezvény mára számos lehetőséget kínál, hogy a mese ősi és modern verzióival kapcsolatba kerülhessünk. Szervezett körbevezetéseket tartanak a múzeumban és kertjében, ahol megismertetnek a tárgyak csodás történetével. Buszokon, veterán autókon és hajókon szerveznek meseutazásokat, ahol az érdeklődők megtudhatják a környék titkait. Mesélőműhelyeket, fél- és egész napos kurzusokat, előadásokat rendeznek az esetleg hozzáértőbb vagy hozzáérteni kívánó közönségnek. Egy mesésátrat tartanak fent a mára négynapos fesztivál során, ahol folyamatos műsor örvendezteti meg a nézőket. Mesekávézót üzemeltetnek, ahol profibb és amatőrabb mesélők adják elő történeteiket, olykor a közönség igen aktív bevonásával, hiszen a cél a szóbeli kultúra erősítése. Külön érdekessége a kávézónak, hogy főiskolai diákok szóbelielbeszélés-kurzusuk vizsgájaként mesélnek itt.

A fesztivál során Mickel-díjjal jutalmazták azt, aki a legtöbbet tett a szóbeli kultúra felvirágzásáért. Ezekon kívül meseversenyt rendeznek, ahol a közönségből kerülnek ki a bírák, az előadó pedig megadott ideig, azonban szabadon mesélhet bármiről, hogy elnyerje a nézők tetszését. A győztes azután az év során megmérkőzhet az ország, majd egész Skandinávia legjobb mesélőivel. Esténként színvonalas zenei és színházi program szolgáltatja a kellemes hangulatot.

Év közben sem marad azonban mese nélkül az idelátogató. A kíváncsiak egy térkép segítségével a környező mesetelepülésekről felkereshetik a trollhegyet és az óriáshalmot, az áldozóforrást és a víziszörny lakhelyét, kastélyromokat, sárkánykincseket, fogfájást orvosló varázsfákat és kísértet járta kerteket. A környéket járva megismerkedhetnek a valaha itt éltek babonáival, félelmeivel, hitével és sötét tragédiáival.

Az egyik ilyen elbeszélés két szép, jellegzetesen svéd tavacsokról szól, amelyek a megye nyugati részén fekszenek, ők a Testvértavak. Valaha három volt belőlük, s a történet szerint mindegyik egy-egy leány volt, akiket fivérek megöltek. Ahol meghaltak, három forrás fakadt, ami három tóvá alakult. Azt tartja a legenda, ha ezek a tavak egyesülnek, vége a világnak. Intő jelként szolgál, hogy kettő közülük már összeolvadt.

Ám nem csak természeti jelenségekről mesélnek a történetek, Angelstad temploma is sokat látott hosszú évei során. A híres Ebbe Skammelson skót lovag, aki Svédországban egy környékbeli leányt választott jegyesül, hét év után visszatérve kalandozásaiból arra a hírre érkezett, hogy kedvese éppen mással esküszik. A lovag megölte szerelmét és annak vőlegényét féltékeny dühében. Bilincsbe verték, és arra ítélték, hogy egy-egy napig időzzön a Bolm tó 365 szigetén. Egy év után felkereste Angelstad templomát, felállt egy kőre, és ezt mondta: „Ha méltó vagyok arra, hogy szent földben nyugodjak, akkor most megtörténik.” Abban a pillanatban lehullottak róla a bilincsek, Ebbe holtan esett össze, és a kőben egy kereszt és egy lányom jelent meg. Ebbe bilincseiből készült a kereszt a templom tetején. Ma is látható a kő és a kereszt Angeltadban.

Ezek a történetek részben elolvashatók a Mesevidék kitáblázott helyein, a múzeumban vagy a múzeum által kiadott kötetben, amely tartalmazza az összes tárgy meséjét. De folyamatosan zajlanak különböző események is a Mesevidéken: kirándulások mesével, énekkel, mesedélutánok, találkozások például egy mesélő és egy kovács között a kovácsműhelyben.

Ezeket a programokat a múzeum létrehozói és fenntartói találják ki és valósítják meg. Maga Ljungby városa ezért rengeteg mesés programmal büszkélkedhet. Nyaranta a főtéren rendszeres meseesteket és koncerteket tartanak, ahol akár rossz időben is népes közönség szokott megjelenni. De akár otthonába is rendelhet mesélőt a jó helyre költözött svéd lakos. Gyerekek születésnapjától az esküvőn át az öregek otthonáig mindenková járnak a mesélők, ahol szükség van a jó szóra. *Tell Your Story* címmel pedig speciálisan fiatal nőknek szóló szóbeli elbeszéléstréninget tartanak, az önértékelés erősítésére.

Nagy hangsúlyt fektetnek a pedagógiai tevékenységre, az iskolákban mesélőműhelyek keretén belül fejlesztik a gyerekek beszéd- és előadó képességét, a pedagógusoknak pedig továbbképzéseket szerveznek. A múzeum készít a gyerekeknek/gyerekekkel időszaki kiállításokat is, különböző témákban, melyeken iskolai osztályokat fogadnak. Néhány éve egy projekt keretén belül a szerelem volt a téma. Ennek során nyolcadikos osztályok háromszor látogatták meg a múzeumot, hogy történeteket hallgathassanak szerelemről, a kérők ajándékairól, végül megfigyelhették a szöveg folyamatát, meghallgathatták történetét, és láthattak szövegtől készülő tárgyakat, majd maguk készítették el szerelmi ajándékaikat, melyekből megrendezték a *Szeret – nem szeret* című kiállítást.

Különleges ötletük még, hogy mesedobozokkal járják az iskolákat, különböző témakörökben (Például: Ég és föld között – gonosz angyalok és kedves ördögök, A mese királynője – Astrid Lindgrenről), amelyekről a kiküldött munkatársak mesélnek. Gyerekeknek és akár felnőtteknek is szólnak *Ismerd meg a városodat történeteken és anekdotákon keresztül* címmel a városi kirándulások. És ha ez nem lenne elég, minden iskolai szünetben szerveznek izgalmas programokat a múzeumban vagy környékén.

Érdekes módon magát a múzeumot legalább ugyanannyi felnőtt látogatja, mint gyermek. Sokan gondolják úgy, hogy egy mesemúzeum a gyerekeknek szól, hiszen manapság a mesék már gyermekolvasmánynak számítanak. A múzeum ambíciói közt azonban annak megmutatása is szerepel, hogy a mesék eredetileg felnőtt embereknek szóltak, felnőtt emberek tapasztalatairól. A készítőik olyan múzeumot szerettek volna

létrehozni, amely varázslatos hangulattal és szépséggel emeli ki a svéd mesék és mondák alkotta szóbeli mesélőhagyományt.

A mesemúzeumot a *Kronoberg Mesélőháló* (Berättarnätet Kronoberg) üzemelteti. Az egyesületet 1990-ben alapították azzal a céllal, hogy támogassa a szóbeli mesélést, és előtérbe helyezze a svéd mesekincset.

Gazdasági támogatást az induláshoz Ljungby, Alvesta és Almhult megyéktől, a megyei tanácstól kaptak, és nem kevesebb mint egymillió koronát adományozott a „Framtidens kultur”, azaz a Jövő Kultúrája állami alapítvány, az új kulturális kezdeményezések támogatására. Ma a tevékenységet többek között különböző hozzájárulásokból finanszírozzák – szűk 500 000 koronát juttat a múzeumnak Ljungby megye és majd 400 000-et a *Kronoberg-i Helyi Szövetség* (Regionförbundet Kronoberg). Ezenkívül további, kisebb adományokból és különböző alapítványoktól kért anyagi hozzájárulásokból tartják fenn az intézményt. Az *Állami Kultúrtanács* (Statens Kulturråd) 100 000 koronát kap a Meseesztivál. De így is majdnem egymillió koronát kell megkeresnie a múzeumnak a fenntartáshoz.

Szűken hétezer látogatója van évente az intézménynek, és még legalább ennyien kirándulnak a táblákkal jelölt helyekre a Mesevidéken belül. Nyaranta rendszeres vezetéseket tart a múzeum németül és svédül, korábban angolul is, de arra nem volt akkora igény. Tervezik, hogy nyaranta legalább két ember legyen állandóan a recepción, így egyikük körbe tudja kísérni a látogatókat, meséket fűzve a tárgyakhoz, hogy a kiállítást élővé varázsolja, és válaszoljon a felmerülő kérdésekre. Egy szobában tűzhely, rokka és az egész falat betöltő meseillusztrációk között tartanak olykor mesedélutánokat. Ezenkívül előre bejelentett csoportos látogatóik is vannak, akik egyrészt belépőt, másrészt ezerkoronás (egy korona körülbelül 27 forint) körbevezetési díjat fizetnek.

A Mesemúzeumot egy, az 1800-as évek közepén épített patika épülete fogadja be. A hely maga is bizonyos követelményeket állított, de ugyanakkor nem is sejtett lehetőségeket rejtett magában. Mikor felfedezték a régi kútat a pincében, feltétlenül lyukat kellett vágni a recepció padlózatába, hogy a látogatók felfedezhessék a lent megbúvó kútemberkét – ő ijesztgette a gyerekeket, hogy ne menjenek a kút közelébe, és ne esenek bele. A hosszúkás, szűk konyha lett a kígyó gyomra. Az eldobott rács, amelyre a pincében letek, remekül passzolt arra az ablakra, amelyen keresztül kinézve a látogató megpillanthatja a fekete ördögkutyát. A szép nyitott tűzhely pedig a mesélőszoba középpontja lett.

A Mesemúzeumban alakot öltenek a smalandi mesék és babonák, amelyek az egész mesekörnyék alapját képezik. Egy kis beugróban például egy ördögöt láthatunk, aki a fogával és a körmével húz szét egy bőrt, ami telis-teli van nevekkel. A hozzá tartozó történet így szól: Volt egyszer egy nagyon szegény falu, egy szent életű pappal, ámde a katolicizmusról áttértek a svédok, ezért a lelkipásztornak el kellett hagynia régi templomát. A gyülekezet egy nagy kőnél találkozott rendszeresen misére. Egyik ilyen alkalommal a pap a mise végeztével fejébe vette, hogy már igazán visszamegy megnézni, mi zajlik a régi templomban. Az úton két patakon kellett átkelnie, de ő olyan szent életű volt, hogy a vízen száraz lábbal átsétált, szépen meg is érkezett, és leült a templom egyik hátsó padjába. Ahogy ez elképzelhető, a szent pap többet látott a templomban ülőknél, és bizony észrevette, hogy az oltár alatt ül az ördög, és foggal-körömmel tép egy nevekkel teleírt ökörbőrt. Azon a bőron azoknak a neve szerepelt, akik

nem viselkedtek méltón Isten házában, nem figyeltek, beszélgettek vagy elaludtak. De azon a bőrön már egy talpalatnyi hely sem volt, ezért próbálta az ördögfajzat szét-húzni, hátha tudna még rá egy kis üres felületet keríteni. Ahogy így próbálkozott, csak erősebbnek bizonyult a körme a fogánál, és az ördög jól beverte a fejét az oltár aljába, no de erre már felnevetett a mi papunk is – meg is jelent rögtön a neve a bőrön. Amint aztán elindult vissza a kőhöz, és vágna át a patakon, hát belemerült a vízbe bokáig. Eszébe jutott rögtön, hol lehet a hiba, és imádkozott az Istenhez, bocsássa meg a vétkét, és adjon neki jelet a megengesztelődéséről. Mikor visszajutott a kőhöz, hirtelen villám csapott le az égből, és kettétörte azt – ez a kő pedig máig is látható a környéken.

Az ehhez hasonló történetek csodálatos gazdagsága egészen egyedülálló – ami a mesekincset illeti, az itteni szóbeli tradícióval Svédország egyetlen része sem veheti fel a versenyt. A szóbeli elbeszélés olyan elbűvölőerővel bír, ami minden korban érdekessé teszi, és értékessé az emberi kapcsolatok számára. Ez az oka a mesekultúra újjászületésének ebben a tartományban és egész Svédországban. A Ijungbyi mesefesztivál, a Mesemúzeum, a Mesevidék és a sok új mesélő ezt a környéket felrajzolta az ország kulturális térképére. Méltán szolgálhatnak példaként más országoknak is.

Hagyományok és kontextusok

Szabó Sámuel: Erdélyi néphagyományok 1863–1884.
Szabó Sámuel és gyűjtői körének szétszórt hagyatékát
összegyűjtötte, szerkesztette, bevezető tanulmánnyal
és jegyzetekkel közzéteszi Olosz Katalin. Budapest–Marosvásárhely:
Európai Folklór Intézet – Mentor Kiadó, 2009. 764 p.

Ne mondd, anyám, főd átkának... Dimény Mózesné Szabó Anna énekei.
Szabéd, 1895–1896. Rédiger Ödön gyűjtését Kanyaró Ferenc hagyatéká-
ból bevezető tanulmánnyal és jegyzetekkel közzéteszi Olosz Katalin.
Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság, 2009. 208 p.

Olosz Katalinnak a Szabó Sámuel és Kanyaró Ferenc kezében összegyűlt szövegtörzsek felkutatására tett – nem csupán tájékozottságot, megszállott türelmet, hanem gyakran leleményességet is igénylő – erőfeszítéseit olvasva fejcsóválva azt is mondhatnánk: íme az archívumok hiányának vagy kihasználatlanságának a következménye. Mondhatnánk, de mégsem mondjuk. Nem csupán a 19., hanem a 20. századi gyűjtéstörténet is azt bizonyítja, hogy a hagyományok összegyűjtésének, tárolásának és felhasználásának nagyon eltérő regiszterei, finalitásai és habitusai vannak. Ezek között említhetjük az intézményi és az individuális kutatói kezdeményezéseket, az intézmények és a lapok pályázatait és felhívásait, a folklorizmusnak a feldolgozást és előadást célzó gyűjtéseit, az iskolai penzumokat, a lokális közösségek, egyesületek, családok kulturális emlékezetét építő és megkonstruáló adatgyűjtéseket, az egyéni tudás egyéni kezdeményezésre történő megörökítését. Ilyen alapon a néphagyományok és a néphagyományok gyűjtése történetének kutatása elvezet az archívumok, levéltárak, önképzőkörök, családi irattárak és hangfelvételek, személyes levelezések és naplószerű feljegyzések, településmonográfiák, hivatásos és amatőr népművészeti csoportok repertoárja, tudományos folyóiratok, regionális lapok évfolyamai és kéziratára, rádióstúdiók hangarchívuma, a szépirodalom világába. S mindezen világok mögött olyan sajátos szöveggyűjtési alakzatokat azonosíthatunk, mint a szakkutatás (a terepmunka), a néprajzi kirándulás, a lokális emlékezet konstruálása, a művészi és reprezentációs folklorizmus, a nevelői és oktatási gyakorlat.¹

Az utóbbi években több olyan kiadvány jelent meg, amely a 19. században kezdődő autodidakta gyűjtőmozgalom frissen felfedezett eredményét tette közzé. A Kézdiszentléleken 1917-ben született, tanítóképzőt végzett, tisztviselő Tamás István Domokos Pál Péter biztatására írta össze szülőfaluja népköltészeti hagyományait. A két füzet terjedelmű gyűjtemény évtizedeken keresztül forgott közkézen, majd 2002-ben

az olvasók számára is hozzáférhetővé vált (Bokor, szerk. 2002). Rancz-Gyárfás Zsuzsanna 2005-ben tette közzé dr. Berde Károly dermatológus orvos (1891–1971) kéziratos hagyatékát, amely az 1870–1920 közötti időszakból gyűjtött össze adatokat „Nagyenyed szellemi néprajzához” (Berde 2005). Az 1903–1967 között élt Földi István „rendhagyó szociográfiában” örökítette meg Kézdivásárhely 20. század eleji világát. Kézirata 2004-ben látott napvilágot (Földi 2004). Seprődi János az 1903–1904-es tanévben pályázatot írt ki a kolozsvári református kollégium diákjai számára „valamely falu népköltési termékei” összegyűjtésére. Az akkor nyolcadik osztályos, később lelkész Bogdán János (1885–1956) magyargyerőmonostori népdalgyűjtése a népzene-kutató hagyatékában maradt fent, s 2003-ban jelent meg (Almási 2003). Az 1931-ben született magyarvistai parasztasszony, András Erzsi Erdei kéziratos életműve, a lokális kultúra gazdag szövegrepertoárja 2008-ban került az olvasók elé (Ambrus 2008). A tematikájukban, szerkezetükben eltérő gyűjtemények mindenike egy-egy önkéntes vállalkozó munkája. A lejegyzés, a rendszerezés szempontjai általában ötletszerűek és következtelenek, esetleg egy-egy felhívás előírásaihoz, egy-egy kiadvány gyűjtési-szerkesztési elveihez igazodnak. Azonban mindenikük közös sajátossága, hogy a lejegyző a maga és szűk környezete által ismert és gyakorolt kulturális tudást örökítette meg. S közös sajátosság az is, hogy a helyi orális hagyomány helyi kezdeményezésre történő átírása kihelyezett emlékezet formájában évtizedeken keresztül eredeti környezetében, családi-helyi használatban maradt. Ezt az új jelenséget a helyi hagyomány használatának új formájaként kell számon tartanunk. Az orális hagyomány összegyűjtése, lejegyzése émiikus szempontokat érvényesítve készül el és kerül forgalomba. Habár a hagyomány írott formát kap, megőrzi az oralitás jegyeit (oralité primaire), s habár a lejegyzésre kerülő szöveg orális természetű, az átírás következtében az írásbeliség normáit ölti magára (oralité mixte). Évtizedekkel később a kutatás ebből a közegből és állapotból emeli ki a gyűjteményt, s juttatja el egy újabb, számára idegen közegbe, az olvasók és a kutatók világába.

Olosz Katalin 1963-ban szerzett magyar nyelv és irodalom szakos tanári oklevelet a kolozsvári Babeş-Bolyai Tudományegyetemen. Előbb a marosvásárhelyi pedagógiai főiskola gyakornoka, majd 1966-tól a Román Akadémia marosvásárhelyi Társadalomtudományi Kutatóközpontjában volt kutató és főkutató. Az 1960-as évektől gazdag és sokszínű tudományos tevékenységet folytatott, levéltári forrásokat elemző és komparatistikai tanulmányai szaklapokban láttak napvilágot. 1989 után munkássága intenzívebbé vált.

Ha folyóvíz volnék címmel gazdag és hasznos antológiát állított össze a magyar népi lírából (Olosz 1982a). Terepmunkájának eredményét 1969-ben a Magyargyerőmonostori népköltészet című lokális folklórmonográfiában tette közzé (a dallamokat Almási István gondozta). Eddigi életművének nagy – és öröndetes módon terebélyesedő – teljesítménye a kéziratos hagyatékok feltárása és kutatása. 1972-ben Kolumbán István udvarhelyszéki mesegyűjtéséből állított össze válogatást, A kecskés ember címmel. 1982-ben tette közzé a marosvásárhelyi Kemény Zsigmond Társaság folklórgyűjtő kezdeményezéseinek összefoglalását. Tudomány-és kutatástörténeti kutatásainak eredményeit 2003-ban kötetbe gyűjtötte, Víz mentére elindultam címmel. E kötetbe sorolta a balladatípusok terjedését, gyűjtők (Kanyaró Ferenc, Szabó Sámuel, Vass Tamás, Benedek Elek) munkásságát és eredményeit, az 1848–1949-es szabadságharc száj-

hagyományban való továbbélését, szokáshagyományok, kéziratos feljegyzések történetét végigkövető tanulmányait. 1996-ban a kolozsvári Központi Egyetemi Könyvtár kéziratárában azonosította Zajzoni Rab István fiatalkori utazási feljegyzéseit és kiadatlan verseit (Olosz 2004a, 2004b). 2003-ban jelent meg az Egy kiállítás emlékképei című kötet, amelyben a Szabó Sámuel által Marosvásárhelyen 1864-ben megrendezett háziipari-néprajzi kiállítás elérhető dokumentumait foglalta össze. Levéltári munkásságát a források iránti tisztelet, az események, intézmények, csoportosulások közötti alapos tájékozottság, a forráskritika igényes alkalmazása jellemzi.

A közelmúltban több évtizedes kutatásának eredményeként két újabb kötet látott napvilágot.

Olosz Katalin kutatása tárta fel a 19. századi folklórgyűjtő tanár, Szabó Sámuel szakmai pályáját, az általa irányított gyűjtőmozgalom történetét és kutatásainak az archívukban lappangott eredményeit. A korábbi szakirodalom által kizárólagosan balladakutatóként ismert gyűjtő érdeklődése valójában sokkal átfogóbb volt. S bár az utókor mindössze néhány folklórszöveg alapján tartotta számon, Olosz Katalinnak sikerült Szabó Sámuel gazdag hagyatékát azonosítania és feltárnia.

Szabó Sámuel 1829-ben született Székelyföldváron, Nagyenyeden tanult. A szabadságharc elbukását követően a Marosvásárhely melletti Gernyeszegen, majd Magyarországon rejtőzött, nevelőként dolgozva. 1856–1858 között Heidelbergben, Göttingenben és Párizsban tanult. 1858–1868 között a marosvásárhelyi, majd 1868–1896 között a kolozsvári református kollégium természet-, vegytan és magyar irodalomtörténet tanára volt. A népi hagyományok iránti érdeklődését a nagyenyedi kollégium tanára, Gáspár János gyűjtőmozgalma alakította ki. Göttingenben a mesekutató T. Benfey tanítványával, Budenz Józseffel, valamint Kriza János két gyűjtőtársával ismerkedett meg. Évtizedeken keresztül állandó és közeli kapcsolatban volt a népköltési gyűjtés szemléletét meghatározó Arany Jánossal és Lászlóval.

Marosvásárhelyre való érkezése után, 1862-ben kezdeményezte a folklórgyűjtést. Diákjai gyűjtését az önképzőkör keretében maga olvasta fel, magyarázó megjegyzések kíséretében, s több szöveg bekerült a diákok kéziratos lapjába. Az évek során mintegy 900 folklórszöveg gyűlt fel Szabó Sámuel kezében. Közülük alig néhányat adott közre folyóiratokban. A gazdag gyűjteménybe úttörő jelleggel kerültek be a szokásleírások, a gazdálkodási hagyományok. Kolozsvárra költözése után újabb – ám személyes, családi okok miatt visszafogottabb – mozgalmat kezdeményezett. Ez alkalommal a diákok figyelmét főként a népmesékre irányította. Az ekkor készült feljegyzések közül Olosz Katalinnak 39 népmesét sikerült azonosítania. A feljegyzések sajátos formában (poétika órára készült magyardolgozatok formájában) maradtak fenn.

A kötetbe bekerült több, Szabó Sámuel életpályáját és érdeklődését megvilágító dokumentum. Közülük a Vadrózsa-perhez való hozzájárulását, egyik diákjának egy gyűjtőkörúton készített naplóját, Szabó Sámuel levelezését (Eötvös József, Arany János, Szilágyi Sándor nagykovácsi tanár, Bolyai Gergely, Gyulai Pál, Budenz József), valamint az önképzőköri jegyzeteket emeljük ki.

Olosz Katalin kutatásai alapján két erdélyi kollégiumi kutatóműhelyt ismerünk meg. Gáspár János nagyenyedi gyűjtőmozgalma mellett, Szendrey Zsigmond nagyszalontai gyűjtőmozgalma előtt itt válnak láthatóvá a marosvásárhelyi és kolozsvári református, a kolozsvári unitárius kollégiumban folyt kutatások dimenziói. Az iskolai oktatás ho-

rizontjába került folklórkutatás az ifjú generációban egyszerre tudatosította a hagyományok iránti tiszteletet, a szájhagyomány változó és veszendő voltát, az örökséggel szembeni felelősségtudatot, s nem utolsósorban a plebejus társadalom iránti érdeklődést. Olosz Katalinnak Szabó Sámuel ifjú munkatársai közül 56 marosvásárhelyi, 31 kolozsvári diák portróját sikerül megrajzolni. A kutatói erőfeszítésnek tulajdoníthatóan rendelkezésünkre áll a 87 személy biográfiája, későbbi életpályája és a gyűjtőmozgalomban való részvételének eredménye. Az adatokat látva szükséges elgondolkozni azon, hogy ezekben az iskolai műhelyekben a gyűjtés „eltömegesítése” történt meg. A gyűjtés során a 87 személyben lezajlott a látás forradalma, az étikus látás állandósulása: saját környezetüket megtanulták az etnológus árgus szemével figyelni, környezetük hagyományaiban a nemzeti és kulturális örökséget, a környezetük tagjaiban a kulturális örökség hordozóit tisztelni. S minden bizonnyal feltételezhetjük, hogy ezt a meggyőződésüket életük során nem rejtegették.

Meglepő a száz éven át tetszhalott gyűjtemény terjedelme. Szabó Sámuel marosvásárhelyi korszakából Olosz Katalin 39 népballadát és epikus éneket, 52 népdalt, 26 prózaepikumot (mese, monda, anekdota), továbbá három autodidakta költő munkálkodásának, jelesnapi, átmeneti rítusok, munkaszokások és hiedelmek leírását tette közzé. A kolozsvári időszakot 21 népdal, 38 népmese, 4 monda, valamint több szokás- és hiedelemleírás képviseli. A diákoknak több alkalommal sikerült a kutatás által ismeretlen típusokat feltárni (A szolga után haló lány, Az ördögnek eladott lány).

A másik kötet a kolozsvári unitárius főgimnázium tanára, Kanyaró Ferenc (1859–1910) egyik diákjának szabédi gyűjtését jelentette meg. Kanyaró Ferenc Rédiger Ödön (1878–1955) nevű diákja a szabédi papköltő fia volt. Kolozsvárra kerülése után a szünidőkben, 1894–1896 között szülőfalujában végzett gyűjtést. Ekkor került sor Dimény Mózesné Szabó Anna (1827–1904) parasztasszony énekkönyvének összeállítására. Ilyen módon a diák által elvégzett munka az egyéniségkutatás egyik korai eredménye. A tanár és a diákja levelezésében kerül sor az analfabéta adatközlő bemutatására, valamint itt válik követhetővé a gyűjtő rövid ideig tartó kutatói pályájának története és gyűjtési módszere. A tanárának rendre átadott vagy postázott lejegyzések eredeti formájukban vagy Kanyaró Ferenc által letisztázva, szétszórta maradtak fenn az Erdélyi Unitárius Egyház Gyűjtőlevéltárában, a budapesti Etnológiai Adattárban, valamint a kolozsvári Akadémiai Könyvtárban. A kétfajta feljegyzésben, különböző iratkötegekben lappangó szövegeket Olosz Katalin kutatta fel, rendszerezte és jelentette meg. A kötet 41 szöveget tartalmaz, közülük 24 epikus jellegű (17 ballada, 7 románc). A szövegek közzétételét a lejegyzésre, Rédiger Ödön kéziratának sorsára, valamint a lejegyzett szövegben történt módosításokra vonatkozó jegyzetek követik.

Kanyaró Ferenc irányításával a kolozsvári unitárius kollégium diákjai népballadákat és népdalokat örökítették meg. Tanítványai segítségével Erdély unitárius településeiről 273 balladának nevezett epikus, vagy epikus elemeket is tartalmazó szöveget gyűjtött össze (Olosz 2005). A gyűjtés a kollégiumban Kanyaró Ferenc nyugalomba vonulása után is folytatódott. A „Krizsa János alap”-nak nevezett tőke „az 1882. évi július hó 30-án tartott Kriza-ünnep alkalmából begyűlt adakozásokból maradt meg. Az évi kamattjövedelem később szépirodalmi pályaművek díjazására lesz fordítandó. Az alap vagyona jelenleg 827 k. 78 f., mely összeg a Kolozsvármegyei Takarékpénztár–Részvénytársaság 3012. sz. betéti könyvében van elhelyezve.”²

Az 1903/1904-es tanévben a Kriza-körnek 114 tagja volt. Számukra évente pályázatot írtak ki irodalomból, filozófiából, mennyiségtanból, természettanból, történelemből, majd népköltési gyűjtésre is. „Népköltési gyűjtemény jutalmazására” először az 1903–1904-es tanévre fordították a vagyoni kamatjövendelmét. A népköltési gyűjtés ugyanolyan tanulói teljesítménynek minősült, mint egy irodalmi vagy történelmi oknyomozó értekezés, egy természettudományos megfigyelés, filozófiai értekezés, mennyiségtani feladvány megoldása. Ebben az évben 3 pályamunka készült. A kiírást állandó, folytonos érdeklődés követte. A pályamunkák száma a következőképpen alakult: 1904–1905: 9, 1905–1906: 5, 1906–1907: 3, 1907–1908: 7, 1908–1909: 4, 1909–1910: 3, 1910–1911: 5, 1911–1912: 8, 1912–1913: 5, 1913–1914: 6, 1914–1915: 2, 1915–1916: 2, , 1917–1918: 8, 1918–1919: 2, 1919–1920: 1 pályamunka. Kivételt az 1916–1917-es év képezett, amikor egy diák sem pályázott.

A népköltési pályamunkák elkészítése felől a diákok a Kriza-kört irányító Pálfi Márton magyar és latin nyelv szakos tanárral konzulháltak. Az 1905-ös kiírás szerint „a gyűjtő mindent úgy, abban a dialektusban jegyezzen föl, ahogy hallotta.” Az 1908-as évi kiírásban ez olvasható: „Minden pályamunkát jutalomban fogunk részesíteni, ha valóban eredeti s eddigelé még ismeretlen népdalokat, esetleg népmeséket, népmondákat gyűjt össze.” Ugyanebben az évben a pályázati felhívás szerint „a följegyzésnek a lehető leghűbbnek kell lennie. A pályázók erre nézve bővebb útbaigazítást kaphatnak az önképzőkör vezető tanárától.” A pályázatot kiíró tanár három szövegtípusra hívta fel a pályázó diákok figyelmét: a népmesére, a mondásra és a népdalra. Az 1908-as kiírás nehéz feladat elé állította a tanulókat, amikor „valóban eredeti” s „eddigelé még ismeretlen” szövegek felkutatását írta elő. Azaz a változatokkal szemben az ismeretlen típusokat részesítette előnyben.

A két tanárkutató. Szabó Sámuel és Kanyaró Ferenc által irányított mozgalom most feltárult története sok új adatot szolgáltat a kutatástörténet számára. Mind Kanyaró Ferenc, mind Szabó Sámuel a korábbi Székelyföld-központú gyűjtések után a kutatás számára tereppé alakította Marosszékot, valamint a Székelyfölddel határos tájegységeket (Mezőség, Aranyosszék, Beszterce vidéke). Szabó Sámuel a román folklór megfigyelésére és gyűjtésére is biztatta diákjait.

Az iskolai műhelyek tagjai akarva-akaratlanul szembesültek a gyűjtés és a lejegyzés módszertani titkaival. A 19. század második felének folklorisztikai kutatásában a népballadák keresése elsőrendű prioritást élvezett a népdalokkal és a népmesékkal szemben. Emellett a kutatók legszívesebben az új, ismeretlen típusokat keresték és tették közzé. A korai gyűjtői gyakorlatban általánosnak tekinthető a szöveghelyreállítás, valamint a dallamtól, az előadás körülményeitől és az előadó személyétől eltekintő szövegközpontú lejegyzés.³ Mindkét kötet ilyen szempontból is kutatástörténeti-, szemléleti adatokkal szolgál. Rédiger Ödön első feljegyzéseiben csupán a ballada- és népdalszövegek szerepelnek. A szövegek mellé rendre odakerülnek az asszony éneklési habitusára, emlékezési gyakorlatára vonatkozó megfigyelések. Kezdetben csupán az ép változatok kerülnek a gyűjteménybe, későbbben a töredékek is. További alapvető kérdés volt a népnyelvi sajátosságok felszámolása vagy tiszteletben tartása. A megoldások a tájnyelvi sajátosságok elhagyásától, a szövegnek az érvényben lévő nyelvi normák követésétől a dialektológiai hitelesség eszményének érvényesítéséig széles skálán szóródnak szét. Arany János irodalmiasítási szándékától, Kőváry László, Bene-

dek Elek tartalmi hitelességet érvényesítő újrameselésétől, Orbán Baláznak a népi narratívumok kivonatokban való közlésétől a nyelvjáráskutatás által megörökített szövegekig.⁴

Olosz Katalin vállalkozása több szempontból is jeles teljesítmény. A gyűjtőmozgalom történetének, méreteinek és eredményének, a két mentor portréjának feltárását korábban is elismeréssel méltattuk. Kérdésünkkel az ezen írás bevezetőjében felvetett gondolathoz térünk vissza. Mit rekonstruál valójában Olosz Katalin? Az elhangzó szöveget, a hajdani élő hagyományt? A lejegyzett szöveget, a gyűjtés aktusát? Vagy az archívumokban, lapokban letétbe helyezett, kéziratos vagy nyomtatott szöveget? Forrásai sajátosságai révén a kutatás mindhárom szintbe elfogultság nélkül bepillantást nyújt. A kötetek így alkalmasak arra, hogy tudatosítsák a népi hagyományok különböző regiszterekben való meglétét, a regiszterek közötti vándorlásukkal együttjáró változásokat. Az orális szöveg lejegyzett szöveggé, az akusztikus szöveg vizuálissá alakítása, az írott műfajok formai sajátosságai felé eltolása (strófikus forma), a szövegnek a beszédeseményből írott szövegkontexbusba való beemelése, a nyomtatás normáihoz való hozzáigazítása a szöveg státusában, formájában számtalan változást indít el.⁵ Ugyanakkor, a két tanár által szervezett mozgalom kutatásszemléletét és eredményét teszi láthatóvá. S egyúttal azt is jelzi, hogy a gazdag gyűjteményhez a kortársak és az utódok mekkora érdeklődéssel és mekkora közömbösséggel viszonyultak.

JEGYZETEK

1. Az erdélyi oktatásnak a hagyományok iránti figyelméről, a néptanítók néprajzi gyűjtéséről lásd Ozsváth 2008.
2. Az 1901/1902-es tanévre szóló Értesítő. Kolozsvár (1902:248).
3. Kriza kötetében szereplő népmesék hitelességéről Horger Antal jegyzi meg: „Kriza meséiben éppen úgy ki van kerekítve és meg van stilizálva esztétikai szempontok szerint az elbeszélés népi anyaga, mint pl. Merényi vagy Arany László meséiben.” (Horger 1908:456.) A gyűjtemény meséiben a gyűjtő által végrehajtott módosításokról: Kovács Ágnes 1982. A kor gyűjtési technikáját Arany János fogalmazta meg: „A jó gyűjtő mindennek felett egy tökéletes mesemondó képességeivel legyen felruházva...Az előadási, öltöztetési modor annyira hatalmában álljon, hogy ha valamely mesének pusztá vázát kapná, képes legyen azt olyanná tenni, mintha a legjobb mesemondó ajkáról vette volna. Legyen érzéke felismerni a legcsekélyebb idegenszerűt, ami netalán leírói, segédgyűjtői által a mese anyagába vegyült, s tudja azt kár nélkül eltávolítani.[...] Eltalálni a kellő határpontot, meddig szabad a gyűjtőnek változtatni, hol szűnik meg ebbeli jogosultsága, nem könnyű, de éppen ezért fő-fő kritériuma a jeles gyűjtőnek.” (Arany 1978:326.) 1900-ban Imre Sándor már a hiteles szöveget kérte számon a gyűjtőtől: „A szándékosan kihallgatott, vizsgálat alá nem rokonérzéssel vett, idegen és néha élelmes irodalmárok által úri göggel faggatott nép nem tárja fel szívét egész valójában, nem hallgatja szíve legbelsőbb, leg-sajátosabb hangjait? Kifejezéseit szépíti, gondolatait válogatja.” (Imre 1900:20.)
4. A 20. század első felében a típuskatalógus munkálatai mellett a variánsok hiteles lejegyzésére irányult a figyelem. A folklóralkotások fonetikai realizációja mögé elvi-ideológiai álláspontok húzódtak meg. *A Gaal György magyar népmesegyűjteményé-t* szerkesztő Kazinczy Gábor és Toldy Ferenc a tájnyelvi sajátosságok lefejtését, a hangzás regionális sajátosságainak az irodalmi normák szerinti átírását a nép felemelése egyik eszközének tekintette (Kovács 1982:36). Az

1830-as években a nyelvi dialektusok felfedezése hol földrajzi régióhoz, hol szociolektushoz kötődött. Horváth János így foglalja össze a tájnyelvi sematizálások történetét: „Dugonics minden regényalakját szegedi tájszólásban beszéltette, tehát nem tett nyelvi különbséget úr és paraszt, előkelők és köznép között; Verseghy azonban a Rikóti Mátyásban (1804) s Kölcsey a Vadászlakban (1837) és A Kárpáti Kincstárban (1838) népi alakjait beszélteti népiesen: a parasztot, a juhászokat. Nem igen talál követőre egy 1804-iki protestáns iskoladráma (...), mely a juhászokat özö dialektusban beszélteti, sem Szabó Dávidnak Az ambogi kert című novellája (Rajzolatok 1838), mely egy kanászt mutat be komikus szövejtéssel.” (Horváth 1927:225.) Az ellentétes eszményt Kriza János fogalmazta meg. Szerinte a fonetikai realizációnak regionális specifikumokat kell hordoznia. Ezt a meggyőződését normaként fogalmazta meg munkatársai, gyűjtői számára. Esetükben azonban a fonetikai sajátosságok, akárcsak egyéb frazeológiai, retorikai sajátosságok olyan alakzatot, jelrendszert jelentettek, amelyet a gyűjtőnek mesterségesen kell rávinnie a folklóralkotásra. Ezt az átigazítást, hitelesítést Kriza János „visszaszékelesítésnek” nevezte. Az elhangzott és a nyomtatott szöveg közötti különbségeknek, sajnos, csupán egyik része ellenőrizhető. A gyűjtők Kriza Jánoshoz beküldött kéziratának és a nyomtatott változatok összehasonlítása Kriza finalizáló hozzájárulását, s a mögötte húzóó elvi álláspontot jelzi. (Kovács 1982:36.)

5. Az alkalmazott gyűjtési technikának az adatok értelmezésébe való bevonására tett javaslatot Voigt Vilmos is. Hasznosnak tartjuk idézni azt a kijelentését, hogy a hangzó szövegnek nem akusztikus, hanem írott megőrkítése megváltoztatja a szöveget, kiszakítja abból a beszéd-eseményből, amelynek részét képezte: „Nincs néprajztudomány-történet a gyűjtési, adattárolási eljárások története nélkül. Fontosak az áttekintések, általános érvényűek az elméletek – ám a mai tudományunk adatokra kell hogy épüljön, ezeket pedig össze kell gyűjteni. Azt pedig, hogy mi az adat, az adatfelvétel technikai körülményei mindörökre meghatározzák. [...] A kézírás viszont lassú a mondott szöveghez, nem képes az aktuális dialektus és szociolektus feljegyzésére, ezen kívül aligha adja vissza a valódi hagyományozás alkalmosságát, amikor az énekes társai körében, az ő kommentárjaik és segítségük közösségében adja elő aktualizált tudását.” (Voigt 1997:103.)

IRODALOM

ALMÁSI ISTVÁN, KÖZZÉTETTE

2003 Monostori sugár torony. Bogdán János magyargyerőmonostori népdalgyűjtése 1906-ban. Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság.

AMBRUS JUDIT, SAJTÓ ALÁ RENDEZTE

2008 András Erzsébet: Kedvemre való, hogy meséljek. Marosvásárhely: Mentor.

ARANY JÁNOS

1978 Eredeti népmesék. Összegyűjtötte Merényi László. I–II. Pest, 1861. In Folklorisztikai tudománytörténet. Szöveggyűjtemény. I. (1840–1900). Dömötör Tekla – Katona Imre – Voigt Vilmos, szerk. 324–339. Budapest: Tankönyvkiadó.

BERDE KÁROLY

2005 Adatok Nagyenyed szellemi néprajzához az 1870–1920-as évekből. Összeállította és a bevezető szöveget írta Rancz-Gyárfás Zsuzsanna. Marosvásárhely: Mentor.

BOKOR ZSUZSA, SZERK.

2002 Tamás István kézdiszentléleki kéziratos gyűjteménye. Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság.

FÖLDI ISTVÁN

2004 Századelő az udvartereken. Rendhagyó szociográfia. Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság.

GOODY, JACK – WATT, IAN

1998 Az írásbeliség következményei. *In* Szóbeliség és írásbeliség. A kommunikációs technológiák története Homérosztól Heideggerig. Nyíri Kristóf – Szécsi Gábor, szerk. 111–128. Budapest: Áron Kiadó.

HORGER ANTAL

1908 Hétfalusi csángó népmesék. Magyar Népköltési Gyűjtemény. X. Budapest.

IMRE SÁNDOR

1900 A népköltészetéről és népdalról. Budapest.

KOVÁCS ÁGNES

1982 Kriza János népmeséinek hitelessége. *In* Kriza János és a kortársi eszmeáramlatok. Tudománytörténeti tanulmányok a 19. századi folklorisztikáról. Kriza Ildikó, szerk. 33–46. Budapest.

OLOSZ KATALIN

1969 Magyargyerőmonostori népköltészet. Bukarest: Irodalmi Könyvkiadó.

1972 A kecskés ember. Udvarhelyszéki népmesék. Kolombán István gyűjteményéből válogatta, bevezető tanulmánnyal és jegyzetekkel közlésezi: Olosz Katalin. Bukarest: Kriterion.

1982a Ha folyóvíz volnék. A magyar népi líra antológiája. Kolozsvár: Dacia Könyvkiadó.

1982b A marosvásárhelyi Kemény Zsigmond Társaság népköltészeti tevékenysége. *In* Kriza János és a kortársi eszmeáramlatok. Tudománytörténeti tanulmányok a 19. századi folklorisztikáról. Kriza Ildikó, szerk. 151–164. Budapest: Akadémiai Kiadó.

2003 Egy kiállítás emlékképei. Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság.

2004a Zajzoni Rab István ismeretlen útinaplója és diákkori versei *In* Zajzoni Rab István: Összegyűjtött írások. Bencze Mihály, szerk. 235–264. Brassó: Fulgur Kiadó.

2004b Zajzoni Rab István: Naplójegyzetek. Fiatalkori zsengek. *In* Zajzoni Rab István: Összegyűjtött írások. Bencze Mihály, szerk. 297–452. Brassó: Fulgur Kiadó.

2005 Folklórgyűjtő diákok a kolozsvári unitárius kollégiumban a XIX. század végén és a XX. század elején. Nyelv- és Irodalomtudományi Közlemények 49(1–2):99–109.

OZSVÁTH IMOLA

2008 Néptanítók néprajzi munkássága. Néprajzi Látóhatár 17(3):21–56.

VOIGT VILMOS

1997 Megoldott és megoldatlan kérdések hangrögzítésünk kezdetei körül. A kép- és hangrögzítés változó módszerei a néprajzi kutatásban. Néprajzi Értesítő 79:103–107.

SZERZŐK

ÁRENDÁS ZSUZSA, kulturális antropológus (Új-Delhi)

BAKÓ BOGLÁRKA, kulturális antropológus, ELTE TÁTK Kulturális Antropológia Szakcsoport

BATA TÍMEA, néprajzkutató, Néprajzi Múzeum (Budapest)

CSEH FRUZSINA, PhD-hallgató, ELTE Néprajztudományi Doktori Iskola (Budapest)

ERDŐSI PÉTER, történész, Pest Megyei Múzeumok Igazgatósága (Vác)

FŐZY VILMA, néprajzkutató, Néprajzi Múzeum (Budapest)

KOLLÁNYI JULIANNA, egyetemi hallgató, ELTE BTK (Budapest)

KESZEG VILMOS, folklórkutató, Babeş-Bolyai Tudományegyetem (Kolozsvár)

LACKNER MÓNIKA, néprajzkutató, Néprajzi Múzeum (Budapest)

LÖNNQVIST, BO, néprajzkutató (Helsinki)

SONKOLY GÁBOR, történész, ELTE BTK Atelier Európai Társadalomtudomány
és Historiográfia Tanszék

VÉGH LÁSZLÓ, fotográfus (Budapest)

Tabula 2009 12(2)

Főszerkesztő
FEJŐS ZOLTÁN

Szerkesztők
KEMÉNY MÁRTON
WILHELM GÁBOR

Megjelenik évente kétszer.
Éves előfizetési díj: 1200 Ft. Példányonkénti ára: 600 Ft.
Megrendelhető a kiadó címén.

Lapterv
KAPITÁNY ÁGNES

A szövegeket gondozta
KRASZNAI KATA

Nyomdai munkálatok
Komáromi Nyomda és Kiadó Kft.

Kapható a nagyobb könyvesboltokban.

Szerkesztőség és kiadó
Néprajzi Múzeum
1055 Budapest, Kossuth Lajos tér 12.
Telefon: 473–2407 · Fax: 473–2411
E-mail: tabula@neprajz.hu · Honlap: <http://www.neprajz.hu/tabula>

Felelős kiadó
FEJŐS ZOLTÁN főigazgató

ISSN 1419–3310

© Néprajzi Múzeum, 2009

A Néprajzi Múzeum fenntartója az



OKM

Támogatta

nka
Nemzeti Kulturális Alap