

Magyar ortodoxok a kárpátaljai Tiszaháton

Az 1949-ben megszüntetett kárpátaljai görög katolikus egyház az 1989-es politikai fordulat hatására visszanyerte legitimitását. A változás azonban egyúttal egy konfliktussorozat kezdetét is jelentette a kárpátaljai Tiszabökényben, számos más környékbeli faluhoz hasonlóan. Ez a tanulmány a vallási hovatartozás köré szerveződő konfliktusok természetét, a háttérükben meghúzódó érték- és érdekellentéteket igyekszik megvilágítani egy terepmunka tapasztalatai alapján. Az elemzés az etnikai és vallási identitás fogalmainak segítségével értelmezi az 1990-es évek előtti és utáni évek eseményeit, változásait.

Az 1989. évi egyházpolitikai változások olyan eseménysort indítottak el a kárpátaljai egyházközségek életében, amely máig tartó konfliktushelyzeteket eredményezett.¹ Az 1949-ben megszüntetett görög katolikus egyház ekkor nyerte vissza legitimitását, s ezzel megkezdődött az intézmény újraszervezése. Törvény írta elő, hogy azok a görög katolikus ingatlanok, amelyeket egykor az állam lefoglalt és az ortodox egyház tulajdonába adott át, most visszakerüljenek eredeti tulajdonosukhoz. Ez elsősorban templomok és parókiák sokaságát jelentette. A gyakorlatban a törvény végrehajtása azonban a vártnál is összetettebb feladatnak bizonyult. Az elmúlt negyven év olyan változásokat okozott az emberek életében, amely megzavarta „vallási kontinuitásukat”. A görög katolikus egyház megmaradt képviselői – a visszakapott vallásszabadság kiváltotta öröm mellett – ezt megrendüléssel vették tudomásul. Nemcsak a ruszin, hanem a magyar görög katolikus falvakban sem volt egyértelmű a „visszaállás”. A közösségek szavazással döntöttek el, hogy ezentúl a görög katolikus vagy az ortodox egyházhoz kívánnak-e tartozni, s az ingatlanok is a döntés függvényében kerültek vagy az egyik, vagy a másik egyház tulajdonába. Azokban az esetekben, amikor a közösség két csoportra szakadt, a legtöbb helyen a templomhasználat olykor a verbális és fizikai agresszióig fajuló konfliktushelyzetet szült. Az aktuális templomtulajdonos-közösség, azaz az ortodoxok nemhogy átadni nem voltak hajlandók a templomot eredeti tulajdonosuknak, a görög katolikusoknak, de „osztolni” sem kívántak rajta. Azt a kompromisszumot, hogy átmenetileg használják felváltva a szakrális objektumot, az ortodox közösség a legtöbb helyen nem fogadta el. Ezt az elutasító magatartást az a bizalmatlanság és félelem gerjesztette, hogy ha „beengedik” a görög katolikusokat, rövid időn belül az ortodox közösség szorul ki a templomból. Így történhetett meg, hogy 1990 telén, negyvenéves szüneteltetés után az első görög katolikus liturgiát több helyen a templomudvaron, a csikorgó fagyban tartották meg. Ungváron, Nagyszőlősen és a többi megosztott egyházközségben az ortodox álláspont az volt, hogy a templom az ő kizárólagos használatukban marad mindaddig, amíg számuk-

ra nem épül új. Ezzel a folyamattal az adott helységeken belül új pravoszláv templomok és kápolnák építése kezdődött, ami a társadalmi és fizikai tér újrafelosztását jelentette.

Egy tiszaháti magyar görög katolikus faluban, Tiszabökényben² azonban rendhagyó módon történtek a változások. Az 1990-es éveket követően a magyar görög katolikus közösségtől elkülönült nagyobb csoport az ortodox egyház kötelékében maradt. Kárpátalján ez az egyetlen hivatalosan bejegyzett magyar ortodox közösség, viszont önálló templomot a mai napig nem építettek. A falu egyetlen templomát a görög katolikus közösséggel felváltva használják. A családok közötti és családon belüli szembenállásokon túl ez a közös templomhasználat napjainkig konfliktusokkal terhelt.

Dolgozatom célja megvizsgálni azokat a körülményeket, hogyan alakult ki az adott közösségben az a rendkívüli helyzet, hogy egy magyar közösség – Kárpátalján eddig példa nélküli módon – ortodoxnak deklarálja magát. S ha már intézményként működik, miért nem biztosít szertartásai lebonyolításához különálló, a görög katolikusoktól független objektumot.

Ortodoxnak, illetve pravoszlávnak azokat a közösségeket nevezem, amelyek az 1989. évet követő időkben is megmaradtak a helyi ortodox egyház keretei között. Az 1949-ben adminisztratív módon megszüntetett, illetve a reuniálásra kényszerített görög katolikus közösségeket azonban görög katolikusoknak definiálom. Ez utóbbi megállapítást két tényezőre alapoztam:

1. a görög katolikusoknak az ortodox egyházba történő beolvasztása nem szabad akaratukból, hanem erőszakos, durva beavatkozással ment végbe (papok elhurcolása, templomok bezárása stb.);

2. az egyházközösségek tényleges beolvasztása nem történt meg, a formális változások többségében nem érintették a hívek „görög katolikus tudatát”.

A kérdés kimerítő vizsgálatához szükséges vázolni a tiszaháti vidék történeti előzményeit, a felekezeti-etnikai együttélés előtörténetét is.

A tiszaháti társadalom felekezeti-etnikai együttélésének előtörténete

Tiszabökény a volt Ugocsa megye nyugati, sík felében fekszik, a Tisza déli partján egy vonalban sorakozik Farkasfalvával, Péterfalvával, Tivadarfalvával és Forgolánnyal. Ezt a településcsoportot Szabó István „kisnemesi vidék” néven említi,³ amelynek falvai kisbirtokokon jöttek létre, és évszázadokon át társadalmilag különálló egységet alkottak. Mellettük fontos útvonalak haladtak, a „király útja”, ahol a máramarosi sót az Alföldre, illetve a tiszaujlaki sólerakó helyre szállították. A fontos útvonal szomszédsága természetes védelem híján azonban az északkelet felől támadó ellenségnek is jó prédául szolgált. Az évszázadok során végbement pusztításokat a népesség erősen megsínylette, a 18. századra Péterfalva kisnemesi lakossága felére apadt, de Tivadarfalvával és Forgolánnyal együtt megőrizte kisnemesi rangját, Bökény és Farkasfalva azonban jobbágyfaluvá süllyedt. (Ez utóbbiban egyetlen nemes család maradt a faluban, az ő kezükön egyesültek a birtokok.) Ez a „státuskülönbség” a falvak között napjainkig érezhető a lakosság mentalitásában.

Bökénybe és Farkasfalvára a 18. században kezdtek betelepülni a ruszin nemzetiségűek, akik időlegesen ugyan megbontották a falu addig egységes magyar nyelvét, a környező magyar dominancia hatására azonban rövid időn belül a ruszin nyelv teljesen kiszorult. A 19. század közepén Fényes Elek magyar falunak írja le, ahol zömében görög katolikusok és reformátusok laknak.⁴ A következő évszázadban a görög katolikusok száma intenzíven tovább gyarapszik, míg a reformátusoké mérsékelten.⁵ Az 1941-es népszámláláskor mindkét falu lakosságának körülbelül kétharmada a görög katolikus és egyharmada a református.⁶ A magyar nyelv egysége azonban továbbra is megmarad, az 1989. népszámláláskor Bökényben a falu 2600 fős lakosából 2550 vallja magát magyar nemzetiségűnek, de mindenki beszéli a többség nyelvét. Az 500 lelkes Farkasfalván pedig mindenki magyar. A reformátusok számát mára mindkét községben kevésre becsülik. Többnyire vegyes felekezeti házasságon belül fordulnak elő. Péterfalván és Tivadarfalván éppen fordított a helyzet. Mindkét község reformátusnak tartja magát, és elenyészőnek tartják a görög katolikusok arányát. Az említett görög katolikus és református dominanciájú helységekből kis számban előfordulnak római katolikusok is.

„Görög katolikus kép” a helyi református értékrendben

A görög katolikusokat Kárpátalja-szerte a reformátusok és a római katolikusok egyaránt „oroszkoknak” mondják. A legtöbb helyen azonban kifejezetten a vallási hovatartozásukra vonatkoztatják ezt, és „régii, jó magyar családoknak” tartják őket (Pilipló 1995:742), addig a tiszaháti reformátusok ezzel a megnevezéssel többnyire a görög katolikusok származására is utalnak. A köztudatban úgy él, hogy „mint részes aratók kerültek ide dolgozni, a Tiszán lejöttek tutajon, itt maradtak és elmagyarosodtak”.⁷ Ezt igazolandó az egyik péterfalvi tanárnról erről így mesél: „A nevek is ezt mutatják: Mondics, Dubics, Bicsek, Turjanyica... nagyon sok ilyen név van Bökényben... Péterfalván pedig szép nevű emberek laknak: Szabók, Pálok, Borbélyok, Kutassyék, Megyeriek, és ilyen nincs se Bökénybe, se Farkasfalván.”

A tiszaháti református társadalom azonosságtudatának, mentalitásának és értékrendszerének máig meghatározó eleme a kismemesi származás.

1943-ban a Táj- és Népkutató Intézet Ugocsei Kutatótáborának résztvevői a következőket jegyezték fel: „Péterfalván a vallási hovatartozás nagyobb társadalmi különbséget jelent a vagyoni különbségnél. A lakosság 2/3-át képező nemesi származású reformátusok jóval előkelőbbnek tartják magukat akár a római katolikusoknál, akár a görög katolikusoknál, akik csak két-három nemzedéke élnek a faluban. Vagyonilag is van némi különbség közöttük, az is igaz, hogy a reformátusok is szegények, 76%-uknak nincs még öt hold földje sem, de a görög, illetve római katolikusok azonban még szegényebbek. Csupán egyik gazdának van 5 holdnál több földje, 5 holdon aluli törpebirtoka is csak a görög katolikusok 13 %-ának van. Legnagyobb részük teljesen nincstelen, napszámos szegényember. A »nagygazdák« és a földbirtokosok vékony rétege (Fried Samu kivételével) a falu ősi, református lakosságából valók”.

Napjainkban erről egy péterfalvi egyetemista így mesél: „[Péterfalván] Rengeteg kutyabőrös és nagyon kevés cseléd volt. A bökényiek cselédek voltak, meg a farkasfalviak. Egyetlen olyan gazda nem volt a Fogarasi István családját kivéve, akinek több hold földje

lett volna. Péterfalván pedig nagyon sok ilyen család volt: a Mándy család, a György Endre familiája az 1900-as években, és ez nagyon sokat számított. A bökényiek azok szolgák voltak...”

A korábbi időkben a két különböző felekezetű közösség egymás mellett élését íratlan szabályok szabályozták. 1943-ban még a következőket jegyezték fel: „Nagyon jellemző az elkülönülésükre az a régi szokás – ma már nincs gyakorlatban, de az öregek mindkét részről emlegették –, hogy külön református és külön görög katolikus bált rendeztek. Református bálba görög katolikus lány nem mehetett el és fordítva. A görög katolikusok bálját szolgabálnak hívták. Ugyancsak szokásban volt régen a nemes ifjaknak a sarkantyú és darutoll viselés. Mivel egy darutoll 50 Ft-ba is belekerült, csak az igazán jómódúak engedhették meg maguknak. Ha ezt egy görög katolikus ifjú fel merte volna venni, leverték volna róla.” (Kisnemesi 2000:34.)

A hagyományos paraszttársadalmak életének szabályozásában, kialakításában legjelentősebb szerepe mindig az adott egyháznak volt. Így azonos közösségen belül a vallási különbözőség nemcsak hitbeli másságot jelentett, hanem ezer szállal szőtte át a mindennapokat is. Szinte a közelmúltig az egyház szabta meg a társadalom ünnep- és munkarendjét. Az ünnepek megtartása az egyházi előírásokon túl közösségi elvárássá is rögzült: a közösség megvetéssel, megszólással ítélte el azt, aki nem tartotta meg és munkával gyalázta az ünnepnapokat. A parasztemberek többsége megtalálta életében a munka és a hit egyensúlyát.

A görög katolikus egyházban lényegesen több a liturgikus ünnep, mint a reformátusban. Ez a különbözőség egy vegyes felekezetű, hagyományörző közösség mindennapjaiban elég látványosan tetten érhető. A görög katolikusok a szovjet időben is nemcsak a vasárnapokat, hanem a hétköznapra eső egyházi ünnepeket is szigorúan megtartották, ami az ünnepi liturgia részvételén túl – ahol azért nem mindig vettek részt nagy számban – a mindenféle munka szüneteltetésében nyilvánult meg. Ez nemcsak az ott-honi, hanem a korábbi évtizedekben a helyi kolhozban végzett munkálatok szüneteltetésére is vonatkozott az adott közösség részéről. (Az állami munkahelyek természetesen kivételt jelentettek.) A reformátusok ezt a magatartást azonban lustaságnak minősítették: „Én nem értek a bökényi nép vallási dolgaihoz, de az biztos, ha végig megyünk az úton, hát nincs annyira padot nyüvő nép itt a környéken mint a katolikusok..., s a reformátusok, mivel nagyon dolgoz népek, lenézték mindig is, és a mai napig is így van. [...] Péterfalván nem ülnek ki dologidőbe a padra, esetleg vasárnap délután, de végig jövünk Újlak felől a két falun [Tiszabökényen és Farkasfalván], minden harmadik padon ülnek és minden ünnepet megtartanak, bármilyen csekély legyen. Eleve akkor már úgy tekintik, hogy dolgoztalan nép. Egy faluba mi lehet a meghatározó: hogy ki mennyire szorgalmas.”

A felekezeti különbözőség és etnikai származás főleg az idősök értékrendszerében a közelmúltig akadálya lehetett a házasságkötésnek. 1943-ban ezzel kapcsolatban a következőket jegyezték fel: „[a tiszapéterfalvi reformátusok] lehetőleg kerülnek a »lealacsonyító házasságot« a görög katolikusokkal. Ez csak olyan református családokban fordul elő, ahol már meglazultak az erkölcsi normák is. Római katolikus lányt könnyebben feleségül vesz egy református ifjú, mert mint mondják: »annak legalább ugyanaz az ünnepe.«” (Kisnemesi 2000:23.)

A hagyományos értékrend 1945 után is még évtizedekig hat. Egy református tanár-nő meséli: „A házasságnál igencsak megnézték, hogy milyen vallású a leány vagy a le-gény, nagyon sokáig... még 1970-be jött egy udvarlóm és elhozta a család néhány fényké-pét, és a nagymamám azt mondta: »Nálunk nincs eladó jány, fiam«. Mert a Cikusok, Gajdosok nem rangosok, és egy Homoki leszármazottja nem mehet egy ilyenhez. Nem mondta így, csak azt mondta: »Számodra itt nincs eladó jány«. És a nagymamám bizony megnézte, hogy milyen gazdag volt az apja, mi hiába tiltakoztunk az anyámmal, de nagyanyám kiderítette, ki fia, borja, és »Ezt nem, jányom – azt mondta –, ez nem parti!« Bizony!”

A szovjet éra egyházellenes értékrendjében felnőtt második, de inkább harmadik generáció volt az, akinek az élete alakulását már egyre kevésbé határozták meg a feleke-zeti és a korábbi szociális különbségek. Ez utóbbiak a gazdasági javak újraelosztásával eltűntek, kiegyenlítődték, és csak az idősök emlékezetében éltek. A vallási különbözősé-gek esetén sem a tiltás dominált, hanem a kompromisszumkeresés: megegyezéssel dön-tötték el, hogy az esketésnél, az utódok megkeresztelésénél melyik egyház szolgáltató-sait veszik igénybe. A gyakorlat azt mutatja, hogy akár az egyház előírásait is kijátszva igyekeztek mindkét fél elvárásainak eleget tenni (például mindkét egyháznál elvégeztet-ték az esketési szertartást, reverzálist adtak a katolikus egyháznál, de a születendő gye-reket vagy gyerekek valamelyikét mégis a református egyházban keresztelték meg, stb.). Egymás vallásának tiszteletben tartása a kettős ünneplésben is megnyilvánult: „...igen, elmentek egymás kedvéért a templomba, ha görög katolikusnak vót ünnep, oda mentek, ha a reformátusnak, akkor meg a reformátusba, megtartották egymás ünnepeit...”.

Görög katolikus önazonosság a helyi társadalomban

A vidéken a görög katolikus önazonosságra vonatkozó első megnyilvánulásokat az 1943-ban működő kutatótábor résztvevői jegyezték fel: „A görög katolikusokat nagyon bánt-ja, hogy őket »oroszoknak« nevezik, holott nem is tudnak oroszul.”⁸

A tiszabökényi görög katolikus egyházközség nyelvi változásai a történeti források alapján

A történeti források megállapításai szerint a 18. század elején betelepült ruszinok nyelvileg rövid idő alatt asszimilálódtak a többségi magyar társadalomhoz. A maga idejében ez természetes akkulturációs folyamat volt.

A munkácsi egyházmegye lelkészségeinek helyzetére vonatkozó első, 1747. évi össze-írás már mint parókiát említi Bökényt, amelynek három filiája van: Péterfalva, Tivadar és Farkasfalva (Ember 1947:103). A görög katolikus közösség nyelvi helyzetéről először az 1806. évi összeírásból értesülünk, miszerint a prédikációs nyelv ruszin volt (Udvari szerk. 1990:131). Ugyanezen összeírás szerint a felekezeti anyanyelvi iskola hiányzott, sőt katekizáció is csak Péterfalván volt. A ruszin nyelv térvesztettségének valószínűleg ez lehetett az egyik elindítója.

Az 1814. évtől meginduló, többnyire kétévenként kiadott sematizmusok 1821-től kezdődően már következetesen feltüntetik a szertartás, illetve a prédikáció nyelvét is. Ez időben Bökényben a „lingua” címszónál a „ruthenica” után a „hungarica” is szerepel, ami azt jelenti, hogy a ruszin mellett a magyar nyelv is beépült az egyház intézményes nyelvhasználatába. Ez azonban az 1864. évi sematizmus szerint a „ruthenica” javára megváltozik, s ez az állapot több mint húsz éven át tartja magát. A források alapján – az egyházközség etnikai összetételét tekintve – nem volt indokolt ez a drasztikus nyelvcsere: a ruszin mellett a korábban már használatos magyar nyelv teljes kiiktatása. 1862-ben a falu jegyzője által kiadott okmány csupán a magyart jelöli meg „a községben túlnyomólag divatozó nyelvnek” (idézi Szabó 1937:302). Majd a Pesty-gyűjtésben levő, 1865-ből származó jegyzői jelentés szerint „a református és görög katolikus egyházakat tartó faluban egyedül a magyar nyelv uralkodik” (idézi Szabó 1937:302).

E két évtizedes nyelvi asszimiláció okát kutatva megpróbáltam végigtekinteni az egyházon belüli változásokat is. 1859-ben a Túr-terebesi Esperességből (Districtus Túr-Terebessiensis) Bökény még néhány magyar görög katolikus egyházközséggel együtt átkerült az újonnan megalakult Szászfalusi Esperességhez (Districtus Szászfalusiensis). Ezt követően azonban még néhány évig jelen volt a magyar nyelv egyházi használata, így a teljes két évtizedes kiiktatását inkább azzal az 1863. május 22-én kiadott körlevéllel indokolt összefüggésbe hozni, amelyben a püspök elrendeli a papjainak, hogy „*a szent liturgiát további intézkedésig, vagyis addig, míg ennek magyar fordítása az illetékes hatóságoktól hitelesítve nem lesz, s innen ki nem adatik*”, kizárólag egyházi szláv nyelven végezzék (Grigássy 1913:49). Ugyanekkor Popovics püspök engedélyt adott arra, hogy „*azokon a helyeken, ahol a szükség kívánja*”, a parókusok az evangéliumot, valamint a „*hiszek Uram és vallom*” kezdetű imádságot magyar nyelven mondják, és a hívek is magyarul énekeljenek (Grigássy 1913:49). Ezt követően a bökényi egyházközségben a magyar nyelv használatát az 1888. évi sematizmus tünteti fel, de ekkor már kizárólagos nyelvként. Az egyház tehát a nyelvi változásokat nem motiválta, csupán nyomon követte, de történetileg inkább fékezte.

Szabó István szerint a 18. században a magyar nyelvet nemcsak a magyar települési területen, hanem a két hegyvidéken is beszélték Ugocsa megyében.⁹ Ez mindenekelőtt a portyázó hadak elől odamenekülő és ott meggyökeresedő magyar jobbágyok nyelvi hatásának tulajdonítható. E hatást bizonyára táplálta az uradalmi adminisztráció is, mely magyar emberek kezében volt. Udvari István is említést tesz magyar és ruszin–magyar kétnyelvű görög katolikus hívekről Ugocsa vármegyére vonatkozólag (Udvari szerk. 1990:64–65). Tehát a források alapján feltételezhetjük, hogy Bökény esetében is legalább részben egy eleve kétnyelvű ruszinságban lehet gondolkodnunk, hiszen a 19. század első felére Fényes Elek Bökényt már magyar falunak írja le (Fényes 1839:419). A betelepültek harmadik generációjának teljes nyelvi és kulturális beolvadását a környező „magyar tenger”, a magyar nyelv állandó hatása biztosította. Ezzel nemzetiségi különállása megszűnt, felekezeti különbözőségét azonban napjainkig őrzi.

Az „identitásépítés” etnikai és felekezeti vonatkozásai

A görög katolikusoknak nincs ruszin származástudatuk, egyfajta lokális, „térbeli” identitással rendelkeznek: *„Mi bökényiek vótunk, nagyapám, nagyanyám, meg azok szüleje is mind itt laktak.”* Tehát a helyhez való tartozás fenntartásának jogosságát az ősökre való hivatkozással, a leszármazással igazoltnak vélik. A reformátusok részéről az „orosz” megnevezést inkább a különböző naptár szerinti ünnepléssel hozzák összefüggésbe. Az ő értékrendjükben a Julián-naptárt az „oroszok” használják: *„...igen, úgy mondták [a reformátusok], az »oroszok«, ... azt mondták, az oroszokbú van a görög katólikus, a nagy magyarokbú a református. [...] Mi nem tudtunk oroszú, csak azír vótunk oroszok, mert akkor tartottuk az ünnepet, azt mondták »az orosz ünnep«.”* A Gergely-naptár bevezetését követően (a 2000. húsvéti év ünnepkörétől kezdődően) a helyi görög katolikus közösség már egy időben tarthatja a nagy ünnepeit a református és a római katolikus magyarokkal. Ez az adminisztratív változás határozott identitásváltást eredményezett: a bizonytalan „oroszoknak mondanak, de magyarok vagyunk” önmeghatározást karakteres, biztos kiállású magyar identitásvállalás váltotta fel, „mert már a »magyar ünnepet« tartják”. Az identitás mindig viszonyítás valakikkel, valamilyen mássággal szemben megfogalmazott önmeghatározás: *„Mostmá nem vagyunk »oroszok«, mi is »magyarok vagyunk«, mert a »magyar ünnepet« tartjuk.”* Egyet kell értenem azzal a szemlélettel, amely identitásépítésről beszél (Mihailescu 1993:35), mert az identitás nem valami magában lévő: az önmaga mindig egy másikkal viszonyítva válik önmagává. Az én nem létezik a nem én nélkül, az éntudat együtt jár a másságtudattal. A tiszabökényi görög katolikus közösségben végzett vizsgálataim ezt látszanak alátámasztani.

Az 1990-es évek elejétől kezdődően Tiszabökényben a kettészakadt görög katolikus közösség már nemcsak a reformátusokkal, hanem a helyi pravoszlávokkal, az ortodoxokkal szemben is megfogalmazza önmagát. Megfogalmazásában egyrészt ez utóbbiak gyökértelenségére utal, másrészt korábbi perifériális társadalmi helyzetére. Míg a péterfalvi reformátusok a tiszabökényi és a farkasfalvi görög katolikusokat „egykor volt cselédeknek tartják”, addig a görög katolikusok egymás között megkülönböztetik azokat, akik *„kinn laktak a tanyán az uraság földjén”,* s nem rendelkeztek saját ingatlannal, és azokat, akiknek *„a faluban volt saját házuk és csak eljártak napszámba”.* Ez utóbbiak a település fizikai és társadalmi terében egyaránt a periférián helyezkedtek el, és a megítélés szerint ezek a régi tanyasiak – főleg a mai farkasfalviak – lettek most pravoszlávok, *„mert ők nem tudják, hogy mi a vallás, régen sose jártak templomba, a faluba is ritkán jöttek be, ünneplő ruhájuk sem volt”.* Bár a szovjet érában a kolhoz megszervezésével egyfajta egzisztenciális kiegyenlítődés történt, ennek ellenére ezeket a családokat a helyi társadalom mentálisan ma is megkülönbözteti: *„Régen, ahun most Farkasfalván a görög katólikus kápolna van, ott vót egy nagy uradalom, Fogarasi, hát annak vót egy nagy tanyája, hát majdnem ezek mind, akik odajárnak [a pravoszláv paphoz], mind ott laktak, soha templomba nem jöttek, hát ezek nem tudják egy se, hogy mi a vallás, hogy melyik is a jobb vallás, hogy hát ez a pravoszláv vagy a görög, melyik a valódi, csak mennek a templomba, nem tudják, hogy mire [...] Annyira szegények vótak, hogy ott szógáltak, ott cselédkedtek, hogy tudják a családot eltartani. Na de azelőtt nem úgy vót a család, mint máma, hogy 2-3 gyerek van, hanem 5-6 meg 8, meg melyik helyen hogy. Meg vót olyan, hogy egy ruhába járt, azt vette fel, akárhova ment, na mert, nem vót, szegények vótak.*

[...] Fődjök nem vót, ott is laktak a tanyán, [az uraság] adott nekik házat, ott laktak és ott dógoztak neki, na fizetett nekik, a családjukkal együtt ott laktak, [az uraság] minden-
nel ellátta, hogy megilhetise legyen, fát adott neki télire, konvenciót [terményt], ők azír
dógoztak, a jószágot ellátták, szántottak, így éltek... ezek mostmá egy kicsit összeszedték
magokat az oroszok idője alatt, mert, ugyi, akkor má kolhoz lett... és most mind ezek
járnak ide [a pravoszláv szertartásra] [...] nem, Bökénybe nem vótak ilyenek, akik vótak
cselédek, csak napszámba mentek az uradalomba.”

A tiszabökényi ortodox magyar egyházközség magját a farkasfalviak, illetve a telepü-
lés vonzáskörzete (Péterfalva, Tivadar, Nagypalád) szolgáltatja.

A tiszabökényi görög katolikus egyházban az új naptárra való áttérés – a nagyszőlősi
járásban példa nélküli módon – konfliktusmentesen ment végbe. Más magyar görög
katolikus közösségekben, ahol sor került a naptárreformra, nagy ellenállás, belső feszült-
ség és a megosztottság volt a jellemző. Sőt egyes egyházközségekben napjainkig már
a kérdés felvetése is szentségtörésnek számít, mert ezáltal „őseik hagyományát” érzik
veszélyeztetve.¹⁰ A vizsgálatok alapján azt tapasztaltam, hogy a tiszabökényi görög ka-
tolikus közösség naptárreform-elfogadásában az ortodoxokkal szemben megfogalma-
zott tudatos elhatárolódási szándék szolgált legfontosabb motivációul. Ezt a szándé-
kot verbálisan is kifejezték: „Mi katólikusok vagyunk és magyarok és mostmár akkor is
ünnepeünk, amikor ők, és nem pedig akkor, amikor a pravoszlávok.” Az adott jelen-
ségben az a tendencia látszik megvalósulni, hogy a korábban azonos csoporthoz tar-
tozók most lebontják és újraépítik a „mi” és az „ők” közti határvonalat. Ez a határvo-
nalkiépítés az ortodoxokkal szemben az addig bizonytalankodó réteget is, főleg a ve-
gyes házasságban élő görög katolikusokat magához vonzotta. Ezáltal számuk valamelyest
gyarapodott.

A nagyszőlősi járásban a naptárreformnak ellenálló közösségek alapján véve fele-
kezetileg homogéneket, közvetlenül nincs jelen az ortodox alternatíva, sőt az egyházköz-
ségben a reformátusok is kisebbségben vagy egészen jelentéktelen arányban vannak.
Tehát az önmeghatározásuk bizonyosságához nem feltétlenül érzik szükségesnek, hogy
ilyenformán elhatárolódjanak az ortodoxoktól. Azonban más a helyzet Tiszabökényben,
ahol a görög katolikus és ortodox közösség mind a mai napig ugyanazon templomban
felváltva tartja a szertartásait. Ezért ez a szimbolikusnak tűnő határ a templomhaszná-
lat során több gyakorlati céllal bír. Bár vasárnaponként továbbra is felváltva tartják a
szertartásaikat: egyik héten a görög katolikusok mennek reggel nyolc órára és az orto-
doxok tíz vagy tizenegyre, másik héten ez fordítva történik. Az idő szűkössége miatt a
vecsernyét csak az az aktuális közösség végzi el, amelyik reggel nyolc órától tarthatja a
liturgiát, a másik számára ilyenkor ez a szertartás elmarad. És ez is értelemszerűen vál-
tozik. Ellenben a nagy ünnepek – a különböző naptári ünneplés óta – mindkét fél szá-
mára viszonylag zavartalanul folyhatnak. Legalábbis azokhoz a korábbi drasztikus össze-
ütközésekhez képest, amikor például karácsony szenteste az éjszakai szertartást mind-
két felekezet éjfélkor óhajtotta megtartani, mert „ők ezt mindig így szokták”. És mindkét
fél igazat mondott, hiszen korábban egyazon közösséghez tartoztak, és természetesen
azonosak voltak a szokásaik. A kívülálló számára paradoxnak tűnő jelenség: ugyanaz a
liturgia, ugyanazok a helyi szokások, de más-más „fennhatóság” alatt. Bár lényegét te-
kintve éppen a „fennhatóság”, a hovatarozáson van a hangsúly, azonban elsősor-
ban nem formai, hanem történeti, kulturális és dogmatikai szempontból. Helyi szinten

ezek a különbségek viszont nem ilyen széles perspektívában jelennek meg, hanem személyekhez kötődve realizálódnak.

Magyar-ortodox identitáskép

A magyar-ortodox, magyar-pravoszláv jelenség két síkon volt jelen a vidéken: adminisztratív és gyakorlatilag, s e kettő időben nem fedt egymást. Az előbbi a görög katolikus egyháznak az 1949. évi reuniálásával kezdődött – s negyven éven át tartott –, amikor felsőbb utasításra agresszív módszerekkel a görög katolikus egyházközségeket ortodoxokként vették nyilvántartásba. Az utóbbi az 1989. évet követő időszak szabad vallásgyakorlásának szellemében egyéni döntéseket feltételez. E két időszak „ortodoxtartalma” tehát lényegét tekintve különbözik egymástól, ezért magyar ortodox jelenségről beszélni csupán a második időszakra vonatkozóan megalapozott. Azonban, hogy megértsük az ehhez fűződő egyéni döntések motívációit, szükséges ismerni az előzményeket.

Egyháztörténeti előzmények egyéni interpretációi (1949–1989)

A görög katolikus egyházi élet 1949-ig a maga belső törvényei szerint alakult. Az egyház domináns szerepet játszott a közösségek mindennapjainak a megszervezésében. Ünnepek- és hétköznapi élesen elkülönültek. A parókus személye erkölcsi és társadalmi tekintéllyel bírt nemcsak a saját, hanem a más felekezetűek körében is. Az 1949-ben történt reuniálás az ortodox egyházzal része volt annak az egyházpolitikai folyamatnak, amely a berendezkedő új hatalom legitimitását volt hivatott erősíteni, s a régi struktúra lebontására, teljes megszüntetésére törekedett, sőt ellenállás esetén a fizikai megsemmisítéstől sem riadt vissza.¹¹

A reuniálási adminisztrációs eljárást durva beavatkozások kísérték: a reuniálásra nem kényszeríthető papokat elhurcolták, családjaikat kilakoltatták, az egyházi ingatlanokat államosították, stb. Ez történt a tiszabökényi görög katolikus egyházközségben is. Egy helybeli hetvenéves asszony személyes emlékeibe ágyazva idézi fel az eseményt: *„Rígen, mikor betiltották az egyházat, a görög katolikus pap kihirdette, hogy megszűnt a görög katolikus vallás, akkor az én apám má ágyba fekvő beteg vót – a templomba ú kántor vót –, és bejött a pap (hozzánk) és azt mondta: »Na, Miklós, megszűnt a görög katolikus vallás, kihirdettem, ha akarnak menni a templomba, de nekem má menni nem szabad, ha akarja, engedi a gyerekeket, ha akarja, akkor, nem, ez má a maga dóga, de – azt mondja – pravoszláv vallás van.« »Na – azt mondja az én apám – ha má most pravoszláv vallás van és nem lehet úgy végezni, ahogy mi végeztünk, akkor persze, hogy nem engedem« Ezt a bökönyi görög papot oszt e'vittik, mert nem akart aláírni, azt mondta, ú nem adja el magát, ú megesküdött ennek a vallásnak és ú ebbe hal meg, oszt e'vittik”*

A 13 éve helyben szolgáló tiszabökényi görög katolikus parókust, Kökörcsényi Pált az állami hatóságok 1949-ben internálták. Ezt követően a közösség teljesen magára maradt, a száműzött parókus helyét kezdetben nem töltötte be senki. A rendszeres vallásgyakorlathoz szokott emberek azonban továbbra is jártak a templomba, pap nélkül végezték a szertartásokat. *„Hát mi csak mentünk, mert meg vótunk szokva a templom-*

hoz, [másik] pap ekkor még nem vót... pap nélkül lehet menni, azt mondta az apánk, de ha [ortodox] pap lesz, akkor má nem. Na oszt mentünk pap nélkül egy darabig.”

A megye egyháztörténetéből ismeretes, hogy 129 görög katolikus parókus nem volt hajlandó a reuniálásra, inkább vállalták a száműzetést, a kényszer munkát, néhányan még a vértanúhalált is (Botlik 1997:287), ugyanakkor több parókust a belügyi hatóságoknak sikerült belekényszeríteni „ebbe az új felállásba”. Ez utóbbiakat az egyházi szakirodalom „aposztata, hitehagyott” papokként emlegeti, bár Bendász István (1999:144) is megjegyzi, hogy „egyikük sem önkéntesen, meggyőződésből lett apostatává”. Nem tartom feladatomnak megítélni a kérdést, a vizsgálatom célja az, hogy a közösségeknek a viszonyulását és értékelését megismerve értelmezzem a kialakult helyzeteket.

Az 1949. évet követő megváltozott viszonyok között a tiszabökényi görög katolikus közösséghez a közeli egyházközségekből (Tiszaújlakról, Nagyszőlősről, majd Salánkról) ilyen „aposztata” papok jártak ki. Sajátos módon a közösség megértéssel és szívesen fogadta ezeket a parókusokat, s többségük a templomba ugyanúgy eljárt, mint annak előtte, mert őket az „aláírásuk” ellenére görög katolikusoknak tartotta: „Oszt azután vótak itt papok többen, mentünk oszt a templomba, azír hiába vótak, nem olyan pravoszláv pap vót, hanem olyan papok vótak, akik aláírtak, hogy el ne vigyék úköt a lágerbe, na ezek a papok vótak, hát ezekhez mentünk [...] Ezek aláírtak, csak el ne vigyék úköt, nahát az ú szívek tudta, hogy hogy vígeztek, de mentünk hozzájuk, ezek mind magyarú vígeztek, itt oroszú nem vígeztek sohse, hát itt nincs orosz, itt mind magyarok vannak. [...] Újlakon vót egy öreg pap, az görög katolikus vót, de aláírt annak [pravoszlávnak], hogy ú paposkodik tovább, de a szíve csak görög vót, és az jövögetett ki hozzánk így valamikor misét vígezni, akkor az én apám mondta, ha ez a pap jön, akkor mehettek, és mi mentünk is mindig. [...] Ezek, ugyí, aláírtak szegínyek, mert hát mentették az írhájokot, hogy így mondjam, hogy ne vigyék el..., hát nekik is családjuk vót, gyermekeik vótak, ugyí, meg lehet azt érteni.”

Ezeket az „aláírt” papokat az emberek nem tartották ortodoxoknak, számukra ők görög katolikusok maradtak, s paradox módon az ő működésük biztosította a hitéletük megtartását, a vallásgyakorlásuk folytonosságát. „Az én fiaim nem pravoszlávok, mindet az ilyen aláírt görög papok keresztelték meg, mert se a salánki nem vót pravoszláv, se az újlaki nem vót pravoszláv, se a szőlősi nem vót pravoszláv” (holott mindannyian „aláírt” parókusok voltak).

Az egyházközségben általában mindenkinek – persze elsősorban az idősebbeknek – megvan a maga személyes életével átszótt története az eseményekről, azonban emlékeiket csak kevesen ágyazzák be nagyobb távlatú történeti folyamatok elemzésébe, többnyire megmaradnak az egysíkú magyarázatoknál. Kialakultak a jellegzetes interpretációs sémák, nyelvi fordulatok, toposzok: „elvitték, mert nem akart aláírni”, „aláírt, de a szíve csak görög vót”.

A Munkácsi Görög Katolikus Egyházmegye felszámolásával a közösségeknek két választási lehetőségük maradt: vagy elfogadják az ortodox papot, vagy bezárják a templomait (ez utóbbi történt például Mátyfalván). Sajátos helyzet alakult ki: azoknál a közösségeknél, ahol a parókus „helyben” rávehető volt a reuniálásra, ott az ortodox egyházba történő „átállítás” csak kisebb zökkenőkkel ment végbe. Az apróbb formai változtatások mellett (például egyes helyeken a Jézus-szíve képen a szívet ruharedőre festették át, Szent Antal képét Szent Miklósséra cserélték fel, máshol a szobrok kerültek ki a templomból, de

olyan is előfordult, hogy mindezeket békén hagyták) a laikus számára szinte minden maradt a régi: mindeneelőtt maga a parókus, akinek a személye által biztosított maradt a folyamatos vallásgyakorlás, a liturgia, annak nyelve és rendje, illetve a helyi szokások megőrzése. A liturgia tartalmában azonban nem jelentéktelen változtatás történt: a pápa nevének nyilvános elhallgatása. Hogy helyette a moszkvai pátriárkáról se kelljen hangos szóval megemlékezni, a reuniált papok ezt a „főségekre” vonatkozó betétet suttogva mondták el a liturgia keretein belül. Ezek a változtatások feltűntek ugyan az embereknek, de többségük elfogadta ezt a kompromisszumos megoldást. Előfordult ugyan, hogy az „öntudatosabb katolikusok” ezt követően elmaradtak a templomból, és inkább a római katolikusba mentek – szükség esetén az utazástól sem riadtak vissza –, de ez inkább a beregszászi és az ungvári járásban volt általánosabb, a nagyszőlősiében kevésbé, bár itt is előfordult, például épp Tiszabökényben.

Figyelemre méltó az a sajátos jelenség, hogy több helységben csak azt követően gyarapodott a római katolikus templomba átjárók száma, miután az „aposztált” papok működése véglegesen megszűnt (idősek lévén meghaltak), és helyüket „eredeti” ortodox pópák foglalták el. A közösségek, az emberek számára ténylegesen ekkor változott meg „a világ”: minden felborult körülöttük, szokásaikon csorba esett, a liturgia rendje, sőt rosszabbik esetben nyelve is felcserélődött. Ez utóbbi jelentette a legnagyobb traumát, s szinte minden esetben heves tiltakozást váltott ki a közösség részéről. Az ilyen egyházközségekben nem is maradt sokáig egyetlen ortodox pápa sem, ezért aztán gyakran váltogatták egymást. Nagyobb megértés fogadta azokat az ortodox papokat, akik a liturgia magyar nyelvét sértetlenül meghagyták. Ebben az esetben a közösség „a kényszerből megpróbált erényt kovácsolni”, s „*kinevelni magának*” saját papot, ami azt jelentette, hogy a paphoz legközelebb álló személyen keresztül – ez több helyen a harangozó volt, aki egyben a ministránsi funkciókat is ellátta – megismertette a papot a közösség szokásaival és elvárásaival, s egyben értésére adta, hogy abban az esetben maradhat hosszú távon, ha ezeket az igényeket figyelembe veszi.¹² Az ortodox papok nem zárkóztak el ezektől, sőt – mint több esetben kiderült – speciális kéréseknek is eleget tettek (beteggyógyítás, ördögűzés stb.). Az ortodox egyháznak azonban mindössze két „magyar ajkú” papja volt. Ezek egyike került 1982-ben a tiszabökényi görög katolikus egyházközségbe. Ekkor már több mint három évtizede nem volt állandó parókusa a falunak. Az akkori egyházpolitikai viszonyok között akár szerencsésnek is tarthatták, hogy „magyar papot kaptak”, még ha az pravoszláv is. Akkor még nem sejthették, hogy épp a „magyar papnak” köszönhetően őrzi meg státuszát az ortodox egyház akkor is, amikor már törvény garantálja a görög katolikus egyház visszaállítását. „*Hát, akkor [1982-ben] elfogadtuk, persze, magyar kispap vót, Jánosiba való, ... ugyi, nem tudtuk, hogy így alakul ki, még leszünk görögök is, meg helyreáll a vallás úgy, ahogy annak rendje-módja van.*”

Az 1990-es évek elején a közösség kettészakadt: egyik fele továbbra is ragaszkodott a majd tíz éve ott működő pap személyéhez, míg a másik része eufórikus örömmel vette tudomásul, hogy „újra görög katolikusok lehetnek, mint apáik voltak”.

Az egyházpolitikai változások helyi megnyilvánulásai 1989 után

1989 végén, a görög katolikus egyház törvényes visszaállítását követően a helyi községi tanács olyan határozatot hozott, amelyben az ortodox papnak két héten belül el kell hagynia a községet, és a templomot át kell adnia a görög katolikus parókusnak. Határozatában a tanács a hivatalosan megtartott görög katolikus közösség népszavazására hivatkozott, amelynek alkalmával az egyházközség tagjai a görög katolikus egyház mellett voksoltak. Az ortodox pap nem fogadta el a szavazás eredményét, meghamisított-nak tartotta, arra hivatkozva, hogy őt az emberek szeretik, és ez a határozat szerinte csak „kommunista manipuláció”: *„Engem az emberek szeretnek, akkor minek menjek el ... aztán szavazás vót, ki pravoszláv, ki görög, de ez hamis szavazással ment meg ... nem tudok jó szót használni, hogy ne sértsek ... az iskolaigazgató azt mondta, hagyjam itt a falut, ezután nem köszöntünk egymásnak ... első kommonista vót, első ember a faluba, aki bezárta a betlehemet szenteste az iskolaudvarra, ma meg az első nagy vallásos személyiség.”*

Más magyar falvakban a „magyar ajkú” ortodox papok önként vagy „enyhe ráhatással”, de távoztak a görög katolikus közösségek éléről, és ruszin nyelvű ortodox közösségeket alakítottak „maguknak”. Ők mindannyian ruszin anyanyelvűek, s a magyart csak második nyelvként beszélik, a tiszabökényi ortodox pap azonban egyedüli magyar nemzetiségű az ortodox püspökségben, és nehezen tudja kifejezni magát a szláv nyelveken, ezért a magyar ortodox közösség megszűnésével – egzisztenciális és szakmai szempontból egyaránt – számára „kicsúszott a talaj a lába alól”, így „érthető módon” megpróbálta azt „mindenáron” megőrizni.

Tiszabökényben a falu elöljárói – akik adott esetben a görög katolikus egyház törvényes visszaállítására vonatkozó határozatot hozták – főleg a római katolikusok és reformátusok közül kerültek ki. Többségük az elmúlt rendszerben pozíciójából adódóan párttag volt, s az ortodox pap ezért tartja a „tanácsot” hiteltelennek a vallási kérdések megítélésében.

A társadalmi átalakulással általában a felekezeti összetétel is változik. A szociológusok körében az általánosan ismert tények közé tartozik a felekezeti hovatartozás és a társadalmi helyzet összefüggése (Tomka 1994:336–337). A lokális kutatások (Pilipkó 1999:7–9) arra engednek következtetni, hogy Kárpátalján az elmúlt évtizedek diszkriminatív társadalompolitikája a közép- és felsőfokú végzettségű réteget, főleg a diplomásokat „formálisan” a „vallástalanságba taszította”.¹³ Az 1990-es években – a hivatalos vallásellenes ideológia megszűnését követően – ez a réteg azonban visszatért „a templom falai” közé. Ennek alapján feltételezhető, hogy aligha kulturális átörökítőképeségről van szó, hanem egy történelmileg körülhatárolt kor iskolai szocializációs hatásáról.

Nem történt ez másképp Tiszabökényben sem. A politikai változásokat követően a diplomások többsége: tanárok, köztisztviselők visszatértek felmenőik egyházába, s mint a falu elöljárói szükségesnek tartották az 1989. évi görög katolikus egyház visszaállításáról szóló törvénynek helyi szinten történő realizálását, nem számítva az ortodox egyház képviselőjének kemény ellenállására. Az ortodox pap méltatlannak érezte, hogy ő közel tízéves szolgálat után „csak úgy” elmenjen a faluból, hiszen „ő az emberek szeretik”, ezért sorra járta egyházközségének tagjait, aláírásokat gyűjtött, amellyel igazolni próbálta az emberek hozzá való ragaszkodását. Ezután a közösség két csoportra szakadt:

az egyik csoport „mindenáron” kitartott a pap mellett, de a másik sem bizonyult „hálátlanoknak”, „csak” ahhoz a feltételhez kötötte az ortodox pap maradását, hogy „álljon ki” görög katolikusnak. Ez a csoport kitartott azon álláspontja mellett, „ha már meg van adva a vallás, akkor ők görög katolikusok akarnak lenni, mert itt soha nem volt pravoszláv vallás, azt csak az oroszok hozták be [...] Mikor kijelentették, hogy meg van adva a görög katolikus vallás, mi azt mondtuk neki [az ortodox papnak], legyen itt pap, de álljon ki görög katolikusnak. És elébb megígérte, hogy kiáll, és azután azt mondta, hogy ű nem állhat ki. Hát akkor hagyja itt a falut [Újlakon otthagyta a pap a templomot], menjen keressen magának pravoszláv falut. Mert itt soha nem vót az életbe pravoszláv, mindig görög katolikusok vótunk. Római meg református. Úgyhogy, ű a nagy cirkuszt csinálja állandóan a mai napig.”

Az ortodox pap részéről ez az „átállás” nem történt meg, de a közösségének körülbelül felét sikerült ortodoxként megtartania.

Tehát ez az új helyzet, amit értelmezni próbálok: egy magyar közösség, amely nyilvánosan, a saját egyéni döntésének jogán az ortodox egyház kötelékébe tartozik. Vizsgálati szempontjaim a következők:

- a hovatartozás fontosságának a motivációi: egyházszerkezeti, kulturális, dogmatikai vagy személyes érdekek;
- a pap és a közösség közötti interperszonális viszonyok;
- a hovatartozás értelmi és/vagy érzelmi háttere;
- az öndefiníció, az identitásépítés kifejezőmódjai;
- a „gyökerek” megteremtésének szimbólumai.

A közösség korábbi interperszonális viszonyainak megváltozása

Az ortodox pap és az egyházközség közötti interperszonális viszonyokat az határozza meg, hogy ki melyik helyi közösséghez: az ortodoxhoz vagy a görög katolikushoz tartozik. Ennek megfelelően ezek a viszonyulások pozitívak, illetve negatívak. A korábbi, az 1990-es éveket megelőző időkre vonatkozó retrospektív elbeszélések is ennek függvényében fogalmazódnak meg. Az egyházközségben a közel egy évtizede zajló görög katolikus-ortodox ellentét, amely nemcsak a verbális, hanem a fizikai agressziótól sem volt mentes, egyre erőteljesebb érzelmeket, indulatokat gerjesztett. Békés családi otthonok estek áldozatul ennek a küzdelemnek: fiú az anyjával, testvér a testvérral nem állt szóba hosszú éveken keresztül. Ezek a feszültségek a helyi társadalom mindennapjaiba máig beleivódtak. A két fél kommunikációjában olyan agresszív cselekedetek léptek működésbe, amelyek átminősítették az együttélés korábbi szabályait, normáit, viszonyulásait. A harc, az ellenségeskedés közvetlen kiváltó oka a templom használatbavétele, illetve birtoklása volt. Az egyházközség kettészakadását követően az ortodox közösség kizárólagosan a magáénak tekintette a templomot, és nem volt hajlandó beengedni oda a görög katolikusok csoportját az újonnan jött parókussal. Ezt követően a templomudvar szinte rendszeresen a verbális és fizikai agresszió színhelye lett: „Nem egy vasárnap nem lehetett misét végezni, mert verekedés volt a templomudvaron. [...] Így vót, mentünk imád-

kozni, és helyette verekedtünk, nem imádkoztunk. Hogy ki verekedett, hát mind a két feleke-
 zet, az egyik az ajtóba állt, nem engedte be a másikat, a másik meg azért, mert az az
 ajtóba áll. Hát mi [az ortodoxok] nem engedték be azokat [a görög katolikusokat], mert
 hát a templom a miénk volt, mi használtuk, azok csak összeszervezkedtek, és akkor má,
 ki vagyok, én vagyok, a templom az övék, ez nem törvényes volt, nem engedték meg.”

Külső adminisztratív beavatkozással sikerült csak megfékezni az egyre drasztikusab-
 bá váló indulatokat, és kialakítani egy olyan kompromisszumos megoldást, hogy amíg
 az ortodox közösség nem építi fel a saját külön templomát, addig használhatja a jelen-
 legit, de megosztva azt a görög katolikusokkal, hogy a téli fagyban azok se a templom-
 udvaron tartásuk a szertartásaikat. Így jutottak vissza a görög katolikusok is a templom-
 ba. Közben eltelt tíz év, és továbbra is grafikon szerint folynak a szertartások ugyan-
 abban a templomban. A közös használat során elkerülhetetlenek a kisebb-nagyobb
 torzalkodások: üveg- vagy kristályvázába tegyék-e a virágokat, giccs-e a művirág vagy
 sem, a szobrok maradhatnak-e a templomban vagy sem, mikor ki tegye rendbe a pap
 „rezáját”, stb. Így aztán hol az egyik, hol a másik csoport távolítja el a számára nem
 tetsző kellékeket, s ezekből újabb nézeteltérések támadnak. Ennél sokkal súlyosabb problé-
 ma, hogy az árvíz két alkalommal is – 1998-ban és 2000-ben – erőteljesen megrongál-
 ta a templomot, s az érdemi munkálatok elvégzését a „két gazda” csak nehezen tudja
 arányosan megosztani egymás között. „A templomba nálunk Bökénybe vízáradásakor
 méteres víz volt, két éve remontot nem tettek a templomba, azt mondják az övék a temp-
 lom, mégse remontolják” – veti szemére egyik fél a másiknak. Nagy kérdés, hogy miért
 nem épít új templomot az ortodox közösség, amikor az egyházmegyében gomba módra
 nőnek a hagymakupolás kápolnák, templomok, sőt székesegyházak. Hogy ezt megért-
 sük, próbáljuk körbejárni a hívek hovatartozás-tudatának motivációit, öndefinícióik kife-
 jezősmódjait, de ehhez előbb ismerjük meg térbeli és időbeli koordinátáikat és viszonyu-
 lásaikat.

A magyar ortodox egyház térbeli kiterjedése

A tiszabökényi ortodox magyar egyházközséget elsősorban a település vonzáskörzete
 (Farkasfalva, Péterfalva, Tivadar, Nagypalád, Fertősalmás) alkotja, míg a görög katoliku-
 sok többsége helybeli. Tehát az előbbi térben kiterjedtebb: nevezhetjük a tiszaháti vidék
 magyar ortodoxiája gyűjtőmedencéjének is.

A legtávolabb fekvő községek, Fertősalmás és Nagypalád, Tiszabökénytől délnyugat-
 ra, a hármas határ csücskében helyezkednek el, előbbi a történelmi Ugocsa, utóbbi a
 történelmi Szatmár vármegyéhez tartozott. Többségében református a lakosságuk, csak
 szórványban élnek itt görög katolikusok, illetve ortodoxok, akik nagyrészt beházasodással
 kerültek a községbe. Számukra a különböző szentségeket és egyéb szakrális igényeiket
 a mindenkor tiszabökényi parókus szolgálta ki. A kb. 12 km-re lévő Fertősalmáson gö-
 rög katolikus kápolna is található, a pap azonban csak nagy ünnepekkor tart itt szertar-
 tást. Ilyenkor a nagypaládi görög katolikusok is részt vesznek az ünnepi liturgián, itt
 szentelik meg a húsvéti pászkát, más alkalommal azonban bejárnak a tiszabökényi temp-
 lomba. Sajátos jelenség, hogy a református tömbben élő szórvány görög katolikusok itt
 mindig a Gergely-naptár szerint ünnepeltek, azaz egy időben a reformátusokkal. Az 1989.

évet követő változások: a görög katolikus-ortodox ellentét, a naptárreform körüli küzdelmek ebbe a két „Isten háta mögötti” faluba alig jutottak el. Ők csak azt tudják, hogy nagy ünnepekkor hozzájuk a mindenkori tiszabökényi pap jön ki szolgálni, s Fertőszalmáson azt a szót, hogy „pravoszláv”, az ortodox pap szertartásaira járó idősebb emberek nem is ismerik, ők görög katolikusoknak mondják magukat: *„Mi az, hogy pravoszláv, én erről még nem hallottam, nem tudom. Mi görög katolikusok vagyunk.”* Számukra ez a kettősség nem okoz identitászavart. A távolság megvédi őket a parókián történő konfliktusoktól.

A többi, ugyancsak református dominanciájú község (Farkasfalva, Péterfalva, Tivadar) zsinórbán helyezkedik el a tiszabökényi egyházközség előtt és után, többutcs szalagtelkes települések ezek, a kívülálló nem is veszi észre, hogy hol kezdődik az egyik, s hol végződik a másik falu. A közösségi események a társadalmi nyilvánosság szférájában zajlanak, a résztvevők egyéni élményanyaggal rendelkeznek. A más felekezetűek – adott esetben reformátusok és római katolikusok – is közvetett módon, az átbeszélési gyakorlat szintjén jelen vannak a témában, és valamilyen módon reagálnak arra. A reagálás milyensége a személyes érintettség mértékétől függ: a vegyes házasságban élő más felekezetű házastársak érzelmileg érintettek a kérdésben, így „tájékozottabbak” is, mármint ami a görög katolikus-ortodox közösség belső, személyes ellentéteit illeti, így érdekeltségeiknek megfelelően befolyásolhatják házastársuk hovatartozását. Ez a „befolyásoltság” abból is kiolvasható, hogy a házastársaik nagy része a Gergely-naptár bevezetéséig az ortodox közösséghez tartozott, s csak azt követően pártolt át a görög katolikushoz. A különböző egyéni interpretációkon túl ennek olyan implicit pragmatikus oka van, hogy ezt követően „nem kell kétszer ünnepelni a húsvétot, a karácsonyt és a pünkösdöt”, ez a változás nem kis anyagi tehermentesítést jelent a családok számára az egyre súlyosabb gazdasági körülmények között.

A kívülálló, a személyében közvetett módon (rokonsági szálakon) sem érintett más felekezetűek csoportja értetlenül áll a görög katolikus-ortodox konfliktusok halmazával szemben: *„Én nem tudom, hogy má miért nem jó nekik az a régi pap, eddig jó volt, most meg má nem jó.”* Másrészt elmarasztalólag vélekedik a történekről és mindazokról, akik még az egyetlen szakrális objektum, a templom területén sem voltak képesek fegyelmezni az agresszivitásukat: *„Csúnyán cirkusznak, hallottam, hogy még verekedtek is a templomudvaron, hát, akár hogy is, de ez már csúnya dolog.”* Ezek a megtörtént verbális és fizikai agressziók a görög katolikusok és ortodoxok csoportját egyaránt mélyen érintik mind pszichésen, mind mentálisan.

Fájdalmasan törnek fel azok az élményanyagok, amelyek belső családi kapcsolatok felbomlásáról mesélnek, de rokoni, baráti szálak, korábbi jószomszédsági viszonyok megszűnéséről is szólnak. Ez a negatív elemekkel átszőtt magatartás megváltozott egyéni és családi életvezetéseket hozott létre, sajátos védekezési mechanizmusokat, feszült viselkedésmintákat termelt ki: *„Nekünk az egyik fél rokon, a másik fél megint, testvér a testvérral marakodik, én nem szeretem az ilyesmit. Most mondjam azt, hogy verekedtek is a templomba, nem mondok semmit, az ember örül, hogy egy kicsit má lecsitult a helyzet, mert mostmá mind a két fél járhat a templomba és örül az ember, ha egy kicsit nyugodtság van a faluba, nem még kezdje újra. A faluba meg kell maradni az emberek közt, és akkor nem lehet olyanokat mondani. Elesitult ez az ügy, nem kell feleleveníteni, mert aztán mindenütt majd mondvá lesz, nagyon hiányzik nekem az ilyesmi.”* A konfliktusok-

ban érintettek a mindennapokban általában elkerülik az érintkezési lehetőségeket, a fizikális környezetükben is igyekeznek kizárni a negatív élményű találkozásokat: „*Vasárnap délutánonként kiülünk a lócára, de mióta tart ez a cirkusz, azóta általában úgy szoktunk összejönni, akik egy helyre tartoznak, nagyon más felekezetű nem jön ide, mert akkor nem olyan a beszédtema.*” Amikor többéves elkerülés és hallgatás után mégis létrejönnek a találkozások – nyolcéves szünet után a fiú visszamegy az anyjához és a testvére-éhez –, a viszony már csak formális marad, a belső interpretáció által termelt értékek nem esnek egybe: „*Visszamentem az anyámhoz, de mondtam, nekem ne akarják megmondani, hogy én ki legyek, én döntsem el, hova akarok tartozni.*” „*Persze hogy örültem, hogy eljött nyolc év után a fiam, de mondtam: fiam, fiam, én abba soha nem tudok belemenyogodni, hogy te azokhoz tartozz, minden testvéred itt van, neked is itt lenne a helyed, de csak intett: »hagyjon, Édes!« Jaj, jaj, nagy az én szívfájdalmam.*”

A hovatartozás fontosságának motivációi

Az 1990-es években tömegesen újraszerveződött magyar görög katolikus egyházköz- ségek példája azt bizonyítja, hogy az ortodox egyház negyvenéves vallási hegemóniáját követően sem tudott megtartó csoportidentitás-képző tényezőként működni. Ennek elsősorban a szociálpszichológiai feltételei hiányoztak: egyrészt személyes élettörténe- tek őrizték a görög katolikus egyházak kényszerű reuniálását, a parókusok internálását, a templomok változó sorsát. Másrészt az ortodox egyház megjelenését a köztudat „az oroszok, a muszkák bejövételéhez” kapcsolta, s ehhez az új politikai hatalomhoz fűző- dött a „málenkij robot” fájdalmas élménye, amelynek a magyar görög katolikus férfiak ugyanolyan áldozatai lettek, mint református vagy római katolikus társaik. A harmadik, talán leglényegesebb eleme: a magyar nyelvhasználat a liturgiában, amelynek az egyéni- közösségi azonosságtudatban nemzeti identitást hordozó tudattartama is volt. Nem- csak nyelvükkel, de kultúrájukkal: öltözködésükkel, táplálkozási szokásaikkal, viselkedés- módjukkal stb. is a görög katolikusok a magyar nemzet részének tartották magukat. Ez utóbbi identitáselem „használhatóságát” ismerte fel az ortodox egyház akkor, amikor magyar nyelvű ortodox papokat is bevont működési területére. A tiszabökényi egyház- közösségben ez olyan „jól sikerült”, hogy a korábbi görög katolikus közösség nagyobb része az 1990-es éveket követően is megmaradt ortodoxnak.

Sajátos helyzet ez, mert bár negyven évig hivatalosan a közösség egésze ortodox volt, ez idő alatt mégsem alakult ki semmilyen belső ortodox kohézió, a hívek görög katolikusoknak tartották magukat. Így elméletben az következne, hogy azoknak, akik most mégis az ortodox közösség tagjai, új identitáselemmel kell szembenéznük, újra kell definiálniuk önmagukat és hovatartozásukat. Ez a „feladat” azonban csak egy egészen parányi csoportot érint, nagyrészt az egyházköz- ség belső „személyzetét”: egyházta- náclistagokat, kántort, harangozót, kurátort stb., akik „hivataluknál fogva” mintegy kö- telezőnek érzik legalizálni hovatartozásukat a kívülálló számára. Őket neveztem el az úgynevezett „ortodox magnak”. Maga a közösség ugyanis hovatartozásának motiváci- óit illetően erősen differenciált. Zöme sajátos módon továbbra is azt vallja, hogy „ő görög katolikus vallású, de pravoszláv paphoz jár”. Ők az úgynevezett „ingadozók”. A harma- dik, az „öntudatlan ortodoxok” csoportja, akik formálisan sem vállalják fel az ortodox

hovatarozást, „ők a görög katolikus templomba járnak, tehát csak görög katolikusok lehetnek” – mondják.

Az első csoport többsége, az úgynevezett ortodox mag a középgenerációhoz tartozik, 1949 után születtek, s ez a legelső és legstabilabb hivatkozási alapjuk, hogy „őket pravoszláv pap keresztelte, tehát csakis pravoszlávok lehetnek”. Őseik, görög katolikus szüleik értékrendjétől elhatárolják magukat, a múlt, a történelem számukra az 1950-es évektől, az ortodox egyházba történő „beleszületésüktől” kezdődik. *„Mikor bejött ez a szovjet rendszer, akkor bejött ez a pravoszláv vallás, attú kezdve, akik születünk, mind pravoszlávok vagyunk. Abba az időszakba születünk, mi arrú nem tehetünk, és akkor miért tagadjuk meg a saját vallásunkat. Az, hogy '49 [1949] előtt itt milyen vallás vót, az minket nem zavar.”* Ez az időbeli kontinuitástól való elzárkózás csorbát ejt az azonosságtudat folyamatosságán, de a látszatstabilitás megőrzése végett még a szovjet ideológia bizonyos torz elemeivel is képesek azonosulni: *„Hát ha '49-től jó volt ez a rendszer nekünk, tudtunk szabadon, hát olyan értelemben szabadon, hogy meg vót szabva, reggel 7 órára a pászkát meg kell szentelni, rendőri felügyelet mellett, mert minél hamarabb a templomot el kellett hagyni, ez a szovjet rendszer vót, meg tudtunk lenni, fenn tudtuk tartani az egyházat.”*

Az identitás egy másikhoz viszonyítva válik önmagává: adott esetben a viszonyított a görög katolikus közösség tagjai. Az úgynevezett „ortodox mag” interpretációja alapján a görög katolikusok közül többen – vagy húsz család – az elmúlt évtizedek során nem tartottak ki a közösség mellett, mert miután (1982-ben) ortodox pap került az egyházközség élére, azt követően itthagyták a helyi egyházat, és a tiszaujlaki római katolikus templomba jártak. Ezzel a magatartással szerintük kivonták magukat a tiszabökényi egyházközség fenntartásának kötelezettsége alól, amit így az otthon maradtak viseltek: részben a mai ortodox közösség tagjai. Az 1990-es évek elején, a görög katolikus egyház legalizálását követően pedig ezek a korábban „eltávozott” családok lettek a helyi görög katolikus egyházszervezet leglelkesebb szervezői, támogatói. Ők azok, akik úgy érzik, kitartottak elveik, egyházuk mellett, és megőrizték katolikus azonosságtudatukat. A hagyományos közösségi társadalom azonban nehezen tolerálja a másságot, különségnek, rátartiságnak tartja, és a korábban „otthon maradtak” közül azok, akik ma az ortodox társadalomhoz tartoznak, sajátos közösségi szempontok alapján azt a magatartást, amit a görög katolikusok „kitartásnak” éreznek, „dezertálásnak” minősítik, és úgy tartják, hogy a megszerzett hatalmi helyzet őket illeti meg: *„Elfutkostak Újlakra meg össze-vissza, meg visszajöttek, most meg gondoltak egyet és alakítottak egy új vallást régi, dehát most egy új vallás [mármint a görög katolikus] ... és most azt gondolják, oda fogunk menni ahova ők akarják, azokhoz, akik annak idején itt hagytak bennünket.”*

A második, az úgynevezett „ingadozó” csoportjának a viszonyulása a legambivalensebb. Ők tudatosan felvállalják görög katolikusságukat – főleg az idősebbek – és azt is, hogy ennek ellenére az ortodox pap szertartásaira járnak. *„Mi mind görögök vagyunk, akik a pravoszláv paphoz is járunk.”* Az ő döntéseiket az egyházközségben újraértelmezett interperszonális viszonyok határozzák meg: a kialakult görög katolikus-ortodox konfliktusok során ezek az emberek érzelmileg olyan mélyen sérültek, hogy csak az elhatárolódással, a „taszító” gesztusokkal kifejezett distanciateremtést tartják egyedüli megoldásnak a másik, a görög katolikus féllal szemben: *„Hogy menjek én azokhoz, mikor engem ki is küldtek a templombú azok, pedig kántor voltam. Hogy miért küldtek ki, hát*

mert nem pászoltam, én nem vótam »pénzes« kántor.” Ennek a pénzes jelzőnek az adott társadalmon belül több konnotációja is van: valamilyen szociális távolságot próbál érzékeltetni, amely a morális értékeléstől sem mentes. A jelenlegi görög katolikusok csoportja ugyanis egzisztenciálisan leértékeli, egykori *zselléreknek, szolgáknak* tartja a mostani ortodoxok többségét, akik azonban morálisan marasztalják el a görög katolikusokat, illetve azok korábbi egyházi pénztárosait, ez utóbbiakat azzal vádolva, hogy eltulajdonították, saját egyéni céljaikra használták fel azokat a pénzeket, amit az elmúlt évtizedekben az egyházközség az új templomépítésre gyűjtött. *„Görög katolikus vagyok, csak ehhez [az ortodoxhoz] járok, mert – hogy mondjam – úgy van, hogy azok álltak félre görögnek, akiknél az egyház pénze nála volt, mert régen az egyháznak nem szabad vót tartani a pénzt, és kiadták az embereknek, tegye be a postára, és a postára tették, meg építettek belőle, meg taxit vettek és azok álltak félre görögnek egy néhány család, azok mondják magokat görögöknek.*” A görög katolikusok ezt a vádat visszaautasítják, elismerve, hogy valóban nem voltak hajlandók az egyház pénzét átadni az ortodox papnak, mert azt tapasztalták, hogy az a pénzt *„elhordja a pravoszláv püspökségre”*, és ők azt az új templomépítésre tartogatták. A templomépítés terve a konfliktusok kirobbanása után elmaradt, de hogy az összegyűjtött rubeleket megmentésük a teljes devalvációtól, vásároltak egy harangot, amely ma is ott áll a templomudvaron. Erre azonban az ortodoxok azt mondják, *„a harang csak a jéghegy csúcsa”*, nem is volt rá szükség, hisz addig is volt két harangja az egyháznak. A mindennapok gyakorlatában a két szembenálló csoport között termelődött negatív beállítódások mára, egy évized múltán, már veszítettek agresszivitásukból és szenvedélyességükből, de a distanciából kevésbé.

A harmadik, az úgynevezett „öntudatlan ortodoxok” csoportja szintén görög katolikusnak mondja magát, azonban ez a döntése nem tudatos. Azért tartja magát görög katolikusnak, mert *„a görög katolikus templomba jár”*, és ahhoz a paphoz, akihez korábban is járt (mármint az 1982 óta az egyházközségben működő ortodox pópához), tehát *„ő görög katolikus volt, és az is maradt, és nem futkosott más faluba, más templomba, más paphoz”*. Adott esetben több tényezőt kell megvizsgálnunk: a templomot mint szakrális teret, a liturgiai szertartást, illetve az ezekhez történő viszonyulásokat és nem utolsósorban a pap személyét.

A templom mint identitási tényező

A templom a nép vallásos életének központja, az egymást követő nemzedékek életének egyik fontos közösségi színtere (Báth 1990:347). A templom identitást nyújt, bár nyilvános tér, de a közösség tagjai számára személyes vonatkozásokat őriz. A templomi ülésrend által – amelyet napjainkig számon tartanak – egyfajta egyéni és kizárólagos térhasználatot alakítottak ki. A „székkel” rendelkező családok mindegyikének megvan a maga familiáris, több generációra visszamenő története arról, hogyan került az adott „hely” az ő használati tulajdonába. A szakrális objektumon belül ehhez a személyes térhasználatához kulturális minták, viselkedésmódok kötődnek: általános tendencia az, hogy a közösség tagjai nem foglalják el egymás helyét, illetve ez csak abban az esetben fordul elő, ha a „szék” gazdája nincs jelen, de ha időközben mégis megérkezik, magától

értetődő módon a hely őt illeti meg. Ez a kulturális „léthelyzet” egyfajta stabilitást, kontinuitást feltételez a felmenőkkel, az ősökkel és magával az adott egyházzal is.

Tér és identitás sajátos kapcsolata ez. Az ortodox pap magatartása is ezt sejteti, amikor önálló temploma felépítésének helyéül, kizárólagos jelleggel csak ahhoz a mostani görög katolikus templom szomszédságában lévő telekhez ragaszkodott, ahová eredetileg az új görög katolikus templom építését tervezték, s amelynek már az alapja is megépült a korábbi időkben. Sajátos „kontinuitásteremtő” megoldás lehetett volna ez a gyökereit kereső, újonnan szerveződött magyar ortodox közösség számára.

A községi előjáróság az önálló ortodox templom építésére a falu közepén jelölt ki egy telket, amely ma még mezőgazdasági céllal használt terület. Az ortodox pap azonban ezt a lehetőséget kategorikusan visszautasította, mert szerinte ez perifériális helyzetet teremtene az egyházközsége számára. A falu közepén kijelölt hely természetszerűen nem a terület értelmében jelent perifériát, hanem szakrális szempontból. Egyrészt azért, mert távol esik a község első negyedében elhelyezkedő összes egyházi objektumtól: nemcsak a görög katolikus, hanem a református templomtól és a római katolikus kápolnától is. Tehát az újonnan épült ortodox templom csupán a falu jelenlegi szakrális centrumától kerülne távolabb, de magát a közösséget széles térbeli kiterjedése folytán ez nem érintené hátrányosan, sőt elméletileg egyfajta kiemelt pozíciót is kivívhatna magának. Ennek ellenére az ortodox pap elfogadhatatlannak ítélte ezt a megoldást. S ennek más oka van: mentális, érzelmi és lelki vonatkozásai. A semleges helyen felépülő önálló ortodox templom már fizikai-tárgyi mivoltában is az ortodoxiát testesítené meg, s ez a kizárólagosság a község jelentős részét visszatartaná a templomba járástól: elsősorban az úgynevezett „öntudatlan ortodoxok csoportját”, akiknek individuális vallási életük kifejezetten a görög katolikus templomhoz kötődik, hiszen ők e felekezethez tartozónak „gondolják” magukat. Az ortodox papnak döntenie kellett: vagy önálló temploma lesz a községének, de megfogyatkozott lélekszámmal, vagy megtartja a közösséget, és a templomépítést elhalasztja. Ő ez utóbbi mellett döntött.

A liturgia rendje

A liturgia rendje az ortodox és a görög katolikus egyházban egyaránt keleti szertartású, míg a dogmatikai és tanítási különbözőségeken túl az előbbi Moszkvához, az utóbbi Rómához kötődik. Ez a kétirányúság kultúrtörténeti szempontból más-más múltat hív életre: a köztudat gigantikus, soktornyú, aranyozott hagymakupolás, illetve kecsesen magasba ívelő gótikus templomokat képzel el egyik és másik oldalon. A görög katolikus egyházban az uniót követő latinizálási tendencia egyértelműen nyugati irányt szabott a fejlődésnek: a latin kultuszformák integratív részei lettek a keleti örökségnek. Az 1949. évi reuniálást követően a görög katolikus templomokban felsőbb utasításra bizonyos tárgyi vonatkozású latin elemeket kiiktattak (például a szobrokat kihordatták, a Jézus szíve képen a szívet ruharedőre festették át a hívek, hogy magát a képet megmentésük), míg a latin eredetű ájtatosságokat (például a rózsafüzéres társulatok Szűz Mária- és Szent József-kultuszai) nemcsak megtúrték az ortodox pópák, hanem sajátos módon egyes egyházközségekben maguk is átvették. A Szent József-kilencedet például a tiszabökényi görög

katolikus egyházközségben az 1982-ben odakerült ortodox pap vezette be, ráadásul „hivatalos” szertartásnak: május 19-ét megelőző kilenc napon át esténként a templomban a pap közreműködésével tartják meg ezt az ájtatosságot, s az utolsó alkalommal pedig „minden jó kérésre szent misét” végeznek. *„A Szent József ájtatosságot ez a tisztelendő úr vezette be, előtte nem vót... Májusi ájtatosságra jártak az asszonyok, ilyen nagybútbe jártak a kereszt alá imádkozni, a Rózsafűzért végezték, hát a Fájdalmas Rózsafűzért, mert az megy a nagybútbe, meg nagybúti énekeket énekeltek, emlékszem, mikor kicsi vótam, hogy anyám meg a szomszédok is nagybútbe mondták, mennek a Kereszt alá imádkozni, de ezt a Szent József ájtatosságot csak azóta, mióta ez a tisztelendő úr itt van. Szóval kilenc tized van, kilenc nappal előtte kell elkezdni és akkor 19-én van József-nap, akkor »Minden jó kérésre« szent misét végzünk, ezzel végződik, de akik jártak ájtatosságra, azok meggyónnak, megáldoznak. A pap itt van minden ájtatosságon igen, ő a vezetője, mert van evangélium olvasás, azt csak pap olvashassa, a hívek nem olvashassák, mind a kilenc alkalommal ő jelen van, és a zárómisén is.”* Az ortodox pap ezt a latin eredetű ájtatosságot a görög katolikus vallású szülőfalujából (a beregszászi járási Jánosiból) ismerte s megérezve annak belső közösségmegtartó erejét, saját működési területére is integrálta, s Tiszabökényben a hozzá tartozó közösség napjainkig gyakorolja azt. Az önállósodás óta a görög katolikusok számára azonban megszűntek ezek a Szent József-ájtatosságok. Ennek egyik alapvető oka, hogy a közösségnek nincs helyben lakó parókusa. A közismert paphiány miatt kezdetben ünnep- és vasárnaponként Magyarországról járt hozzájuk misézni egy bazilita szerzetes, aki a nagyszőlősi járásban több egyházközségben is teljesített szolgálatot, s a zsúfolt időbeosztása miatt valószínűleg fizikálisan képtelen lett volna beilleszteni az idejébe ezeket a szertartásokat. Arról nem is beszélve, hogy az 1990-es évek első fele a két közösség részéről drasztikus konfliktusokkal volt terhelt: az első időben a görög katolikusok a templomudvaron tartották a liturgiáikat, mert a templom kizárólagos használói az ortodoxok maradtak. A másik nem lényegtelen szempont, hogy az említett bazilita szerzetes ahhoz a középgenerációhoz tartozott, akinek értékrendjére, liturgiai felfogására már döntő hatást gyakorolt a II. vatikáni zsinatnak az a határozata, amely előírta a keleti egyházak önértelmezésének revízióját, értékeinek újrafelfedezését s törekvést a hagyományaikhoz való visszatérésre (Pirigy 1990:II: 164). Tehát a latin eredetű elemeket a lehetőségeken belül igyekezett tudatosan kiszűrni a gyakorlatából. Ez a szemlélet a hajdúdorogi egyházmegyében már évtizedek óta jelen volt, meggyökeresedett s intézményes szinten működött. Így természetesen, hogy az egyház az oktatási intézményeiben napjainkban is hasonló szellemben neveli az ifjabb nemzedéket, s a nyíregyházi szemináriumban tanuló kárpátaljai papnövendékek csak ezt tanulhatták meg, akik visszaérkezve szülőföldjükre a megtanultak szerint próbálnak működni, azaz a keleti örökséghez való tudatos visszatérés elve alapján. Másrészt pedig egyfajta racionalizálást is elsajátítottak, ami a liturgia, a szertartások lerövidítésében nyilvánul meg. Ezek gyakorlása azonban falakba ütközik mind a közösségek, mind a parókusok részéről, akik a munkácsi egyházmegyében az Ungvári Görög Katolikus Szemináriumban tanultak. Az előbbieket a hagyományokra hivatkozva tiltakoznak a latin elemek kiiktatása s a liturgia rövidítése ellen (igazából értetlenül állnak szemben ezekkel a változtatásokkal). Az utóbbiak „a munkácsi egyházmegye sajátos hagyományait” tartják szem előtt, s ugyancsak rossz szemmel nézik a „bizáncizálást”, ahogy ezt ők nevezik.

A tiszabökényi görög katolikus egyházközség az elmúlt évtizedben filia maradt. A bazilita szerzetes működését követően előbb a salánki, utóbb a tisaújlaki parókus jár át a közösséghez. Előzőleg mindketten a nyíregyházi szemináriumban végezték a tanulmányaikat. Sajátos jelenség, hogy a fiatal parókusok a „bizáncizáló” reformjaikat a tiszabökényi görög katolikus közösségben szinte ellenállás nélkül megvalósíthatták, míg saját parókiáikon ugyanezek a változtatások kisebb-nagyobb konfliktusokkal jártak. Ennek oka ugyanaz az elhatárolódási szándék az ortodoxokkal szemben a tiszabökényi görög katolikusok részéről, ami a Gergely-naptár bevezetésével kapcsolatban megnyilvánult. A liturgikus és különböző szokások megváltoztatása, a liturgia lerövidítése stb. az ortodox közösségnek mintegy jó „ürügyül” szolgált, hogy „ők járnak a helyes úton”. Az úgynevezett „öntudatlan ortodoxok” csoportjába tartozó egyének erre hivatkozva mondják azt, hogy „ők megmaradtak görög katolikusoknak”, mert az ortodox pap által végzett liturgia, amelyikre ők járnak, közelebb áll a régi görög katolikus papok szertartásaihoz, mert „a könyvből egyikük sem hagyott ki semmit”, ellentétben az új, fiatal parókusokkal.

Összetett a jelenség, hiszen a II. vatikáni zsinat határozata alapján az úgynevezett „bizáncizálással” tulajdonképpen a két, az ortodox és görög katolikus szertartásnak – a dogmatikai motívumok kivételével – közelebb kellett volna kerülniük egymáshoz. Helyi szinten azonban ez nem így történt, mert az ortodox szertartásban a liturgia teljessége mellett megmaradtak a közösség számára megszokott latin eredetű vonatkozások (például Szent József-ájtatosság), míg a görög katolikusban a liturgia lerövidült, és a latin elemek kiiktatódtak.

A pap és közösség viszonya

A pap személyét és annak a közösségre gyakorolt hatását is igyekeztem megvizsgálni. A tiszabökényi egyházközségben alapvető különbség a két pap között, hogy az ortodox 1982 óta napjainkig helyben, a faluban lakik, míg a görög katolikus parókusok – az egyház kezdeti nehézségei folytán – többször váltogatták egymást. A másik, talán nem elhanyagolható szempont az a kulturális és mentális különbség a keleti és a nyugati egyházban, ami a pap és közösség interperszonális viszonyában tetten érhető.¹⁴ Az előbbi atyáskodó („bátyuska”), a lehető legváltozatosabb, akár az orvos kompetenciájába tartozó egyéni bajok, betegségek gyógyítójaként is képes funkcionálni: speciális imádságokkal meddőséget gyógyít, ördögöt űz, halottakat „támaszt” fel. Tehát ezek a tevékenységek egyfajta személyesebb kapcsolatot feltételeznek, azonban ez a személyesség nem terjed át a hétköznapi élet gyakorlati oldalára: a pap saját személyét egyfajta miszticizmusmal vonja körül. Ezzel szemben a Magyarországon végzett fiatal görög katolikus parókusok nemcsak a transzcendens és az ember racionális világa közötti közvetítői, hanem jelentős szerepet vállalnak az ifjúság erkölcsi nevelésében, világnézetének formálásában. A hitoktatáson túl nyári táborokat, közös természetjáró túrákat, egyéb sportprogramokat szerveznek, sőt maguk is „edzőcipőt húznak”, s adott esetben „együtt rúgják a labdát” a gyerekekkel. A görög katolikus egyház „belső megújulását” a felnövekvő új generációtól várják.

A tiszabökényi ortodox pap elítélően szól erről a „nyugati típusú” pragmatikus, „pap-

hoz nem méltó” világias magatartásról. Szerinte az ilyen szabadidős programoknak a szervezése nem a papok, hanem az iskolai tanárok feladata. A papnak küldetése van, amely befelé forduló lelki életben és elmélyült imádkozásban kell hogy megnyilvánuljon: *„A pap az mindenütt legyen pap, ne csak addig, amíg a templomban van, hanem mindig, ... és ne a futballpályán rúgja a labdát.”*

A „keleti típusú”, miszticizmussal átszőtt papmentalitás tulajdonképpen találkozik a közösség elvárásaival is, bár hosszú távon a parókus tekintélyét a személyiségbeli adottságai, kapcsolatteremtő képességei határozzák meg, azonban az eltérő szerepfelfogásból és vallási hozzáállásból adódóan gyakran problematikus a görög katolikus parókusok és közösség viszonya. Ennek elsősorban társadalmi okai vannak: hiszen a hagyományos paraszti társadalmat az 1950-es években egy tekintélyelvű, antidemokratikus elvek alapján szerveződött időszak váltotta fel, ahol az egyház társadalmi helyzete marginalizálódott, a papok korábbi politikai, kulturális és erkölcsi befolyását a hatalom megszüntette, illetve ellenőrzése alatt tartotta. A korlátozások és zaklatások ellenére a pap a közösség meghatározó személyisége maradt, azonban szerepkörét, amelyre hivatása predesztinálta, csak a templom falain belül gyakorolhatta. A hitoktatás megszüntetésével pedig teljesen megszakadt a kapcsolat az egyház és az ifjúság között. Két generáció a családi szocializáción túl semmilyen intézményes vallási nevelést nem kapott, sőt a civil szféra felől (iskola, munkahely stb.) csupán egyházellenes hatások érték. Tehát a közösség *„elszokott attól”,* hogy az egyház aktívan részt vegyen az ifjúság mindennapi nevelésében, és ezért sokszor értetlenül áll szemben az ilyen jellegű szerepvállalásokkal. A különböző szervezések szokatlanságát a fiatal parókusok civil öltözködése még tetézi: a megszokott *„ing-zakós”* forma helyett a laza *„póló-farmeres”* változat ambivalens érzéseket vált ki a hagyományos és uniformizált módon nevelődött közösség viszonyulásában. Az ortodox pap az ilyenfajta külső megjelenést *„belső lazaságnak”* tartja, s ennek a véleményének a közösségben is hangot ad.

A tiszabökényi görög katolikus és ortodox közösség konfliktusainak és ellentmondásainak hátterében két világ: a nyugati és a keleti szemlélet s értékrend találkozik, illetve ezenfelül egyházpolitikai, hatalmi és egyéni érdekek húzódnak meg.

Összegzés

Az elemzés végén felmerül bennünk a kérdés: van-e jövője ennek a magyar ortodox közösségnek, amely tulajdonképpen gyökerek nélkül, személyes érdekek mentén szerveződött? Kialakulhat-e egy olyan belső kohézió, hitbeli meggyőződés, amely a személyesség határán túl is képessé teszi a közösséget a megmaradásra: például a személyes sérelmek megszűnését követően a pap távozásával kitart-e továbbra is az ortodox egyház mellett? Kérdés, hogy pravoszláv identitástudat épül-e ki a jövőben, vagy a cselekvést motiváló tényezők megszűntével szétporlad ez az identitás. Mivel a szláv nemzeti szimbólumok jelentéstartalmi hiányoznak a közösség identitásából, ezért az ortodox pap – főleg hogy maga is magyar nemzetiségű – tudatosan „magyar ortodoxokként” definiálja a közösséget: így a nyelv mint az egyik legfontosabb etnikai identitáselem adott, és megtartó erőként működik (Ujváry 1991: 14–15). A pravoszláv egyháznak ez az etnikai terjeszkedése már a szovjet érában elviekben jól megfért az internacionalizmus szel-

lemével, azonban ezt nem motiválta, inkább csak megtűrte, mert világnézetben és nyelvhasználatban egyaránt a homogenitásra törekedett. Az 1990-es éveket követően viszont az addig egységes ószláv nyelv liturgiai használata feldarabolódott, az ukrán és a ruszin egyaránt része lett az egyházi nyelvnek.¹⁵

A vallási és etnikai identitáson túl talán erőteljesebb motiváló tényezővel bírnak a szociális tartalmak: az egyházköztségben betöltött fontosabb pozíciók (kántor, kurátor stb.) presztízsértéket képviselnek, főleg annak a rétegnek a világában, akik korábban a település társadalmi terében a periférián kaptak helyet, s ezek a megbízások a társadalmi felemelkedés reményével töltik el őket (bár ez a szempont lényegesen kisebb kört érint a közösségen belül).

A vizsgált csoport vallási hovatartozásának választása önkényesnek és szubjektívnek tűnik, sőt történetileg és kulturálisan „megalapozatlannak”, azonban a kutatónak tudomásul kell venni azokat az interpretációkat, „önazonossági meghatározásokat”, amelyekkel a csoporthoz tartozók saját különállóságukat és határaikat jelzik, s le kell mondania azokról az elképzelésekről, amelyek szerinte az adott kultúra leginkább jellemző vonásai. Az úgynevezett határok a legtöbb plurális társadalomban nem idegenek, hanem közel álló és ismerős „többiek” között alakulnak ki, az általam vizsgált társadalomban azonban ezek a határok most formálódnak, körvonalazódnak, épp ezért ellentmondásosak és inkoherensek a viszonyok. A görög katolikus egyház a maga Janus-arcával egyébként is a legösszetettebb történelmű egyház, sajátos egyháztörténelmi képződmény (Cserbák 1986:303). A stabil történelmi kontinuitás hiánya (Fejős 1996:128) és az ideológiai befolyásoltság pedig végképp összezavarta az emberekben „a belső tájékozódási pontokat”, inkább a bizonytalanság érzete vált uralkodóvá, aminek következtében könnyen teret nyerhetett a manipulálhatóság lehetősége, az egyéni érdekek dominanciája.

Az 1990-es években ugyan társadalmi döntés eredményeképpen szerveződött újjá a görög katolikus egyház, azonban a negyven évig szakrális helyzetbe emelt ortodox „álmavallás” kiépítette a maga bázisait. A mai Kárpátalja területén a ruszinok lakta vidékeken korábban homogén egységet alkotó görög katolikus egyház 1989-es újjászervezését követően már csupán szórványként tudott beilleszkedni az ortodox, illetve a magyar lakta részeken a református és római katolikus egyházak közé.

A különböző társadalomkutatók makroszintű elemzéseikben felhívják a figyelmet arra, hogy a Pax Sovietica felbomlása után a térségben élesen elkülönül egy közép-európai és egy kelet-európai régió, amely a nyugati és az ortodox kereszténység által meghatározott elvekre épülő társadalmak metszéspontja (Zalatnay 1991:6–7). A két civilizáció határán elhelyezkedő görög katolikus egyház vallási törésvonalat képez akár egy adott országon belül is (Ukrajna, Fehéroroszország, Románia) (Huntington 1998:270; Keményfi 2000:34–37). A vallási törésvonalak nemcsak kulturális demarkációs törésvonalak, de önmagukban is politikai feszültségkeltő tényezők (Molnár 1999; Andrescu 1998:39).

JEGYZETEK

1. A tanulmány az OTKA T 025879. számú kutatási program keretében készült. A gyűjtést 2001 nyarán fejeztem be. A téma sajátossága miatt az adatközlők anonimitásának megőrzésére kényeszerültem.
2. A község elnevezése feltehetően egy Büki nevű nagybirtokos nevéből származik, és egy 1230-ban keletkezett adománylevélben tűnik fel először Buken alakban (Szabó 1937:297). Az 1907-től megkülönböztető szerepű Tisza előtag a folyó mellékére utal. Csehszlovák időben a falu neve Beken, 1946-tól Bobove (Botlik–Dupka 1993:170). 1991-től ismét Tiszabökény. A Bökény és Tiszabökény megnevezéseket a történeti hűségnek megfelelően használom.
3. Az Árpádok korában Ugocsa megye egy részén királyi birtokok terültek el, másik részét a Gutkeled, Hont-Pázmány nemzetségek birtokolták, de egy jelentős része nem tartozott egyetlen nagy uradalomhoz sem. Ezeken a részeken, a megye nyugati, a Tisza két oldalán, a 13–14. század folyamán kisnemesek alapítottak falvakat (Szabó 1937:75–94).
4. „...Bökény magyar falu, Bereg-Ugocsa vmegyében, közel a Tiszához, 64 római, 292 görög katolikus, 186 református, 11 zsidó lakja, református és görög katolikus anyateplommal, fekete temékeny határral. Erdeje nincs, csak bokros helyei.” (Fényes 1839:419.)
5. 389 görög katolikus, 257 református, 81 római katolikus. A Magyar Korona Országainak 1900. évi népszámlálása I. (1902:331).
6. 618 görög katolikus, 354 református, 98 római katolikus. Magyarország helységnévtára (1941).
7. Maguknak a görög katolikusoknak nincsen szláv származástudatuk, ők „tősgyökeres bökényieknek” tartják magukat, mert már a „nagyapjuk meg dédapjuk” is itt lakott. A vallás ugyanakkor intézményes jellegénél fogva hosszabb távon jól dokumentálhatóan jelzi a valamikori etnikai különbségeket (Bartha 1984:100).
8. Az 1990-es évek elején, a Salánkon erre vonatkozó gyűjtött anyag is ezt a mentalitást igazolja (Pilipkó 1995:740).
9. Egy évszázad múlva ez a helyzet gyökeresen megváltozik. Az 1862. évi jelentés szerint 19 helységben nem beszélnek a magyart, a többi hat helységben is csak „kevés magyar” dívott, a pórnép közül beszéltek néhányan (Szabó 1937:302).
10. Idetartozik Tiszaújhely, Mátyfalva, Csepe.
11. Lásd Romzsa Tódor püspök meggyilkolását (Riskó 1995:185).
12. A salánki görög katolikus egyházban is felajánlották az akkor működő ortodox papnak, hogy abban az esetben maradhat tovább, ha „átáll” görög katolikusnak. Ez azonban nem történt meg, így hosszas huzavona után távoznia kellett (Pilipkó 1997:61).
13. A vallásosság operacionalizált meghatározásával és mérésével kapcsolatban lásd Tomka (1973:122–135; 1994:337–338).
14. „Az egyház egy közösség alapvető világtérlemezési fogalmait, kategóriáit, szimbólumait adja meg. Szemléletet, attitűdöt, reagálási módot alakít ki, és közvetíti a társadalom számára... A nyugati kereszténységben a transzcendenssel való találkozásnak, az Isten és ember kapcsolatának létezik egy kiemelt helye: az individuum pszichéje. Ott érintkezik igazából a transzcendens az immanenssel... Egészen más a helyzet az ortodox kereszténység esetében, ahol nincs ilyen par excellence helye transzcendens és immanens találkozásának, sokkal inkább egy egységes folyamatról van szó: »apokatasztizis tónpanton«, »mindenek helyreállítása«, a világ eredeti szent állapotának helyreállítása folyik, amelyben minden visszakerül a maga Isten által megszabott helyére.” (Zalatnay 1991:5–6.)
„Amikor keleti és nyugati szellemiségről beszélünk, nem állíthatunk szembe előbbrelavolt elmaradottal, silányabbat különbbel... az igazságnak az felel meg, ha mindkettőt a maga »sajátosságában«, »más-voltában« szemléljük. A kereszténység mindkét fele esetében a természete-

tes adottságok, történelmileg adott társulásról és azok fejlődéséről van szó. [...] Kelet szellemének különbségei egyként jelentkeznek – összevetve Nyugat adottságaival – a világ szemléletében, a dolgok léte, lényege és valósága felfogásában és értelmi megragadásában. Míg a nyugati ember empirikus beállítottságú, érdeklődését elsősorban a dolgok »létezésének« (=existencia) konkrét elemzése köti le ... addig a keleti ember elsőként nem az ésszerű, nem a konkrét tapasztalható felé fordítja figyelmét. Az elvont érdeklő, a lényegi (=essentia, ousia).” (Timkó 1971:28.)

15. Az ukránt egyházi nyelvként használó egyházközösségek a moszkvai patriarchátusból kiszakadt kijevi patriarchátushoz tartoznak.

IRODALOM

ANDRESCU, GABRIEL

1998 Az erdélyi kérdéstől az európai kérdésig. *Beszélő* 3(9):35–40.

BARTH, FREDERIK

1996 Elhatárolódások. Régi és új problémák az etnicitás elemzésében. *Regio* 7(1):4–25.

BÁRTH JÁNOS

1990 A katolikus magyarság vallásos életének néprajza. *In Magyar néprajz VII. Népszokás. Néphit. Népi vallásosság.* 329–412. Budapest: Akadémiai Kiadó.

BARTHA ELEK

1984 Etnikus különbségek és a vallások integráló ereje. *In Interetnikus kapcsolatok Északkelet-Magyarországon.* Kunt Ernő–Szabadfalvi József–Viga Gyula, szerk. 97–103. Miskolc: Herman Ottó Múzeum.

1990 A görög katolikus magyarság vallási néprajza. *In Magyar néprajz VII. Hoppál Mihály, szerk.* 425–442. Budapest: Akadémiai Kiadó.

BENDÁSZ ISTVÁN

1999 Részletek a Munkácsi Görög Katolikus Egyházmegye történetéből. Ungvár: Kárpátaljai Magyar Kulturális Szövetség.

BOTLIK JÓZSEF

1997 Hármaskereszt alatt. Görög katolikusok Kárpátalján az ungvári uniótól napjainkig (1646–1997). Ungvár–Budapest: Hatodik Síp Alapítvány – Új Mandátum.

BOTLIK JÓZSEF – DUPKA GYÖRGY

1993 Magyarlakta települések ezredéve Kárpátalján. Ungvár–Budapest: Intermix.

CSERBÁK ANDRÁS

1986 A magyar görög katolikus népi vallásosság művelődéstörténeti háttere. *In „Mert ezt Isten hagyta...” Tanulmányok a népi vallásosság köréből.* Tüskés Gábor, szerk. 275–311. Budapest: Magvető.

EMBER GYŐZŐ

1947 A munkácsi görög katolikus püspökség lelkeszségeinek 1747. évi összeírása. Regnum. Egyháztörténeti évkönyv 1944/46. Budapest: Teleki László Alapítvány.

FEJŐS ZOLTÁN

1996 Kollektív emlékezet és az etnikai identitás megszerkesztése. In Magyarságkutatás. 1995–1996. Diószegi László, szerk. 125–142. Budapest.

FÉNYES ELEK

1839 Magyar országnak, s a hozzá kapcsolt tartományoknak mostani állapotja statistikai és geographiai tekintetben. IV. Pest.

GRIGÁSSY GYULA

1913 A magyar görög katolikusok legújabb története. Ungvár.

HUNTINGTON, SAMUEL P.

1998 A civilizációk összezsapása és a világrend átalakulása. Budapest: Európa.

KEMÉNYFI RÓBERT

2000 Szakrális tér – „eticitás” – nemzetállam. In Paraszti múlt és jelen az ezredfordulón. Cseri Miklós – Kósa László – T. Bereczki Ibolya, szerk. Szentendre: Magyar Néprajzi Társaság – Szabadtéri Néprajzi Múzeum.

KISNEMESI

2000 [1943] Kisnemesi falvak Ugocsában. A Táj- és Népkutató Intézet Ugocsi Kutatótábor jelentéséből. Kéziratmásolat a Tiszapéterfalvi Galéria gyűjteményében.

MIHAILESCU, VINTILA

1993 Identitás és hit. Antropológiai műhely 3:33–35.

MOLNÁR GUSZTÁV

1999 Köztes Európa – geopolitikai térség vagy választóvonal? Regio 10(2):59–80.

PILIPKÓ ERZSÉBET

1995 Etnikai és vallási élet a salánki görög katolikusok körében. Ethnographia 106(2).

1997 Görög katolikus-ortodox ellentét egy kárpátaljai magyar görög katolikus egyházközségen belül. Posztbizánci Közlemények 3:52–62.

1999 Az emberélet fordulóihhoz fűződő szokások identitás-meghatározó szerepe. Kárpátaljai Minerva 3(2):5–52.

PIRIGYI ISTVÁN

1990 A magyarországi görögkatolikusok története. I–II. Nyíregyháza: Görög Katolikus Hittudományi Főiskola.

RISKÓ MARIANN

1995 A kárpátaljai görögkatolikus egyház kálváriája 1944-től a legalitás visszanyeréséig a visszaemlékezések tükrében. Magyar Egyháztörténeti Vázlatok. Regnum 1–2:177–195.

SZABÓ ISTVÁN

1937 Ugoicsa megye. Budapest: MTA.

TIMKÓ IMRE

1971 Keleti kereszténység, keleti egyházak. Budapest.

TOMKA MIKLÓS

1973 A vallásosság mérése. Magyar Pszichológiai Szemle 46:122–135.

1994 Felekezeti szerkezet, felekezeti reprodukció. Statisztikai Szemle 72(4–5):329–343.

UDVARI ISTVÁN, SZERK.

1990 A munkácsi görög katolikus püspökség lelkészskégeinek 1806. évi összeírása, Nyíregyháza: Vasvári Társaság.

UJVÁRY ZOLTÁN

1991 Identitás és etnikum. In Nemzetiség–Identitás. A IV. nemzetközi néprajzi nemzetiségkutató konferencia előadásai. Ujváry Zoltán közreműködésével Eperjessy Ernő – Krupa András, szerk. 13–16. Békéscsaba–Budapest: Ethnica.

ZALATNAY ISTVÁN

1991 Etnikai közösség: kihívás és feladat az egyházak számára. Regio 2(3):3–12.

ERZSÉBET PILIPKÓ

Hungarian Orthodoxes in the Carpathian Tiszahát

The Orthodox Catholic church in the Carpathian Ukraine has gained back its legitimacy after the political turn in 1989. This change caused a series of conflicts in the village of Tiszabökény where the field-work had been made. This essays tries to analyse the deeper roots of these conflicts, their history during the last ten years. It focuses on the ethnic and religious identity of the inhabitants as the cultural context within that observed conflicts could be put. In all cases, the precedents of the situations will be traced back historically.

CSATLÓS JUDIT

„Istennek tetsző cselekedetek.” A faragás egy naiv művész életében

A tanulmány középpontjában egy naiv művész, Magyar Lajos tevékenysége áll. A kutatás során a szerző a fafaragó önértelmezésének meghatározó elemeit keresi, és megkísérel választ adni arra a kérdésre, hogy ebben milyen szerepet tölt be az alkotómunka. Ezt követően a faragó társadalmi kapcsolatainak megismerése a vizsgálat tárgya. Ennek megfelelően a küldetéstudattól elindulva kerül bemutatásra a világkép, az önértékelés és a művészi öntudat jellemzői és változásai. Amint a társadalom Magyar Lajost felruházta a művész szerepével, az idős fafaragó az addig csak „játéknak” tekintett elfoglaltságát „művészetté” avatta. Ezzel együtt megváltozott a helyi társadalomhoz fűződő kapcsolata is. A dolgozat második felében ennek értelmezésére tesz kísérletet a szerző.

Terepmunkámat 1998-ban kezdtem Pácsonyban, egy Vas megyei faluban.¹ Itt találkoztam Magyar Lajos fafaragóval, akit naiv művészként tartanak számon. Ismeretségünk elején felmerült bennem a kérdés, kit is nevezünk naiv művésznek, és Magyar Lajosra mennyiben illik ez a kategória. A kutatás első lépése a faragó portréjának elkészítése és ennek kapcsán a naiv művészet megismerése volt. Ez lehetővé tette a téma pontos meghatározását és a hipotézis felállítását. Eszerint Magyar Lajos faragáshoz való viszonya a társadalomból érkező reakciók hatására átalakult, felértékelődött, és elvezetett a művészi öntudat kialakulásához. A kutatás célja volt ennek a folyamatnak a feltárása, és ezen keresztül a különböző értékrendek egymáshoz való viszonyának és a naiv művész társadalomban betöltött szerepének vizsgálata.

Már kezdetben nyilvánvalóvá vált, hogy az alkotás, faragás tényét nem esztétikai szempontból kell megközelíteni, hanem mint *tevékenységi formát*. A naiv művészet szorosan kötődik mind a helyi, mind a szélesebb értelemben vett társadalom jellemzőihez, valamint közvetve vagy közvetlenül az általa meghatározott keretekhez. Az alkotások létrejötté során a formai és technikai feltételek mellett a faragó gondolkodásmódja, világképe, értékrendje, szintén szerepet kapnak. Magyar Lajos ugyanazt az értékrendet sajátította el, mint annak a közösségnek a tagjai, ahol jelenleg is él. Ezt követően szembesült egy ettől eltérő értékrenddel, melyben tevékenysége felértékelődött. A társadalom szélesebb köre a művész szerepével ruházta fel, annak az intézményrendszernek a segítségével, amely a kiállításokon való részvételt, a velemi alkotótábor meglátogatását és a múzeumi vásárlásokat foglalta magában. Ezzel együtt járt az újságírók, a kutatók és más érdeklődők megjelenése. Ezt követően a falu hivatalos vezetése is elkezdte propagálni a helyi művész tevékenységét: hivatalos látogatókat visznek Magyar Lajoshoz, az óvodában egy állandó kiállítást rendeztek be a szobraiból, és alkalmanként megrendeléssel látják el.

A kutatás során túlnyomórészt a különböző interjútechnikákat használtam, így készítettem strukturált, félig strukturált és strukturálatlan interjúkat, életút- és mélyinterjúkat. A mentális struktúrában bekövetkező változások megragadásához önmagában ez a módszer nem volt elegendő, mivel az interjúk mindig csak egy állapotot rögzíthetnek, még az életút esetében is. Az önértékelés változásainak felderítéséhez Magyar Lajos önábrázolásai (*Magyar huszár*, 1980; *Család*, 1984; *Isten hozott*, 1991; *Isten hozott*, 1996) adtak egy lehetséges eszközt. A formai elemzést kiegészítettem az életeseményekkel való párhuzamba állítással, valamint az alkotó általi interpretálással. Ehhez hozzá kell tenni, hogy Magyar Lajos perspektíváját szerencsés módon ellenpontozták feleségének elbeszélései, aki külső szemlélőként közeli tanúja volt férje vallási elmélyülésének és az alkotói pálya kibontakozásának.

Émikus-étikus kategóriák

Tanulmányomban a „naiv” mellett az alkotótevékenységre vonatkozó kifejezések több típusa megtalálható. Ezek behatárolása fontos, hiszen különböző jelentésárnyalatokat és tartalmakat hoznak magukkal, amelyek a szöveg értelmezését befolyásolhatják. Az átfogó fogalommagyarázat más szaktudományok hatáskörébe tartozik, és túlmutat egy antropológiai dolgozat keretein, ezért elsősorban azokat a momentumokat emelem ki, amelyek a művészet és a társadalom, illetve az alkotó és alkotás kapcsolatát érintik. Itt a fogalmakat két szempont szerint jelenítem meg. Egyrészt a vizsgált közösség fogalomhasználatát figyelembe véve megkülönböztetem az *étikus* és *émikus* (azaz a külső és a belső) kategóriákat, másrészt külön-külön sorra veszem azokat a különböző étikus kategóriákat, melyek a művészeti, művészetelméleti, néprajzi írásokban előfordulnak.

A vizsgált közösségen belül az émikus és étikus kategóriák határozottan elkülöníthetők egymástól. A „művész” kifejezés használatától idegenkedtek a megkérdezettek. Míg a magaskultúra élvezői számára a művész, művészet kifejezéseknek minősítő tartalma is van, ebben az esetben csak egy tényre utalt. A szó egyik használója „*magánjellegű művésznek*” nevezte Magyar Lajost, ezzel is megkülönböztetve a tényleges művésztől, amely egy nem pontosan körülhatárolt fogalom volt számára. Ennek a következménye, hogy arra sem kaptam pontos választ, mi különbözteti Magyar Lajost a művésztől.

A művész kifejezéssel együtt a naiv művész fogalmát sem használják. A kifejezést persze többen ismerik, tudják, hogy ebbe a kategóriába sorolják Magyar Lajost is. Számukra a naiv jelző lefokozó értelemmel bír, a „mesterségbeli tudás” hiányosságaira utal, tehát elsősorban a technikára vonatkozik, és ezzel együtt a kész tárgy tökéletlenségével kapcsolódik össze. Amíg a hivatásos és a naiv művészet között a művészettörténész nem ebben látja a fő különbséget, addig a faluban megkérdezettek számára éppen ez a döntő. A naiv hozzá nem értőként való értelmezése és a hivatásos mint hozzáértő szemben áll egymással. Ebben rejlik a „tényleges művész” és a „magánjellegű művész” megkülönböztetése is, az egyik szakember, a másik amatőr, a fogalom negatív értelmében.

A legtöbben (fa)faragónak nevezték Magyar Lajost, konkrétan megnevezve az általa folytatott tevékenységet. Ez alapján megállapítható, hogy a „művész” fogalom nem releváns a megkérdezettek közt. Tehát a művész-művészet fogalmaknak a „művészetértők” által való használata és jelentéstartalma, amely az alkotói teljesítményt mint a szerző

győzelmét, az alkotót pedig mint hőst értékeli (Hauser 1978:216), nem jellemző az adott közösségben.

Írásomban a „faragó” kifejezést részesítem előnyben, ezzel is érzékeltetve a közösség perspektíváját. Az ettől eltérő esetekben egy külső nézőpontot kívántam megjeleníteni, azaz a hivatalos vélemények, intézmények, illetve a tudomány világát. Tehát a dolgozat fogalomhasználatában a „belső” vagy „külső” kifejezések nem a kutatás tárgyához való objektív vagy szubjektív viszonyommal esnek egybe.

Magas-, naiv és népművészet

A különböző tudományterületek szakirodalmában a „művészet” átfogó kategóriáján belül további megkülönböztetéseket találhatunk, amelyek nem feltétlenül egyeznek meg egymással. Az én esetemben a *naiv művészet*, *népművészet*, *magasművészet* (vagy *grand art*) fogalmak bírnak jelentőséggel. Mindhárom jellemzője, hogy a maga sajátos módján illeszkedik az őt létrehozó kultúrába, és különböző viszonyrendszerek kapcsolják őket más recens jelenségekhez. Minden kultúra sajátja a vizuális kifejezés, és mivel minden tárgynak van esztétikai funkciója, az alkotások bizonyos köre mindig valamiféle kiemelt értékelés tárgyát képezi. Az értékeléskor, tehát az alkotásról való beszéd során a legtöbb társadalomban nemcsak a kész mű belső törvényszerűségeire helyezik a hangsúlyt, hanem egyéb kulturális mozzanatokból merítik a fogalmakat és szempontokat (Geertz 1994:241).

Az autonómnak nevezett művészet egy történelmi folyamat eredményeként jött létre Európában. Ez a művészi függetlenség azt jelenti, hogy levált a társadalmi tevékenységek egyéb formáiról (Németh 1998:47), és kialakult egy külön művészeti szféra. Ennek megvannak a maga belső törvényszerűségei, azonban mégsem választható le a társadalom más vonatkozásairól, hanem kölcsönhatásban van azokkal. Az autonóm alkotás (többnyire) már önállósult, abban az értelemben, hogy külön – esztétikai – funkcióval rendelkezik, és nem kell semmilyen „ürügy” vagy kvázifunkció a létrehozásához. Azokban a társadalmakban, ahol az elkülönülés nem történt meg, az esztétikai funkció más szerepek mellett jut érvényre a konkrét tárgyak esetében. Így alkalmazott művészetéről nemcsak a használati tárgyak kapcsán beszélhetünk, hanem a rituális, a vallási és a reprezentatív tárgyak esetében is.

A hagyományos paraszti közösségekben, ahol szintén nem volt jellemző az önmagáért való alkotás (Németh 1998:46), az esztétikai funkció jelentősége eltérő az egyes tárgyféleségeknél (Fél–Hofer – K. Csilléry 1981:742). Bonyolítja a helyzetet, hogy a parasztság, eltérően a törzsi társadalmaktól, egy nagyobb, összetett társadalom részét képezi, és nem az egész társadalmat átfogó kategória. Ebből következik, hogy művészetük társadalmi bázisának körülhatárolása túlmutat a szoros értelemben vett parasztság keretein, a birtoktalan falusi, mezővárosi rétegek, a mezővárosi civis parasztok, a falun élő kismemesek, pásztorok, kézművesek is beletartoznak ebbe a körbe. Ők fogyasztóként határozták meg a tárgyakat, így nemcsak az általuk készített darabok kerültek be az életvilágukba, hanem a specialisták által számukra készített alkotások is (Fél–Hofer – K. Csilléry 1981:743). Jellemző volt a megrendelő és az alkotó közti közvetlen kapcsolat, a tárgy készítője pontosan tudta, hogy kinek dolgozik, mit várnak tőle. Így a közösség meghatározó szerepe áttétel nélkül jutott érvényre.

Eddig tudatosan próbáltam megkerülni a „népművészet” fogalmát, mivel a parasztság életvilágát képező tárgyak kapcsán csak a 19. századtól használják ezt a kifejezést. Mindez a nemzeti egység és nemzettudat kialakításához és ennek kapcsán a népi kultúra megkonstruálásához köthető. Így párhuzamba állítható a népművészet és a naiv művészet abból a szempontból, hogy mindkét esetben a magasművészet esztétikai érdekei,² valamint politikai érdekek köthetők felfedezésükhöz.

A naiv művészet felfedezésekor az 1920-as, 1930-as évek propagandája a hangsúlyt a „földműves csodabogárra” helyezi: az első kiállításokat követően a paraszti származású alkotókat „őstehetségeknak” titulálja, és eszközként használja az avantgárd ellen, valamint a „faji mítosz” terjesztésére (Bánszky 1984:24). Mindezt az eredetiségre, ősiségre, tisztaságra hivatkozva teszi, amit szembeállít az „elcsökevényesedett” modern művészettel. A naiv művészet ezt követően nálunk csak az 1960-as, 1970-es években kerül újra a figyelem középpontjába. Az államszocializmus idején minden ösztönös és szuverén kezdeményezést bizalmatlanság kísért. Az 1960-as évek végén induló „népművészeti mozgalom” azonban rámutat arra, hogy a hivatalosan elfogadott értékrend mellett léteznek más alternatívák, így művelői és támogatói egyaránt valamiféle kritikai magatartás képviselőiként jelennek meg. Ennek a „népi mozgalomnak” a folklór művelése és tánccháztalálkozók a legmarkánsabb elemei, de már kezdetben csatlakozott ehhez a népi mesterségek elsajátításának igénye, illetve az „autentikus források” felkutatása, ami együtt járt Erdély újrafelfedezésével. Ahogy megindulnak a népdal- és zenegyűjtések, úgy a naiv alkotókra is újra odafigyelnek. A naiv művészet ellenkulturális lehetőségként való értelmezése tetten érhető: „A naiv művészetre úgy van szükség, mint az idomítottság mögött a lélekre. Mert a lélek fölropul az idomítottságból – vagy alatta él.” (Takács 1975:67.)

A zárt paraszti világnak a felbomlása már a 19. század folyamán megkezdődött, és ez az 1960-as évekre a hatalom beavatkozásával, a téveszesítés, az ipar tervszerű fejlesztése nyomán már visszafordíthatatlanná vált. A népművészet – vagy amit annak szokás nevezni – mint tevékenységi forma elvesztette azt a társadalmi közeget, amely fenntartotta.³

Ezt követően már tudatosan törekedtek arra, hogy a hagyományos népművészet technikái, forma- és motívumkincse szervezett és irányított keretek között megőrződjön. Az intézményesülés együtt járt az oktatást megszervező iskolák, szakkörök, egyesületek létrehozásával, valamint a piaci igényekhez való igazodással. Így vált napjainkra a népművészet önálló művészeti stílussá (Verebélyi 1998:7). Az új jelenségek megnevezéseként az 1950-es években megjelent a „népművészet mestere” kifejezés, valamint a „népi iparművész” cím, amely a háziparszerűen dolgozó faragókat, fazekasokat, szövőket és hímzőket minősíti. Kezdetben a népművészet mestere címet még a folklór jellegű hagyomány képviselői, adatközlői kapták, később ez a közvetlen kapcsolat megszűnt (Voigt 1995:114).

Az intézményesülés első szakaszában találkozhatunk a falvakból kikerülő olyan személyekkel, akik még ismerték a régi igényeket és formálási elveket, a tárgykészítést továbbra is folytatták, jóllehet már nem a közösségi kontroll hatása alatt. Közéjük tartoznak a háziiparszerű tevékenységet folytató népi iparművészek, és a népművészet mestereinek egy része, illetve a naiv művészek. Ugyanakkor a naiv művészek népi jellege elsősorban szociológiai vonatkozású, mivel az alkotó nem foglalja el a társadalomban az

autonóm művésznak járó helyet, másrészt az alkotótevékenységet nem főfoglalkozásként végzi, hanem kiegészítő tevékenységként vagy csak szabadidejében (Varga 1980:692–693). Ahol megjelenik a naiv művészet, még őrzi magában a közösségi erő maradványait, mind a témákat, mind a felhasznált motívumokat tekintve (Kerékyártó 1978; Bánszky 1979; 1984:49–50), azonban már nem hagyományőrző, hanem a magasművészet kifejezési eszközeit és formáit használja, valamint az alkotó magára mint művészre tekint. Ennek ellenére nem szabad arra a következtetésre jutni, hogy a naiv művészet valamiféle hanyatlás része vagy következménye, mivel egy új társadalmi struktúrához kötődik, ahol természetesek az előzővel való hasonlóságok, esetleg egyezések.

A művészet különböző mértékű autonómításából adódnak a művészet kommunikatív és közösségi szerepének változatai is. A népművészetben a kommunikatív jelleg hangsúlyos.⁴ A hagyományos paraszti kultúrában az alkotó egyéniségét aláveti a közösség normáinak, igényeinek, így elsősorban a közösségi mondanivaló megfogalmazója (Németh 1998:48). A népművészet alkotói is egyéniségek, így az egyéni invenciók és az újítás megjelenik náluk is, de az alkotó mindvégig kötődik a közös hagyományhoz és ízléshez, és az újítások a közösség kontrollja mellett terjednek el (Kresz 1998:34).

A modern, ipari társadalomban a közösségi nyelvet az individuális nyelv keresése váltotta fel. A tradícióhoz való kötődés helyett az állandó újításra való törekvés jut központi szerephez. Az újítás a minden addigi alkotástól eltérő jelleg kidomborítását jelenti, ugyanakkor egy olyan kódrendszer kialakítása is, amely csak az adott művészre jellemző. A modern művész maga alakítja ki saját kódrendszerének a megfejtését, tehát a műveinek tartalmi és formai értelmezését, belső törvényszerűségeit (Németh 1998:48). Ez az egyéni nyelv számtalan problémát vett fel a befogadóban. Ennek eredményeként válik egyre fontosabbá a közönség számára, hogy az alkotó miként interpretálja saját alkotását. Természetesen ezzel együtt megjelennek azok a fórumok, ahol a képzőművészeknek lehetőségük van a verbális megnyilvánulásra. Itt már nem a mű kommunikál, mint a népművészeti alkotások esetében, hanem maga válik a kommunikáció tárgyává.

A naiv művészet kommunikatív jellegét tekintve a hivatásos művészethez köthető. A népművészethez viszonyítva sokkal egyénibb, megszűnik benne a közösségi hagyomány kényszerítő ereje, és az alkotó személyiség kerül előtérbe. Az individuum a magasművészethez hasonlóan elsődleges szerepet kap az alkotásban. Ugyan a naiv művész is követ mintákat (ki nem?), de ezek nem a népművészet tradicionális formáihoz kapcsolódnak, hanem többnyire a maga intuíciója, másrészt a magasművészet formáit használja (Voigt 1995:111).

A közösségben, ahol a másokhoz való igazodás értéke még többé-kevésbé jelen van, a naiv művész és a helyi társadalom közti kapcsolat könnyen feszültté válhat, konfliktushoz vezethet, abból kifolyólag, hogy a közösség nem érti és nem feltétlenül tolerálja a személyiség előtérbe helyezését. A feszültség másik forrása, hogy a naiv művész közössége nem képes és nem is akarja művészetként kezelni a művészetet. Ennek oka, hogy nem formai kitételek alapján ítél, hanem „viszonya a művészethez művészetten kívüli vonatkozásokra épül” (Hauser 1978:236). A csoport érdekei (például alkalmazkodás, együttműködés) és a csoporton belüli személyes kapcsolathálózatok kerülnek előtérbe.

Az egyén szintje

Magyar Lajos életútja

1913 decemberében született Pácsonyban ikertestvéreivel, aki a születést követően meghalt. Ő volt a legkisebb gyerek, a kilencedik, akit szülei már nem szívesen fogadtak, és ez tudatosult is Magyar Lajosban.

A család „középbirtokosnak” számított, míg anyai ágon a szülők „nagybirtokosok” voltak. A szülők házasságát is a föld, a mennyasszonyi hozomány határozta meg. A család a szántó mellett rétet és erdőt birtokolt (ebből az anyai örökség 10-12 hold), ezt művelték egészen a 2. világháborúig. A család életmódjában központi szerepet játszott a föld, illetve az állatok. A szülők még törekedtek a birtok egyben tartására. Magyar Lajos édesapja a faluban lakó lánytestvéreivel „közösködött”, de házassága után a hozományból kifizette annak részét. A későbbiekben is közös gazdálkodás folyt: a közös háztartáson belül a szülők és Magyar Lajos alkotott egy egységet, valamint a bátyja a feleségével, és az egyik nővére a férjével. Magyar Lajos a család földjén már hat-hét éves korától segített, később napszámba is eljárt. A sok munka mellett kevés ideje jutott a tanulásra, ennek ellenére elvégezte a hat osztályt.

Amint a testvérei sorra külön gazdaságot alakítottak, Magyar Lajos egyedül maradt az idős szülőkkel, akikről halálukig gondoskodott. Utánuk ő örökölte a házat, míg a birtokot a testvéreivel elosztották. Azonban ez már nem volt nagy terület, mivel a nagyszülők halála után az anyai örökségként hozzájuk tartozó föld is felosztásra került. A testvérek közti földosztásban nagy szerepe volt a háború utáni gazdasági intézkedéseknek is, mivel a föld feldarabolásával elkerülték, hogy kuláknak minősítsék őket. A feleségével már csak öt holdon tudták folytatni a gazdálkodást, a termelészövetkezet megalakulásával pedig ez is megszűnt.

Magyar Lajos közel hat évig katonáskodott, mivel még a háború előtt behívták, majd a szolgálat letelte utáni évben a háború kitörése miatt újra besorozták. Így a frontot is megjárta, kezdetben gyalogosként, majd átkerült a huszárokhoz hírvivőnek. Egy balesetet követően kórházba került, ahol először kezdett el rajzolni tábori levelezőlapokat, melyeket hamarosan pénzért árult bajtársainak.

A háborút követő években házasodott meg (1946), és született meg két leánya (1947, 1953). A feleségével, Ilonka néniel a szülői házat átépítették, ahol jelenleg is élnek. A gyerekek megházasodásuk után Szombathelyre költöztek. Általában havonta látogatnak haza, az unokák pedig ennél ritkábban.

Magyar Lajos ötvenévesen, szülei halála után váltotta ki a munkakönyvet, majd több helyen dolgozott, többnyire lakóhelyétől távol: az útjavítóknál, a szombathelyi bőrgyárban, majd három éven keresztül Balatonfűzfőn, végül Egerváron éjjeliőrként, ahol még nyugdíjazása után is alkalmazták két évig.

Már a nyugdíjazása utáni időben megpróbálkozott a faragással. Először főzőkanalat készített, majd egy kollégájának az ösztönzésére – aki elhozta a botját mutatóba – Magyar Lajos is elkezdett botot faragni. A sikert követően úgy gondolta, más szobrot is meg tud csinálni, így munkához látott. A faragás mellett foglalkozik zenéléssel és órák javításával is, bár a faragáshoz hasonlóan egyiket sem tanulta. Ezeket a tevékenységeket

időszakosan végzi: amikor az időjárás megengedi a szabadban végzett munkát, akkor farag, ha ez nem lehetséges, zenél.

Felesége, Ilonka néni már a kezdetektől figyelemmel kísérte férje faragótevékenységét. Annak ellenére, hogy először ellenezte, ő hívta fel a figyelmét egy szombathelyi alkotói pályázatra, amiről az újságban (*Vas népe*) olvasott. A pályázat szervezői Magyar Lajos munkái közül is kiválasztottak néhányat egy kiállításra. Ezután már többször felkeresték, vitték munkáit más tárlatokra is. Nyíregyházán az 1981-ben rendezett *V. Országos Népművészeti Kiállításon* aranyérmet kapott, majd a Néprajzi Múzeumban rendezett *Élő népművészet* kiállításon harmadik díjazott volt, a kecskeméti Naiv Művészet Múzeuma is több szobrát megvásárolta.

A küldetéstudat

A küldetéstudat, az önértékelés és a világkép jellemzői egybefonódnak, gyakorlatilag nem választhatók el egymástól, megkülönböztetésüket azonban szükségesnek látom. A küldetéstudat olyan készítés, hajtóerő, amely Magyar Lajos cselekedeteit motiválja azért, hogy helyességüket igazolja. Másrészt ez teszi az alkotót képessé arra, hogy saját közösségével szemben vállalja a faragást. Ez az igazolás nem racionális alapon történik, hanem egy felsőbbrendű hatalom (isteni sugallat) közbeiktatásával. Ezek a jellemzők a világkép által meghatározottak. A világkép olyan egymáshoz kapcsolódó fogalmak, képzetek, elvek, értékek összessége, amelyek segítségével az emberek megpróbálják értelmezni a világot, tehát az egyes benyomások, élmények, az ezekről alkotott magyarázatok rendszere. Az önértékelés szintén a világról alkotott kép függvénye, alapvetően szubjektív viszony a küldetéstudathoz hasonlóan.

Magyar Lajos küldetéstudata a mindennapi élet és viselkedés alapját képező kétpólusú világrenden keresztül értelmezhető, mely Isten (angyalok) és az ördög egymással való harcában nyilvánul meg. Ez a szemlélet a vallásos ember istenközpontú szemléletének átformálódása. Átformálódás, mert itt Istenhez hasonló hatalomra tesz szert az ördög is, a világot tulajdonképpen ketten alakítják. Angyalok és ördögök hadseregei az egymásnak ellenható erők megszemélyesített formái. A harc párhuzamosan több síkon zajlik: egy számunkra megközelíthetetlen szférában, a mennyország, a pokol és a purgatórium örökkévaló tereiben, valamint itt a Földön, az emberek világában: ahol a „fenti” küzdelem – amelynek az emberiség ki van szolgáltatva – határozza meg az emberek tulajdonságait, jellemét és cselekedeteiket, máskor eszközül szolgálnak a harcokban. Azonban a két szféra tükörképe is egymásnak, nemcsak eszköz lehet az ember, hanem mi magunk is angyalok és ördögök lehetünk.

A mindennapokban az Istenhez (angyalokhoz) és az ördöghöz társulnak az értékorientációs kategóriák a bináris oppozíciók elvét követve. Így a két szféra szorosan összekapcsolódik. Aki bűnt követ el, annak meg kell bűnhődnie, így a sorscsapások, betegségek, halál annak a következménye, hogy az ember elkövetett valamit, ami sértette Isten és a római katolikus egyház parancsait. Tehát a bűnhődés már itt a Földön megtörténik isteni közbeavatkozásra. Ez a szemlélet egészen a középkorig vezethető vissza, amikor elterjedt az a hit, hogy bizonyos testi jegyek viselőjük rossz erkölcsi tulajdonságáról vallanak. Az egyház szerepét azért hangsúlyozom, mert Magyar Lajos világképében

mindenki bűnösnek számít, aki nem a római katolikus egyház követője, még ha a tízparancsolatnak megfelelően él is. Ennek megfelelően kétfajta embert különböztet meg: a bűnöst és a bűntelent.

Magyar Lajos a magára vállalt szerep szerint tiszta életű, hithű katolikus. Ennek megfelelően ír, beszél, idéz fel biblikus motívumokat, szentek életéről szóló történeteket magyarázatként, önmaga igazának bizonyítására. A világ eseményeit (különös tekintettel a háborúkra), valamint közvetlen környezetének történéseit is párhuzamba állítja ezekkel a történetekkel. A vallás mindent átható ereje vezet el a Biblia aktualizálásához, és saját élete értelmezéséhez is ez szolgál alapul. Élettörténetének elbeszélésekor kiemeli a szenvedéseket, amelyekben része volt. Ezekhez azonban ambivalens a viszonya, a történetek értékelésekor úgy beszél önmagáról, mint aki alázatosan viseli a rá mért szenvedéseket, viszont a történet elmesélésébe belemelegedve az áldozat szerepe mellett fontossá válik a küzdés motívuma is.

Tetteinek, szerepeinek fő igazolását is itt kell keresni. A faragás, a muzsikálás, a faluban felvállalt beteglátogató szerepe és a templomi szolgálat Magyar Lajos fogalomhasználatában „az Istennek tetsző cselekedetek” körébe tartozik. Ezek közt különbséget lehet tenni aszerint, hogy bizonyos szerepeket felvállal (templomszolga, beteglátogató) azért, hogy ezzel bizonyítsa szolgálatkésztségét Isten és természetesen a társadalom előtt, és azok közt a tevékenységek közt, melyeket felesége és a falu közössége egyaránt feleslegesnek, időpocsékolásnak tart, mint a faragás, zenélés. Az utóbbiakat elsősorban saját maga előtt kellett legitimálni, hogy akár a helyi társadalommal szemben is tudja vállalni a művész szerepét.

Istennek tetsző cselekedetek I.

Habár Magyar Lajos vallásos nevelésben részesült, a vallás szerepe csak az 1970-es években vált meghatározóvá életében, feleségének és betegségének együttes hatására. A klinikai halálból visszatérve – egyik operációja után – megfogadta, hogy feleségéhez hasonló szigorúan vallásos életmódot fog folytatni. A vallásosság nem merül ki az előírt vallási gyakorlatok elvégzésében. Jó katolikusként megpróbál megfelelni a szentek életéből ismert pozitív értékeknek, mint a becsületesség, a szolgálatkésztség, az engedelmesség az isteni akaratnak, a megbocsátás. Ez nem jelenti azt, hogy ezeket az erényeket maradéktalanul gyakorolja is, hanem az önmeghatározás során ezeket helyezi előtérbe.

Cselekedeteit ezzel együtt nagymértékben befolyásolják ezek az értékek. A templomban elvállalta a sekrestyés szerepét, amelyet ő nagyon kifejezően templomszolgának nevez, kihangsúlyozva alázatát. Emellett létre akart hozni egy katolikus szövetséget, melynek feladata lett volna a közös imádkozás és a betegek látogatása. A szövetség terve társak hiányában meghiúsult. A visszautasítások mintha csak megerősítették volna ebben az új szerepben. Bizonyítékul szolgáltak számára az emberek hitevesztettségére. A „beteglátogató szerepét” azonban egyedül is felvállalta.

„Közösen imádkozni a betegért voltam vagy hét-nyolc helyen. Senki nem halt meg azok közül a betegek közül. Ez nem olyan, mint mikor az ember azt mondja a barátjának, na gyógyulást kívánok, szerbusz. Ez más, itt szép imát és éneket mondunk közösen. A magnó lejátszsa, a beteg nem számít, hogy mondja-e vagy sem.”

Az idézett részlet nemcsak a látogatás menetéről tájékoztat, ezenkívül három fontos momentumra hívja fel a figyelmet. „Senki nem halt meg...”, bizonyítja az ima hatékonyságát. Mivel a betegség büntetés valamely vétékért, a közös ima a gyónás és feloldozás együttes aktusaként fogható fel, a megtisztulást és a jó útra térést, visszatérést jelenti. Az idézett részben megjelenik, hogy az imát közösen mondják. Magyar Lajos többször is kifejezte, hogy az ima hatékonysága függ a recitálók számától. Ezzel szemben áll, hogy ezekre a látogatásokra egyedül járt, az imát is tulajdonképpen egyedül mondta. Az egyik legérdekesebb tény, hogy Magyar Lajos számára az elmondott és a magnón lejátszott ima ugyanakkora értékkel bír.

Az ima általi gyógyítás párhuzama a szentekkel, valamint Jézussal való azonosulást jelent. Jézus mint „csodaorvos” szintén megjelenik az elbeszélte történetekben. Jézus szóval gyógyított, és szóval támasztotta fel a halottakat: az imádkozás és éneklés ezt ismétli.

A megváltó szerep

A kimondott szó erejébe vetett hit, a szavakkal történő gyógyítás csak egy eleme a Jézussal való párhuzamnak, amit Magyar Lajos közvetített az interjúk során. Az élettörténet elbeszélése során végig jelen van ez a misztikus kapcsolat. Jézust vonatkoztatási pontként használva a kudarcok és a szenvedések felmagasztosulnak, és jelentéssel töltődnek fel. A jelentésadás fokozatosan teljesedett be, amint az egyes történeteket egyre többször elmeséli, újrameséli, valamint magában újrafogalmazza:

„Ahol elutasítottak, oda aztán nem mentem, meg nem is megyek. Mondtam nekik, majd akkor jövök, ha hívtok. Jézust sem fogadták be mindenhol, engem sem fogadnak. Háromszor hívtak, ahogy Pilátus is háromszor hívatta Jézust.”⁵

Ez a néhány sor a népi epika stílusát tükrözi, jellegzetes az ismétlés, az időbeli kiterjesztésen keresztül a fokozás és a megháromszorozódás, amely nyomatékosítja a mondanivalót: nem mentem – nem is megyek – majd, ha hívtok; múlt – jelen – jövő. A fokozás valódi értelmét a végső megállapítással nyeri el: „Jézust sem fogadták be mindenhol.”

A Jézussal való párhuzam még intenzívebben fejeződik ki a második idézetben, ahol már azonosulásról beszélhetünk. Az idézet egy mélyinterjú része, amit Magyar Lajos nem engedett rögzíteni, így csak az érdekesebb szófordulatokat jegyeztem fel szó szerint. Ez a mondat a kórházi élmények kapcsán hangzott el. Kétségkívül nagy hatást gyakorolt rá az idegen környezet, valamint a műtéttől való félelem. Az első epeműtét után még szükséges lett volna egy újabb beavatkozás, ám ezt Magyar Lajos már nem engedte. A rettegés oka, hogy a műtetet, az altatást halálként élte meg.

Összesen négyszer operálták, először huszonnyolc, utoljára kilenc éve. A különböző kórházi élmények jelentőségét a részletes, érzékletes leírás mutatja. A kórház a viszontagságok és szenvedések színhelye: az orvosokkal és más betegekkel való kapcsolatában is a megpróbáltatásokat hangsúlyozta. Az orvosok erőszakossága és egy beteg-társa ellenségeskedése dacára mégis képes volt a megbocsátásra. Az ellenség „szeretete”, a megbocsátás képessége szintén krisztusi tulajdonság. A szenvedés, a testi kínok elviselése szintén Jézust idézik:

„Mikor utoljára operáltak, kilenc éve, aztán utána tüszentettem, és kirepedt. Itt kilenc év óta folyik a mellemből a genny. Genny folyik minden nap, mert nem tudták rendszeresen kiszedni a varratokat, kénytelen voltam aztán magamnak kivenni. Maradjon, mondom. Már vagy öt éve lesz, hogy nem tudták kiszedni.”

A seb megmutatásában és a róla való beszédben nemcsak a spontán kitárulkozás vágya volt erős, hanem fontos a kép, melyet közvetíteni akart. Nem egyszerű sebről, hanem stigmáról van szó, ami kínokat okoz neki, mégis büszkén viseli. Saját testét természetes szimbólumként használja fel az identitás kialakításánál (Solomon 1998:31). A pontosan megkonstruált önképnek része a stigma, amely szintén a Megváltóval való azonosulás eszköze. A stigma értelmezhető a Krisztus szenvedéseiben való részvételként, tehát a teljes azonosulás jeleként. Olyan jel, amely a legtisztább életűeknek, Krisztussal bensőséges kapcsolatban lévőknek, mint Assisi Szent Ferenc, a megkülönböztető jele. Másrészt mint testi jel megkülönböztet, sokszor a társadalom elzárkózik a stigmatizált személytől mint fogyatékosról, betegről.

Ez a stigma jellegéből adódó kettősség, hogy a társadalom tagjaiból elzárkózást vált ki, ugyanakkor a kiválasztottság jele sokatmondó, és nemcsak az azonosulás jeleként fogható fel, hanem szimbolikus értelemben a művészet szerepéről is árulkodik. Magyar Lajos életében a művészet a stigmához hasonlóan működik. Elválasztja saját közegétől, ahol a faragásnak tulajdonított túl nagy jelentőség neveltségessé teszi, másrészt egy magasabb (vagy legalábbis annak értékelt) világhoz kapcsolja: a városiakhoz, más művészekhez, azokhoz a műveltebb rétegekhez, akik felismerik a szobrok értékét.

Istennek tetsző cselekedetek II.

Az Istennek, illetve Jézusnak tetsző cselekedetek körébe nemcsak a dicsőítés, az ima és a vallásos gyakorlatok elvégzése (templomba járás, gyónás, áldozás, könyörületes tettek stb.) tartozik, hanem a művészet és a muzsikálás is:

„Jézus szerette a zenét is, még lakodalomba is elment, menyegzőbe... a kánai menyegzőbe elment. És mikor a Szűzanya köszöntötte énekével az Erzsébetet. A Jézus a Mária méhébe, a kis Jézus már a hasán keresztül hallotta... Mennyország az nagy, nem olyan, mint a csonka Magyarország; akkora, mint Franciaország. Ott aztán, mondtam a mamának, énekelek és muzsikus leszek. Ott is zenélek én a mennyországi zenekarba mondjuk, mert ilyen muzsika nincs az egész világon, ugye.”⁶

Az utalások a Biblia sajátos olvasatára hívják fel a figyelmet. Jézus zeneszeretetének hite nem egyedi jelenség. Évszázadok óta megtalálhatók a folklórszövegek körében a biblikus történetek, tanítások változatai. A történeteket a parasztság saját képére alakította, motívumait gazdagította, tanítását az adott helyzethez, véleményéhez formálta. A mindennapi élet helyzeteiben ezek a történetek alkalmazásra kerülnek. Így a kánai menyegző története is előkerül bizonyítékként, hogy Jézus sem vetette meg a lakodalmi asztalt, a vigasságot (Lammel–Nagy 1995:182).

Habár a fent idézett két részlet két különböző interjúból származik, logikailag egymás kiegészítésének tekinthetők. Jézus szereti a zenét, ezért az a mennyországban is szól, tehát kell lennie ott is zenekarnak. A mennyországi zenekar képzeletre megtalálható az európai kultúrában, a zenélő angyalok ábrázolásai a középkor óta elterjedtek. Az első

részlet a zenélés létét legitimálja (Jézusnak tetszik, tehát nem fölösleges). A második rész a jövőt, a halálon túli életet vázolja fel. Ez a látomás feltételezi, hogy Magyar Lajos lelke halála után majd az utolsó ítéletet követően a mennyországba fog jutni. Erre vonatkozóan egy éjszakai látomás vagy álom során ígéretet kapott Istentől.

A mennyországról kialakult elképzelése fantáziájának két forrásából táplálkozik. Egyrészt a látomások világából, hiszen így már betekintést nyerhetett a pokolba, a purgatóriumba és a mennyországba, és ahogy ezeket kigondolja, kiegészíti olvasmányai, képek és saját gondolatai alapján. A mennybeli tevékenységekhez, élethez hozzákapcsolódnak azok a dolgok, melyeket Magyar Lajos itt a Földön is szívesen tesz. A szobrászat is belép a legitimizációs folyamatba:

„Jézus vagy tízszer is megjelent már, mikor szobrokat csináltam. Gondoltam, milyen lehet, aztán megjelent. Olyan hosszúkás volt az arca neki, de olyan szép, nem kerek, hanem hosszúkás arcú, ahogy a képeken is ábrázolják.”

Az idézetből kiderül, hogy Jézus az alkotás során segítségére sietett a mesternek, modellként mutatta meg az arcát, hogy megmintázhassa. Jézus tehát tevékeny résztvevője az alkotásnak. Jézus szerepe az ábrázolásban nem egyedi elképzelés, gondoljunk csak az ikonfestőkre. A tehetség mint adomány és az alkotás feltételeként a lelki tisztaság összhangja határozza meg az ikont, amely az isteni jelenlét helye és a „kegyelem csatornája” (Popova–Szmirnovna–Cortesi 1995: 10). Magyar Lajos magáról alkotott képében ezek a feltételek adóttak.

A szobrászat kiemelkedik a földi szférából, s alkotóját is felemeli. Az alkotás során Magyar Lajos Jézushoz emelkedik, így képez a művészet hidat a szférák között.

Az önértékelés változásai

Az elbeszélt élettörténet

Amikor egy személy elbeszéli élettörténetét, nem egyszerűen csak kronológiai sorrendben idézi fel az eseményeket, hanem egy összefüggő, következetes életpályát rajzol ki. A saját realitás megteremtése feltételezi, hogy az egyén léte mint értelmes egésze tekinthessen vissza. Tehát az élettörténet alapvető feladata, hogy igazolja a személyes létezés értelmességét és hasznosságát, másrészt elkerülhetetlen, hogy az aktuális viselkedés ebbe a történetbe beleilleszthető legyen (Pataki 2001:232). Az egységes kép létrehozása során a múlt így mindig alárendelődik a jelenlegi énképnek (Magyar Vincze 1992:50). Maga az elbeszélés összhangban áll az aktuális énképpel és önértékeléssel, valamint a felvállalt társadalmi szerepekkel, ami egy koherens, részeiben következetes történethez vezet.

Az események kiválasztásáról elmondható, hogy egy kívánatos „énideához” igazodnak (Pataki 2001:384). Azok az információk kapnak hangsúlyt, amelyek összecsendülnek ezekkel a képzetekkel és azok, amelyek ellentmondanak ennek, hátérbe szorulnak vagy teljesen kimaradnak. Az elbeszélések rendszerint az életciklus kritikus korszakai vagy fordulatai körül sűrűsödnek, amikor a mindennapi, megszokott rutinszerűség megbillenéséhez kapcsolódnak (Niedermüller 1988:383). Tengelyi László ezeket a történeteket sorseseeménynek nevezi, abból kiindulva, hogy az egységes, zárt egésznek te-

kintett önazonosság „mint az élettörténet foglalata meghasad és felnyílik” (Tengelyi 1998:43). Ezek kétfélek lehetnek: egyrészt az életutak intézményesülése által meghatározottak, másrészt egyediek, mint a „vallási megvilágosodás”. Így az életutak „a társadalmi intézmények előírásai és az individuális döntések metszéspontján keletkeznek” (Mayer 1993:112).

A sorseseemények olyan kiemelkedő események, amelyeket a szubjektum fordulópontoknak tart. Ezek többnyire állandóak, és a hozzájuk tartozó interpretációs keret változik meg. Ezeket a személy maga jelöli ki aszerint, hogy miként illeszthetők élettörténetének kontextusába. Legtöbbször határvonalakként jelennek meg, elkülönítve egymástól két életszakaszt. Azonban maga a fordulat nem „pontoszerű”, leginkább események bizonyos sorozatát jelöli, jól körvonalazható időbeli kiterjedéssel. Azokban az esetekben, amikor egy konkrét esemény válik gyökeres változások kiindulópontjává, akkor is jelen van az időtényező, amit a mentális feldolgozás vesz igénybe. Ez az időintervallum tulajdonképpen megfeleltethető Van Gennep átmeneti rítusainak liminális szakaszával, mely két különböző létmódot választ el egymástól. Az élettörténetek fordulatai és a liminális szakasz abban egyezik meg, hogy mindkettő identitászerkesztési művelettel jár együtt: vagy gyökeresen átrendeződik az identitás szerkezete, vagy új kategóriával bővül.

Magyar Lajos élettörténeti elbeszélését a művészi öntudat szövi át, ami az értékelő kijelentések esetében a legnyilvánvalóbb. Ennek egyik legkitűnőbb példája a paraszti életforma leértékelése, amelyben – a művészi öntudathoz és küldetésstudathoz kapcsolódva – a „szenvedés” meghatározó.

Magyar Lajos élettörténeti elbeszélése szerkezetileg olyan egységes szakaszokra tagolódik, amelyek az élet egy-egy vonatkozását foglalják össze, úgy hogy ezek a szakaszok önmagukban is egész történeteknek tekinthetők. Ebből következik, hogy az elbeszélés menete nem teljesen követi a kronológiai sorrendet, a szakaszok egymásba ékelődnek, és a szövegen belül található hivatkozásokat a korábbi szakaszokra. A szakaszok a következők: 1. gyermekkor, 2. háború és katonaság, 3. saját család, 4. a háború utáni életforma (időben a 3. és a 4. egység nagyrészt fedi egymást), 5. faragás, 6. betegségek és vallás. A gyermekkor szakaszában az éntörténet és családtörténet együtt jelenik meg, itt mások irányítása és befolyása a jellemző. Magyar Lajos saját elnyomatását és az ebből adódó szenvedéseket emeli ki. Ugyanakkor a család életmódja, földhöz, gazdálkodáshoz fűződő viszonya is világossá válik.⁷ A következő egység a katonaidő, ahol az énközpontúság jellemző, ekkor szűnik meg tulajdonképpen a család fennhatósága. Az elbeszélés során itt még nem tett említést a tábori levelezőlapok készítéséről, csak később, mikor a faragásról kezdett beszélni. Ezt követi a háborúból való visszatérés után bekövetkező életformaváltás. Ennek ismét két további része van, a családalapítás és a megváltozó gazdasági-politikai viszonyokból adódóan a korábbi paraszti életformától való elszakadás kényszere és lefolyása. A házasságkötéssel Magyar Lajos státusa is megváltozott, ettől kezdve számított teljes értékű „felnőttnek”. A házasság az első néhány évet leszámítva egybeesik a régi, földre alapozott életet felváltó „munkásléttel”. Ez a váltás gyakorlatilag hatalmi kényszer nyomása alatt következett be. Az ehhez tartozó atrocitásoknak az elmesélése során nyilvánvalóvá vált Magyar Lajos erős kötődése a földhöz (még az interjú átírt változatán is átsüt az érzelmi töltés).

Az 5. és 6. egység időben a nyugdíjaskorhoz kötődik. Míg az előző élettörténeti egységek egy zárt időrendi keretbe illeszthetők, addig ez utóbbiaknál folyamatos a vissza-

utalás, mivel a faragás és a vallásosság a jelenlegi önkép meghatározó elemei. A vissza-
 utalások nemcsak ezeknek a jegyeknek a korábbi megnyilvánulásait emelik ki (mint a tábori
 levelezőlapok készítése vagy a vallásos neveltetés), hanem a kibontakozást (meg)akadályozó
 eseményeket és körülményeket is. Így csak a teljes elbeszélés fényében lesz világos a
 korábbi megjegyzések értelme. A gyerekkorra vonatkozó egyik megjegyzés: „Itt három
 család volt, és engem elnyomtak”, rámutat az önkifejezés korlátjára, ahogy az egész
 történet ezt bizonyítja. A gyerekkorról szólva nem jut kifejezésre a régi világ iránti
 nosztalgia vagy a családi összetartás megbecsülése stb., ezzel szemben az elnyomatás
 és a szenvedés a fő momentum. Másrészt a kívülálló számára jelentéktelen események
 kapnak kiemelt szerepet, mint egy munkatárs vagy ismerős félvállról tett megjegyzése,
 egy betegtárs piszkálódásai a kórházban.

A jelentőségteljes (sors)események rendszeresen visszatérnek a többszöri elmesé-
 lésnél, mint a frontra vonulás, a házasságkötés, a munkakönyv kiváltása, a betegség
 (pontosabban a műtét halálként való megélése, azaz a vallási „megvilágosodás”), illetve
 az első bot megfaragása (egy képesség felfedezése). Mivel a fordulópontok akkor jelölő-
 nek ki, amikor maga az átmeneti szakasz lezárult, feltételezhető, hogy az önéletrajzi
 elbeszélésben nyomon követhetők a korábbi énképek. Biró Á. Zoltán (1996:242) kutató-
 si tapasztalatai alapján állítja, hogy „az élettörténetek részletes elmondása felidéri a már
 lezárt (vagy még teljesen le nem zárt) interpretációs folyamatot, s ily módon abba a
 folyamatba nyerünk bepillantást, amelyben az egyén és a saját társadalom közti viszony
 szerveződik”.

Az énkép és az önértékelés változásának megállapításához egyéb élettörténeti doku-
 mentumokat is bevontam az elemzésbe. Ehhez rendelkezésemre állt egy korábbi „én-
 történet-változat”, melyet Magyar Lajos Bánszky Pál felkérésére írt,⁸ valamint a Magyar
 Lajos által írt *Álom és reménység*⁹ című könyv második része. A válogatási szempontot
 már eleve meghatározta két dokumentum írásának a célja. Bánszkyknak szánt leírás *A
 naiv művészet Magyarországon* című könyvhöz készült, így már a felkérésnél megfogal-
 mazódott, hogy a faragás legyen a középpontban. Az *Álom és reménység* egyik fejezete
 pedig *A művészetről és a zeneművészetről*, melyben Magyar Lajos saját alkotásainak egy
 részét lajstromozza, néhány esetben pedig mélyebb betekintést ad az alkotás körül ki-
 kristályosodott gondolatmenetbe.

Az írott és a szóbeli anyagok mellett élettörténeti dokumentumoknak tekintem az
 önábrázolásokat is. A szóban elmondott élettörténetben az egyén saját létét reprezen-
 tálja, ahogy az önábrázolások is autobiográfiák, „az élettörténet-mesék vizuális pillanat-
 felvételei” (Becskeházi 1991:72). Az objektivációnak ez a módja sokkal „sűrűbb” leírás
 az elbeszéléshez képest: a szöveg időben való kibomlása jól illeszthető az élettörténet
 időbeliségéhez, ezzel szemben az ábrázolás szimultaneitása megköveteli a sűrítést. A
 kifejező forma keresése során azonban egy másfajta szabadság adott: a művész külön-
 böző – mindenki számára ismert – mintaképekbe helyezheti bele magát, amelyek talán
 jobban kifejezik énídeálját, mint valós szerepei. Megjelenítheti magát akár hősként, ural-
 kodóként vagy remeteként stb.¹⁰ A művész átváltozásait gyakorta épp az önarcképek
 követik legszemléletesebben, de ezen keresztül a társadalmi elvárások és szerepek is ki-
 fejezésre jutnak. Ugyanakkor nagy előny a szóbeli közléssel szemben, hogy maradandót
 hoz létre, az utólagos változtatás sem lehetséges, így az újabb és újabb „élettörté-
 net-sűrítmények” szó szerint egymás mellé állíthatók.

Az önértékelés

Az önértékelés nem független a kulturális dimenziótól, mivel azoknak az embereknek a kölcsönös elvárásai, egyetértései és viselkedési mintái alakítják, akik között az egyén felnő, s akik által a társadalom tagja lesz (Niedermüller 1988:379). Az önértékelés során megmutatkozik az egyén társadalomhoz való viszonya. Ez lehet a kilépés, a függetlenség hangsúlyozása vagy ellenkezőleg, a társadalmi szerepek, az általánosan elfogadott normákhoz való igazodás kifejezése. Pácsonyban az idős korosztálynál a változások ellenére még érezhető a másokhoz való igazodás igénye és bizonyos mértékig ennek elvárása. (Kapitány–Kapitány 1995:106). Ez a társadalmi gyakorlat nehezebben tolerálja az eltérést. Ebben az értelemben a faragás is devianciának minősülhet, amivel az alkotó egyén is tisztában van. A másságnak az értékelése, vállalása egyben a helyi társadalomtól való elhatárolódást is jelent. Ennek a feszültséghelyzetnek a megoldási kísérleteit tükrözik Magyar Lajos önábrázolásai is.

Az első szobor és az írások már a faragó léthez kötődnek, így a korábbi önértékelés és énkép megismeréséhez egyetlen támpont az élettörténeti elbeszélés. Az interjúban elmondottak azt hangsúlyozzák, hogy a paraszti élet Magyar Lajos számára nem tette lehetővé a kiteljesedést és önmegvalósítást, elmondása szerint a paraszti élet teher volt: „A termelészövetkezet megalakulásával megszűnt a pár hold föld és az állatokról való gondoskodás gyötrelme is. Azóta van nyugalom, időm és alkalmam a művészettel is foglalkozni.”

Azonban kérdés, hogy az önmegvalósítás igénye milyen módon jelentkezett korábban, ha egyáltalán felmerült. A „művész” szerepéből visszatekintve mindenképpen korlátot jelent a paraszti életmód. Az ebből való kilépés azonban nem saját választása volt, erre utal a téveszítéssel való szembenállása is. A életútinterjú első felében számos olyan momentum van, amely rávilágít a föld fontosságára és a hozzá való kötődésre.

Annak ellenére, hogy élete jelentős részét földművesként élte le, parasztként sose faragta meg magát, ugyanakkor a munkásélet ábrázolása is hiányzik. Ez azzal függ össze, hogy az önmeghatározás központi eleme a faragás. A múltból való válogatás és kiemlések során előtérbe helyezi azokat a helyzeteket, amelyek előzménynek tekinthetők, a paraszti életforma pedig akadály volt számára, ahol nem kapta meg a választás és önkifejezés szabadságát.

A katonaság jelentősége, hogy Magyar Lajos kiszakadt a korábbi körforgásból. A háború sok új lehetőséget rejtett magában. Ismeretsegeket kötött, új, az övétől eltérő életformákat ismert meg, elkezdett rajzolni. A rajzolás festés, tehát a művészet itt jelent meg először életében. Ezt az időt idézi fel az 1980-ban készült *Magyar huszár* című szobor, melyen elmondása szerint saját magát ábrázolta. A szobron nincsenek jelzések, melyek elárulnák az ábrázolt kilétét. Magyar Lajos esetében a huszárként való megjelenés többszörös relevanciával bír. Egyrészt egy valós életszakasz megjelenítése, másrészt a huszár olyan figura, aki kiemelkedik környezetéből, hős, aki egy ideáltípust fogalmaz meg, s így már egyfajta eltávolodást tartalmaz.

Az 1984-ben készült *Család* című dombormű Magyar Lajost új szerepben mutatja. A három részre osztott táblán felül, középen Magyar Lajos és Ilonka néni, mellettük leányaik, lent pedig a lányok férjei és gyermekeik láthatók. Minden szereplő előtt vagy mellett a foglalkozását szimbolizáló tárgy van elhelyezve. Magyar Lajos előtt az óras-

mesterség szerszámai találhatók. Ezt a mesterséget autodidakta módon sajátította el, s a család, illetve a falubeliek részére végezte a javításokat.

Ennek a domborműnek az elkészítésekor már az első elismerések is megérkeztek, hiszen az alkotó az 1981-ben rendezett V. Népművészeti Kiállításon elnyerte az aranyérmeket. Ezután már felkeresték látogatók, riporterek (például a *Vas népe* című regionális laptól). Mégis az órásság előbbre helyezésének oka lehet az, hogy faragást a szűkebb környezetben nem ismerték el. Az órás szerepében való megjelenés a közösség számára értelmezhető, így a közösségi normáknak való megfelelés igénye jut szerephez.

Egy későbbi dombormű, az 1996-ban készült *Isten hozott* és annak 1991-ben hasonló címmel készült előzménye már a művész jeleníti meg. Mindkettő Magyar Lajost ábrázolja faragás közben a mennyben, amint Isten borral kínálja. A két mű kompozíciója megegyezik. Egy kör alakú tábla felületét teljesen betölti három alak. Az 1991-ben készült művön középen egy angyal, a későbbin Szűz Mária alakja látható, ezek tulajdonképpen szobrok, amit Magyar Lajos faragott. A két mű közt ez a személycsera az egyetlen különbség, még az alakok testtartása is azonos. A jobb oldali alak Isten, kezében boroskannát tart. A másik kezében kupa, melyet a készülő mű fölött Magyar Lajos felé nyújt. Ő kezét összekulcsolva Isten felé fordul (így a néző profilból látja). Ülő helyzetben ábrázolta magát, ölében faragószerszámokkal, amint Isten munka közben meglepte. A dombormű tréfából készült Ilonka néni (Magyar Lajos felesége) bosszantására, aki zsörtölődött a mindennapos borivás ellen: „Ez vicc, ez tréfa, de azért van is benne valami...”. Ennek a könnyed hangvételnek azonban ellentmond a mű talpázatának felirata: „Igyál fiam, Téged megillet, sokat imádkoztál, dolgoztál, szenvedtél.” A jutalom (bor és mennyország) a faragásért (munka) és a szenvedésteli, hithű életért jár, másrészt a faragás lesz az alkotó mennybeli elfoglaltsága is.

Az *Isten hozott* első változata 1991-ből már a szobrászt ábrázolja. A közösség és közte kialakult feszültség nem oldódott fel. A szobrász felvállalta a művész szerepét, ezzel elfogadva a különbözőséget. Az eltávolodás jelképesen a műben is megfogalmazódik, a földi világot egy virtuális tér váltja föl. Egy elképzelt jövőben, felsőbb hatalmaktól kapja meg a vágyott elfogadást és megbecsülést.

Összefoglalva: az önmeghatározás átalakulásában és a faragás felértékelésében külső körülmények játszottak szerepet. Miután a szobrok több kiállításon is eredményesen szerepeltek, megnőtt az érdeklődés a művész és munkái iránt: riporterek, kutatók keresték fel, meghívást kapott a veleimi alkotótáborba, ahol más művészekkel találkozott. A kecskeméti Naiv Művészet Múzeuma, valamint néhány magánszemély több alkotását megvásárolta. Ezek az események számára betekintést engedtek egy másik értékrendbe, melyben faragásait felértékelték, művészetnek nevezték, és lassanként ehhez az értékrendhez tartozónak érzi magát. A helyi társadalom részéről tapasztalható kezdeti erős elutasítás figyelmen kívül hagyását elősegítette, hogy a helyi társadalom is „megengedőbb”, hiszen már szembesült az életformák pluralizmusával.

A helyi társadalom szintje

Konfliktusok

Magyar Lajos és a falusiak közti ellentétek már a kutatás kezdetén nyilvánvalóvá váltak. Annak ellenére, hogy a feszültség jól érzékelhető volt számomra, ennek kézzelfogható jeleit nem tudtam feltárni, leírni, aminek véleményem szerint két fontosabb oka lehetett. Egyrészt a helyi társadalom összetartozása nyilvánult meg abban, hogy egyik tagjukat sem adták ki nekem mint idegennek. Másrészt túl direkt és kiérleletlen kérdezési technikám járult hozzá a kudarchoz. Az alkalmi, tájékozódó jellegű beszélgetések során arra kértem beszélgetőpartnereimet, mondják el véleményüket Magyar Lajosról, valamint azt, milyen kapcsolatban állnak vele. Az alkotó és a közösség kapcsolatának vizsgálatához a továbblépés lehetőségei a terepen gyűjtött információk rendszerezése és feldolgozása során tárultak fel. A Magyar Lajos által elmesélt néhány történetben a személyes konfliktusok leírásai mellett megjelentek az összeütközés hátterében meghúzódó értékrendbeli eltérések. A történetek jelentőségét igazolta, hogy azokat nemcsak nekem mondta el, hanem a Bánszky Pál számára készített önéletrajzban is leírta:

„Anyósom a negyedik faluban lakik. Megtudta, hogy a népművészeti vásáron a búcsúban kirakodtam. Levelet írt, és abban gyalázott, hogy babákat árultam...”

„A feleségem húgának a lánya – egyben keresztlánya és a bátyjának egyik menyé – meglátott a búcsúban, és azért nem jöttek közel, hogy ismerőseik észre ne vegyék, hogy olyan rokonuk van, aki fababákat árul.” „Másik asszony – aki két évvel fiatalabb nálam – több napon is azt kiáltotta oda: bütykölsz, bütykölsz, már megint bütykölsz. Bütykölök feleltem.” (Bánszky 1984: 110.)

„A nővérem azt mondja: Öcsém, jobban tennéd, ha a fenekedet kotornád, mint ilyenekkel foglalkozol. Hát mondom, akkor nem lenne belőle húsz-harmincezer forintom, ha a fenekemet kotornám, de hát így van. Hát azt elment.”

Nem érdekli ezeket semmi, volt, aki még nem is látta. Nem tudom, nem érdekli őket. Az van ám, ha én is, ha paraszt lennék, nem foglalkoznák velem. Lehet, hogy én azért kíváncsi lennék, megnézném kíváncsi lennék, de lehet, hogy nem. Aki, amivel foglalkozik, aki maga is csinálja, azt érdekli.”

Az idézett szövegekben a helyi társadalom és az ebből bizonyos mértékig kilépő személy konfliktusa fogalmazódik meg. A „kilépés” több szinten is értelmezhető: beszélhetünk térbeli, úgynevezett alkalmi kilépésről, mikor kiállítás megnyitókra az életvilágát alkotó környezetből (Pácsony, Oszkó, Vasvár) számára ismeretlen városokba utazik. Ugyanakkor fontos, hogy nem pusztán helyváltoztatásról van szó, hanem a kiállítóhelyiségek és a múzeumi terek sajátos funkciójának és szakralitásának megtapasztalásáról. Másrészt beszélhetünk arról, hogy ilyen alkalmakkor a „művészvilág” részese lesz, és ezzel egy olyan virtuális közösséghez tartozik, ahol faragásait művészetnek tekintik, és ahol az alkotótevékenységet megbecsülik. Ilyenkor tehát pozitív társadalmi értékelésben részesül, ami visszahat az önértékelésére, és befolyásolja a helyi társadalom tagjaival való kapcsolatát, mivel személyének és művészetének ezt a megbecsülését tőlük is elvárja.

Értékrendszerek és tevékenységek

Megfigyelhető, hogy a rokonok és más falubeliek ítélete nem az alkotásoknak tulajdonított esztétikai jellemzőkre vonatkozik, hanem magára a tevékenységre. Ez alapján a pácsonyiak művészethez való viszonya értelmezhető azáltal, hogy az értékrendszeren belül milyen szerepe van a különféle tevékenységeknek, illetve mennyire preferálják a függetlenséget.

Az idősebbeknél a munka központi szervező szerepe ma is domináns.¹¹ Többnyire az idősek számára fontos, hogy mindig találjanak valami hasznos elfoglaltságot. Ha gyerekeikben nem is, de bennük még él az elképzelés, hogy a munkavégző képesség csökkenésével változik az egyén státusa, és ezért a gyerekek és az öregek csak másodlagos jogokkal rendelkeznek a családban és a társadalomban.

A munka mellett természetesen a pihenésnek, szórakozásnak megvan a kijelölt helye. Meglepett, hogy a „kikapcsolódás” idejét és formáját pontosan beiktatják a napi időbeosztásba. A munkanélkülieknél és nyugdíjasoknál a legáltalánosabb a délutáni pihenő (természetesen a háziasszony előbb mindig elmosogat és elpakol), ami többnyire összekapcsolódik egy-egy napi rendszerességgel ismétlődő filmsorozat nézésével. Általánosan jellemző a televízió tevékenységszervező szerepe, hiszen a legtöbb családnál megvan az a néhány műsor, amelyet mindig figyelemmel kísérnek. A naponta ismétlődő műsorok jól beilleszthetők az időbeosztásba. Nemek közti eltérés is megfigyelhető, a nők időbeosztását meghatározza a házimunka, míg a férfiaknál nincs ilyen megszokott feladat, és így szabadabban rendelkeznek az idővel és a tevékenységek megválasztásával.

Az interjúk során megkérdezettek két csoportra oszthatók szociológiai jellemzőik alapján, mely meghatározó volt abban, miként vélekednek Magyar Lajosról. Azok a személyek, akik vallásosnak mondták magukat, sokkal toleránsabbnak bizonyultak. Az ő jellemzésükben nagy szerepet kapott, hogy Magyar Lajos templomba járó jó katolikus. A faragást is a vallási szféra felől közelítették meg. A faragást mint tevékenységet külön nem értékelték, hanem a szobrok vallásos jellegű témáit tartották elsődlegesnek. A nem vallásosak vélekedésének két alapvető jellemzője van: az egyik, amely a korra vonatkozik (amit már említettem), olyan kijelentésekben érhető tetten, mint „Nem hagyja el magát”, „... ahhoz képest, hogy idős...”. A másik pedig a cinikus hangnem („Tesz az mindent!”), valamint ehhez kapcsolódva a kinevetés.

Magyar Lajos megítélését többeknél befolyásolta az életkor. Nemtetszést vált ki, ha úgy látják, hogy túl sok időt tölt a faragással (egy haszontalan tevékenységgel), és az már a munka rovására megy. A faragó életkorának előrehaladtával ez az értékelés bizonyos mértékig pozitív irányba mozdulhat el. Ugyanis az idős ember esetében, aki már munkavégzésre lényegében alkalmatlan, a faragás átminősül nem tevékenységből tevékenységgé. Ezen azt értem, hogy az előbbi esetben a tevékenység a munkával, munkaszerű, azaz hasznos cselekedetekkel azonosul, a második esetben, mikor az idős ember elfoglaltsága annak a jele, hogy nem hagyja el magát, nem magatehetetlen, azaz még tevékenykedik.

Magyar Lajos szintén tisztában van a megítélését befolyásoló tényezőkkel (hiszen állítása szerint ötvenéves koráig ő sem volt más), ezért megvan benne az igény, hogy bebizonyítsa a faragás hasznos voltát. Rendszeresen hangsúlyozza, hogy mennyit ke-

res a szobrok eladásával. Sőt korábban már megpróbálta őket búcsúban és az első pácsonyi falunapon árusítani.

Magyar Lajos megítélését tehát a helyi társadalmon belül az befolyásolja, hogy miként illesztik be a faragást a munkaközpontú tevékenységi rendszerbe. Ennek során azonban a „faragó” életkorára is hivatkoznak, illetve figyelembe veszik, mekkora jelentőséget tulajdonít ennek a tevékenységnek. A közösség számára releváns tevékenységek korosztályonként eltérőek. A faragás esetében tehát meghatározó, hogy munkának vagy ahhoz kapcsolható dolognak tekintik, vagy unaloműzőként, felesleges dologként értelmezik. Magyar Lajos esetében a faragást eleve nem tekintik munkának, minthogy nem kezelik művészként sem, akinek az alkotás a munkája. A faragásnak mint unaloműzőnek vagy szabadidős tevékenységnek megvan a létjogosultsága, de az ennek tulajdonított túl nagy jelentőség már visszatetszést vált ki.

Pletyka és tréfa

Az egyén viselkedését másokéval összehangolni szükséges. Az ehhez való viszonyulás értelmében beszélhetünk konform és független szubjektumról. A konformitás igazodás valamely elismert vagy megkövetelt mintához, és ott jelentkezik, ahol az egyén és a csoport közötti véleményeltérés esetén az egyén enged a csoport nyomásának. Ennek ellentéte a függetlenség, amely azt jelenti, hogy az ember maga alkotja a véleményét, és kiáll mellette, akár a közösséggel szemben is. Nem független az, aki csak egy-egy esetben nem enged a csoportnyomásnak. Ha független szubjektumról beszélünk, akkor az egyén részéről tartós ellenállásról van szó (Kon 1979:104–105).

Pácsonyban, ahol a közvetlen személyközi kapcsolatok dominálnak, figyelemmel kísérik egymás életét. Itt is megvannak azok az eszközök, amelyekkel kifejezésre juttatják, melyek a kívánatos magatartási formák, egyéni jellemvonások és cselekedetek. Így némely tevékenységeket, tulajdonságokat, viselkedési módokat ösztönöznek, másokat gátnak érvényesülésükben. Ezek közül a kontrollmechanizmusok közül a legáltalánosabb a pletyka és a megszólás tréfás változata. Mindkettő azáltal működik, hogy társadalmi nyomást gyakorol a helytelenített cselekvés elkövetőjére (Kotics 2001:44), azonban ennek a csoportos és szokásszerű formái nem működnek. Ugyanakkor az individualizmus hatására leszűkült azon cselekvések köre, amelyre komolyabb szankciókat alkalmaznak, és azon személyek köre is, akik figyelembe veszik ezeket.

A norma- és értékrendszer függvényében az alkotóképesség kibontakozásának alapvetően két lehetősége van. Az egyik lehetőség, ha a környezet felszabadítja az egyént az alkalmazkodás kényszere vagy csábítása alól, azaz az alkotás nem jár büntetéssel. A másik esetben, ha ez a „felmentés” nem történik meg, az alkotó kilép a közösség normarendszeréből, azaz megpróbál függetlenedni (Magyar Vincze 1992:191). Persze nem ilyen kiélezett a helyzet (legalábbis Pácsonyban), az esetleges szankciók viszonylag enyhék, másrészt a kilépések sem ritkák a helyi társadalomban, hiszen az ingázókat is ez jellemzi. Magyar Lajos esetében az önmeghatározás változásain keresztül megfigyelhető, miként szakad el fokozatosan szűkebb környezetének elvárásaitól. A normaszegés kiváltotta a megfelelő ellenreakciókat, mint a kinevetés, a megvetés („gyalázás”), vala-

mint a családtagok részéről megjelenik egyfajta elhatárolódás, amely tulajdonképpen védekező reakció („észre ne vegyék, hogy olyan rokonuk van...”).

Ebben az elszakadási folyamatban jelentős szerepe volt az alkotó saját közösségén kívüli tényezőknek. Azáltal, hogy az alkotó „ismertté” vált, meghívást kapott különböző kiállításokra, kikerült abból a zárt téből (a falu és közvetlen környezete), amelyben addig élt. Ezek az alkalmi kilépések a saját szűkebb társadalmi környezetéből egy olyan értékrenddel szembesítették, amelyben az alkotásaiért elismerést kapott. Az elismerés, a személye irányába megnyilvánuló érdeklődés megerősítette abban, hogy amit tesz, helyes, ezzel tovább fokozta az elszakadást.

A falu közösségétől való függetlenség hangsúlyozása mögött megjelent egy másik csoport (a műértők és a művészek virtuális közössége), amely részben referenciacsoportként kezd működni. Magyar Lajos szembeállította a falubeliek értékítéleteit a társadalom szélesebb köréből érkező elismeréssel, és saját személyére vonatkoztatva ez utóbbit fogadta el érvényesnek. „A falusiak buták, nem érdekli őket semmi” – mondta Ilonka néni, férjével egyetértve. Akik számítanak: a „városiak”, a „műveltek”, „az érdeklődők”, akikkel Lajos bácsi egy csoportba tartozónak érzi magát.

Kapcsolatok

A naiv művészet 1970-es évekbeli újrafelfedezéséhez kapcsolódik Magyar Lajos bekerülése is a művészeti életbe. Az egyik, naivok felkutatására megjelent pályázatra írt, majd a kiállítás szervezők kimentek Pácsonyba, és munkái közül is kiválasztottak néhányat egy szombathelyi kiállításra. Ezt követően egyre nagyobb léptékű rendezvényekre vitték a szobraikat.

A népi mozgalom hatása nem állt meg a kiállítások szervezésében, a „népi alkotókat” is bevonták a különböző megmozdulásokba. Magyar Lajos életében ez az érintkezési pont a velemi alkotótáborba kapott meghívás és a részvétel volt. A faragóházat 1978–1980 között építésszek, szobrászok, népi fafaragók együttes munkájával hozták létre. Olyan műhelymunkát kívántak kialakítani, amelyben lehetőség nyílik a hivatásos művészek és a naiv alkotók együttműködésére, a tapasztalatok kicserélésére, és ennek során közös munkák létrehozására (Erdei 1981:122). Magyar Lajos meghívottként vett részt a tábori foglalkozáson, azonban nem sikerült beilleszkednie a közösségbe, pedig nem egyedüli naivként volt jelen. Ott volt Tőke Imre (Nagytilaj) és Palotás József (Őriszentpéter), akiket már korábban megismert.

Az ő esetében tehát nem jött létre rendszeres kapcsolat a művészvilággal, nem tudott úgy dolgozni, hogy megmondják, mit csináljon. Az is problémát okozott számára, hogy csak akkor tudott faragni, amikor kedve volt hozzá. Szervezett keretek közt, másokkal együtt nem volt képes alkotni, amit tetézett, hogy nem épített ki közelebbi személyes kapcsolatokat, mivel úgy érezte, háttérbe szorítják. Erre utal, hogy a különböző kiállításokon szerzett díjaival sokszor elégedetlen, és ezért másokat okol. Jelenleg más naiv alkotók munkáit lebecsüli, és sértésnek érzi, hogy közéjük sorolják. Azt nem tudni, hogy korábban is így vélekedett-e, de az mindig sértette, hogy a kiállításokon olyanokkal szerepel együtt, akik esetleg kosárfonók, tojásfestők, vagy szőttéseket készítenek.

Ezt követően a művészekkel való kapcsolata a kiállítás megnyitókra korlátozódott, de

ezt is beszűntette, miután a Néprajzi Múzeumban 1996-ban rendezett kiállításon szárnyas oltárával második helyezést ért el, és ezt igazságtalannak tartotta. Mivel a zsűri elnöke Bánszky Pál volt, vele is összeveszett, pedig ő többször ellátogatott Pácsonyba, és vásárolt szobrokat tőle a Naiv Művészet Múzeumának. Az utóbbi években már a kiállítási lehetőségeket is visszaautásítja, mondván, ha majd fizetnek, odaadja a szobrokat.

Ugyanakkor ezek a találkozások mutatták meg számára, hogy van olyan közeg, ahol mint művészt megbecsülik és fontosnak tartják, ahol a faragás nem haszontalan dolog. Meghatározó az is, hogy „naivitására”, tanulatlanságára irányult a figyelem, a katalógusokon, könyveken, megnyitóbeszédeken keresztül tudatosult benne, milyen „irányzathoz” tartozik, és mik annak jellemzői. Ez bizonyos mértékig a témaválasztást is befolyásolja, a régi mesterségeket és falusi életet bemutató szobrai, ahogy ő fogalmazott „felkérésre készültek”. Persze ezeket a mesterségeket és tevékenységeket ismerte, némelyikben ő is részt vett, azonban szívesebben készít vallásos témájú szobrokat, és ez utóbbiakat tekinti jelentősebbeknek is.

Témák szerint a megformálás különbségei is szembeszökőek. A vallásos szobrok alakjai valamivel kecsesebbek a népi életet ábrázoló szobrokénál, amelyek egészen tömörszerűek, másrészt az előbbieken, ha van, a ruhák sűrűn ráncoltak, míg az utóbbiakon általában simák, ha van is rajtuk ránc, az csak jelzesszerű. Másrészt az összes monumentális, nagyméretű alkotása vallásos, míg a többi egységesen 20-30 cm magas. A kidolgozás minősége is eltérő, az előbbiek finoman csiszoltak, a vésőnyomok teljesen el vannak tüntetve, míg az utóbbiak jóval elnagyoltabbak. Ez azt is mutatja, hogy témától függően különböző mennyiségű időt fordít a megmunkálásra. Mostanában, miután jórészt megszűnt a kapcsolata más művészekkel és szakemberekkel, már csak vallásos témájú szobrokat készít.

Munkáin a népművészet közvetett hatása is érvényre jut, elsősorban a virágmotívumokon. Ahogy a magasművészet alkotásai, úgy népművészeti alkotások is mintaként szolgálnak számára. A két forrás megegyezik abban, hogy képek szolgálnak kiindulópontként, ezért beszélek közvetett hatásról. A tájékozódásban (ajándékba kapott) könyvek segítik, amelyeket rendszeresen lapozgat, olvasgat, és bizonyos helyeken megjelöl.¹² Tehát a külső kapcsolatok nemcsak megerősítésként fontosak, hanem magát a faragást is befolyásolják.

Más jellegű a hivatalos személyekkel, a falu vezetőivel való kapcsolat (a polgármester és felesége, aki a helyi óvónő, valamint a plébános tartozik ebbe a körbe). Büszkék a helyi csodabogárra, ha jeles személy érkezik, rendszerint ellátogatnak Lajos bácsihoz, mint-ha csak látványosság lenne. A polgármester felesége az óvodában állandó kiállítást rendezett néhány szoborból. Azonban tényleges támogatást nem kap, nem vásárolnak és nem rendelnek tőle semmit, nem segítenek beszerezni megfelelő minőségű fát, ahogy az sem merült fel, hogy egy műhely létrehozásában valamiként közreműködjenek. Az egyetlen megrendelés, amit idáig kapott, a falu térképének kifaragása, ellenszolgáltatást ekkor sem kapott, de a faanyagot a polgármester adta. Ez az első lépés a tényleges támogatás felé, hiszen mutatja, hogy felismerik Magyar Lajos munkáinak jelentőségét. A pap, aki művészettörténész képzettséggel rendelkezik, egyáltalán nem értékeli Magyar Lajos munkáit. Ez azért sajnálatos, mert Magyar Lajos a vallási témájú szobrait templomba szánja. Persze a tisztelendő kifogásai is jogosak: rossz minőségű, sokszor szuvas fát használ, és a kész alkotásokat nem kezeli le megfelelően.

Lezárás

A naiv művészet jellemzőjeként tartják számon az alkotók zárt életvilágát, és ennek megfelelően kizárják az alkotópálya változásait. Azonban a naiv alkotó szorosan kötődik mind a helyi, mind a szélesebb értelemben vett társadalomhoz. A periodikusan megjelenő felfedezések és újrafelfedezések azt mutatják, hogy a művészeti világ változásaitól és a politikai, társadalmi erőktől nem függetleníthető a jelenség.

A magyarországi anyagon megfigyelhető, hogy a naiv művészet megjelenése bizonyos mértékig életmódváltáshoz kötődött, melynek összetevője a paraszti életforma általános válsága, és az átalakulás akarata vagy kényszere volt. A paraszti kultúra felbomlása már a 19. században megkezdődött, azonban mind az 1930-as, mind az 1960-as évekre erőteljesebben jelentkezett. Az ebből adódó bizonytalanság és az új lehetőségek keresésének, kipróbálásának kényszere nemcsak Magyar Lajos esetében jellemző, szinte minden magyarországi naiv alkotó élettörténetében felbukkant (gondolok itt Moldován Domokos interjúira). Ehhez társul, hogy bizonyos nyílt vagy rejtett politikai erők és mozgalmak saját érdekeiknek megfelelően kezelték, interpretálták a jelenséget, ami a felfedezés és újrafelfedezés során kialakult diskurzusokban tetten érhető. Tehát a naiv művészet, amely a művészeti szféra peremén helyezkedik el, bizonyos helyzetekben a középpontba kerülhetett.

Ezek a körülmények befolyásolták a naivok alkotópályáját is. Ahogy megteremtették a lehetőséget, hogy kilépjenek a nyilvánosság elé, hozzájárulnak a művészi öntudat felébresztéséhez. A további megerősítés hiánya azonban a már megkezdett pályát félbetörhette, aminek bizonyossága az 1930-as években felfedezett művészek későbbi sorsa. Magyar Lajos esetében a külső hatások érdekes lecsapódása figyelhető meg abban, ahogy megjelenik egy, a „népi életet” bemutató alkotói periódus az 1980-as évek végén. Ebben szerepet játszik, hogy a kiállításokon milyen típusú és témájú alkotásokat kanonizálnak, ami megmutatkozik az anyag összeválogatásában, a díjazásban, másrészt a megnyitó-beszédekben, katalógusokban, könyvekben megjelenő kategóriákban.

Kutatásom egy személyre koncentrált, remélem, mégis sikerült rávilágítanom arra, hogy a naivok esetében a művészi öntudat és szerepvállalás pusztán a személyiség belső alakulásaival nem magyarázható maradéktalanul. A tárgyakat a műalkotás szerepével ruházzák fel, kiemelik az alkotó életvilágából, s ezáltal – részben – megváltoztatják az alkotó és a mű addigi kapcsolatát. A naiv művészeknél a tárgyakhoz fűződő személyes viszony eredendően szorosabb, mint a hivatásos művészeknél. Amikor elkezdnek alkotni, sokszor olyan tárgyak készülnek, amelyek a közvetlen környezetbe belehelyezhetőek, és az esztétikai szerepük mellett valamilyen másodlagos funkcióval is rendelkeznek. A kiállítások és a hozzájuk kapcsolódó díjazás és értékelés, valamint a vásárlások fellazítják ezt a viszonyt, a tárgyaktól való elválás megszokottá válik, esetleg céljá, hiszen a vásárlás elismerést jelent.

Azonban az is nyilvánvaló, hogy a naiv művész társadalmi helyzete bizonytalan. A helyi társadalomból kilép, de a művészeti világnak is a peremén helyezkedik el, mivel autonóm művésszé nem legitimálják. Így az alkotó sok esetben saját szűkebb környezetével és azzal a közeggel, amelyben művészként jelenik meg, egyaránt konfliktusba kerül. Magyar Lajos esetében ezek a konfliktusok nemcsak az önértékelés változásaiban tükröződnek, hanem abban is, hogy megjelenik a faragás vallásos legitimálása.

A kutatás további lehetősége a művészeti szféra különböző intézmény- és viszony-rendszereinek a vizsgálata, és ezen belül a naiv művészet elhelyezése. Persze ez is több szintet foglal magában: megkülönböztethetők a regionális vagy helyi és az országos szinten működő képzőművészeti és közművelődési struktúrák, amelyek között az érintkezés és átjárás mikéntje fontos kérdés. Napjainkban utalnak arra jelek, hogy a naiv művészek jelentősége helyi szinten kezd megerősödni.

A rendszerváltás óta újra előtérbe került a lokális identitás, és növekszik a helyi társadalmak szerepe. Ennek a folyamatnak része a helyi szintű kezdeményezések egyre nagyobb elterjedése, amelyeknek egyik célja a lokális értékek felmutatása. Többek közt a falunapok és hasonló rendezvények lehetőséget adnak arra, hogy a helyi alkotók munkáikkal bemutatkozzanak szűkebb hazájukban. Ebből a szempontból figyelemre méltó, hogy a Vasváron megrendezett Hegyháti Napok keretében minden év augusztusában a térség naiv és amatőr mestereinek munkáiból kiállítás nyílik. A másik idekapcsolható jelenség, hogy egyre több alkalommal kerül sor olyan, főleg helyi vonatkozású emlékmű, szobor felállítására, amelynek elkészítésére helyi vagy környékbeli mestereket kérnek fel. A naiv művészet szerepének alakulása és az alkotók társadalmi (át)értékelése még nem zárult le. Talán éppen napjainkban, a helyi társadalom szintjén bontakozik ki a naiv művészet újabb fejezete.

JEGYZETEK

1. Pácsony Vas megyében található elszigetelt kistelepülés. A tanulási és munkalehetőségek hiánya, az elvándorlás és ezzel szoros összefüggésben a helyi lakosok közt az idősek magas aránya jellemzi.
2. A 19. és a 20. század fordulója után a művészek (és művészeti írók) a népművészetből akarták megújítani művészetüket. Ennek a folyamatnak példái a századfordulós „népművészeti divat” és a gödöllői művésztelep tagjainak néprajzi gyűjtései. Mindezek lassan visszahatóttak a népi kultúrára is, mivel a népművészet egyre inkább kereskedelmi áruvá vált.
3. Megváltozott a tárgyakhoz való viszony, mivel a szertartásokhoz, szokásokhoz kötött szerepük eltűnt, ezzel együtt a tárgyi világ felépítésének szabályai is feloldódtak, és a gyáripar termékei kerültek előtérbe. Ugyanakkor az iparosodás újfajta igényt teremtett népművészeti jellegű készítményekre más társadalmi rétegekben (Fél–Hofer – K. Csilléry 1981:744).
4. Viszont a rétegzettség is megfigyelhető, azaz nem ugyanolyan mértékben részesülnek az egyének a megfejtéshez szükséges ismeretekben.
5. A második idézet a kórházban töltött időre utal, ahol – mikor megtagadta az orvosi vizsgálatot – az orvos háromszor hívatta, „negyedszerre maga jött” Magyar Lajoshoz.
6. Utalás a „giterára” nevű hangszerre, melyet saját maga készített egy gitár átalakításával.
7. A 3.1. fejezetben a szülők gazdálkodásáról írtak tartoznak ide, amely rámutat a föld központi szerepére.
8. Az általam készített életútinterjúval szemben ez a leírás rövid és tömör, csak a legjelentősebb eseményeket tartalmazza, így egyértelműen kijelölhetők benne a fordulópontok. Másrészt a faragás és a „művészsors” kiemelt szerepet kap, mivel a felkérést „a naiv művész” kapta.
9. Ezt Magyar Lajos 1991 óta írja. A kézirat egyértelmű műfaji meghatározása nem lehetséges. Írója könyvnek szánja, mely a nyilvánosság számára készül. Ennek megfelelően az első rész

egy objektív szándékú, teológiai-morális jellegű értekezés, *Isten tízparancsolata* címmel. Ezt a részt példabeszédszerű leírások szakítják meg, melyek alapjául a falubeli események szolgálnak. A kézirat második része fokozatosan naplóvá alakul, melyben az író saját álmainak leírása a leghangsúlyosabb momentum, minthogy az álmokon keresztül a látható világon túli létezők adnak hírt magukról.

10. Rembrandt megfesti magát, mint Szent Pál, tudós, lovag, uraság. A naiv művészek közt is találunk példákat, így Nikifor – lengyel festő – gyakran ábrázolta önmagát: az olvasó vagy a festő Nikifor, a bíró, a tudós, az egyházfejedelem, a szent, a magányos vándor képében (Bihalji-Merin 1984:162).
11. Az interjúk többsége az idősebb generáció tagjaival készült (a faluban ez a korosztály van többségben, míg a fiatalabbak vagy napi, vagy heti ingázók), így elsősorban az ő szemléletmódjukat tükrözi a dolgozat.
12. Könyvei között megtalálható Manga János: *Magyar pásztorfaragások* című könyve, az *Ősiség és modernség* című kiállítási katalógus (a szombathelyi Médium Galéria kiállítása, 1992) és *Vas megye népművészete* Gráfik Imre szerkesztésében. Ezenkívül egy művészeti kiadványa van, a *Toszkán reneszánsz táblaképek*, amit egy falubelitől kapott. Ezt újságból kivágott képekkel és szentképekkel együtt a műhelyében tartja, és „mintakönyvként” használja. A házban található egyéb könyvek kalendáriumok és vallási jellegű munkák.

IRODALOM

BÁNSZKY PÁL

1979 A naiv művészet határai. *Művészet* 6:10–15.

1984 A naiv művészet Magyarországon. Budapest: Képzőművészeti Könyvkiadó.

BECSCHEHÁZI ATTILA

1991 Valóságfelépítés az élettörténetekben. *Valóság* 34(7):65–73.

BIHALJI-MERIN, OTO

1984 A naivok festészete. Budapest: Gondolat.

BIRÓ A. ZOLTÁN

1996 A történetmondás mint az antropológiai kutatás tárgya. *In* Elmentünk? Székelyföldi életutak. Bodó Julianna – Oláh Sándor, szerk. 245–259. Csíkszereda: Pro-Print.

ERDEI ANDRÁS

1981 Velem, faragóház. *In* Nomád nemzedék. Albert Zsuzsanna – Bodor Ferenc, szerk. 121–127. Budapest: Népművelési Intézet.

FÉL EDIT – HOFER TAMÁS – K. CSILLÉRY KLÁRA

1981 Népművészet. *In* Magyar néprajzi lexikon. Ortutay Gyula, szerk. 4:742–749. Budapest: Akadémiai Kiadó.

GEERTZ, CLIFFORD

1994 A művészet mint kulturális rendszer. *In* Az értelmezés hatalma. 239–267. Budapest: Századvég.

HAUSER ARNOLD

1978 A művészettörténet filozófiája. Budapest: Gondolat.

KAPITÁNY ÁGNES – KAPITÁNY GÁBOR

1995 Rejtjelek 2. Budapest: Kossuth.

KERÉKGYÁRTÓ ISTVÁN

1978 A naiv művészet esztétikuma. Művészet 6:16–21.

KON, I. SZ.

1979 Az én a társadalomban. In Szociológia szöveggyűjtemény a szakosító hallgatók számára. Dr. Schreiner Béla, szerk. 77-116. h. n.

KOTICS JÓZSEF

2001 Erkölcsi értékrend és társadalmi kontroll néhány moldvai csángó faluban. In Mások tekintetében. 27–48. Miskolc: Miskolci Egyetem.

KRESZ MÁRIA

1998 Népi díszítőművészetünk fejlődésének útjai. In Tárgyalkotó népművészet. Bellon Tibor – Fügedi Márta – Szilágyi Miklós, szerk. 33–34. Budapest: Planétás.

LAMMEL ANNAMÁRIA – NAGY ILONA

1995 Parasztbiblia. 2. kiad. Budapest: Osiris.

MAGYARI NÁNDOR LÁSZLÓ

1992 Élettörténeteink áthangolása (Szempontok az emlékezési gyakorlat vizsgálatához). Műhely 4:50–53.

MAGYARI VINCZE ENIKŐ

1992 Mellette vagy ellene? In Kapcsolat, környezet, közösség. Csíkszeredai antropológiai írások. Biró A. Zoltán, szerk. 189–191. Politika+Kultúra alapítvány.

MAYER, KARL ULRICH

1993 Életutak és társadalmi változások. Replika 9–10:110–118.

MOLDOVÁN DOMOKOS

1975 Magnetofon beszélgetései. Forrás 11:69–74.

1987 Magyar naiv művészek nyomában (dokumentumok). Budapest: Gondolat.

NÉMETH LAJOS

1998 A népművészet művészetelméleti megközelítésben. In Tárgyalkotó népművészet. Bellon Tibor – Fügedi Márta – Szilágyi Miklós, szerk. 45–51. Budapest: Planétás.

NIEDERMÜLLER PÉTER

1988 Élettörténet és néprajzi elbeszélés. Ethnographia 99(3–4):376–389.

PATAKI FERENC

2001 Élettörténet és identitás. Budapest: Osiris.

POPOVA, OLGA – SZMIRNOVNA, JENDELINA – CORTESI, PAOLA

1995 *Az ikon*. Budapest: Officina.

SOLOMON, HOWARD M.

1998 *A stigma a nyugat-európai kultúrában*. In *Deviációk*. Bíró Judit, szerk. 29–45. Budapest: Új Mandátum.

TAKÁCS IMRE

1975 *Az ember árulkodó művészet*. *Forrás* 11:67–68.

TENGELYI LÁSZLÓ

1998 *Élettörténet, mint sorsesemény*. Budapest: Atlantisz.

VARGA ZSUZSA

1980 *Naiv művészet*. In *Magyar néprajzi lexikon*. Ortutay Gyula, szerk. 4:692–693. Budapest: Akadémiai kiadó.

VEREBÉLYI KINCŐ

1998 *A népművészet nyomában... Élő népművészet (Kiállítási katalógus)*. Budapest: Néprajzi Múzeum.

VOIGT VILMOS

1995 *A mai magyar népművészet fogalma*. In *Tárgyalkotó népművészet*. Bellon Tibor – Fügedi Márta – Szilágyi Miklós, szerk. 110–114. Budapest: Planétás.

JUDIT CSATLÓS

“God likes these deeds.” The carving in a naive artist’s life

Into the centre of the study, the works of a naive artist called Magyar Lajos are placed. During the research, the author was looking for the main points of the artist’s self-portrait, and the function of his creative work in it. After that, the analysis will concentrate on the artist’s social relations, the characteristics of his value system, its changes according to the growing of his self-esteem and artistic self-respect. As Magyar Lajos slowly became considered as a real artist by his social environment, his former activity turned to become art off play. At the same time his connection to the local community also changed profoundly. The second part of the essay attempts to interpret these aspects of the artist’s work and life.

A kopt egyházi zene hosszú története

Interjú Tóth Margittal

1998-ban jelent meg Kairóban egy egyedülálló kötet: *The Coptic Orthodox liturgy of St. Basil: with complete musical transcription*. Coptic Orthodox Patriarchate; compiled by Ragheb Moftah; music transcription by Margit Toth; text edited by Martha Roy. Cairo: American University in Cairo Press. 1998. 697 p. A teljes bazileioszi liturgia-kiadás zenei anyagának lejegyzését az 1920-ban született Tóth Margit végezte el, aki 1980 óta él Egyiptomban, korábban pedig a Néprajzi Múzeum Népzenei Osztályán, illetve Lajtha László népzenekutató csoportjában dolgozott. Az abszolút halálással megáldott zenekutató legfőbb szakmai érdeme a mindaddig csak a hagyományban fennmaradt kopt zenei hagyomány mikroszkopikus részletességű írásos rögzítése.

Hogyan került kapcsolatba a kopt zenével, és hogyan kezdődött meg ez a munka?

Ennek elég hosszú története van. Kodályon keresztül indult az egész, mert az UNESCO kérte őt, hogy zeneileg segítse a fejlődő országokat. Egyiptom is kérte. Egyiptomban akkor a Folklore Centre-nek *Tiberiu Alexandru*, egy román zenetudós volt az igazgatója, aki egy kitűnő lemezt állított össze az egyiptomi népzeneből, az egyetlen azóta is.¹ Kodály két kollégámat küldte ki, Olsvai Imrét és Borsai Ilonát. Borsai Ilona, ahogy szoktam mondani, körülnézett a „halpiacon”. Talált egy öregurat, aki abban az időben hatvanvalahány éves volt, aki egész életét, vagyont, energiáját arra áldozta, hogy a csak népzenei hagyomány útján fennmaradt kopt népzenei anyagot összegyűjtse, lejegyeztesse és kiadassa. Az öregurat *Ragheb Moftahnak* hívták, tavaly halt meg, 102 éves korában.² Ő elmondta Borsai Ilonának, hogy mi a szándéka és célja. Ilona említette neki, hogy ő tud valakit, aki ezt le tudja jegyezni.

Ő nem szándékozott beszélni ebbe a munkába?

De igen. Ehhez tudni kell, hogy háromféle lejegyzési iskola van: a német, az angol és a magyar. A német azt mondja: asztal, van lába. Az angol azt mondja: kerek asztal, három vagy négy lába van – tehát a dallamhoz valamennyit hozzátesz, kis ritmust, egyebet. A magyar iskola, amelyik Bartók nevéhez fűződik, megmondja, hogy az asztal hány centiméter hosszú, milyen lakkal van befödve, milyen intarziával díszítették: pontosan leír mindent, amit az énekes ad. Keleti stílusoknál ez rendkívül lényeges.

Egyszer kértem az egyik növendékemet, aki Kuvaitban tanított, hogy énekelje le nekem azt, hogy *do – re – mi*. Nem volt képes leénekelni, mert az lehetetlen, hogy egy ilyen egyszerű dallamot ilyen simán énekeljenek. Nem tudom visszaadni a díszítéseit, mert nincs meg hozzá a képességem, a mi énekhangunk nem hajlik rá – még a csángókhoz se.

Amit annak idején Borsai Ilona leírt, azt az angol iskola szerint írta. Pontosán, pre-

cízen. Ez volt nagyjából az én lejegyzésem „nyersen”, de ezt így még nem lehetett kiadni. Ilona akkor ajánlott engem. Ő hozta Egyiptomból Magyarországra az első kopt tekercest a hatvanas évek elején. Ilonának nagy érdeme, hogy általa került Magyarországra először hiteles kopt anyag. Ezt most a Tudományos Akadémia őrzi.

Fölfigyeltek akkor erre, keltett akkor ez itthon visszhangot?

Nem. Gondolom, Ilona fölhívta a figyelmet arra, hogy itt van valami, amit meg kell csinálni.³

Akkor leírtam Budapesten az első himnuszt, a *Tenouosh*-t, ő elküldte Kairóba az öregúrhoz, és az öregúr azt mondta, hogy ez kell neki.

Akkor minden kapcsolat hivatalosan a Kulturális Kapcsolatok Intézetén keresztül ment, mert ilyesmit nem lehetett magánúton küldeni. Ragheb úr nem volt muzsikus, de nagyon jó hagyományérzékkel rendelkezett, tudta, hogy melyik kántor éneкли jól, és melyik kevésbé.

Elindult a munka, és látszott, hogy ez óriási anyag. Ő küldte a szalagot, én meg küldtem a lejegyzést. Biztos, hogy ott átnézték a megfelelő módon és helyen, de az már nem az én dolgom volt. Látszott, hogy égetően sürgős lenne ezt megcsinálni. Én a napi nyolcórás munka után foglalkoztam vele, vagy csak szombat–vasárnap. Emlékszem, annyira idegen volt nekem ez a zene, hogy még a fürdőszobában is állandóan szólt a magnó, hogy hozzászokjak. A hangnemek sem voltak a számomra ismerősek. És tudja, hogy a lejegyzésnél hányszor kell végighallgatni? „Kilencvenkilencszer”, míg nem tudja az ember a hangnemet; akkor már tudja, hogy melyik az első hang, és akkor már neki tud fogni.

Az öregúr úgy gondolta, hogy legegyszerűbb lenne, ha meghívna, és akkor ott folytatnám a munkát. Ez a hatvanas évek végén, hetvenes évek elején nem volt olyan egyszerű, mert csak egy hónapra kaphattunk útlevélengetélyt. Arról nem is volt szó, hogy valakit hosszabb időre meghívunk. Lehetséges, hogy ösztöndíjjal kimehetett valaki, de én nem is sejtettem, hogy ilyen lehetséges. Az öregúr először 1971-ben hívott meg, november 20-án mentem ki egy fél évre, másodszor pedig 1976–1977-ben. Akkor már nagyon jól tudtam dolgozni. Nagy dolog volt. Meg kell mondanom, hogy a minisztérium nagyon pártolta ezt az ügyet, érezték, hogy ennek nemzetközileg is van jelentősége.

Anyagilag viszont nem törődtek velem: engedélyt kaptam, kimehettem, az öregúr ellátott, kaptam ételt és szállást, de azonkívül csak húsz font zsebpénzt havonta, ami arra sem volt elég, hogy a templomba elmenjek.

Milyen körülmények között és hol dolgozott az első időkben?

Az öregúrnak volt egy villája, gyönyörűszép helyen, visszafelé a harmadik útra a piramisoktól. Az íróasztalom egy kicsi, kis fából összetákolts valami volt, de az ablakon keresztül láttam a piramisokat. Ha elfáradtam, akkor fölmentem a tetőre, és onnan is látni lehetett. Ez most már nem látható, mert egy óriási nagy házat építettek a villa elé.

És Ragheb Moftah teljesen magánszorgalomból, intézményes támogatás nélkül csinálta ezt?

Ő vagyonos egyiptomi ember volt, a koptok közt általában van ilyen, aki megél abból, amije van. Földje volt, időnként eladta, és abból élt. A földnek mindig nagy értéke volt és van most is.

Nem támogatták őt anyagilag még a koptok sem, csak megadták a helyet, hogy dolgozhatott, az UNESCO pedig adott neki felszerelést. Amit ő az ötvenes években fölvetett a kántoroktól egy nagy teljesítményű magnóval, abból jegyeztem én le a hetvenes évek elején. Az kitűnő fölvetel volt. Eleinte úgy is volt, hogy a kötetet az UNESCO fogja kiadni, de ez nem így valósult meg.

Tehát nem lehet azt mondani, hogy ő a kopt egyház megbízásából vagy kérésére dolgozott?

Nem. Ő maga kopt ortodox keresztény (mert vannak kopt katolikusok is).

Akkor fél év után hazajöttem, és megint elég hosszan folytatódott, hogy szalagon kaptam az anyagot, én pedig lejegyezve küldtem vissza.

A második utam után kaptam azt a tanácsot a minisztériumban, hogy adjak be ösztöndíjkérelmet. 1978 júniusában vagy júliusában adtam be a tervezetet. Megkaptam az ösztöndíjat, 1980. július elsején mentem ki, hét hónapra.

Később, amikor készen volt a zenei lejegyzés, és a szövegekkel kellett foglalkozni, akkor kapcsolódott be a munkába Martha Roy, egy amerikai etnomuzikológus. Ő a negyvenes években Amerikában még Bartóknál jelentkezett tanulni, de Bartók hamarosan meghalt. Ezért aztán ő Herzognál,⁴ egy kitűnő német szakembernél végzett Amerikában etnomuzikológiát. Martha egyébként Egyiptomban született amerikai, az édesapja misszionárius volt, egyházi kiküldetésben.

Az egész kötet érdekes: Ragheb úr, aki összegyűjtötte az anyagot, kopt ortodox egyiptomi; Martha Roy, aki a szöveg összevetésében és az olvasatában segített, amerikai interdenominális protestáns, én pedig magyar katolikus vagyok. Nagyon jól tudunk együtt dolgozni.

Ott az a szokás, hogy ha valaki ösztöndíjjal érkezik, akkor a hivatalos helyekre elviszik bemutatni. Így kerültem össze dr. Samha El Kholy asszonnyal, aki akkor a Konzervatórium igazgatója volt, és később az egész Akadémia dékánja lett. Ő tudta, hogy én kopt lejegyzéssel foglalkozom, és nagyon egyetértett velem. Ő Angliában szerezte a doktorátusát, nyitottabb volt a szemlélete. Akkor már a harmadik hosszabbításomat töltöttem kint, mert látszott, hogy nagy az anyag. Kholy asszony ideadott nekem öt zenekari felvételt, két egyiptomit, egy tunéziait, egy marokkóit, nem tudom, mi volt az ötödik, hogy írjam le, amit a zenekarok játszanak, mert a variációs technikáikról kíván beszélni egy spanyolországi konferencián. Ezek ottani népi zenekarok voltak. Ezt én lejegyeztem úgy, ahogy mi ezt szoktuk, mint egy partitúrát: ez a *kamanga*, ez a hegedű, ez a *kanún*, ez a dob vagy dobok, vagy taps; rögtön látható volt, melyik hangszer mikor lép be, és mit játszik. Amikor megkaptam, meghívott lejegyzést tanítani az etnomuzikológiai tanuszékre. Később aztán mást is vállaltam, elemzést, *field-workot* (terepmunkát), ami hozzá tartozik. Most már húsz éve, 1982 október elsejétől csinálom ezt az ottani Zeneakadémián.

Van egy Balettintézet, van egy Filmintézet, van egy Arab Zenei Intézet, van a Zeneakadémia, ezek mind speciális feladatokat látnak el. Egy nagy egyetemi komplexumban van az egész, különböző ötemeletes, tízemeletes épületek, és itt dolgoznak.

Akkor a továbbiakban ez biztosított megélhetést?

Nemcsak a megélhetésemet biztosította (hiszen akkor az ösztöndíjat abba kellett hagynom), hanem lehetőséget adott, hogy hazai hosszabbítások nélkül folytathatom a munkát, mert az mindig probléma volt.

Emlékszem, az első esztendőben 26 órában volt egy héten. Az is sok munkát adott, hogy minden szót előre leírtam, mert tudnom kellett, hogy mit akarok beszélni. Emellett csináltam a lejegyzéseket.

1984-ben aztán még megkeresett Mirritt Boutros Ghaly, a Kopt Régészeti Társaság (*Society of Coptic Archeology*) alapítója és könyvtárának a vezetője. Kért, hogy álljak be mint könyvtáros, és így 1984. június 15-én ezt is elvállaltam. Mirrit az ENSZ-főtitkár Butrosz Gáli nagybátyja, jól ismerem őt is, sokszor jött be a könyvtárba, keresett és kutatott, persze ott állt mellette a biztonsági őr. A könyvtárban azelőtt dolgozott egy amerikai könyvtáros, egy papiruszkutató, aki átrendezte az egész könyvtárat a keleti egyházak szisztémái szerint, és ezt egyesítette a számrendszerrel, mivel nem volt katalógus, egyszerűen nem talált senki semmit. Engem Márta ajánlott be. Noha nem vagyok könyvtáros, nincs könyvtárosi végzettségem, viszont a múzeumi múltammal tudom, mi a teendő egy katalógussal, cédulával. Megmutattam az első kartont, hogy képelem. Helybenhagyták, így vettek föl. A könyvtár nagyon szép: ami a kopt anyaghoz tartozik, mind megvan benne, nemcsak vásárlás, hanem családi örökségek útján is. Erre nagyon figyeltek. Nagyon hálás voltam, mert mindenhez hozzá tudtam férni, amire szükségem volt.

Ez már a harmadik munkája volt: a 26 óra tanítás, a lejegyzés és a könyvtár.

Igen. Háromszor egy héten kellett kimennem, hétfő-szerda-péntek délután. Tavaly hagytam abba; mikor már kétszer lecsúsztam a létráról, akkor láttam, hogy ez már nem nekem való. Egy nagyon rendes ferences szerzetes jött aztán utánam, ez az ember Rómában végzett, tudta, mit kell kezdeni egy könyvtárral. Az ő Kairóban levő kerületi könyvtáruk, a Mousky Könyvtár ragyogó könyvtár, szépen dolgoznak. Ez a ferences társaság a jeruzsálemi custodiához tartozik, nagyon komoly kiadványaik vannak.⁵

Itt többen együtt dolgoztak?

Volt egy főtitkár, illetve egy titkárféle alkalmazott, egy másik kolléga törődött a levelezéssel, a saját kiadványaikkal (*Bulletin de Societé Archeologie Copt, BSAC*). Volt még valaki, aki a raktári munkában segített. Maga a társaság nagyon jó szellemű tudományos társaság, az elnöki tanácsban mozlimok is voltak, kiváló egyetemi tanárok, régészek, építészek, egyiptológusok, nyolc-tíz tagú vezetőség, amelynek elnöke Mirritt Boutros Ghaly volt.

A rendezés, beszerzés, gyarapítás Margit dolga volt?

Nem, a gyarapítás és beszerzés mind Mirritt Boutros Ghalyé volt, és az egyik kollégámé. Én soha nem szóltam és nem is szólhattam bele, hogy mit rendeljenek, mert ezek nagyon komoly pénzek voltak, dollárban. Aztán halálesetek miatt lassan az egész rám rakódott, a teljes raktári anyag, a vendégek teljes kiszolgálása. Hosszú ideig csak ketten voltunk. Láttam, hogy itt csak úgy lehet valahol valamit megtalálni, ha van teljes katalógus. Polcról polcra haladtam, úgyhogy egy teljes nagy szekrény, több mint húszezer cédula az én munkám. Most már talán komputerre tudják tenni, de akkor erről még szó sem volt.

Mindez legalább hat nyelven és háromféle írással, igaz?

Igen. Arabul, koptul, németül, angolul, franciául, olaszul kellett katalogizálni. Mindig eredeti nyelven írtam le a címet, és ha fordítani kellett, odaírtam angolul. Arabul nem tudtam leírni, mindig volt egy kollégám, akit kértem, hogy mondja meg azt is, hogy miről szól az arab könyv, mert azt az arab címek sosem árulják el.

Ezen a könyvtáron keresztül a világon bárhol folyó koptkutatásokkal közvetlen kapcsolatba került, és naprakész ismeretei lehettek.

Pontosan, minden a kezemben volt. Nemcsak nekem, hanem másnak is tudtam segíteni. Magyaroknak is, akik odajöttek.

Margit kutatott is ebben a könyvtárban?

Persze, voltak például szövegekkel kapcsolatos problémák, amiknek utána tudtam nézni. Nagyon sokat segített. Nagyon szerettem a könyvtárat, meg kell mondanom, hogy nem volt könnyű odahagyni. Oda olyan emberek jöttek, akik leültek, és dolgoztak. Semmit nem beszéltek, mindenki kapott egy teát, nagyon kellemes légkör volt. Sok kopt kutatót, akik most már Németországban és más helyeken vannak, ott ismerhettem meg személyesen.

Térjünk vissza a lejegyzésre. Ahhoz a saját tapasztalathoz képest, ami itthoni népzenei lejegyzések során csiszolódt, mennyiben volt ez új vagy más?

Ez teljesen új anyag. Nem lehet ezt az egyházi zenét semmihez sem kötni. Az első század hatvanas éveiben Alexandriai Philón, aki zsidó ember volt, az első traktátusában megírta, hogy az új vallás papjai a mi dallamainkat használják föl az anyagaikhoz. Csak éppen azt nem mondta meg, hogy ki az a mi? Lehet zsidó, hiszen Szent Márk Júdeából jött, lehet szír, lehet görög – nagyon erős volt a görög befolyás –, lehet bármilyen más, lehet eredeti népzene, és lehet igazi kopt, illetve igazi egyiptomi zene. Kákosy Lászlót kértem, hogy szóljon, ha talál a hieroglifákban zenére utaló feljegyzést, de tőle sem kaptam semmit. Miért? Mert a hangszeres ábrázolást látjuk meg a gesztusokat, ahogy énekel valaki: egy kezét vagy két kezét teszi a füléhez. A mai napig így énekelnek az

utcai árusok. Viszont amit a pap énekel, az egy *secret language* közte és az Úristen között, nem adja oda másnak. Ezért nem lett elterjedt, csak megmaradt, ahogyan az egyház a következő nemzedéknek sűgva átadta. Én körülbelül 150 évre visszamenőleg tudom igazolni, hogy ez a zene ugyanaz, tehát nincs eltérés. Van eltérés a dallamok díszítésében, de az mindig tradicionális helyen van.

Amikor még itthon jegyeztem le (ez még a második utam előtt volt), az egyik dallamnál feltűnt, hogy valami nincs rendben. Ez tonális zene, van indító formulája, középkadenciája, nagyon szép végső kadenciája. Ám az egyik himnusznál egyszerűen nem boldogultam, még Rajeczky Benjámín segítségével sem. Akkor kértem Ragheb urat, hogy ezt és ezt a himnuszt nagyon szeretném egy másik kántortól is meghallgatni. Mikor megérkeztem, bementünk a Kopt Intézetbe, jött a kántor. Gyönyörűszépen leénekelte, kezdő formulával, középkadenciával, szépen a végével. Az öregúr megkérdezte tőle, hogy ezt miért nem így énekelte el korábban. „Ja, hát ő nem kopt, neki én ezt nem adom át!”

Amit Ragheb Moftah elküldött, az saját kopt fölvétel volt.

Igen, de ő nem volt ott, amikor a kántor ezt énekelte. És akkor az öregúr azt mondta neki, hogy „this is my business!” (Ez az én dolgom.)

Ez a zenei tudás titkos tudás, titokfegyelem alá tartozik?

Azt nem tudom, hogy fegyelem alá tartozik-e, de nagyon nehéz, a szöveg sem könnyű. Néha nyolc percig énekel egy szótagra, amint lehet látni a könyvből – nem tudom, hogy tudja megjegyezni. Kiváló memóriával kell rendelkezni, nagyon jó hallásúnak kell lenni az illetőnek, és nagyon kell tudni az egészet, hogy mikor mi következik, és mit kell rá felelni.

Maga az anyag fölvétele liturgikus keretek között zajlott, vagy „laboratóriumban”?

Nem, ez ebben a „laboratóriumban” zajlott le. A liturgikus körülmények közötti fölvételt még sokkal nehezebb lenne leírni, zaj meg minden egyéb miatt. Soha nem jegyeztem le kórossal éppen ezért, mert nem tudom, hogy ott ki díszít bele valamit. Itt a kántor díszít és énekl, akkor tudom, hogy ki énekl, és minek kell következni.

Az éneklő kántornak a könyv, a szöveg a kezében volt – de az biztos nem azt jelentette, hogy ő ne tudta volna kívülről. Emlékszem annak idején Vitnyéden a Menci néni-re, akinél nem volt szemüveg, és fordítva tartotta a könyvet. A felvétel végén mondtam neki: ez ott nem úgy van a könyvben írva, ahogy itt tetszett énekelni. „Jaj, lelkecském, hát hun hozzá kell tenni, hun el kell venni!” Ezt csak a hagyomány mondja meg.

A kopt zenéről nincs semmilyen korábbi írásos följegyzés?

Nincsen. Az öregúr korábban már dolgozott amerikaiakkal, dolgozott olaszokkal is. Ernest Newlandsmith az angol királyi zeneakadémia tanára volt, és az egész anyagot leírta 1928-tól 1936-ig az angol iskola szerint.⁶ Szöveget nem írt hozzá, tehát kiírta, hogy *doxa Patrae*, az a gloria Patrinak felelne meg, de azt nem írta ki, hogy mikor kezdődik a

do- és mikor fejeződik be a -xa. Volt benne ritmikus eltérés – az angol iskola szerint, tisztességesen, gyönyörűen. Akkoriban az öregúrnak, Ragheb Moftahnak volt egy hájója a Níluson, és ők ott dolgoztak.

Ő hangfelvételt még nem használt?

Nem, semmit. A fülébe „dúdolta” a kántor, és ő úgy írta le hallás után. Csodálatos nagy munka volt, óriási.

Emlékszem, egyszer befejeztem egy himnuszt; rettenetesen örültem, hogy kész vagyok ezzel is. Ez nekem megvan, mondja az öregúr! Akkor derült ki, hogy 16 kötetben megvan az, amit velem leíratott, nemcsak ez, hanem még más dallamok is Newlandsmith leírásában. Ideadta a himnuszt. Tudni kell, hogy a pap éneke teljesen szabad, ott nincsen ritmikus jelzés. A közösség éneke viszont vagy kétnegyedes, vagy négyegyedes, meg lehet számolni az ütemszámokat. Akkor összehasonlítottam, megszámláltam, és mind a két dallam, az ötven éve hallás után leírt és az enyém pontosan 102 ütem volt. Akkor megnyugodtam, hogy lám, itt van egy fontos bizonyíték arra, hogy ez tényleg ugyanaz. Csak neki egy más kántor énekelte, aki az én kántoromnak volt a mestere.

Akkor nem érezte úgy, hogy fölösleges, amit csinált? Évek óta dolgozott, és kiderült, hogy mindez tizenhat kötetben már megvan.

Nem, mert Ragheb úr nem tudta kiadni! Nem volt szöveg benne, metronóm hiányzott belőle, nálam pedig pontosan megvan, hogy mikor gyorsít, mikor nem. Keleti zenét lehetetlen pontosan kiadni úgy, hogy ne lennének ott ezek az apró kis cifrázatok.

Most Newlandsmith egész anyaga kéziratban a Library of Congressben van, de még nem jelent meg semmi belőle.

Tulajdonképpen nem is adta ide az öregúr, csak megmutatta ezt az egy himnuszt. Azóta már megszereztük ennek a mikrofilmjét, és ha egyszer az Úristen még egy életet ad, vagy valaki összehasonlítja, akkor igazolni tudja, hogy ez igaz.

Nagyon érdekes, hogy mikor Napóleon megszállta Egyiptomot, megjelent egy könyv, Description of Egypt, 12 nagy kötetben.⁷ Akkor a párizsi Operaház igazgatóját, Villoteaut küldték le a zenét kutatni, aki nagyon tehetséges ember volt. Ő gyönyörűen leírja az arab skálákat, leírja a hangszereket, ez a mai napig használható, kitűnő.⁸ Amit viszont a koptokról ír, az lehetetlen zagyvalék.

Nem értette?

Nem. Iskolai zenei képzés szinte alig számon tartható, énekelnek együtt, de nem ismeri ki magát az ember. Azonkívül a kutató mellé kell valaki, aki szintén kopt, vele megy, és együtt vannak. Ahogy mellettem ott volt a Ragheb úr. Ezt nem mondta meg Villoteaunak senki. Pedig ha ő akkor segítséggel nekifog, az óriási dolog lett volna, mennyit tudnánk már most!

Hogyan vált Európában ismertté a kopt zene?

Az érdeklődés csak most, a huszadik század második felében lett nagyon erős. Németországban Münsterben van egy ragyogó kopt nyelvészeti központ, ott tanul meg az ember igazán jól koptul. Cikkek, fordítások jelennek meg, nyelvészetileg ők nagyon jól állnak. De zenében nem, mert tudjuk, mit kér Bartók attól, aki lejegyez, hogy aki ezt csinálja, annak egyszerre kell nyelvésznek, történésznek, muzsikusnak lennie, és nagyon nagy türelmének kell lennie.

Amikor Bartók az arab népzenevel foglalkozott, akkor nem került kapcsolatba a koptokkal?

1932-ben Bartók ott járt a kairói arab zenei konferencián.⁹ Takács Jenő vendége volt, aki most már 100 éves.¹⁰

Ezen Ragheb úr is részt vett, hozott oda kórust meg kántort. Azt akarta, hogy Bartók dolgozzon vele, föl is kérte, leveleztek. Bartók viszont akkor már nagyon az Akadémia felé kacsintgatott, 1936-ban ment le a törökökhöz, akkor már másfelé tervezett kutatni.

Ha belegondolok, Ragheb Moftah nagyon türelmes ember lehetett, 1928-ban már dolgozott Newlandsmith-szel, és csak negyven év múlva érkezett oda az, akivel végül is megoldotta a dolgot.

Igen, ő egyiptomi, ezt nem szabad elfelejteni; nekik teljesen más az időérzékük. Két-három évvel ezelőtt például még mondta, hogy igen, dolgozom a következő mise felvételein. Sajnos egy hangot nem adott ide belőle eddig.

Margit teljesen alá volt neki rendelve?

Ő volt a zenei osztály vezetője a Kopt Intézetben (*Institute of Coptic Studies*). Annak van művészeti osztálya, nyelvészeti osztálya és zenei osztálya, amely most le van zárva.

Amikor a kopt klerikusok zenei vizsgája volt, akkor mentek hozzá énekelni. Ő kérte, mit énekeljenek, és aszerint adta meg a jegyet. Ő *supervisor* volt, nem ő tanított, csak a kántor. Eredetileg mezőgazdasággal foglalkozott, és Münchenben tanult az egyetemen.

Említette, hogy a teljes lejegyzés készen volt már 1988-ban, és csak tíz évvel később jelent meg.

Ők a szövegen egy kopt fiatalemberrel dolgoztak, aki jól tudott koptul, ügyes volt számítógépen, Ragheb úr az összes szöveget odaadta neki. Ő dolgozott, de nem mentette, úgyhogy amit végzett, az teljesen kárba vészett. Hogy ez igaz-e, nem igaz, nem tudom. Az amerikai egyetem nyomdájától eleinte több ajánlatot is kaptunk, de elfogadhatatlan feltételeket ajánlottak, úgyhogy álltunk a kiadással.

Én egész idő alatt Ragheb úrtól nem kaptam egy fillért sem. A szövegnek a kotta alá írására kerestek valakit, de az nagyon komoly összeget kért. Azt mondta az öregúr, nem,

és akkor megint állt a munka. A zene lejegyzése a szöveg aláírása nélkül megvolt 1988-ban, akkor gyönyörűen megcsinálták a kottagrafikát, de nem írtak alá szöveget, mert nem értettek hozzá. Ez az én eredeti lejegyzésemben a kéziratban benne volt. Végül is én írtam alá; az egész kötetben, elejétől a végéig teljesen az én szövegem, ami kopt betűvel van írva. Ami pedig angol írással van, hogy hogy kell kiejteni, az Martha munkája.

Margit, ezt a zenei anyagot hogyan lehetne jellemezni, milyen ez a zene?

Teljesen egyszólamú. A dallamok csak szekundokkal építkeznek, és csak egymás melletti hangokkal. Ha a szöveg nagyon kifejező akar lenni, akkor legfeljebb egy tercet vagy kvartot lép föl, sohase többet. Ha olyan szakasz következik a zenében, amiben nagyon ki akar emelni valamit, ez többnyire egy hosszabb szövegből derül ki, akkor egész más tónusban kezdi, és folytatja, de visszatér. A kettő között egészen határozott különbség van. A tónusokról nemigen tudok beszélni, mert nem elemeztem. Teljesen különbözik az etióptól, ahol óriásiakat ugranak föl, és a dallamnak a hangterjedelme több mint egy oktáv. Itt a hangterjedelem maximum egy kvint vagy szext, nem több, sohasem oktáv.

Ahogy hallgattam, a kottában is nyilak jelzik, hogy följebb vagy lejjebb szólal meg a hang. Az volt az érzésem, hogy az öt vonal nem is elég ennek a tonalitásnak a jelzésére, mert néha negyedhangosnak hallatszik. Lehet, hogy itt arab zenei hatás is van?

Igen, lehet – de mi igazolja azt, hogy mi volt az eredeti? Az arabok jöttek 900-ban, itt föltétlenül van kölcsönhatás. Borsai Ilonának van egy olyan cikke, ahol egyiptomi népzenei idéz, hogy az ugyanúgy szól, mint a koptoké, mire az Ragheb úr föl volt háborodva: ez lehetetlen, a nép nem énekel úgy, ahogy mi a templomban.

Mikor kezdtem lejegyezni, mondtam Ilonának, hogy ez a hang nem ász, hanem az á és az ász közötti hang. Nem hitték el. Akkor abból a himnuszából, amivel akkor foglalkoztam, kigyújtottuk ezeket a hangokat. Sztanó Páléknak, aki akkor még élt, volt egy számlálógéjük, ami rezgésszámra megmondta, hogy mit énekel, á-t vagy ász-t. Beigazolódott, hogy az az, amit én hallottam. Azért mi soha nem mondjuk, hogy negyedhang, hanem azt mondjuk, hogy *microtone*. Mert nem tudom, hogy följebb van, vagy lejjebb van.

És ezt hogy lehet kottázni?

Ez óriási probléma volt. Bartók írta ezeket, és így írta a bé-t. Az araboknál visszafelé írták a bé-t, ha nem volt teljesen tiszta. Törtem a fejem, és kitaláltuk, hogy a *b* az ilyen lesz, áthúzott szárral. Mérje utána, aki akarja, hogy följebb vagy lejjebb van-e. Jeleztem, hogy nem tiszta.

A másik, amit egyszerűsítettem ebben a kötetben, hogy a fődallamot és a díszítést láthatóan különválasztottam. Ami az originális, tradicionális dallamhoz tartozik, azt nagy kottával írtam, és minden hang szárát fölfelé húztam. A kis díszítések pici kottával vannak, lefelé húzott szárral. Egyszerre lehet látni a kettőt.

Ezek a tónusok nem az európai skála tónusai. Hogy lehet mégis jellemezni ezt a tonalitást?

Nem, de hogy milyen tónusok, nem foglalkoztam vele.

Az 1970-es években Sárosi Bálint lemehetett Etiópiába. Megkértem, hogy hozzon templomi felvételeket. Bálint 44 tekerccset hozott haza, ebből négy tekerccs templomi, azt vázlatosan lejegyeztem, a Néprajzi Múzeumban megvan. Van képünk róla, hogy mi van azokon a szalagokon. Az etióp dallamok gyönyörű szép pentatonok, és oktávon túli hangok vannak benne. Ez teljesen más, mint a kopt dallamok, amiből az következik, hogy ők az ő népzenejüket használták a szövegeikre.

Szabolcsi Bence úgy tanította, hogy a Mediterráneumban található pentatónia. Itt ugyan nem, viszont nagyon sok van délebbre Egyiptomban, a szudániaknál és az etiópoknál. És keleten: gyönyörű szépek azok a dallamok, amiket a kuvaiti tanítványom hozott, amikor a gyöngyhalászok énekelnek a tengernek, hogy adja ki a gyöngyöt. Hosszan, gyönyörűen, kemény, megmerevített torokkal, erősen, befolyásolva a tengert, hogy adja vissza a gyöngyöt.

Ennek a liturgikus zenének zenei párhuzamát, vele rokon zenét lehet valahol találni?

Nem kerestem, ilyenre nem volt időm. Az kellett volna, ha kaphattam volna egy ösztöndíjat Jeruzsálembé, és ott elmehettem volna többféle liturgiához, ezt-azt megkeresni, összehasonlítani. Tulajdonképpen ez egy teamnek lenne a munkája, nemcsak egy szóló szegény öreglánynak. Ezt az összehasonlítást egyszer valakinek meg kéne csinálni, nagyon nagy és szép munka volna.

Mennyire lehet ezt időben visszakövetni?

Amióta ők az ötödik században elváltak Rómától, azóta van külön pápájuk, a 117. pápájuk a III. Shenuda, aki most már több mint 30 éve regnál. Viszont ha a szöveghez azóta egyetlen hangot, egyetlen betűt sem tettek hozzá, akkor a zenéhez sem.

Most viszont arabul kezdik énekelni az egészet, hogy a nép megértse. Voltam olyan szertartáson, ahol az olvasmányokat és a homíliát először arabul, aztán ugyanazt koptul énekelték el. A dallam is változott valamit. Ez az, ami izgat engem. Én arabul nem tudok, de a szótagszám biztos, hogy különbözik, hol hosszabb, hol rövidebb. Úgyhogy most van egy teljes felvételem, egy teljes liturgikus Bazil-mise, amit arabul énekelnek. Hogyha hazajöttem, és a Jóisten erőt ad, akkor a kettő összehasonlítását szeretném megcsinálni.¹¹

A liturgikus nyelvet érti a közönséges kopt?

Nem érti, ezért fordulnak most az arab nyelv felé. Nagyon érdekes, hogy amikor ők énekeltek, és én koptul írtam, akkor megbökte egyik klerikus a másikat: koptul írja! Ők arabul írják le, és az arab írás egészen más, más a klasszikus és más a beszélt nyelv.

Ilyenfajta hatás csak mostanában éri ezt a zenét, nem lehet, hogy ezer évvel ezelőtt is volt hasonló?

Nem, mert akkor már megváltozott volna. Nem, nem, ez egészen biztos.

Hogyan hagyományozzák át ezt a zenét?

Tanúja vagyok, fölvételem is van, hogy a klerikusok ülnek körben egy teremben. A vak kántor – kezében bottal – megy végig, a ritmust kopogja. Elénekel egy szakaszt. Megismétli, megint megismétli. Amikor közösen éneklük, akkor megy sorba mindenkinél. Megáll annál, aki másként énekel. A kórus énekel, és ahol valaki valamit változtat, ott megáll és kijavítja.

Van egy másik felvételem azzal, aki most a kopt egyház hivatalos kántora. Csináltunk egy felvételt, hogy ő hogyan adja át az anyagot a két fiának, az idősebb huszonvalahány éves, a kisebb tizennégy. Elkezdte a legkisebb, és akkor megálltak, javította, elénekelte neki, hogyan kell. A másiknál szintén. Megvan az, hogy kijavítja, ahol nem azt a formulát használja, amit kellene. Javítja az egész dallamot, ha kell.

Ez azt jelenti, hogy a díszítés is kötött? Azt is lehet javítani? Azt még meghallani is alig lehet.

Nekem a lejegyzésekhez egy Uherem volt, 19-es, 9,5-es, 4,75 és kettes sebességgel. Három lehetőségem is volt lassítani, hogy mi is van ott. Megtrilázza? Fölül fordul, alul fordul, negyedhanggal fordul, egész hanggal fordul? Volt egy amerikai zenei hallgató, aki azért jött, hogy az egyiptomiak variációs technikáját tanulmányozza. Olvastam a cikkét, de nyolc hónap után sem volt képes megállapítani, hogy mikor miért és hogyan éneklük. Mindig azt mondták neki, hogy *that's the feeling!* (így érzi az ember).

Ami le van jegyezve ebben a könyvben, az a kánoni dallamszöveg – mi az, amit a feeling hozzátesz ehhez?

A díszítést, ami előtte van meg utána. De az is tradicionális.

Ez gond volt nekem, hogy ott van a kotta, és hogy osszam be? Ő éneklük egy negyed érték alatt ezeket, meg tudom számolni, hogy hányat fordul. Akkor hogy osszam be? Csak ki kellett matematikailag számolni, hogy az hogyan ment.

Mindig úgy kezdtem a munkát reggel, hogy másfél-két óra alatt leírtam a nyersanyagot. Mikor kész voltam, visszamentem az elejére, megadtam a ritmust, mindig normáltempóban. Amikor lelassítottam, be tudtam utána írni, hogy mi van a hang előtt, mi van utána. Amit normáltempóban hallottam, annak a szára fölfelé van.

A kántor által hangszalagra énekelt liturgiának más és más templomban, más és más kolostorban elképzelhető-ké változatai, ilyennel találkozott-e?

Igen, vannak ilyenek. Elképzelhető a variációs lehetőség, de nagyon kevés. Az, hogy egyes kolostorban milyen szokások alakultak ki, és egyes távoli templomokban hogyan

alakult ki, ezt nem tudom; nem tudtam Kairóból elmenni, nem tudtam utánaézni. Óhatatlan, hogy valami egyéni beleszövődik. De ez a lényeket nem érinti.

Volt lehetőségem meghallgatni egy bizonyos Szűzanya-himnuszt, az *Ooiniatut*. Nagyon szeretem, nagyon szép a dallama. Vettem fel úgy több helyen, hogy a földallam mindig ugyanaz, de az én kántorom és a másik néhány helyen másként díszített.

Mindez arra a hagyományozásra és változatképződésre emlékeztet, amely a népzeneben megvan.

Ez élő népzene! Ez élő, hagyományozott zenei anyag, amely mozog. A lényeket nem érinti, mint ahogy a mi népdalainknak is megvannak a típusai.

Ez azért szép, mert ez a „népzene” az elit kultúra, a „nagy hagyomány” része is egyben, és a liturgia szerkezetében van benne.

Pontosan. Nagyon érdekes, az egyik kopt tanártársam a Zeneakadémián, ahol tanítok, nagyon kért, hogy tanítsam meg lejegyezni. Összeállítottam egy kis útmutatót, megmondtam, mire figyeljen, elindítottuk. Nem sokat dolgoztunk együtt, mert neki sem volt ideje. Jött egy alkalommal örömmel, hogy hallottam, amit leírtam! Mondom, hála Istennek, ez a gyönyörű!

A kézjelek használata, a kheironómia a tanításhoz tartozik, vagy a liturgia vezetéséhez? Inkább a dallammutatáshoz hasonlítanak a mozdulatok, mint amikor a szolfézsztánár a do-re-mi-t jelzi, vagy inkább egy karnagyi vezényléshez?

Ezek inkább csak a dallamvonalat mutatják, mint ahogy a gregoriánt vezénylik. Ezt sose használják, mikor templomban vannak, mert addigra már tudják. Amikor betanít egy-egy éneket valaki, akkor mutat ezt vagy azt. Mikor ott vannak a szertartáson, akkor már csak a fejével int, erre vagy arra. A melódiavezetést jelzi, hogy fölfelé vagy lefelé, és hogy hányszor ismétlik. És akkor néha így is mutatja. Mert vannak formulák, amit ismételnék.

Igaz, hogy ezekben a kézjelekben felismerhetők olyan mozdulatok, amelyek hieroglifákon vagy egyiptomi ábrázolásokon is láthatók?

Ezt csak hiszik, vagy legalábbis, aki írta, nem látta. Mert régi egyiptomi ábrázolásokon egyetlenegy lehet látni, ahogy a vak énekes hárfázik; abból talán azt lehet kikövetkeztetni, hogy milyen hangokat penget, hogyha meglátjuk, hogy hány húros a hárfá. Egyébként csak azt látni, hogy egy vagy két kezüket fölemelik a fülükhöz. Ezek a mai napig is megvannak az árusoknál, ez élő szokás. De a kántor soha nem énekel így. Én más ábrázolást nem láttam, nem emlékszem másra. Hangszerek persze vannak, ahogy játszanak rajtuk, de *kheironómiát* nem láttam soha ábrázoláson.

Meg lehet-e zeneileg ragadni műfajokat?

Az egyik tanítványom Rómába ment, és ott a kopt zenéből szerezte meg az MA-jét [Master of Art]. Ő kérte a *Kyrie eleison*okat. Háromféle Kyrie van egy ilyen misében, és egyre világosabb. Amit én látok, az az, hogy ahogy megyünk az *anaphora* felé, jön az átváltozás, egyre világosabb az egész, és mindig dúrterc. Hogy nem lá-ti-dó, hanem do-re-mi. Úgy nyílik ki az egész, ahogy az átváltozásig mennek.

Abban, hogy a zene hogyan illeszkedik a szöveghez, lehet látni valamilyen jellegzetességet?

Ezt úgy tudom megítélni, hogy csak a hagyomány adja. Hogy miért van ez így, ezt nem tudom; nem tudok arra következtetni, hogy miért van ez így.

Az egyiptomi arab és a kopt kultúra hogy találkozik össze?

Van egymásra hatásuk. Bár azt most nagyon nem szeretik, hogy sok a vegyes házasság, hogy nagyon sok kopt fiatal lány megy hozzá mozlimhoz, mert ez azt jelenti, hogy a gyerekek már mind mozlimok. Azt nem kívánják, hogy az asszony mozlim legyen, de a gyerekeknek már feltétlenül mozlimoknak kell lenniük. És a koptokat ez zavarja.

Margit ezen a munkán keresztül belelátott az ő életükbe, életfelfogásukba, életvitelükbe?

Nagyon sokat nem. Azt tudom, hogy egy mise nagyon hosszú, ott teljes családi életet élnek. Szoptatnak, etetnek, hátramennek társalogni, előrejönnek, a gyerekek összevissza rohangálnak; a gyerekek nevelhetetlenek, mindig hangosak. Jönnek-mennek, ez a keleti nyüzsgés. Mondta nekem egyszer az öregúr, hogy nálunk olyan hamar befejeződik a mise. Mondom, igen, és maguknál áldoznak, és utána rögtön kimennek a templomból, és mindent fecsegnek.

Rengeteg férfigonostor van, ezt nagyon komolyan veszik. Egyszer voltam egy női monostornál, de jellemző, hogy négyszer megkérdeztem, hogy hányan vannak, és egyszer sem kaptam választ.

Valahogy elfolyik az idő az ujjuk között a hétköznapokban. Teljesen másképp viszonyulnak az időhöz. Volt olyan növendékem, akivel megbeszéltem, hogy hozzám jön, mondjuk 11 órára kedden, és megjelent pénteken. Tényleg másképpen bánnak az idővel.

Az arabokhoz képest mások a koptok?

Mások. Megjelenésükben is. És tanulnak, majdnem minden ügyvéd, orvos kopt. Megvan a lehetőségük rá, hogy kiküldjék a gyerekeiket valamilyen külföldi egyetemre.

Ami külföldi, az mindig jobb, mint ami otthon van, ez kicsit olyan, mint nálunk. Szinte nincs olyan család, akinek ne lenne külföldön hozzátartozója. A házigazdámnak, akinél lakom, három gyereke van. Egy fia van otthon, egy másik gyereke Ausztráliában, a harmadik Amerikában. Mindenütt van valaki, akihez el tud menni, ott tud tanulni. Nagyon összetartanak, segítik egymást.

Egy ilyen könyvet, hatszázvalahány oldalon keresztül tele kottával, ki olvas el? Tóth Margiton kívül tudja-e ezt valaki olvasni?

Nagyon kevesen. Megkértek engem, hogy tanítsam őket kottát olvasni. Vállaltam volna, de azóta sem intézték el, nem volt rá lehetőség.

Akkor ez a könyv tulajdonképpen a tudományos őrzésnek, az analízisnek a dokumentuma, és a gyakorlati liturgikus életben ők nem fogják ezt mint liturgikus könyvet használni tudni?

Használják, de csak a szöveget nézik. És nagyon sokat jelent, mert minden monostorban már van egy példány. Shenouda pápa külön kérte, hogy ezek szerint menjenek.

Mikor százéves volt Ragheb úr, akkor föltek minket egy nagy pulpitusra egy színházteremben. Akkor mondta a pápa, hogy hova lettünk volna, ha nincs nekünk Ragheb Moftahunk, aki ezt összegyűjti és megcsináltatja, és hova lettünk volna, ha nincs valaki, aki ezt feldolgozza, leírja. Szóval ezt tudomásul vették, és méltányolják. Van egy levelem, egy *Honorary Decrate*, a kopt hagyományok megőrzéséért, és ezért a kötetért.

Menjünk egy kicsit vissza az időben: hogyan kezdődött a pályája?

Budapesti vagyok, 1920-ban születtem. A harmincas években jártam a Nemzeti Zenedébe, zongorista voltam, Lajtha László ott zeneelméletet tanított. Kislány voltam, copfos és matrózruhá. „Tóth kisasszony” voltam, akkor ez volt a megszólítás.

Jó zongorista voltam, játszottam Lajtha-darabot is, Faragó György tanár úr adta ide. Később az ő tanácsára átmentem a Zeneakadémiára mint zongorista.

A későbbiekben másként alakult az életem.

Lajtha László, ha jól emlékszem Londonban volt kint a negyvenes évek végén.¹² Amikor hazajött, úgy elvették a határon az útlevelét, hogy csak 1962-ben kapta vissza. Akkor az a zene, amelyet kint írt, a *The Murder at the Cathedral*, megkapta a velencei Arany Oroszlán Díjat. Addigra őt már szinte kidobták a Nemzeti Zenedéből, a Rádióból, mindenünnen, ahol ő dolgozott. A Szabad Európa bement, hogy annak a Lajtha Lászlónak a zenéje kapta az Arany Oroszlán Díjat, aki otthon az ezüstjei és a szőnyegek eladásából él. Révai volt akkor a kulturális miniszter, behívatta, hogy mi lehetne az a platform, amelyen a professzor úrral együtt tudnánk dolgozni. Akkor kis gondolkodás után azt mondta, hogy a népzene gyűjtés – de én választom ki a munkatársaimat. Ez a csoport megalakult 1951-ben, és ezek között én is ott voltam. Így kerültem be én ebbe a csoportba.

Két zenekutató csoport volt Magyarországon akkor: a Kodályé és a Lajtháé. A Kodályé dolgozott az Akadémián, és ők elsősorban kiadással foglalkoztak. Azért jegyezték le anyagot, mindent, hogy a Magyar Népzene Tára megjelenjen. Lajthának meg az volt a feladata, hogy a Néprajzi Múzeumban dolgozzon, a hangszerek gyűjtése és hangszeres zene gyűjtése legyen a munkája. Így dolgozott ő együtt a Rádióval is, már korábban is. A mai napig lehet hallani, hogy „Lajtha László felvétele”. A Pátia lemezsorozat megindítása például az ő nevéhez is fűződik.

Margit akkor már túl volt a tanulmányain?

1951-ben kerültem be újra a Zeneakadémiára. Először karvezetésre, aztán később zenetudományi szakra. Felvételinél Járdányi Pál diktált. Felvettek, mert hibátlanul írtam le a legnehezebb fordulatokat is Bartók hatodik vonósnégyeséből. Ez tényleg az Úris-tennek nagy ajándéka volt.

Laci bácsi nagyon kemény munkát kívánt, én mellette maradtam, mások nem. Később ő otthagya a Zeneakadémiát, mert nem fogadta el, hogy Katanics Máriát nem vették fel zenetudományi szakra. Ez volt az oka. Fölvettek másvalakit, aki messze nem volt hozzá mérhető.

Kik dolgoztak akkor még a Lajtha-csoportban?

Fábián Laci bácsi, Rajeczky Béni bácsi, Erdélyi Zsuzsa és én mint muzsikus. Jakab Irén volt az egyik másoló, Becsei Margit szintén a másoló, Bánhidiné. Hangszer- és hangszeres népzene gyűjtés volt a feladatunk. Széll Jenő, a Népművelési Intézet vezetője minden hónapban kölcsönadta nekünk az intézet kocsiját két-három napra. Ezalatt rengeteget tudtunk végezni, gyűjteni. A csoport szervezetileg a Népművelési Minisztériumhoz tartozott, a Néprajzi Múzeum csak a helyet adta; mi ott dolgoztunk, de nem tartoztunk az intézményhez. Ezért tudott független lenni a csoport.

Margit itt a csoportban zeneakadémiai zenetudományi végzettséggel a gyűjtést és lejegyzést végezte?

Amikor Béni bácsi elment az Akadémiára, akkor én lettem a Tanár úr helyettese. Minden, amit mi ott a csoportban dolgoztunk, gyűjtöttünk, arról Kodály pontosan tudott közvetlenül Lajthától és később tőlem.

Kodály egyszer behozott valakit azzal, hogy írjuk le, amit énekel. Szokatlan volt, szinte hihetetlen, de ahogy másodjára is elénekelt, többen együtt hallottuk, hogy ötös ritmusban énekel (dúdolja). Attól kezdve soha Kodály nem mondta azt, hogy nem létezik ötös ritmus Magyarországon.

Szóval kikezdehetetlen volt, amit Margit lejegyzett...

Ha lejegyzel valamit, akkor használod az ujjadat, egy-kettő-három-négy-öt, kopogtam a mérőt. Azt hiszem, valami Mária-ének volt ez, nem tudom, de erre az esetre nagyon emlékszem.

Lajtha halála után mi lett a csoport további sorsa?

Lajtha meghalt 1963 februárjában. Második alkalommal kapott szívtrombózt. Az első még 1956-ban jött, az nagyon tragikus volt. Sopronban gyűjtöttünk októberben, amikor meghallottuk, mi történik Pesten. Akkor volt másfél éves a negyedik gyereke Dobozinénak, aki kiborult, kórházba kellett vinni, altatókúrát kapott, utóbb mentőautó vitte Pestre. Nem tudtuk, hova menjünk, a gyűjtőtünk meg volt zavarva, pénzt kellett

hazaküldeni a szüleimnek. Amikor ketten hazajöttünk, és haza kellett cipelni a csomagját, azután kapta az első trombózisát.

Lajtha februárban halt meg, mi pedig mindig januárban kaptuk a szerződésünket egész évre. A szerződések már megvoltak. Mindenki tudta a feladatát, és dolgozott. Zsuzsa írógépe úgy zakatolt egész nap, mint egy gép. Akkor szoktam azt meg, hogy az ember teljesen függetlenül csak arra koncentrál, amit éppen csinál.

Engem Lajtha halála után kineveztek osztályvezetőnek, így a Néprajzi Múzeumban voltam 1965-től, míg 1978-ban nyugdíjba nem mentem. A többiek meg szerződéssel voltak.

Azt csináltuk, amit előzetesen a Laci bácsi elgondolt. Kodállyal minden alkalommal megbeszéltem, hogy hova megyünk, mit csinálunk, ő mindenről tudott.

Ebben az időben tudományosan mint zenekutató népzeneész, milyen problémák foglalkoztatták?

Én akkor dolgoztam párhuzamosan a lexikkal,¹³ 1958-tól 1965-ig, és az rengeteg munkát adott. 22 ezer címszónk volt. Hihetetlen koncentráció kellett annak minden munkájához, az összes vesszőjéhez, pontosvesszőjéhez, úgyhogy akkor nemigen tudtam semmit írni. A lexikon óriási dolog volt. Bartha Dénes volt a főszerkesztője, de ő elment Amerikába 1961-ben, és akkor engem egyedül hagyott.

A Zenei lexikon milyen visszhangot keltett?

A legelső kötetnek nagyon nem volt pozitív a visszhangja. Emlékszem, volt, aki fél óráig veszekedett velem, hogy miért van bent a Dohnányi a lexikonban. Mondtam neki, ez a lexikon nem harminc évre készült. Mondom, én tudom, hogy mennyit védte a zsidókat, és mennyire kiállt az utolsó percig, személyesen is.

Margit, később feldolgozó-, cikkíró munkát végzett még?

Erre sajnos nem volt időm. Két szempontból sem: először is a múzeumban volt napi nyolcórás munkám, azonkívül tanítottam is, mert pénzt kellett keresni. A múzeumban kaptam 1700 forint havi fizetést. És kellett csinálni a lejegyzéseket, az hihetetlen sok munkát, sok időt igényelt. Úgyhogy én nem vagyok arról híres, hogy sokat írtam volna.

Mi az, amit még fontosnak tart elmondani?

Csak annyit szeretnék mondani, hogy végtelenül hálás vagyok az Úristennek, hogy olyan családot adott, amelyben fölnőhettem, hogy olyan tanárokat adott, akik emberileg, zeneileg, tudományos szempontból olyan magasan álltak, akikre csak fölnézni lehetett. Mindazt, amit elértem, ennek köszönhetem. Csak ennyi.

Készítette és a jegyzetek összeállította Mohay Tamás

JEGYZETEK

1. Tiberiu Alexandru lemezkiadása: *The Folk music of Egypt*. [Cairo:] United Arab Republic, Ministry of Culture; made by Sono Cairo, [1967?]. 2 sound discs: 33 1/3 rpm.
2. Ragheb Moftah, 1898–2001. Lemezkiadása: Coptic Church. Coptic liturgy of St. Basil. The Divine liturgy of St. Basil with its hymns. Cairo, Egypt: Institute of Coptic Studies, Department of Coptic Music, 1964. 7 sound discs: analog, 33 1/3 rpm; 12 in. Ragheb Moftahhal 1991-ben készült interjú: *Copts and Coptic Hymns*. [Http://www.redbay.com/newbies/copt/interview91.htm](http://www.redbay.com/newbies/copt/interview91.htm).
3. Borsai Ilona (1924–1982) néhány, témába vágó írása (részben Tóth Margittal közösen): *A la recherche de l'ancienne musique pharaonique*. Conférence donnée au Centre du livre, au Caire, en avril 1967. *Cahiers d'Histoire Egyptienne*. Vol. XI. Le Caire, 1968. 25–42. p.
Mélodies traditionnelles des Egyptiens et leur importance dans la recherche de l'ancienne musique pharaonique. *Studia Musicologica Academiae Scientiarum Hungaricae* 1968. 10:69–go; Transcriptions musicales en collaboration avec Margit Tóth. Variations ornementales dans l'interprétation d'un hymne copte. *Studia Musicologica Academiae Scientiarum Hungaricae* 1969. 11:91–105.; Transcriptions musicales en collaboration avec Margit Tóth.
Melody types of Egyptian wedding songs. *Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae* 1970. 65–81.; Transcriptions musicales en collaboration avec Margit Tóth. Un type mélodique particulier des hymnes coptes du mois de Kiahk. *Studia Musicologica Academiae Scientiarum Hungaricae* 1971. 13:73–85.; Caractéristiques générales du chant de la messe copte. *Studia Orientalia Christiana Aegyptiaca, Collectanea* 1971. 14:412–442.; Le tropaire byzantin „O Monogenès” dans la pratique du chant copte. *Studia Musicologica Academiae Scientiarum Hungaricae* 1972. 14:329–354. Forrás: <http://www.redbay.com/newbies/copt/mideo.htm>.
4. Herzog, Georges (1901–1983) vö. Research in primitive and folk music in the United States, a survey: Washington, D. C. [American council of learned societies], 1936. 97 p.
5. *Studia Orientalia Christiana Collectanea* 1956 óta, eddig 34 kötet jelent meg: <http://198.62.75.1/www1/ofm/fpp/FPPsoccol.html>; *Studia Orientalia Christiana Monographiae* 1987-től, eddig 10 kötet: <http://198.62.75.1/www1/ofm/fpp/FPPsocmon.html>; a Mousky Könyvtárról: <http://198.62.75.1/www1/ofm/sbf/SBFmous.html>.
6. Newlandsmith, Ernest (1875–1936?): *A musician's pilgrimage; the story of my life, work and philosophy*. London: The New Life Movement, 1932. 196 p.; *Art, love and life*. London – New York: Longmans–Green, 1944. 117 p.; 1931–1932-ben a kopt zenéről tartott előadásának szövege: <http://www.redbay.com/newbies/copt/oxford.htm>.
7. Vö. új kiadású válogatásokban: *Description de l'Égypte*. Egypt in 1800: scenes from Napoleon's Description of l'Égypte. Edited by Robert Anderson and Ibrahim Fawzy. London: Barrie & Jenkins, 1988. c1987. 196 p.; *Monuments of Egypt: the Napoleonic edition: the complete archaeological plates from la Description de l'Égypte*. Edited with introduction and notes by Charles Coulston Gillispie and Michel Dewachter. Princeton, N. J.: Princeton Architectural Press in association with the Architectural League of New York, the J. Paul Getty Trust, 1987. 45 p., [525 p.]; *Napoleon Emperor of the French (1769–1821): Description of Egypt = Beschreibung Ägyptens = Description de l'Égypte* [publiée par les ordres de Napoleon Bonaparte]. [German translation: Bettina Blumenberg] [New ed.] Köln: B. Taschen, 2001. 169 p.
8. Vö.: Villoteau, G.–A. (1759–1839): *Description historique, technique et littéraire, des instrumens de musique des orientaux*. Par M. Villoteau. Paris: Impr. Impériale, 1812. [847]–1016 p.; *Musique des égyptiens et des orientaux*. Paris.
9. Bartók Béla: *Zum Kongress für arabische Musik – Kairo, 1932*. Zeitschrift für Vergleichende Musikwissenschaft 1933. 2:46–48.; vö. Szegő Júlia: *Embernek maradni*. Budapest–Bukarest, 1981. 444–449.

10. Takács Jenő emlékezése: [Bartók] „Kairóban 1932-ben nálunk lakott, amikor az arab zenei kongresszust rendezték. Sokat voltunk együtt, az egyiptomi parasztzenei felvételeken dolgoztunk. Utoljára 1939-ben találkoztam vele Budapesten.” *Magyar Nemzet* 2002. szeptember 25. 15. p.
11. A bazileioszi liturgia egyháziilag revideált szövegét már korábban kiadták koptul, angolul és arabul: *The Coptic Liturgy of St. Basil*. Cairo, 1993.
12. 1947 őszétől 1948 októberéig; ekkor írta T. S. Eliot *The Murder at the Cathedral* című drámájából Hoelering rendezésében készült filmjéhez a filmzenét. Lásd Berlász Melinda: Lajtha László. Budapest, 1984: 62, valamint *The film of Murder in the cathedral*, by T. S. Eliot and George Hoellering. London: Faber and Faber, 1952. 126 p.
13. Zenei lexikon. I–III. köt. Írta: Szabolcsi Bence, Tóth Aladár. Átdolgozott új kiadás, főszerk.: Bartha Dénes, szerk.: Tóth Margit. Budapest: Zeneműkiadó, 1965.

TÓTH MARGIT JELENTŐSEBB PUBLIKÁCIÓI

- 1960 114 címszó. *In New German Music Encyclopaedia*. Leipzig.
- 1960 Lajtha László (monográfia). Budapest: Editio Musica.
- 1967 Farkas Ferenc (monográfia). Budapest: Editio Musica.
- 1974 17 címszó (társszerző: dr. Ujfalussy József). *In MGG Encyclopaedia (Musik in Geschichte und Gegenwart)*. Kassel: Bärenreiter.
- 1993–1995 Coptic Music (társszerzők: Dr. Ragheb Moftah, Dr. Martha Roy). *In Coptic Encyclopaedia*. USA: Utah University Press.

The long history of Coptic church music

In 1998 an important ethnomusicological book was published on the Coptic orthodox liturgy in Cairo. Margit Toth made its music transcription, a Hungarian ethnomusicologist who was born in Budapest in 1920. She worked at the Ethnomusicological Department of the Museum of Ethnography in Budapest until 1978 when she retired. In the early 1960s, she made the first transcripts of Coptic melodies, at that time yet in Hungary. After some visits in the 1970s, she moved to Egypt in 1980 where she has studied the Coptic music, which has been handed down until now entirely orally.

A rai azonosság- és régióképző szerepe

Ez a tanulmány a régió fogalmát igyekszik egy zenei, éneklési stílus – egy sajátos zenei beszédesemény – segítségével megközelíteni. A körülhatárolandó nagytáj a Maghreb, a vizsgált zenei önkifejezési mód pedig a rai. A szerző igyekszik bemutatni a rai történetét, kialakulásának gyökereit, majd jelenlegi szerepét a globalizálódó világban. Ezen belül egyfelől egy zenei, kulturális hagyományt, másfelől egy romantikus érték- és életmódmodell átalakulását, végül egy etnokultúra autentikusságának újraértékelődési folyamatát lehet nyomon követni. A rai mint mediterrán nemzedéki-kulturális mozgalom kezdettől fogva ellenkultúrát hordozott, és kollektív élményre épülő jellege főként abban fogalmazható meg, hogy keretet ad új generációk elszakadási kísérletének szülei vallási hagyományaitól, családi értéknormáitól, társadalmi jelrendszerétől és szellemi örökségétől, megtalálva ugyanakkor egy közös identitás megfogalmazásának eszközét. A rai kultusza így válhat a nagytérségi integrációkkal szembeni ellenállás színpadává.

Az utóbbi két esztendőben több olyan szakmai vitán, tépelődésen, közös okoskodáson sikerült jelen lennem, ahol a régiófogalmak történeti, földrajzi, politikai, etnikai vagy más verziói kerültek fókuszba. Egyik-másik vita alkalmával az a hálátlan szerep jutott, hogy meg kellett védenem a kulturális, etnoregionális vagy nemzeti-történeti-politikai határokon átívelő régiófogalom elvi lehetőségét. A kultúra komplex rendszerében gondolkodva s ennek lehetséges dimenzióit belülről próbálva átlátni fölmerült egy hipotézis, melynek részbeni végiggondolására az alábbi példával tettem kísérletet. Idejekorán kell jelezni, hogy bármennyire is szeretném teljes képét adni a választott témakörnek, nem lévén afrikanista, etnomuzikológus vagy Maghreb-szakértő, szükségképpen csak egy látványos szeletét fogom tudni ebben a megközelítésben értelmezni. Mentségemre szólhat talán mégis az, hogy a Maghreb-kutatások széles köre sem tárgyalja teljességgel e témakört,¹ s nincs önálló diszciplína, melynek antropológiai vagy történetszociológiai perspektívája túlterjedne a hagyománymegnevezésen vagy valamely népikultúra-elem deskriptív megmutatásán. A nyugati Mediterránium déli partjáról indult s oda évszázadokkal később visszaérkező arab kultúra egysége természetesen nem tárgyalható érdemben egyetlen tanulmányban vagy előadásban, annál is kevésbé, mert a térség meglehetősen gazdagságú szaharai központjai, kozmopolita, továbbá idegen tömegekkel zsúfolt városai olyan földrajzi, életvezetési, értékrendi, éghajlati vagy mentális keresztutakon fekszenek, ahol a berber lovas harcosok és az egyiptomi tevekaravánok éppoly járatosak, mint az olajsejkek és a „túlélőturizmus”, a föníciai romok éppoly szokványosak, mint a repülőgépek és az Ikarusz buszok, a francia sanzonok vagy a külvárosi szegénység. Következtetésem, bár elméleti előtanulmányok és empirikus tapasztalatok előzik meg őket, tisztán hipotetikusak abban az értelemben, hogy nehezen igazolhatók épp a földrajzi távolságok okán.

Röviden: egy *interkulturális térről* van szó, amelyben az identitászavarok és a modernizációs kihívások egyszerre járulnak hozzá egy nagytérségi kommunikáció sajátos módjához, a *zenei beszédesemény* megjelenítésének egy új irányzatához, a *rai*hoz.

A Maghreb mint entitás

A *rai* a meghrebi kultúra virága, sivatagi rózsája, apró kis pihenő a homok tengerében. A Maghreb neve „Nyugatot” jelent az arab geográfusok műveiben. Metaforikusan – avagy az arab költészetben és a klasszikus nagytáji gondolkodásban – ez a régió „Nyugati Sziget”-ként ismert, poétikai tartalmai a Szahara végtelensége és az Atlasz ormai között élő, népes és vérbő populációt ismertetik meg az érdeklődővel vagy az élmények befogadójával. Közlelebbről – de földrajzi értelemben szélesebb páston, ahogy *Hérodotosz IV. könyvében* írja – négy nemzettel, köztük két bennszülöttel és két jövevénnyel ismerkedhetünk meg itt: líbiaiakkal és etiópokkal, illetve föníciaiakkal és görögökkel. Ugyanő tisztázza a föníciai és a pun nép (főként nyelvi) különbségét, valamint a Maghreb jelentésével összefüggő líbiai, tunéziai és algériai néptömegek mozgását a szicíliai és szárd szigeteken (az i. e. 6. századtól a 2. századig), illetve az európai kontinensre gyakorolt arab hatást. A római birodalmi fennhatóság alatt csak magában Tunéziában (egykor Ifriqiya, melyből Afrika neve is származik) 2,5 milliós lakosság élt, a régió igen népes volt akkor is, ha természeti környezetének java részét sivatagok tették ki (Roque 1996: 11–23).

Természetesen a Maghreb térsége jóval nagyobb embertömegre, megannyi etnikumra, életmódra és értékrendre volt érvényes, de lényegében már Ibn Khaldún idejében is használatos *fogalmi egységet* jelentett. A spanyolok felől nézve a berberok (vö. „barbárok”) földje volt a 8–10. századig, az intenzív arabizálás kezdetéig. A görögök felől nézve a Maghreb a „Kairó után következő ismeretlen és távoli tájak” neve volt, s különösen az iszlám történetírásban elsősorban a római-latin adminisztráció által uralt észak-afrikai területet fedte. Jelentéstörténete a Közel-Kelet számára is sajátos, hisz a Maghreb a geográfia és a história tudorai számára az iszlám birodalmi központot szimbolizálta lakosai, a berberok (lásd Kám fiai) révén. Az iszlám hívei számára pedig az iszlám adminisztráció és politika önfenntartó egysége, a városok és a mecsetek sűrűre szőtt hálózata, az eltűnő maghrebi arab dialektus berberok által beszélt nyelvi környezete volt. S így maradt ez egészen a 20. századig, amikor azonban a Korán szent nyelvét népszerűsítő univerzalista vallási mozgalmak elvitatták a maghrebi népek szimbolikus egységét, mondván: a berber entitás nem más, mint a gyarmatosítás tákolmánya, amely nemcsak keveredett immár a spanyol, andalúz, szárd, görög, latin, szicíliai és levantei kulturális entitással, de az Atlasz párásabb lejtőin érlelt citromok és narancsok övezete, a datolya- és a banánültetvények határai, a hófödte csúcsok és a Szahara, a tengeri kikötők és az olíva-kereskedelem révén olyan kulturális keresztútba került, hogy aligha maradhatott mentes ezektől a hatásoktól... Ezekről – a „nyugati Mediterráneumot” térbeli teljességként kezelő – felfogásmódokról kiadós mustrát kap az érdeklődő a jeles Braudel-monográfiából is.

A *Maghreb mint entitás* kétségtelenül korán létre jött, ám többé-kevésbé *virtuális egység, térben megjelenő* identitásforma maradt, mintsem valóságos földrajzi tér. A 20.

században pedig a Maghreb földrajzi-kulturális, dinamikus *továbbterjedéséről* lehet beszélnünk.

A Maghreb világa viszont a tér s az idő *társadalmilag átélhető egysége* maradt, akkor is, ha ez az egység (mint kisebbségi sorsra redukált tömegek vagy menekültek ideiglenességét kifejező jelenség) a marginalitásba szorultak képzetes egysége, a maga módján azonban éppoly hatékony, mint az andersoni „képzelt közösség”. Ezen belül a társas „testületiség” megfogalmazójaként, emlékeztetőjegyeként jelenik meg a *rai* (Kchir-Bendana 1993; Hampartzoumian 2001).

A regionális kultúra exportja

Nemcsak a fentiek okán, a kívül- s belülnézet eltérései alapján, de még az imaginárius közösség formájában is hiba lenne úgy említeni a Maghreb-tájat, mintha valami tömbszerű univerzum, egységes tartomány volna. Igen nagy tájegységről lévén szó csöppet sem meglepő azt kijelenteni, hogy belsőleg is megosztott, társadalmilag is tagolt, etnikailag is többértű, időben is változó jelenség ez, akkor is, ha csupán kívülnézetből értékeljük. Aki pedig belülről tekinti, egykönnyen átélheti az etnokulturális integráció egy sajátos formáját, szimbolikus egységét, környezetétől sajátságos jegyekkel elválasztottságát. Az egyének – saját képességeik függvényében, amelyek révén az egykori közösségtől megszabadultak – valójában a marginalitás körülményei között formálnak új közösséget a nyelvét, kultúráját, jogrendjét, szokásnormáit ebben a körben újramegtaláló csoportidentitásból (Arkoun ed. 1993). Hiszen itt többféle társadalmi nagycsoport fölé magasodó identitásról van szó.

A maghrebi identitás nagytáji-regionális alakzatban jelenik meg, az európai társadalmakban is és az afrikaiakban vagy közel-keletiekben is. Hagyományos értékei (s ezért a mai turisztikai kalauzok is) a beduin társadalom életmódját, nomadizmusát idézik, melynek régtől fogva része volt az „arab ellenállás”, közelebről az a védekező magatartás, amely előbb az ottomán, majd a francia gyarmati fennhatóság, gazdasági és kulturális gyarmatosítás elleni folyamatos opposíció formáját öltötte. A regionális öntudat, illetve az akkulturációval szembeni védekezés alapvető attitűddé vált itt, s a múlt iránti vágyódást, a kulturális emlékezet övezte virtuális közösséget egyként fenntartották azok is, akik Algír, Oran, Tunisz vagy épp Párizs arab lakónegyedeiben próbálták megőrizni a tradicionális életmódbeli és értékrendi elemeket. A maghrebi regionális kultúra exportja az 1930-as években kezdődött, először multkeresésben és identitáskonstruálásban nyilvánult meg, kiterjesztve a voltaképp beduin (szunnita) kultúra határait Nyugat-Európa fővárosaira, a frankofon kozmopolita kultúra fellegvárainak külvárosai, rurális térségei felé is. Kelet felé pedig ezek a gyökerek Kairó külvárosaiig, Szaúd-Arábiáig vagy talán még messzebbre nyúltak. A térbeli politikai-kulturális terjeszkedés rendszerint gyengíteni szokta a lokális identitás egységét – ez esetben azonban inkább megsokszorozta az integritás helyszíneit, a „helyek” mellett a „nem helyekre” is beköltözött (Augé 1992), hatásában pedig főszerepet kapott a *nagytáji identitás* etnokulturális hangsúlyainak egy sora. Ebbe a sorba, a nyelvi, szokásrendi, életmódbeli, poétikai és zenei örökségbe illeszkedik a *rai* mint a *melhúnból* (az andalúz énekelt költészetből), a beduin kultúrából és a flamenco spanyol

örökségéből, az egyiptomi-libanoni érzelmes dalokból, az orani kocsmazenéből eredő, és a hagyományos arab költészet polgári romantikus elemeit a szabad élet lírai-ritmikus recitálásává alakító műfaj. Megjelent benne a „fennkölt” és „illedelmes” sláger nyelvnek, a szertartásos társadalmi események zenei poétikájának *tudatosan ellentmondó* csapodárság, szabadszájúság, csakazértis-indulat, kihívás is, nemegyszer olyan kulturális mintakeveredés formájában, stíluscsavarítás vagy átköltés és parafrázis alakjában, amely mindennemű korábbi morális és spirituális sztereotípiával szakított. Egy korszak s abban is leginkább egy korosztály meghódítására induló kulturális áramlat, élményanyag és érületetika lett belőle. A „társadalmi” és a „zenei”, mint a techno vagy a rave esetében, a raiban is a „testületi” vagy közösségi (korporatív) szocialitást erősíti, egyfajta sajátos „neotribalizmus” formájában (lásd erről részletesebben a kortárs vitákat és vélekedéseket Maffesoli [2001], Pourtau [2001], Métails [2001] és Hampartzoumian [2001] esszéiben).

Maszkulin és feminin kontrasztok (hang, test, modor és imázs)

Aki belehallgat a világzenei sorozatokat forgalmazó CD-kiadók algériai, tunéziai vagy észak-afrikai lemezeibe, meglepetéssel konstatálhatja, hogy Mohamed Amine vagy számos más népszerű énekes az európai fül számára szokatlan, magas „kappanhangon” énekel, szinte a műezzin messzire ívelő tónusában, hajlított dallamokkal, cizellálva. Fesztes kontrasztot hordoz ez a feminin tónus, főképp egy „férficentrizmusáról hírhedt” világ képviselőjében. A hang színei és a megjelenítés selymes bája, no meg a színpadias kellékek egész arzenálja hordozza az imázs komplex tartalmát, mely teljes ellentmondásban áll a harcias berber lovasok turistariogató támadásával, s magának a „maszkulin” alaptónusú iszlámnak egész imázsával.

A zenei tájkép másik felén a nőies férfiak és férfias nők keverékét élesebben láthatjuk. Eina Ellayali egyiptomi filmsztár és igazi kémnő az arab zenében mint „a Végzet Asszonya” hódított. Omme Kolsoum pedig kairói díva lévén egy olyan világáros lakóinak kedvence volt a 19. század utolsó éveiben, ahol a milliós lakosság nyolcvan százaléka egyiptomi volt ugyan, de a maradék húsz százalék görög, olasz, francia, német, angol és török népesség olyan ellensúlyt jelenthetett a stratégiai, gazdasági s így a kulturális hatásokban is, hogy a város zenéjében szervesült a nyugat-európai és az arab kifejezőeszközök kölcsönhatása vagy tán inkább sajátosság keveréke. A kairói zenei élet ellenpontján (s igen kontrasztos társadalmi szerepben is egyúttal) a ma 79 éves asszony, a „Rai Anyja”, Cheikha Remitti tündökölt, számait *gasbával* és *guellallal* kísérve (a *gasba* nádfuvola, a *guellal* báránybőr ütőhangszer). Remitti ama női csoport reprezentánsa, amely feldúlta a polgári normákat s még inkább az arab státusszabályokat: énekesnek állt esküvői zenészek közé, férfinak maszkírozva, mint egy antinó, aki kilépett a hagyományosan hangsúlyos rokonsági kötelékek feleség/unokahúg/nagynéni/leány leosztásából, s autodidakta módon szerzett zenei ismereteket. Neve a „remettez-moi ça!” kifejezés eltorzított változatából származik, azaz (kocsmai fordításban): „lökjön még egy pohárral!” jelentést vett magára, híven a nonkonform zenészéletmód identitásformáló szo-

kásrendjéhez. Könnyű belátni, hogy egy zordan hagyománytartó társadalomban, ahol a nők fátyolviselése a 20. század végén még politikai szabadságmozgalom tárgya, milyen hatása lehetett ennek a kairói, oráni vagy tuniszi kocsmák olcsó dízózei által megtestesített önfelszabadító programnak, nemi-kulturális és fogyasztói-piaci szabadságmozgalomnak. A nonkonform stílus pedig nemcsak a zenét, a zenészeket, hanem magát a rai keverékműfaját is jellemezte a 20. század második harmadában, s ugyanez a keverék kultúra üledett le Oranban, Algéria és Marokkó, Tunézia és Líbia jelentősebb városaiban központjában az 1930-as évektől kezdve. A rai persze nem csupán bárénekesnők és pásztorobokat püföllő dívák műfaja, hanem olyasfajta zenei műforma-forradalom eszköze, amely a klasszikus zenei „vadak” – Sztravinszkij, Hindemith, Prokofjev – révén az 1910-es és 1930-as években meghódította Európa nyugati felét, majd Bartók, Berg, Boulez, Stockhausen, Lutoslawski által ki is teljesedett.

A formabontók egyike az oráni zenészcsaládból származó Maurice el-Médioni volt, aki az oráni zsidónegyed (a *Derb*) bárjaiban muzsikálva, értelmiségi találkahelyen szokott hozzá a gyarmati adminisztráció, a kishivatalnokság, a tengerészek és más kóbor népek szórakoztatásához. Hallgatóságának kulturális és etnikai sokszínűsége saját kompozícióin is megjelenik: az andalúz népzene, az amerikai boogie-woogie, a rumba és a kubai ritmusok ötvöződnek Médioni számaiban a kozmopolita dzsesszhatásokkal és az arab hangszervilággal. Médioni az első hivatalos raicsoport megalakítója: 1942-ben felhagy az alkohol-, óra- és töltőtoll-kereskedéssel (eredetileg szabó volt), operaházi zongoristának áll egy évtizedre, majd kubai, arab, zsidó és andalúz dallamok előadójaként másfél évtizedig turnézik a világban, utóbb pedig „visszaviszi” az andalúz és provanszál vidékre a *rai* megváltozott hangzásvilágát. S nem ő az egyetlen, nem is a leghíresebb, csupán egyike a rai népszerűsítőinek. Igényt keltett, műfajt formált, s a sokközpontú rai egyik pianista klasszikusa maradt spanyolországi visszavonulásáig.

A nagyvárosi, sőt nagyvilági zenei élet – akárhogyan próbálnánk is szépítgetni a rai „eredetiségét”, autentikus mivoltát illetően – átmossa a maghrebi városi kultúrát és létmódot. Talán nem bárdolatlanság vagy „lekezelés” azt kijelenteni, hogy épp ez benne az egyik sajátságos, irigylendő vonás, s aki számára ez nem érték, annak a mozlim rózsakultúra, a vágyódás világképe, a spaletták apácarácsai mögé szorult női lét érzelemittas kifejeződése sem jelenthet többet hamis, piacképes „arab világ”-élménynél. Meglátásom szerint a rai reprezentálja a test, a hang, a tájegységre jellemző attitűd, a megszólalás komplexitását, olykor jócskán kiegészülve artisztikus vonásokkal is, amelyek nem pusztán „piaciak”, hanem a térség kultúrájának teljességéhez is hozzátartoznak. E „megértő antropológiai” állásponttal nem vagyok egyedül: az „arab-andalúz” dalkultúra kutatói szerint immár évtizedes vita övezi az identitás kérdéskörébe vont etnikai, kisebbségi és kulturális integrációk ellentmondásosságát ezen a tájon, s számukra az arab zene nem önálló problematika, hanem a lokalitás, a helyszínek tónusától is függő, a szociokulturális környezetbe mélyen beágyazódó jelenségegyüttes (Marouf szerk. 1995: 11–21). A hang, a modor, az értékrend kettős természete, „kétneműsége” vagy kétértelműsége talán épp az arab-mór kultúra egyik lényegi vonása. „Az oráni társadalmi valóságnak ez a jellemző vonása a muzulmán eredetű lakosságot érintő akkulturációs folyamatot bámulatos helyi öntudattá formálta át, amely kedvező talajul szolgált ahhoz, hogy viruló és termékeny zenei és költői formák sarjadjanak belőle. A rai nemcsak a források szabad és dogmáktól mentes keverékét jelenti, hanem ugyanakkor pontos kifejezője a régi életmód

eltűnése, az elvándorlás, gyökértelenség, elvárosiasodás, és a különböző kultúrák össze-
 ütközése révén újraformálódó vagy széthulló valóságnak is.” (Goytisoló 1995:33.)

Röviden egy *nagytáji kulturális önidentifikáció jelképe a rai*, s ahogy az a régi, tylori
 kultúrameghatározásban is már benne foglaltatott: a *rai identitásba* is (a legszélesebb
 értelemben vett etnográfiai tartalma szerint) a tudomány, a hit, a művészetek, az er-
 kölcök, a jogok, a szokások és az ember társadalmi állapotától áthatott más elemek komp-
 lex egysége szövődik egybe, egyszerre vidéki és városi, pasztorális és rurális, familiáris
 és intézményes, dinasztikus és modern, berber és kabil, törzsiesen hagyományhoz kötött
 és arab-muzulmán módon átmeneti fenoménként létező (Djait 1996:66–69).

Rövid raitörténet

A *rai* etnikulturális határai a beduin kultúra elterjedési területén húzhatók meg, vagyis
 Észak-Afrika atlanti partjaitól Libanonig, továbbá a „mondializálódás” avagy univerza-
 lizálódás nyomán, Egyiptomból visszahúzódva új teret nyer a Maghreb sokarcú földjén,
 majd Andalúzián és Franciaországon át a flamand határig Belgium területén is. Két
 „civilizáció” határán találjuk meg tehát, önmegkülönböztető jegyeként a *beurs* csoport-
 névvel illetett, frankofon kívülállók által a *bougnol* (fekete, arab) zenészcsaládból szár-
 mazó és a *bicot* (arab) csúfnéven nevezett társadalmi nagycsoport „világézeteként”.
 Nagycsoportjellege talán csak szociológiai léptékkal mérve igaz inkább: mintegy másfél-
 millió francia állampolgár (az adat talán csak közelítő, talán kétszer ennyiről is lehetne
 beszélni), akik marokkói, tunéziai, algériai vagy épp szíriai, egyiptomi földről érkeztek,
 magukkal hozták a saját beduin, berber, kabil kultúrájukat, a szufi iszlám, a melhún, a
 mozlím-arab életérzést, s ezek *egyvelegét* testesíti meg számukra a *rai*. Eredetileg a *rai* a
 szunnita jogi-vallási terminológiában *véleményt* jelent, gyakorta használják továbbá az
analógia és az *egyértetés* fogalmával párosítva (Goytisoló 1995:33).

Az 1938-ban még egyhúros hegedűn (Ahmed Berruán által) játszott és kórus által
 kísért *rai* („*Rai, ha er-Rai!*” volt a refrén szövege) szertartászenének indult, s ez később
 függetlenedési érzést kifejező nőmozgalomban teljesedett ki – melyet a *sejk* (*cheij*), vagyis
 törzsfő kiválóságáért tisztelt, jeles aggastyán nőiesített változatából formált „*cheijat*”
 szimbolizált – ellenkultúrává, „neotribalizmussá” gazdagodott.

A *rai története* a 20. század harmincas éveig nyúlik vissza, mai reprezentánsai az
 1980–1990-es évekig a migráns tömegek fiatal korosztályainak, a *squat*-ok, elhagyott
 gyárak, lepusztult lakótelepek, gettósodott alvóvárosok monoton háztömbjeiben felnö-
 vekvő generációinak világképét és városi folklórját jelenítik meg. Számos irányzata ismer-
 retes, de a főbb törekvések között elkülöníthetők a *rai rock*, a *rai blues*, a *pop rai*, a *rai*
rebels, a *turbo rai* és még több hasonló stílusirányzat. A *rai* mint mediterrán nemzedé-
 ki-kulturális mozgalom kezdettől fogva ellenkultúrát hordozott, és kollektív élményre épülő
 jellege főként abban fogalmazható meg, hogy keretet ad új generációk elszakadási kísér-
 letének szülei vallási hagyományai, családi értéknormái, társadalmi jelrendszere és szel-
 lemi öröksége komplex rendszerétől, azaz a *múlttól*, hogy beilleszkedhessenek a befoga-
 dó ország modernebb-dinamikusabb világába (Goytisoló 1995:33–34, Maffesoli 2001).

A vegyes zenei hatás, amely a modern egyiptomi slágerek népszerűségébe a 1930-as
 évek filmzenéjét (dzsessz, rumba, bee-bop, boogie) keverte a 1960-as évek ye-ye- és

rockhatásaival, s ez az elektronikus zenei eszközök befolyásától mentes *visszanyúlást*, a rai újjászületését eredményezte. A nyugati (főként algériai városi) raiban hivatásos vidéki muzikusok és városi utcazenészek, szent kuplék és profán dalok előadói vegyítik a szentimentális előadásmódot a modernizált hangzással: egy korszak visszaidézése a céljuk, benne a kávéházak, kaszinók, ceremóniák, arabeszkek, költői érzületek és térségi együttérzések keverékével: a *rai identitással*.

Lényeges kérdés, hogy a rai hívei között legalább annyian vannak egyező véleményen az irányzat funkcióját illetően, mint amennyien ellenzői körében: a többség azt vallja, hogy épp az elszakadás ellenében a „visszatalálás”, a *revival* útját nevezhetik meg a műfaj lehetséges sikerében. Egy francia kutatójukkal, Alain Battegay-vel² készült interjúm során derült fény arra: az örökölt kultúrájukat elhagyó, a globális adaptációban a fősodorba kerülő fiatalok számára a maghrebi kulturális örökség egyre inkább ismeretlen tartalom, s szinte a kívülállóknak kell őket „visszavezetniük” azokhoz a gyökerekhez, amelyek nélkül bárhová sodródhatnának. E program azonban csupán ritka néhány szándéka, a rai ebben a hagyományt és modernitást keverve segíthet, de lehetséges, hogy ettől meg is szűnik majd „kultúrapótló” lenni. Mai divatját tekintve a *rai lényege a mentális elszakadás*, az érzelmi eltávolodás, a tudatos kilépés, melynek részben következménye, részben előzménye az is, hogy feloldhatatlanul mély csalódásra ébred egy nemzedék, amelyet a franciák nem fogadnak el honfitársként, a jobboldal és az eurokrata pedig a globális fenyegetettség egyik áldozatának, egyben pedig vétlen vagy tudatlan terjesztőjének tekintik őket. E közérzetet, az *antipolitizált világgépet* persze áthatja néhány szinttel magasabban a *kollektív politikai identitás* vállalásának ellentmondásos, egyszerre hagyománytartó és elutasító gesztusa is: az egykori rai a mardosó honvagy legfőbb élményét kifejező jellegéből jócskán leadott, a Rif-hegység vidékén újjászülető raiban már szalonképesebb közízlés és piaci szempontú forgalmazási racionalitás is jelen van (Raina Rai, Sawt-el Atlas). „De a kereskedelmi megpróbáltatásoktól és a közönség változékony ízlésétől függetlenül, a rai bizonyosan fennmarad, mint egy nyugtalan és háborgó lelkiállapot történelmi kifejezése...” (Goytisoló, 1995:35.)

Nem elhanyagolható kérdés, hogy a rai a 20. századi kultúraváltások, a globalizáció mentén gerjedő konfliktusok, a világvallások nemcsak lokális, hanem nemzetközi-univerzális szinten jelentkező konfrontációinak időszakában kap igazán erőre. A (talán leginkább távolságtartó, kulturálisan mégis azonosulni képes) mediterrán raielemző, Juan Goytisoló (1996:22) írja: „Időközben felélesztették a konfrontáció légkörét (ami, ne felejtjük el, magát az Európa-eszmét is jellemzi). Az iszlámra mint közeli és kiszámíthatatlan ellenségre vonatkozó képzet, amely az akut szovjet fenyegetés miatt egy időre háttérbe szorult, fokozatosan visszanyerte korábbi aktualitását a kommunizmus összeomlásával és az Öböl-expedíció gigantikus vállalkozásával.”

A divat, a kultúra és a revivalmozgalom mint rendszer

A rai persze nem tisztán jelenkor- vagy politikatörténeti szempontból figyelemre érdemes jelenség. Mint egy sajátágos kultúra komplex kifejezőrendszere, ennél sokkal többet is hordoz. A rai történetében egyfelől egy zenei-kulturális hagyományt (majd identitásfelületet és sikersztorit), másfelől egy romantikus érték- és életmódmodell átalaku-

lását, végül egy etnokultúra autentikusságának újraértékelődési folyamatát tudjuk nyomon követni. Vegyük sorba ezeket.

Az arab kultúra jelenkor-története szerint a rai kulturális tájképe etnikai határátlépések folyamatához jutott el napjainkra, de városi társadalmi életmódcsoportok, kisebbségi kulturális csoportok köréből indult új hódító útjára, átmeneti állapotot tükrözve. A rai nyelvi eszköztára és a hangzás színkálaja olykor a francia sanzon tónusára emlékeztet (Mustapha Largo, Aicha Largo, Cheb Mami előadásában), simulékonyága és ritmusa egyaránt kidolgozott, ez azonban az arab retorika és a verbális konvenciók követésével, sőt rehabilitálásával gazdagodik megannyi esetben (Abdy, Hamid el Shaeri, Fadela, Cheb Tarik, Rachid Khladoun, Rabah Asma dalaiban). A háború utáni chanson a szó, a hang pillérére támaszkodik, követve az egykori *andalúz-arab stílus- és hangzástartalmat*; a kortárs zene pedig a zenei beállítódás (attitűd) és az *esztétikai identitás* (az énekes szerepe és a jelenlét-látvány) egységére épül (Marouf szerk. 1995:11–12; La chanson 1999). Példaként szolgál erre *Khaled*, *Rachid Taha* és *Faudel* (a Három Csillag) egyéni és társas sikertörténete, Cheb Mami, Cheb Mimún, Amel Uxdí, Cheb Samir, Cheb Jáled, Cheba Fadéla népszerűsége is. Szövegeik – olykor szűkös hangszerkészlettel, egyre modernizálódó-elektronizálódó felszereléssel, nemegyszer seregnyi kísérőzenekarral és kórusal – az egykori utcagyerekeket és az oráni-algíri-tuniszi felső tízezer ízlését egyszerre szolgálva válnak divatosná: gettótól és vörösbor, hitelvek és szexualitás, szakrális és profán tartalmak együttese szólal meg a diszkóklubok légkörében éppúgy, mint sportcsarnokokban hatalmas tömegek recitálják őket, a kitalizáltság és a befutottság felváltva nyilvánul meg belőlük és híveikből.

A rai egész szellemiségében egyszerre jelenik meg az *autentikus lét* mint illúzió és az *inautentikus életmód* mint kulturális piaci kihívás. A tradíció folytatói közt Rabih Abon Khalil, Chaikh Salah, Hamid el Shaeri és Natacha éppúgy ott van, mint az ima, a fohász vagy a politikai poézissel ékes hatásokat egyaránt forgalmazó Ali Hassan Kuban, Idir, Ahallil de Gourara, Khaled vagy Sharkiat. A társadalmi reform és modern iszlamizmus Egyiptomban is megkezdődött az identitás primátusával és a kulturális nacionalizmus élesztésével: a nyugati kultúraelemek elleni védekezést ez a mozgalom egyfelől egy vallási szeparatizmus szükségességében véli meghatározni, másik oldalán egy nemzeti érzelmű politikai ideológiával (reformista nacionalizmussal) és az egyiptomi/arab/muzulmán másságok kiegyezésének, koegzisztenciájának biztosításával reméli megvalósítani – mindezt egy *identitáskonvencióra építve* (Roussillon 1998).

Aki közelebből is ismeri, s nem csupán térképre rajzolva tekinti át az arab világ halhatlan sokszínűségét és összehasonlíthatatlan tájait, a legkevésbé sem lepődik meg azon, ha a marokkói rituális zene (Hädra des Gnaoua d’Essaouira), a kabil vagy az algériai nők dalai (Wardia, Malika Domrane, Massa Bouchafa vagy Saloua), esetleg a „szaharai bluesokat” éneklő népszerű előadók (Hamza el Din, Youssou N’Dour, Ali Farka Toure vagy Baba Maal) számainak keveredését hallja egy „világrádióban” vagy egy pesti szíriai étterem hangkulisszájaként. Az ingyenes MP3.com kínálatában mindezen műfaji sokféleség „autentikus”, „városi nomád” vagy „világzene” címszó alatt is megtalálható. A világzene és a „minden eladó” világerzése áthatja a ma már mesterkélten nomád Marokkó vagy Tunézia kulturális közhangulatát is; utóbbi egyre markánsabb a turizmus és a kultúra piacán, ugyanis épp ama folyamat kezdetén tart, amelyben a női emancipáció elősegítése révén látványosan kívánja univerzális szintre emelni sokáig elnyomott, alávetett nemzeti

identitásból felszabadult öntudatát, s ehhez a zenei horizonton a rai divatja is fennen hozzájárul. Dinamikus, érzelmes, sajtó és örömittas zenével építik az új identitás tempomát, egybefonva rendhagyó és klasszikus, eredeti és mesterkélt zenei anyagot a mozgás, rögtönzés, rockkonvenció és dzsesszeszköztár számtalan változatából. A marokkói Nas al Ghiuán és számos kabili énekes előadó a derbuca és bendír helyett elektromos gitárral és szintetizátorral hódít immár, külvárosi kocsmá és városszéli tevéitató helyett a párizsi La Courneuve, Vitry vagy Clamart csarnokaiban szól a revitalizáló rai. Cheb Mami legújabb lemeze már a rai divatjáról evidenciaként hengeg („Le rai c'est chik”), egymást érik a klasszikus arab-andalúz kiadások is (Atrium Musicale, Cheikh Salah, Radio Tarifa), a párizsi Quartier Latin afrikai CD-boltjában egy falat tölt meg a rai, de még egy tuniszi belvárosi utca video-CD boltjában is vagy tucatnyi „nemzeti” előadó meg ugyanannyi nemzetközi sztár friss felvétele található.

A rai persze követi piacát. Adott esetben hamiskásan újszerű, máskor hagyománytartóan kötött, de a World Musicba erőteljesen betagozódó műfajjá lett, örömforrás és identitás-fogódzó egyszerre. Életmódot, világképet és ellenkultúrát sugároz, hitelességet épít, és hiteltelenséget is magába olvaszt a kulturális piac kívánságának megfelelően. Mindenesetre elgondolkodtató, hogy a raiban az ősi „démonok” helyett a ritmus beszél (Akli Yahyatene, O. N. Barbès), a világpolgár-sokasító korszakban új nagytáji hovartartozást ébreszt, *survival* természete mellett a korrigált hagyományt adja vissza egy föld-résznyi marginális polgárnak (Radio Tarifa, Chalaban).

A rai politikai és kulturális háttere egyaránt a rendszerek és a talajvesztett személyiségek önkeresési, kulturális önidentifikációs felülete is. „A nacionalista és szocialista – valójában katonai jellegű – rezsimek bukása, amelyek képtelenek voltak megoldani társadalmuk problémáit, és amelyek önkénytel és korrupcióval járatták le magukat népeik előtt, megkönnyítette az iszlám fundamentalizmus széles körű elterjedésével párhuzamosan az elnyugatiasodott elitek létrejöttét, amelyek azelőtt többé-kevésbé együttműködtek a korábbi rezsimekkel, és most abban a helyzetben találják magukat, hogy vagy védelmére kelnek a bukott rendszereknek, vagy el kell fogadniuk egy olyan társadalmi modellt, amely határozottan szemben áll a Nyugattól átvett kulturális és politikai értékekkel.” (Goytisoló 1996:22) A szembenállás különösen áthatja azokat, akik számára a származási ország pusztán messzi tájegység, vizuális vagy üdülési emlék csupán, s lévén befogadó társadalmában marginális helyzetű, gettólakó, számkivetett vagy „mocskos idegen”, az *exklúzió élménye* akkor is a Maghreb felé vonzza, ha már régen nem lenné benne hazája hangját. A divatjelenségben pontosan az a siker titka, hogy az elszemélytelenítés elleni kompenzációs gesztus, ellenreakció, identitásálmom megalósulása: lenni valakivé („Legyek önmagam!”) vagy valamivé – ez a másság álma. A világra s különösen a hagyományközvetítő (neofolklorizált, turisztikailag átszervezett) világra való nyitottság mintegy ideologikussá, a befogadó és körülfogó közösségi közeg szinte biztonságos fészekké válik (felszíni jelenségeiről lásd Barthes 1999:174–175). E helyzet megalázó volta persze magában véve is kettős: aki adaptálódni próbál, vagy asszimilálódni vágyik, az már távol került önnön egykori „szerves” kultúrájától. Ezért is kívánják a jószándékú népművelők és szociális munkások „visszaédesgetni” a diaszpórák menekülttömegeit egykori identitásukhoz, ami nem megy simán. A divatkínálat és az identitásfelvétel kétértelmű státust kínál: jelenti a világot és önmagát is mint magatartási programot és tömegjelenségként megmintázódó szerepet, amely „egyszerre presztízsenek forrása és fogyasztóinak

jelvételi struktúráját konstanssá változtató jelenség” (Barthes 1999:223–224). Egy lyoni lakótelepen, ahol zömében maghrebiek élnek, a lakótelepi házak minden harmadik ablakában tányérantenna virít, a „hazai” tévéadók felé fordítva. A helyi közösség ismerője azonban tudja: akik még nézik-hallgatják az otthoni adást, azok nem a visszavágók, a nyelvet gyakorlók, a híreket izgatottan lesők, hanem épp olyanok, akik igen intenzíven franciává próbálnak átvedleni, de végképp kiszakadni egykori énjükből nem mernek, nem tudnak, s ennyi kapcsolatot még megenged(het)nek maguknak, mint ahogyan azt az emigránsok második nemzedék-hulláma világszerte szokta. S az asszimilálódók második-harmadik generációja, a fiatalok tömegei lesznek épp azok, akik számára a rai az *újra felismert hovatarozás* élményét kínálja. Nem a régi, lealázott gyarmati Afrikát, a francia felségterületet, a „kulturális békehadtestek” által terjesztett és kötelezővé tett („nemzeti”) nyelv kényszerét, hanem a hangok, ritmusok, illatok és ízek birodalmát, amelynek fontosságát a reménytelen jövőkép, a perspektívátlan szociális helyzet is kiemeli. Az identitását *kulturális mintákban* visszakereső és visszanyerő migránstömeg számára a rai az újratanult nyelv, a jelentést nyert érzelem, a vágy és valóság egybemosott létminősége.

Egyszerűsítés talán, de a rai közönsége alighanem a kinnrekedtek tömegéből kerül ki, akik számára a globalizációs csábítás identitásemésztő kísértés inkább, mint a teljes élet ígérete. S a marginalizáltak immár nemcsak a szegények, az érzelmi margón éppannyian tolonganak. A zenei „mező” autonomizációja, a romantikussá fokozott csoportidentitás, illetve a zene mint egy kulturális üzemszervezet terméke aligha más funkciójú olykor (Adorno klasszikus zeneszociológiai vagy zenefilozófiai meglátása alapján), mint a társadalmi valósággal a társadalom lényegi és funkcionális összefüggéseiben is egybehangolt kérdésfeltevés, amely a társadalmi tudat igaz vagy hamis alternatívái közti eligazodás eszköze. Ez az eligazodás végső soron az egyén (és a csoport) létének, korszakos beágyazódottságának és politikai „konzisztenciájának” kérdése. „A kulcsszó, amelyet főként az Öböl-háború után használtak az arab elittel kapcsolatban – a megaláztatás. Megalázó a Nyugat túlereje és kétkulcsos politikája Kuvaittal és Palesztinával szemben, megalázó a gyarmati múlt és a függetlenné válás utáni kormányok korrupciós despotizmusa, megalázóak a testvérháborúk és belső rivalizálások, amelyek egyenes ellentétei az Umma, a nagy muzulmán közösség eszméjének, megalázó a Nyugat nyomasztó katonai, gazdasági, technikai, politikai és kulturális fölénye.” (Goytisolo 1996:24.) Az iszlámtól való félelem most megüli immár nemcsak Európát, Amerikát még inkább, de nem pusztán fenyegetésként nehezedik rájuk, hanem a beilleszkedőket is nyomasztja. A migráns elitek egyik igen hangos szólama ezért is fogalmaz a divatos műfaj, az ártatlan dal ellen is, s nem csupán Németországban, Frankföldön vagy Ibériában, hanem a szociokulturális integráció másik („magasabb”) körébe átkerült, kultúrát váltó tömegek körében is. „Ugyanez az alapállás – a saját (arab-muzulmán örökség) lebecsülése és az idegen (nyugati kultúra és értékek) olykor szolgálai utánzása – jellemzi az európaisodott elitek szellemi életét és szokásait, megaláztatásuk és külsőleg antikolonialista retorikájuk fonákjaként.” (Goytisolo 1996:25.) A revitalizált etnokultúra éppoly kihívó, elutasítandó számukra, mint az eredetiség, amely kulturális piaci árucikk lett és turisztikai forrás. Csökönös modernizáció és lendületbe jött tradicionalizmus találkozásából adódik tehát a helyzet, amelyet a rai népszerűvé válása töltött meg új tartalommal, s ennek révén is szembekerült egyszerre két érdekkörrel: a származási országbeli fundamentu-

mok őrizőivel egyfelől és a modernizált-konzumált befogadó ország önvédelmi ortodoxiájával, amely hébe-hóba még a gyarmati sorsból kiszabadultak marginalizálódott tömegeit, kirekesztett, vonatkoztatási rendszerétől és így identitásától is megfosztott csoportjait hatja át.

A kirekesztettség és a „zenei identitás” konstruálódása tehát nem pusztán a gazdasági vagy szociális jóléttől függő jelenség, hanem identitásállapot. S ennyiben a *rai által lefedett térség is identitásrégió*, melyet nem az egységesség, hanem a sokszínűség jellemez. Lévéen szó itt nemcsak egy zenei kultusz alakulásáról, hanem funkcionalitásáról is, a *rai* túlzott „átpolitizálódásának” bizonygatásától óvakodnék. Bizonyos, hogy eredete, kulturális gyökerei éppannyira „politizálódtak”, amiként a gregorián vagy a keleti ortodox egyházi zene földrajzi hatóköre, kiterjedése is egyfajta „spirituális birodalom” fölépítési eszköze volt. De talán épp ezért nem lehet nem meglátni a modernitás építményének fundamentumait, akár gazdaságiak, akár politikaiak, vallásiak vagy mentálisak, zeneiek vagy poétikusak. Miként Goytisolo (1995:34) fogalmazza: „a muzulmán kultúra nagysága a pluralizmusra, a keveredésre, kérdezésre, kutatásra, cserére épül. Csak a visszatérés ezekhez az értékekhez hozhatja vissza ezt a nagyságot.”

Összegzés

A *rai* mint kollektivistikus identitásélmény, szemben az individualisztikus nyugati polgári kultúraeszményekkel és divattal, nem osztályszerkezeti alapon kínál azonosulási alapot: a fiatalok számára egy kulturális horizont távoli pontját, a tradíciók még utolsó pillanatban megragadható csücskét jelenti, a tradícióőrzők számára az iszlám zenei hagyomány és értékrend túlélését szimbolizálja, a feltörekvő modernista adaptációt preferáló elit számára piaci lehetőség és érvényesülési út, a nők számára egyenjogúsításuk egyik kínálkozó felülete, az európaiak számára egzotikus zenei-kulturális örökség.

A *rai* kultusza a nagytársági integrációk, fundamentális vagy makropolitikai áthatások elleni kontraszt, ellenállási felület, identitás- és akcióegység. S talán az is marad, amíg a hangszerek vagy a lírai dalok szólhatnak.

JEGYZETEK

1. Az alapvető Maghreb-szakirodalmat a Kortárs Maghreb Kutatóintézet internetes címén lehet megtalálni, lásd *Liste des ouvrages reçus au cours de l'année 1999*. (<http://www.irmcmaghreb.org/biblio/livres/liv1999.htm>), ez 2001 novemberében 55 oldalas bibliográfiát tartalmazott.
2. Battégay a lyoni egyetem tanára és az Institut de l'Orient tudományos kutatója.

IRODALOM

ARKOUN, MOHAMED, ED.

1993 Préface. *In* L'individu au Maghreb. Colloque international de Carthage 1991. Tunis: Éditions T. S.

AUGÉ, MARC

1992 Non-lieux. Paris: Seuil.

BARTHES, ROLAND

1999 A divat mint rendszer. Budapest: Osiris.

LA CHANSON

1999 La chanson, version française. *Esprit*, Bulletin Scientifique d'Institut de Recherche sur le Maghreb Contemporaine 7. <http://www.irmcmaghreb.org/corres/notice/revues/58revue4.htm>.

DJAÏT, HICHEM

1996 Les cultures maghrebines travers l'histoire. *In* Les cultures du Maghreb. Maria-Àngels Roque, ed. 65–82. Paris: L'Harmattan.

GOYTISOLO, JUAN

1995 Rai, a mediterrán fajkeveredés. *Magyar Lettre Internationale* 16:33–35.

1996 A mai iszlám és a régi spanyolok. *Magyar Lettre Internationale* 23:22–26.

HAMPARTZOUMIAN, STÉPHANE

2001 Socialité corporelle et corporalité sociale. (Pour le GREMES séances du 8 novembre 2001.) <http://gremes.free.fr/stephane2.htm>.

KCHIR-BENDANA, KMAR

1993 Etre marginal au Maghreb. *Études de l'Annuaire de l'Afrique du Nord*. Paris: CNRS.

MAFFESOLI, MICHEL

2001 Dans l'extase des raves. *Libération* 23(8). <http://gremes.free.fr/maffesoli.htm>.

MAROUF, NADIR, SZERK.

1995 Le chant arabo-andalou. (Fondements anthropologique de la norme.) Paris: L'Harmattan.

MÉTAIS, ALINE

2001 La Core sensible. (Pour le GREVES séances du 25. janvier 2001.) <http://gremes.free.fr/aline.htm>.

POURTAU, LIONEL

2001 Vers la définition d'un néotribalisme. <http://gremes.free.fr/lionel.htm>.

ROQUE, MARIA-ÀNGELS, ED.

1996 Les cultures du Maghreb. Paris: L'Harmattan.

ROUSSILLON, ALAIN

1998 Réforme sociale et identité. Essai sur l'émergence de l'intellectuel et du champ politique moderne en Egypte. Casablanca: Le Fennec.

ANDRÁS A. GERGELY

The role of rai in ethnic and regional identity

The concept of region has been interpreted under a great number of aspects. This paper tries to depict it with the help of rai, a musical style which is a characteristic tool of communication in the Maghreb area since the 1930s. The author describes first its rather short history and then places it into a wider socio-cultural framework. The rai which can be easily connected to a cultural movement with strong generational oppositions has some of the features of a typical counter-culture. It provides a framework for the younger generations that attempt to abandon some or even most of their parents' particular cultural traditions yet creating a cultural tool for themselves with which a great number of them can identify without being integrated in other respects into a particular region.

NAGY TERÉZIA

Az *underground* zenei szubkultúra a mai nagyvárosban

A szerző tanulmányában egy ifjúsági szubkultúra jelenlétét értelmezi főleg Szege- den végzett terepmunkája és interjúk alapján. A bemutatott két profil az *underground* elektroze- nei szcénához kötődik részben a *party* élményfogyasztó kulturális tere- ként, részben a szubkulturális tevékenységeket bemutató virtuális térként. E ket- tő leírása során a hangsúly az *underground* elektroze- nei kultúrához kapcsolódó érték- és élményorientáció helyeződik, miközben a kulturális cselekvések helyei és mód- jai kerülnek számbavételre. A nagyvárosi fiatalokat egyre inkább megérintő szub- kulturális minták a nagyvárosi léttől el, a liminális valóságok felé mutatnak. Az el- távolodás liminális fázisai visszatérnek az egyén életében, lehetőséget teremtve a közösségi élmény megélésére és sajátos, szubkulturális értékek megteremtésére. Mindez a kulturális mintához való adaptálódás és a szubkulturális cselekvések befogadása, illetve átélése által lehetséges. A szerző e jelenségegyüttest a limina- litás, a deviáns (szubkulturális) karrier értelmezési keretei mentén értelmezi. Az adaptálódást a befogadói-átélői-fogyasztói stratégiák kiépüléseként, ezen belül az átélést pedig élmény-fogyasztásként, a transzra irányuló tevékenységként mutat- ja be.

E tanulmány egy 1997 óta folyó kutatás tapasztalatain alapul.¹ A kutatás témája a jelen ifjúsági szubkultúrák világában megjelenő szubkulturális tér – az *underground* elektroze- nei szcénája – néhány csoportja. Az elektroze- nehez kötődő csoportokon belül az *underground* képviseli a popularitástól és piacorientált művészettől való elfordulást, egyfajta esztéti- kai-egzisztenciális lázadásként. Mindez érték- és életmódszemléletekbe sűrítve fogalma- zódik meg, s a szubkulturális tevékenységekben jelenik meg. A megjelenés formáit az *underground party* világában, illetve a *hip-hop* kulturális mintáiban és az ahhoz kötődő tevékenységekben figyelhettem meg. A megfigyelés módszerül a részt vevő megfigye- lést választottam, a tapasztalatokat az értékorientációkra fókuszáló interjúkkal egészít- tettem ki.

A globális szubkulturális minták és tevékenységek a fiatalok által időről időre létreho- zott liminális térben (liminális valóságban) jelenik meg, így értelmezésemben ez is sze- reptet játszott. A *party*kon és más tereken részt vevő fiatalok által létrehozott és dinami- kusan változó valóságokból kialakított értelmezéseim annak bemutatására irányul, ahogy egy szubkulturális szcénája a domináns társadalomból és annak korlátaiból a kifelé vezető utat keresi a többségi társadalom által deviánsként értelmezett tevékenységek vagy a tudatmódosítás által.

Szubkultúrák, ifjúsági szubkultúrák

A szubkultúrák a domináns társadalom kulturális mezejében jelennek meg, annak egy értékét, értékkomplexumát középpontba állítva, választanak olyan kulturális cselekvéseket, amely eltérő a többségi kultúráétól, de a csoporton belül azonosak. A csoportok létrejötte egy közös válasz megtalálásában, hasonló érték- és tevékenységorientációk mentén lehetséges. A hiányra adott kulturális válaszokat a szubkultúrák jelenítik meg az egyének számára. A kulturális megoldások és a közösséghez való tartozás biztonsága teszi lehetővé, hogy az egyén számára elfogadhatóvá váljon egy, a dominánstól eltérő cselekedet. A domináns kultúra mezején belül több szubkulturális megoldási modell választható – a választás azonban függ a látómező szélességétől, a szubjektív értékpreferenciáktól és egy sor döntéstől. A kiválasztás után az egyén azonosulása is fokozatos, a szubkulturális karrier kiépülése nem azonnali.

A szubkultúrák olyan problémamegoldási modellek, melyeken belül az egyén érvényesülni képes (Rácz 1989:25), ugyanakkor kifejezheti másságát. A csoport kész kulturális választatot kínál (Hoppál 1984:386), melynek mentén az egymással interakcióban állók között olyan pozitív belső klíma jön létre, amely az összetartozás érzését kelti – kifelé pedig ellenséges vagy zárt (Brewer 1998). Közös csoportnorma, kulturális ízlés és fogyasztás, szimbólumrendszer és nyelvi szimbólumrendszer jellemzi a szubkulturális csoportokat. Ezek alapvetően eltérnek a többségi társadalométól, ugyanakkor a csoporton belül nem homogének, mert az egyes egyének különböző módon és mértékben azonosulnak a szubkulturális mintával.

A szubkultúrák nem függetlenek a többségi társadalom kultúrájától és normájától – inkább tekinthetők azon belül sűrűsödési pontoknak. Ezzel párhuzamosan az általuk bemutatott kulturális mintákat kulturális szöveggként kell kezelni, melyben a kultúra nyelve mindaz a szellemi és materiális termék, melyet létrehoznak a résztvevők, csoporttagok, akik maguk egyénekként is részesei a domináns kultúrának (is).

Ezáltal a többségi társadalom és az abban megjelenő más szubkulturális csoportok kontextusai a vizsgált szubkultúrának. A vizsgált szubkultúra pedig csak ebben a kontextusban, pillanatnyi tér-idő kontextusában érthető, ezért annak interpretálásakor ezt figyelembe kell venni.

A kutató által létrehozott képek egy nem létező valóságot hoznak létre, mindazokból az információkból, melyet egy hosszabb időintervallum folyamán gyűjt össze. Lehetőség van a szubkultúrában részt vevők látásmódjának, életstílusának, kulturális mintáinak megragadására, ahogyan a társas kontextusban megjelennek, de azok mind egyszeri és megismételhetetlen, eseti konstrukciók. Ezeknek az egyedülvaló jelenségeknek az értelmezése során megfigyelhető azonban, hogy amikor a fizikai, pszichés készletekre megjelennek a cselekvések, azok bizonyos kulturális minták mentén szerveződnek. Ezek a kulturális minták egy közös kulturális-társadalmi valóság válaszmodelljei; a valóság felszeletelését jelenti azokat külön vizsgálni, ám ugyanakkor ezzel válnak megfoghatókká. E minták egymás viszonylagosságában nyerik el értelmüket (lásd Hebdige 1989:130), egymástól eltérnek. Még ha valamelyik domináns is, egy másik szemszögből – a szubkulturális aspektusból – bizony eltérő.

Az ifjúsági szubkultúrák megközelítése

A szubkultúrák egy adott nyelvi, etnikai, társadalmi státusbeli dimenzió mentén alakítanak ki szubkulturális modelleket; az ifjúsági szubkultúrák egy közel azonos társadalmi valóságban választanak különféle minták közül, habár a fentiek indukálhatnak bizonyos típusú választást. Ez az indukálás azonban sokkal inkább arra irányul, hogy adott spektrumot kínál fel a modellekből.

Az ifjúsági szubkultúrák a saját társadalmon belüli különlegességként és másságként jelennek meg a kutató számára, azaz „egy közös, a kutató és kutatók számára egyaránt ismert valóság kontextusába vannak beágyazva” (Niedermüller 1984; Harman 1998; Thornton 1996). S ha ez a közös kontextus létezik is, annak értelmezése és a szubkultúrák sajátosságai szűk kódokkal bírnak. A vizsgált kultúra és a kutató, a kutató és az olvasó diskurzusában válik nyilvánvalóvá a realitás, s ennek segítségével kell kialakítani egy interszubjektív fogalomkészletet, amelynek kialakítása során a megfigyelésnek és részvételnek, az interpretációnak kell eszközzé válnia.

Az ifjúsági szubkultúrák a nagyváros kulturális terén belül jelennek meg, s olyan konfigurációknak tekinthetők, melyeknek története rövid, s maguk változékonyak. Kialakítanak egy viselkedési mintát, amely csak rájuk jellemző, és „bár az egyének természetesen különböznek, az adott kultúra stílusa egy egységes és ideálisnak tartott életmódot alakít ki, illetve annak követésére szorítja az egyént. [...] egyúttal egy alapvető ethosz jön létre a közösségen belül, amely áthatja a viselkedés mindennapi szféráit éppúgy, mint az ünnepi rítusok világát.” (Hoppál 1984:375).

Az ifjúsági szubkultúrákkal konzisztens kulturális minták a mindennapok világából kiemelkedő szent tér és idő konstellációiban jelennek meg. Ezek a szent terek és idők nem az évkörhöz, életciklushoz kapcsolódnak, hanem bárhol megnyílhatnak, ahol a kortársak megjelennek, és a maguk közötti lét pillanatait élik meg. A kulturális minta a mindennapokat is áthatja, mégis a szubkulturális cselekvés a szubkulturális közegben manifesztálódik, amely közeg a liminális terekre jellemző sajátosságokat mutat.

A kutatás során alkalmazott értelmezési keretek

A deviancia, mint lehetséges értelmezési keret

Terepmunkám olyan területen folyt, amelyet a devianciaértelmezés is magáénak vallhat. A saját kultúrájából felbukkanó kutató számára az eltérés ugyan lehet szembeötlő, de a deviancia tradicionális értelemben alkalmazott fogalma nem fér meg a kulturális pluralizmus fogalma mellett. A normális és nem normális felosztás – amely egy szociális konstrukción nyugszik – csak szigorú határok között alkalmazható. A (szub)kultúrák normális és abnormális kategóriáit – belső kategóriáit – éppúgy relevánsnak kell tekintenünk, hiszen az egyes élethelyzetekre kidolgozottak, a szubjektum intimitását védő normatív rendek egymás mellett működnek, és jól működnek. A domináns kultúra irányából megjelenő értékelések – mint amolyan értékelések – a „mi”-tudatunk kiterjesztései, a megismerőtevékenység során tartózkodni kell tőle.

A deviáns karrierként való értelmezéséhez

A deviáns karrier – esetünkben a fentieket posztulálva a szubkulturális karrier – a szubkultúra előterébe való belépéssel kezdődik. Előzményeként a valahová tartozás igényét kell feltételeznünk, valamint egy, a szubjektum látóterébe kerülő mintákból álló halmazt. A választásával integrálódik egy-egy kulturális mintához. Az integrációval párhuzamosan az alternatív státus-presztízs keresés is megjelenik.

A csoporton belüli norma határozza meg azt, hogy mi karrier, és mi nem az. Az általam megismert területen ez gyakran egybeesik egy, a domináns társadalomban nem normalizált tevékenységgel² és annak negatív megítélésével, de a karrier mégis a vonatkoztatási csoporttól függ. Eppen e kettős értékelés miatt fontos a szubkultúra belső értékei szerint való értelmezés.

A szubkulturális karrier értelmezése során a *befogadói-átélői-fogyasztói stratégia* kiépülése vált megfigyelhetővé, azaz a szubkulturális tevékenységek és a kulturális tudás elsajátításában való előrehaladás lépcsőfokai. Ezek a lépcsőfokok: a megismerés, a kulturális tevékenységek jelentőségének megismerése, a tevékenységekben való részvétel és a kulturális tudás elsajátítása.

A liminalitás mint értelmezési keret

A szubkulturális cselekvések helye és ideje liminálisnak tekinthető, hiszen a hétköznapi munkahely-iskola-otthon terétől legtöbbször távol esik, a nappal szemben az éjszaka a hangsúlyos, a hétköznap szemben a hétvége. A fiatalok maguk között vannak, s a konszenzuális mintáknak megfelelően viselkednek, egymás közötti szabályok szerint; nincs hierarchia, egalitáriusak... A hétköznapi normát, struktúrát, szerepeket, személyiséget, kapcsolatokat felváltja az, ami a liminális térben jóváhagyott és kialakított.

A hagyományos turneri liminalitás (Turner 1977; 1998; Pentikäinen 1981) fogalmától ez annyiban tér el, hogy az átmenet két hétköznap között jelenik meg, és ugyanolyan helyzetbe tér vissza a liminalitás teréből a résztvevő. Az átmeneti szakasz itt már nem életszakaszokat köt össze, hanem egy nagyon fontos esemény (a stresszoldó társas együttlét) vissza-visszatérése és ismétlődése az egyén életében.

A fiatalok a megszokott norma- és struktúarendszert elhagyva lépnek be a preferált szent térbe, ahol egyforma állapotra redukálódnak, és magukra vehetnek viselkedésmintákat. A viselkedésminták felvétele kapcsán a szubkulturális karrierértelmezésnek lehet hely adni, miszerint az egyének a szubkulturális minta által felkínált lehetőségekből nem egyforma arányban fogyasztanak, és ez a csoporton belül presztízs, karrier építésére ad lehetőséget, amely alternatívája lehet más, a domináns kultúrában legitim karriernek. E karrier mentén értelmezik maguk is a részvételt, a közös mintához való integráltság fokát.

A közös liminális tér megnyilvánulása lehetőséget enged az egyénnek a saját liminális valójában történő megjelenésre – azaz saját, megkonstruált énje és narcisztikus fantáziavilága jelenik meg e tereken. A különálló, a kortársak által preferált tér hátrahagyásával visszatér a normális, a felnőttek normarendje által uralt hétköznapokba.

Az ifjúsági szubkulturák liminoid tere³ olyan élményt nyújt a részt vevő fiataloknak, amely annak az ismétlésére készíti őket. Az élmény, a szubkulturális tevékenységben

való részvétel kiemelten fontos, s annak átélése és fogyasztási módja még inkább. Az átélés és kulturális tudás mélysége hangsúlyos az általam vizsgált szubkultúra életében, ennek mentén határozzák meg a presztízst, annak relatív értékét.

A transz és a transztechnika

Az átélés tehát kulcsfontosságú, esetünkben a kulturális tudás elsajátításának egyetlen módjaként kerül számbavételre. Elsősorban a *party* kulturális tere és a zene, valamint az elérni kívánt élménykomplexumok kapcsán lehet a transztechnikákról beszélni. Mindezek egy közösségi érzés (*communitas*) elérésére és az abban, a közösség által birtokolt tudásból való merítésre irányulnak. A kollektív tudás buboréka a megváltozott tudatállapot liminális terében van jelen, ott birtokolható, az ahhoz vezető út sok és sokféle.

A transz megváltozott tudatállapotra utal (Grynaeus 1998), amely nem irányítható, látszólag törvényszerűség nélküli, akritikus, így értelemmel értelmezhetetlen. A megértésre az átélés lehetőségét kínálja fel.

A sámánizmust, a sámánzertartást sokszor használják mind a résztvevők, mind pedig a kutatók a *party*élmény analógiájaként. Mindkettőben ismert a transz elérésének három módja: az önhipnózis, a zene és a tánc ritmusának átélése, a tudatmódosító szerek alkalmazása.

A *party*kon jól megfigyelhető az, ahogyan a résztvevők a zenével eggyé válnak, kidolgozott mozdulatsorokat ismételve. A monotonitás és a dobritmus stimuláló hatása önmagában is elegendő a transz eléréséhez, de gyakran segítik elő stimulánsok és hallucinogén anyagok fogyasztásával. A beavatottság mércéje is lehet az, ahogyan az egyes zenei stílust, az elérni kívánt élményt és fogyasztott drogot kombinálják, hogy egy meghatározott élménykomplexum felé induljanak el. Az *élmény-drog kompatibilitás* helyes megválasztása a befogadói-átélői stratégia kiépülésének része, majd pedig a helyes kombináció megismétlése a fogyasztói stratégia felé mutat. A személyes biztonságérzet határain belül szívesen próbálkoznak még ezután is más drogokkal és drogkombinációkkal. A szubkulturális csoportba való adaptálódás során az egyén sok drog-élményről szóló narrációval találkozhat, illetve a beavatásszerű droghasználat során is, a mentor felügyelete alatt.

A megváltozott tudatállapot szubkulturális értelmezésben egy olyan, a tudatban megnyilvánuló nyitottságot jelöl, amely a valós világ más dimenzióira irányul. A nyitottsága folytán jut a résztvevő pszichédélikus élményhez.⁴ A beavatottság szempontjából magasabb *in-group* presztízst elérők a mindennapokba, a liminoid téren túlra is magukkal tudják vinni a transz során megszerzett tudást: megértésről, átélésről beszélnek, melynek során az értékek átrendeződnek, a világ összhangzata pozitívvá válik, „elfelejtett tudások” válnak hozzáférhetővé. A rekreációs droghasználók ezért is nem tartják deviánsnak a drogfogyasztást.

A transz elérése érdekében a különböző transztechnikák megválasztása már annak a tevékenységnek a része, amelynek során a *set* és *setting* tényezőket befolyásolni igyekeznek. A tevékenységhez hozzátartozik az egyént körülvevő társas és fizikai környezet kiválasztása: annak pozitív, bensőséges volta jó élmény irányába terelheti a *party*-utazót.

A városi kultúra mint kulturális szöveg

Az életmódkutatások a mindennapira irányulnak, a városi kultúrában végzett, az életmódra irányuló megfigyelések pedig sokszor olyan területen zajlanak, amely a mindennapok során is elérhető lehet. Az általam vizsgált terület mégis a család (otthon) és a munkahely (iskola) területén kívül esik, oda, ahol a részt vevő fiatalok a maguk közötti lét örömeit átélve hoznak létre különálló, virtuális tereket. Ezek olyan szenttér- és -időkonsztaellációk, amelyek a mindennapok során jelennek meg.

A szubkultúra sajátosságait mint összefüggő részterületeket kellett vizsgálni, még ha az egyes területek megfigyelése önálló értelemmel is bírt volna. Az, ahogyan az egyes területek az értékrendszeren, az esztétikumon és az egzisztencián keresztül összefüggnek, legalább olyan fontos, mint maguk a részletek.

A résztvevők konstruált valóságainak megragadása a feladat, mely egy minden érzékszervre ható valóságban jelenik meg a kutató előtt. Közöttük lenni és a sajátosságokat, különbözőségeket éppúgy felismerni, mint az azonosságokat, a kutató feladata, aki természetszerűleg modellekbe, kulturális mintákba rendezi a konstruált valóságról alkotott valóságát. Az általa konstruált imaginárius művek egy, a valóságban nem létező valóságot hoznak létre. Amiatt, hogy a résztvevők a saját konstruált valóságukat pillanatnyi relációban jelenítik meg, az értelmezés sokszor eltérő narratívákká lazult. Mind-egyik szükségszerűen a valóság egy szelete.

A terepmunka és a kutatás módszerei

A terepmunkám 1997-ben kezdődött Szegeden, majd a későbbiekben Budapesten és környékén zajló partykhoz kapcsolódott. Több irányból találtam ugyanahhoz a kulturális térhez, melyet az *underground* elektrozenéhez kötődő kisebb, egymással interakcióban álló csoportok alkottak. A csoportok két kulturális térben jelennek meg, az egyes szubjektumok azonban esetlegesen csak egyik felé éreznek kötődést. E két tér egyike a party tere, a másik pedig a *hip-hop* életmódhoz kötődő szubkulturális tevékenységek virtuális terei.

Az *underground* elektrozenei szcénában több stílus is bír *in-group* kódokkal, mégis e két profil mentén adódik jó lehetőség az interpretációra.

A csoport, melyet vizsgáltam, több kisebb csoportból és más, azokkal interakcióban álló személyekből állt. Mindannyian részt vettek (különböző intenzitással) az említett kulturális tereken folyó tevékenységekben. A megfigyelést tehát egy egymással intenzív interakcióban álló csoportra és az annak perifériáin megjelenő személyekre kellett koncentrálnom (Cohen 1969:273). A csoportok egy-egy közel azonos értékvilághoz integráltak, tevékenységük ezt az integráltságot és az egyén által a kulturális tudás elsajátítását és az átélést megköveteli.

A résztvevőket beavatottságuk szerint (az átélői stratégia szerint) koncentrikus körökként lehet elrendezni a kutatói konstrukcióban. A szubkultúra főáramában, közép-pontjában (*mainstream*) azok jelennek meg, akik a szubkulturális tevékenységekből intenzíven kiveszik a részüket: DJ-ék,⁵ MC-k,⁶ profi és magas (*in-group*) esztétikai szintet képviselő graffitisek és az extrém sporttevékenységben részt vevők. Idetartoznak azok

is, akik szinte állandóan és hosszabb időintervallumban jelen vannak. A következő szintet a beavatottak, de nem állandó résztvevők jelentik, míg az azt követő szinten vannak jelen mindazok, akik a beavatottság legszélesebb körű fogalmát tekintve sem beavatottak – ők azok, akik külsődlegesen vagy néhány cselekvési formában adaptálódtak a kulturális mintához (mintakövetők), de a kulturális tudás elsajátítása nélkül.

A csoportok a rivalizálás ellenére is a szubkultúra körvonalain túlra közösen lépnek fel a közös esztétikai érték világának és az életstílus-konceptciónak a védelmében. A közös tevékenységek és kulturális-virtuális terek mellett ez tette lehetővé az együttes vizsgálatot.

A terepmunka során előnyben részesítettem a részt vevő megfigyelői módszereket és a strukturált és strukturálatlan interjútechnikákat.

A party terében az úgynevezett üldögélős helyeket preferáltam, ahol szinte mindenki megfordult, és ami a zenei térnél valamivel csendesebb: ez a verbális kommunikáció szintere. Itt nyílt alkalom újabb kapcsolatok kialakítására, megerősítésére, gyors információ- és élménycserére.

Az interjúk és beszélgetések további részei délutánonként, kora esténként, esetleg a partyk után, reggel folytak. Ezek egy része klubként is funkcionáló kultuszboltokban, míg mások kevésbé jellegzetes helyen történtek. A kiemelt jelentőségű tereken való részvétel egy fokozott és állandóan változó megismerést eredményezett. Az értelmezési keret is fokozatosan változott. A modellek, amelyeket megpróbáltam felrajzolni, szükségszerűen változtak, hasonlóan ahhoz a komplex kontextushoz is, amelyben a szubkulturális csoportok jelen voltak, s interpretálták önmagukat. Így egy időintervallumon belül összeszedetett képek montázsja az, amely rendelkezésre áll, melynek sajátsága még az is, hogy a képek különböző megértési szinteken jutottak el hozzám.

Az interjúk során igyekeztem elsajátítani a szubkultúra nyelvét, ennek interpretálásához egy részben már meglévő interszubjektív fogalomkészlet vált szükségessé. A szubkulturális csoport által használt szlengek jelentős része angolból átvett, a szövegekben keveredett a magyar nyelvi környezettel; gyakori a kettős fogalomhasználat.

A megismerőtevékenység során az élményközelebi és -távolsági beszámolók, a saját szubjektív benyomásaim hatottak a dinamikusan változó értelmezésekre és annak kereteire.

Két kulturális tér – közös résztvevők

A két kulturális tér, amely most bemutatásra kerül, néhány vonásában megegyezik. Először is a résztvevők köre közel azonos, azaz mind a két szubkulturális közegben megjelennek, részt vesznek. Másfelől a közös vonás az elektrozenéhez való kötődés, ahhoz valamiféle ideologikus módon kötődő fogyasztási minta és értékpreferencia követése. Elsőként az elektrozenéhez kapcsolódó partyteret fogom szemléltetni. Az elektrozenei szcena egy sokszínű kulturális tér, több kulturális törzset vonz magához, ennek csak egyike a *hip-hop* – amely utóbb kerül bemutatásra.

A party és partykultúra bemutatása során egy közel általános profilra koncentráltam, a specifikus vonásokra csak néhány helyen állt módomban kitérni.

A party, az elektrozene és a DJ

A party a zene és a tánc, a társas és a narcisztikus együttlét színhelye, amely speciálisan élményfogyasztásként is értelmezhető. Ugyanakkor olyan liminális térként funkcionál, amelyben a beavatás és az átélés kiemelkedő jelentőségű.

A zene a DJ kezén válik valósággá, mágia, amely elvarázsol, a hétköznapokon belüli ünnepeket jelenti, a liminoid térben pedig a transz, a transzperszonális kommunikáció eszköze. A zene segítségével a DJ élményt, hangulatot közvetít, játékot hoz létre, magával viszi a party résztvevőit egy létező világ reflexiója vagy egy pszichédélikus élmény felé, amely a jövőt vetíti előre, vagy az éteren át a világ más dimenzióit nyitja meg. Az elektrozene folyamatos és monotonnak tűnő ritmusa, a dobritmus, a hangminták sokfélesége és effektjei, a kaotikus motívumok struktúrája a DJ kezén, technikai eszközök (lemezjátszó, keverő, sampler) és bakelitelemek segítségével jön létre (Bockie–Fever 2001). A zene szinte végtelen lehetősége több formalizált stílus és a közöttük való kalandozás színtere lett – a hangeffektusok pedig egy eksztatikus állapotra irányulnak. A zenei transztechnika azon alapul, hogy a zenei snittek ismétlődése, a ritmus fokozatos gyorsulása a szívritmust stimulálja, ez azonban a részvétel intenzitásától és a beavatottságtól függ. A zene és a DJ közvetlen interakcióban áll a partyrésztvevőkkel, akik tömegként, de korántsem tömegizléssel vannak jelen, és kontroll alatt tartják a befogadhatónak ítélt zenét. A DJ által felkínált élmények bizonyos műfaji és stíluskereteken⁷ belül elasztikusak, képlékenyek. Mint transztechnikának nagyon fontos a ritmus, mégpedig a két ritmus: az egyik, amelyet a dob gép segítségével kevernek a zenére, illetőleg a zene ritmusa, amely a DJ felszerelésével befolyásolható.

A zene átélése során a ritmus birtokba veszi a testet, önmagára hangolja az „utazó” tudatát. Ezt ritmusos mozgás kíséri; a partykon jól megfigyelhető, hogy a beavatott utazók kidolgozott mozgásokat alkalmaznak, amelyek monotonon ismétlődnek, s a ritmussal együtt gyorsulnak. A nem ritmusra alapozó zenei transztechnikák a befelé figyelés önhipnotikuságára támaszkodnak.⁸ Az introspektív magatartás gyakran párosul narcisztikussággal, amely a party kulturális terében visszatérő motívumnak tekinthető. Az egyén narcizmusa és a liminalitás mezejére kreált énjének együttese a világtól való teljes elkülönülést még inkább segíti (Fejér 1997; Lajtai 2000.)

Mindezeket a hallucinogének vagy stimulánsok⁹ megválasztásával segítik. Azaz a tudatos tudatmódosításhoz szükséges ismeretek birtokában a kívánt élménykomplexum (egy igen tág intervallumon belül) megválasztható. Az élmény-drog kompatibilitás rossz vagy jó megválasztása rossz vagy jó élményhez, sikeres extázishoz vezethet. Beavatottsági szintjükhöz mérten képesek megválasztani a módot, ahogyan a transz élményét megközelíthetik, illetve annak átélési módját.

A megváltozott tudatállapot szubkulturális értelmezésben egy olyan, a tudatban megnyilvánuló nyitottságot jelöl, amely a valós világ más dimenzióinak meglátását is lehetővé teszi. A beszámolólok megértésről, átélésről, olyan dolgok átéléséről szólnak, melyet tudatosan nem érthetünk. A transz élményén keresztül egy intuitív és a normáktól felszabadult megértés válik lehetővé. A világ jelenségeinek összhangzata nyilvánul meg benne.

A transz a befogadói-átélői-fogyasztói stratégia mentén a kipróbálástól a bevett mód

irányába hat, ez a kulturális tevékenységekből való választás és fogyasztás mennyiségére is utal, azaz a nem fogyasztást is egy „fogyasztói magatartásként” lehet értékelni.

A party 7–12 vagy ritkán ennél több órás összejövétel, melyen a tánc és a zene mellett a vizuális élményeknek is kiemelkedő szerepük van. A party a résztvevők egy olyan, nem mindennapi élményben vesznek részt, melynek során a több információs csatornán feljüket áramló, önmagában is transzélményhez hozzásegítő részek egységként vesznek igénybe fizikai és pszichés valójukat.

A pszichésen rendkívüli módon hangolt közönség audiovizuális élmények által jut eksztázishoz, mintegy önmagát a zene és ritmus részeként átélve. Az interjúalanyok többsége arról számol be, hogy eggyé válik a ritmussal. A ritmus a test perifériáin keresztül a test belsőbb pontjai felé haladva az egészet birtokolni akarja, és képes is erre. A kezek, lábak, fej ritmosos mozgása után többen arról referálnak, hogy a bensőjükben is „éreznek valamit”. Ez elsősorban a szívre koncentrálódik, hiszen míg a zene ritmusa a bemelegedés szakaszában a szív dobogásának ritmusával közel azonos, a ráhangolódást követően fokozatosan gyorsul. A zene és a szívdobogás együttes gyorsulása, a vizuális élmények általi izgalmi állapot létrejötte egyfajta eksztázishoz vezet.

A zene és ritmus egészének megkomponálása, a résztvevők ráhangolása az alkotás folyamata. Mint ahogyan a hagyományos, népi alkotásokban a közösségi alkotás és egyéni kreativitás összekapcsolódott, s kialakította a mindkettőjük számára elfogadható alkotást, akképpen a DJ és a party résztvevői is egymást figyelve és kontrollálva hoznak létre egy alkotást, mely a DJ technikai, zenei ügyességét fénybe világítja, megfedkezve a másik oldalról. Mivel az *underground* DJ-k alkotásai a jelenben jönnek létre, és a jövőben nem reprodukálhatók, hiszen esetiek, azt kell hogy lássuk, hogy a party résztvevőinek is szerepük van az alkotás folyamatában, hiszen állandó visszajelzői az élménynek. Annak, hogy jó-e az élmény, s hogy egyáltalán képesek-e fogni az éterben úszó jeleket, s a maguk számára dekódolni.

A party jelentése: lerázni a stresszt és élményekkel feltöltődni. Ahhoz, hogy ez minél tökéletesebben végbemenjen, a DJ mintegy élményeket nyújt át zeneileg, segítői pedig vizuálisan. A mű „egy *interpretációban* válik befejezetté, amely ugyanakkor *alkotás* lesz, mert *választás és kompozíció* volt – még ha a kiválasztást és a komponálást nagymértékben igénylő eseményeké is. [...] az esztétikai minőség annál evidensebb lesz, minél tudatosabb a szándék, hogy az események tág kontextusában előforduló tapasztalatokat azonosítsák és kiválogassák azzal az egyetlen céllal, hogy felismerjék és legalább mentálisan reprodukálják őket. Koherencia és egység kutatása és létrehozása ez az események közvetlen kaotikus változatosságában; egy olyan befejezett egész keresése, amelyben az alkotórészeknek »úgy kell összekapcsolódnuk, hogy egyetlen rész áttétele vagy elvétele nyomán szétessék és összezavarodjék az egész.«” (Eco 1998:240.)

Az egész élmény eljuttatása és befogadása különös közösségélményt („*tribal feeling*”) hoz létre (Fejér 1997), amelyben mindenki a maga élményére koncentrálni várja a feloldódást. Ugyanakkor a közösségiség is szerepet játszik, az hogy sokan ugyanazt élvezik. A feloldódást a közösségben sokszor az egyéniség elvesztéseként értékelik, míg interjúalanyaim többsége ennek ellenkezőjéről győződött meg: úgy élték meg, hogy az egyéniségükön keresztül sokféleképpen látták a világot, a többi résztvevőt, s egy sokkal szélesebb spektrumú látásmódról számoltak be. A közösség egyenlő tagjaként értékelték helyzetüket, amely együttlétben a közös eksztázisélmény a preferáns.

A party több térkomponens szerveződése. Szükségképpen eleme egy centrum, amely a tánc és a táncos mozgások színtere, ennek periferiáján a résztvevők más transztechnikákban mélyednek el: a zene, zene-drog, zene-drog-élmény preferenciák megjelenésének helye. Az e térben való mozgás a kontaktusok, interakciók megidézésére ad lehetőséget.

Más téregyüttesek is fontos részét alkotják e kulturális tér fizikai összetételének: a beszélgetős-üldögélős *chill-out room*,¹⁰ a büfé frekventált helyei, a bejárat és az azon kívül eső rész, a mellékhelyiségek a találkozások speciális interakciós területei.

A partynek időben is több elkülönülő szakasza van. A party terén kívül még megelőzi a készülődés szakasza: a találkozások, öltözködések, a drog beszerzésének és az informálódásnak az időszaka. A partyra való megérkezés első szakasza lezáródik éjfélig, de a nagyobb létszámban való jelenlét időszaka ekkor kezdődik, s ekkor indul meg a tánc is. Hajnali kettőig szinte mindenki megérkezik. Az audio- és vizuális élményekkel megidézett élmények tetőfoka fél kettő és három óra között következik be általában, illetve szabadtéri (*open air*) partyk esetében a hajnali napsugár megjelenésekor. Három óra után, a party végéig, reggel hatig vagy kilencig folytatódik a tánc és az élményszerzés más technikái. Ha a party délután végződik, a délelőtti órák beszélgetésekkel és pihenésekkel (is) telnek. Többnapos összejövetelek esetén e szakaszok megismétlődnek, de abban az esetben a rekreációs tevékenységek hosszabbak, s a party teréhez kapcsolódnak. A nagyobb partykat követően „after partykat” szoktak szervezni, amely hangulatában és helyszínében eltérő a partytól.

A vizuális élmények a partytechnika fényeffektusaiból, a kivetítőn pergő filmből, a társak látványából táplálkoznak. A stroboszkóp fénye által felszaggatott vizuális élmény sajátos *body-artot* teremt: a narcisztikus táncmozgás pillanatai ezek. A társak látványa sajátos *setting* tényezőként fogható fel, melynek során a party többi résztvevőjének hangulata, pozitív vagy negatív megélése befolyásolja az egyén hangulatát, s ez öngerjesztő folyamatként is működhet. A speciális gép által létrehozott füst és a füstön megtörő fények a *láthatóság és rejtettség káoszát* teremtik meg, melyben a narcisztikus és a társas élményvilág elegyedik.

A stimulánsok és hallucinogén szerek használata a szubkultúrán belüli normák szerint legálisnak minősül, a party élményét segítő fogyasztásuk természetes. A fogyasztási szokások megismerése a deviáns és normális, a szubkultúra kontextusában való újraértelmezéséhez vezetett. A kulturális minta életfilozófiája, az egyéni és közösségi drogpreferenciák, a kognitív és kollektív útkeresés dimenziója mentén kell értelmezni. Az ételés fontossága a party kulturális terében és a hozzá kapcsolódó tevékenységekben kiemelt, az interjúalanyok által többször említett dolog. Élményorientált, maximalista és beavatott rítus része a drog fogyasztása. A fogyasztói stratégiák körül a virtuális térben posztmodern törzsek alakultak és alakulnak ki, melyek bizonyos életstílusok, zene és élmény mentén formálódnak. Az *élmény-zene-drog kompatibilitások* tudatos használata részben kötött (ajánlatos) az elérni kívánt élménykomplexumhoz, másrésztől egy nem biztosított élmény irányába szabadon választható... A partykon megjelenő drogok eufóriát, szuperszenzibilitást váltanak ki a használókból, azoknak introspektív vagy élményorientált magatartása sajátos feelinget teremt, melynek során a *set és setting tényezők* befolyásolják az egyéni élményt. A saját élmény másokra való kivetítése (s a *feedback*¹¹) sajátos közösségiséget (*communitast*) teremt (Turner 1998). Az élmény

mintegy *transzperszonalíssá* válik, melyből bárki meríthet; a résztvevők több csatornán át – a hagyományos kommunikációs csatornát nélkülözve – szereznek információkat, mely a tudatalattiba szorul, s a szakértői, specialista droghasználat segítségével gondolkodják a tudatba visszaemelhetőnek (Fejér 1997:18).

A „partyutazó” sajátos módon felkészül arra az élményre, amely várni fogja őt. Várakozik, ismerkedik és beszél a lehetséges élményekről, merít a korábbi élményeiből. A kollektív élmény, a közös tudat egy, a stressztől felszabadított helyre kerül, a *horror vacui* élmény helyére, s a várakozásnak megfelelően integrálódik. Az integrált élmény felfogása a liminális helyzetben lehetséges, amikor elcsendesedik a státus és a hierarchia, s nem marad más, csak az egyenlő együttlét. A partyélménytől való eltávolodás után kevés lehetőség adódik annak átérésére, a mindennapi stressz visszafoglalja helyét. A liminális élmény pozitív érzetei azonban ismétlésre orientálják az egyént. Nem tudatosan dolgozza fel az illető, ezért csak jó vagy rossz voltát tudja pontosan meghatározni, azt nem, hogy mit él át. Az élmény tehát a transztechnika által felszabadított stressz helyére kerül, amennyiben szükséges feltétele a transzélménynek, s egyáltalán a valóságérzékelés e módjának, hogy feszültségektől mentesen fogadják be. A party liminális helyzete több-kevesebb rendszerességgel visszatér az egyén életébe.

A test lesz a jelentésközvetítő a külvilág és a tudat(alatti) között. A testben nyilvánul meg az a szimbolikusan konstruált rendszer, amely tulajdonképpen sem a jeladóban, sem a jelvevőben nem tudatosul, a kettejük közötti teret tölti meg, s nyeri el önálló létét, a két jelmachinátorral pedig nem tudván mit kezdeni, érzetekkel bombázza.

A bekövetkező látomás egyfelől szubjektív élmény, másrésztől a világnézet által befolyásolt látomás egy valóságon túli valóságról (lásd pszichédélikus élmények). Az érzetek nem dolgoznak szűk kódokkal, a legszélesebb spektrumú jelentéstartalmak jelennek meg, mintegy asszociációként. Az értelmezést befolyásolja a fizikai környezet (például a látvány), illetőleg a társas környezet, minthogy az ezek által keltett hangulatok befolyásolják az élményt.

Alig tudatosult valóságélményekről számolnak be a sámánok is, amikor különböző hallucinogén szerek hatása alatt az élet és halál, a valós és a transzcendens között lebegnek. Ez a liminoid szakasz hasonló talán leginkább a partyrésztvevők élményéhez, függetlenül attól, hogy az utóbbiak használtak-e valamilyen tudatmódosító szert.

Szemben tehát a turneri liminalitásfogalommal, a party résztvevői úgy élik meg az átmenetet, hogy az nem egyik életszakaszból egy másikba vezet át, hanem a mindennapok közötti olyan szakasz, amely kiemelt fontossággal bír. Itt már nem az új, a társadalmi státusban való előrelépés az, ami a liminális szakasz fő funkciója, hanem maga a *liminális szakasz nyer különös szerepet az egyének életében. A maguk között levés, az egyenlőség és az érvényes normák másságának szenzációja a vonzó ebben az állapotban.*

A party *communitas*ában mindenki egyenlő, de nem egyforma, a jelenben való cselekvés lehetőséget ad a valami másként való megjelenésre. Az egyenlőség lehetőséget teremt az ismerkedésre, a továbbállásra. Az érvényesülő normarendszer nem bonyolult, az alapvető megbecsülésen és megbecsültségen túl a legfontosabb, hogy a résztvevők úgy legyenek jelen, hogy az másokat ne bántson.¹² Azaz elmondható, hogy a csoport által szabályozott norma érvényesül, amelyet maga a csoport kontrollál és dinamikusan változtat is. A kontrollt egymás közelsége teremti meg, de valójában flexibilis.

A *partyn* a *communitas* annyiban érvényesül, amennyiben közvetlensége és egalitarizmusa teret enged a lehetőségeknek, annak, hogy a kollektív tudásból mindenki egyformán részesüljön. Valójában azonban a résztvevők egyénekként, különálló egységként vannak jelen, s a közöttük lévő interakció esetleges, sokszor csak a liminalitásban gyökerezik, azon túl nincs is helye.

A *party*utazók egyedül vannak, s mint a látvány velejáróját értelmezik a társas környezetet. A barátok és ismerősök jelenléte a pozitív vagy negatív ráhangolódást segítik, az ekstázis felé vezető úton mindenki maga van, az érzékelés relatív, mindenki a maga valóságát éli meg, mely a *setting*tényezőktől és az elvárt élményektől befolyásolt konstrukció.

A mozgás már nem partnerfüggő, de az együttes mozgás mégis szükséges. Az egyedüllet érzete nyomasztóbb egy *communitas*ban, mint a normál struktúrában, ott valahol ez a természetesebb. A jelenlét nem elegendő, a társak jelenléte nem elegendő, át kell érezni az éterben jelen lévő intenzív hatásokat.

Az átérés mélysége sokszor a befelé figyelés intenzitásával mérhető. A *party* résztvevői az érzetekre figyelnek, tudatosan, de ugyanakkor nem értelmező attitűdökkel, sokkal inkább hagyatkozva egy természetesebbnek tekintett transzperszonális élményre, amelyben a világ rejtett dimenziói megnyilvánulnak.

A befelé figyelés során a *party*résztvevők sokszor a fizikai környezettől független vagy arra asszociáló (audio)vizuális élményekben részesülnek, azt interaktív fraktálgrafikákként, fragmentált képekként írják le.

A beavatottság mélysége azt jelenti, hogy a stroboszkóppal szétszaggatott vizuális élmény, a kaotikus gondolatok, a monoton elektrozene és a transz által felszabadított érzelmek mennyire állnak össze egy egységes képpé. Az egységesítést a droghasználat mint tudattágító segítségével is elérhetőnek tekintik, amely lehetővé teszi a rálátást a világra, mélyebb összefüggéseket világít meg.

A drog használatától független transztechnika is segíti az egyént a beavatottság eléréséhez. A beavatottság mibenléte nem nyilvánvaló, első szintje az egyszeri belépés, melyben képet alkothat az élmény minőségéről, a következő szintek a kulturális megértés, belsővé tétel folyamatának szintjei. A folyamat tárgya ismeretlen, általában nehezen megfogalmazott „jelenség”. A lényege egy olyan, a beavatottak által birtokolható kollektív bölcsesség, mely a hétköznapi érzékeléssel nem birtokolható, ahhoz a liminális szakasz értékei és nyitottsága, valamint a normatív társadalom értékein való kívül-/felülállás szükségeltetik – mondják.

A liminális szakaszon túlra ezekből az értékekből nem tudnak vinni, a kapcsolatok intenzitása is erre a területre korlátozódik; az integrálódás során pozitív vagy szükségképpen néha negatív élménnyel távolodnak el a liminoid szakasztól. A *party* utazója az élmény sajátja miatt – ha az pozitív élményeket tartalmaz – visszatér a liminalitásba, vagy megteremti azt újra. Ennek következtében vissza-visszatérő élmény az integritástól, megszokottságtól való elszakadás. A személyiség érettségének függvénye, hogy a liminális szakasz élményeit a hétköznapi sorából kiemelkedő pozitív élményekként vagy a hétköznapiakat hideg és üres térként érzékeli. Mindenesetre megállapítható, hogy mindkettő a visszatérésre inspirálja a *party*utazót (Lajtai 2000).

Mindezek, a *party* mint liminoid szakasz kapcsán leírtak más, a szubkulturális tevékenységben megjelenő tereken és időkben is jelen vannak, ha nem is ilyen arányban.

Az elektrozei szcena szubkulturális tevékenységei

A *hip-hop* mint globális szubkulturális minta és az ahhoz tartozó tevékenységi modellek erősen befolyásolták a szcena tevékenységi körét. Az elektrozene világában csupán egyetlen stílus a *hip-hop*, de az ahhoz kötődő életstílusmodell áthatotta a más stílusok világát is, elsősorban az úgynevezett 4/4 világot.¹³ A stíluskompatibilis tevékenységek – a modell követése, a trendiség – sok szempontból, többek között az identitásépítés és a szubkulturális karrier szempontjából fontosak.

Az ízlés, a drogfogyasztási szokások, a közös nyelv, a szubkulturális hagyományokba illeszkedő kulturális minták trendje az, ami meghatározza egy-egy – zenei műfaj szerint is jól körülhatárolható – csoport szubkulturális tevékenységét. A tevékenységek szimbolikus és gyakorlati jelentőséggel bírnak, a jelentőség a beavatottság mélységére is utal. Az egyes tevékenységekben való részvétel együtt jár (együtt kell járjon) a kulturális tudás elsajátításával, mely a tevékenység és a szubkulturális értékkomplexum közötti kapcsolat megértését is jelenti. Az egyénnek saját szubkulturális valósága konstruálódik a megértés, a fogyasztásválasztás dimenzióinak mentén – mindezek az eseti választások állnak össze egy kulturális minta mentén.

Az *életmód és értékrendszer* a résztvevők narrációiban nyilvánultak meg, mint életmód- és értékkonceptiók, amelyek a csoport egésze mentén kulcsmotívumok szerint rendeződnek el.

A szubkulturális tevékenységek megfigyelése mentén több olyan érték merült fel, melyeknek értelmezése sokszor egymással oppozícióban álló tényeket is magában foglal (Jankowski 2001). Civilizációellenes, amennyiben egyes tényeket a civilizáció eredményének tekint és elutasít, így a technokrácia homogenizáló hatását. Ezzel szemben minden tekintetben használja a csúcstechnológiákat. Nonkonformista, ha azt tekintjük, hogy az ifjúsági szubkulturák mezején ellenkulturaként lép fel, de az egyének szintjén a konformitás is jelen van. Egalitárius a szubkultúra tevékenységeiben, nyitott a társak felé, de ugyanakkor a fiatalok és idősebbek, a profik és kezdők, a fiúk és lányok bipolaritásában már nem feltétlenül kimutatható ez. Egalitárius a szubkulturális tevékenységben részt vevők között, ha azok hasonló teljesítményt produkálnak, hasonló a beavatottsági szintjük. A személyek közötti kapcsolatokat az indulásukkor nyitottság és előítélet-mentesség övezi, de ez csak az *in-group* szintjén valósul meg feltétel nélkül. Kiemelten fontos az egészség, de a hagyományos felfogástól eltérő az értelmezése. A test egészsége a mozgás képességével van kapcsolatban, ha az csökken, akkor betegségként értékelik. Ellenben nem számít betegségnek a drogos befolyásoltság alatti esetleges csökkent aktivitás. A lelki, szellemi egészség pedig a valóságra való nyitottság és átélés, befogadás függvénye.

A *hip-hop* elektrozei stílusként definiálható, melyhez szorosan kapcsolódik egy előadói stílus, a *rap*.¹⁴ Zeneileg áthatották a megújuló új stílusok, önmagában ritkán található fel, sokkal inkább gyűjtőneve néhány stílusnak és egy értékrendszernek, mely a *rap* szövegeiben manifesztálódik. A verbális nyelvben, tehát annak szimbolikus értékű bemutatásában, a *rap*ben is, a *pidgin* egy sajátos szubkulturális változatát beszélik, azaz angol kifejezéseket adaptálnak a magyar nyelvi kontextusba. A nyelvi kódolás során az *in-group* kommunikáció szubkulturális, elsősorban a társas környezetében dekódolható, mert rengeteg képszerű élménnyel él, illetve a tartalmi és formai kapcsolat a szavak,

kifejezések esetén sokszor helyzetfüggő, a közösen megélt eseményekre asszociál. A jelek befogadása kultúránkban itt és most történik, az átérzés és nem az értelmezés vált fontossá. A *nonverbális* kommunikáció és az információk többcsatornás fogadása természetessé vált.

Az egyik ilyen nonverbális eszköz a *graffiti*, melynek esztétikai igényességgel kódolt jelei szimbolikus, hírnévszerző, jelhagyó, csoportkohéziós funkcióval bírnak (Nagy–Rác 2001). A csoporttal való azonosulás az *öltözködésben*, *gesztusnyelven* is megjelenik. Az öltözködés a szubkultúra *mainstream*jét követi, a minőség prioritást élvez az árral szemben, sokszor a lehetőségek határán felül is. Viszont ezáltal kiválasztható, megvehető és hazavihető az identitás, jobb esetben az identitást kifejező szimbólum.

A mozgáskultúrában jól elkülöníthetők a szubkulturális tevékenységekhez kötődő formák: a *breaktánc*, a görkorcsolyázás és gördeszkázás, a *BMX*, a *snowboard*, a *snakeboard*, a *roller*, valamint a *jojó* és a *footbag*,¹⁵ azaz elsősorban az extrém sportoknak minősített tevékenységek. Ezeknek külön-külön is kis csoportokat integráló szerepük van, olyan csoportokat integrálnak, amelyek ezeken a tevékenységeken keresztül kapcsolódnak a globális szubkultúra vérkeringésébe, versenyek és mintakövetési gyakorlat formájában (Nagy 2001).

Az alkohol és drogfogyasztási szokások vizsgálata szorosan összefügg a csoport életfilozófiáinak megismerésével. A tágabb értelemben vett tudatmódosító technikák a világ és valóság megismerésére és átélésére irányulnak. A liminális tereken ezek a technikák mintegy legalizáltak a szubkulturális minta által. A marihuána, a hallucinogének és stimulánsok, valamint a „legális” herbadrogok használata elfogadott és preferált, különösen mint élményszerző vagy azt katalizáló eszköz. Az átélés és beavatottság egymástól el nem különülő fogalmak e szubkulturális térben, s ennek mentén lehet értelmezni az egyén szubkulturális karrierjét is. Az egyének presztízse a kulturális tudás elsajátítása mentén alakul a csoportokon belül, a csoportok számára létezik néhány preferált érték vagy tevékenység, melynek mentén a presztízis meghatározható. A szubkulturális karrier a domináns kultúra értékeitől való elhatárolódás mentén egy közösségekben való integrálódásban jelenik meg: a valamivel való azonosulás és az abból való kitűnés egyszerre hat az egyénre. A szubkulturális térben a fiúk karrierlehetőségei jobbak, a lányok a periférián állnak, mert a csoporton belül kételkednek abban, hogy a kulturális tudást képesek elsajátítani. A csoporton belül a liminalitás közösségi szelleme uralkodik, a csoportok között pedig a rivalizálás. A szubkultúra – domináns kultúra interakciós viszonyában azonban az *underground* elektrozenéhez kapcsolódó csoportok egységesebben (szükség esetén összefogásban) jelennek meg.

Globális szubkultúra, szubkultúra vagy ellenkultúra

A szubkultúrák a domináns kultúrán belül, értékek köré szerveződnek, s annak mentén alakítanak ki kulturális mintákat, amely eltérő lehet a többségétől. Maga az érték a többségi kultúra sajátja is, csak itt kap különös jelentőséget. Ezzel szemben az ellenkultúrák más értékrendszert kínálnak, és dominanciára törekednek.

Előállt egy olyan posztmodern alakzat, mely természeténél fogva ötvözi a szub- és ellenkultúra jellegzetességeit, szembeszáll az önpusztítással, a technokráciával, annak

embereket egyformává csonkoló világával, s olyan alternatívát kínál, melyben a többség szempontjából maga is önpusztító, technokrata homogén massa.

A nyitott művek, a szabad és pszichedélikus filozofálások helye, ahol a *mainstream* értékek alatt feszülő, ellentmondásos kultúra alakul ki. A kívülállásukat önmaguk teremtették azzal, hogy elutasították a tágabb értelemben vett középosztályi lehetőségeket annak homogenizáló, kiút- és karriermentes mezején.

Úgy váltak civilizációellenessé, hogy maguk aktív használói annak. Úgy kívánják a valóságot megismerni, hogy ősi transztechnikákat ötvöznék a technika lehetőségeivel. Az agy fény és zene által való stimulálása hanggenerátorokkal és stroboszkópokkal – lehet-e a valóságról alkotott kép alapja? Igen, ha a valóságot az egyéni konstrukciók végtelen halmazának és közös átélésének tartjuk.

Tehát szubkultúra, amennyiben a társadalom egyes értékeit kiemelve, aköré szerveződve jön létre, s az élet legtöbb területére kidolgozott kulturális mintával rendelkezik. Ellenkultúra ugyanakkor, mert a domináns társadalom értéknélküliségére helyezve a hangsúlyt szembeszáll azzal, de ismét szubkultúra, mert csupán alternatívát kínál, s nem akar maga is populáris-domináns kultúrává válni. Ezenfelül globális szubkultúra, amennyiben mindenhol visszatérően felbukkannak ugyanazok a minták, válaszként egy kérdésre.

Létezése az adaptációra való alkalmasságot és létjogosultságot bizonyítja, azt hogy szükséges egy ilyen kulturálismodell-alternatíva. Ez az alternatíva nemcsak szimbolikus-társadalmi értékmező, hanem *élménypreferencia* is, amely a világra való nyitottság számára egy különleges lehetőséget nyit meg: a sámánizmus világlátását, ősi érzéseit enged be.

Összegzés

Több szubkulturális tér és esemény során végzett terepmunkám folyamán a beavatottságra és az arra irányuló stratégiákra koncentráltam, a nyitottság és fogyasztói magatartás részben szemben álló fogalmi szerepet játszottak értelmezésemben, s ezek azok a fogalmak is egyben, melyek a résztvevők valóságkonstrukcióiban jelennek meg.

Mindkét – az *underground* elektrozenei világhoz tartozó – virtuális tér bemutatása során jól érzékelhetők azok az értékfókuszok, amelyek köré szerveződnek a szubkulturális csoportok.

A stílusok és az ahhoz kötődő értékek színes kavalkádjából egyéni igényekhez igazítottan válogathatnak a valóságokból, s ez a válogatás eredményezi azt a dinamizmust, amelynek során folytonosan változik – e szcénán belül is – a szubkulturális minta.

JEGYZETEK

1. A terepmunka egy jelentős szakasza és annak összegzése az Andorka Rudolf Társadalomtudományi Társaság 2001. évi tematikus ösztöndíja és Demetrovics Zsolt segítségével valósult meg. Az összegzés *A hip-hop mint globális szubkultúra megjelenése egy nagyvárosi (szegei) kulturális térben* címmel készült el, a jeleni tanulmány ezen alapul.
2. Ilyen például a graffitizés vagy a tudatmódosítás különböző drogok fogyasztása által.
3. A liminális és a liminoid tér közötti különbség értelmezését lásd Turner 1982:94–95.
4. Ezen élmények során a test és lélek különbsége, a kollektív tudat és tudás, a transzcendens válik valósággá.
5. A DJ a bakelitlemezekre és hangmintákban meglevő zenei anyagot technikai eszközök segítségével újra- és átformálja, azt új mondanivalóval ruhazza fel. A party hangulatát ő teremti meg: stílusokon és fogyasztói igények keretein belül, egyéni esztétikai koncepciót valósítva meg.
6. Az MC a zenei és előadói megjelenés irányítója; a rapszövegek előadója.
7. *Breakbeat, trip-hop, hip-hop, drum and bass (d&b), jungel, nu skul, nu jazz, acid, tribal, dub, psy(chedelikus), goa, trance, ambient* [...] és más, a stílusjegyek ötvöződéssel keletkező új stílusok.
8. A figyelem beszűkítéséről lásd Lajtai 2000.
9. Amfetaminszármazékok, *ecstasy*, LSD, mágikus gomba, varázskaktusz, lufi; aromacseppek, herbateák, herbáldrogok, valamint a marihuána.
10. A party terében elkülönülő hely, mely a megnyugvást és pihenést, feltöltődést teszi lehetővé, hang- és fényhatásaiban, hangulatában eltérő a party centrumától. Lágy fények, kellemes hangok és illatok, teák és gyümölcsök, puha ülő- és fekvőhelyek teszik kényelmessé.
11. Visszacsatolás.
12. A kontroll nélküli kontrollt lásd Cohen 1996:277–278.
13. A 4/4 a zene ütemére utal.
14. A hip-hop előadói műfaja, pergő, ritmikus szövegelés.
15. *Breaktánc*: futurisztikus táncos mozgás. *Snowboard*: hódeszka. *Snakeboard*: a gördeszka egy speciális változata. *Footbag*: apró textillabda, mely társas és egyéni játékra is alkalmas. A jojó ismét teret hódít, de technikailag a játék módja változott.

IRODALOM

BOCKIE, W. J. – FEVER, D. J.

2001 Technó – a jövő kultúrája (legalábbis ami a közeljövőt illeti). www.replika.hu.

BREWER, MARILYNN B.

1998 A saját csoport iránti elfogultság és a minimális csoportközi helyzet: egy kognitív – motivációs elemzés. In *A csoportok percepciója*. Hunyady György – David L. Hamilton – Nguyen Luu Lan Anh, szerk. 49–72. Budapest: Akadémiai Kiadó.

COHEN, ALBERT K.

1996 A szubkultúrák általános elmélete. In *Ifjúságszociológia*. Huszár Tibor – Sükösd Mihály, szerk. 264–286. Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó.

ECO, UMBERTO

1998 Nyitott mű. Budapest: Európa.

FEJÉR BALÁZS

1997 Az LSD kultusza. Egy budapesti kulturális színpad krónikája. Budapest: MTA PTI. /MTA PTI Etnoregionális Kutatóközpont munkafüzet-sorozat, 48./

GRYNAEUS TAMÁS

1998 A megváltozott tudatállapotok pszichiátriai értékeléséről. In Eksztázis, álom, látomás. Vallás- etnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben. Pócs Éva, szerk. 213–228. Budapest: Balassi – University Press.

HARMAN, LESLEY D.

1998 Közöttük lenni: megfigyelés és marginalitás. In Deviációk. Válogatott tanulmányok. Bíró Judit, szerk. 60–92. Budapest: Új Mandátum.

HEBDIGE, DICK

1989 Subculture: The Meaning of Style. London: Methuen.

HOPPÁL MIHÁLY

1984 Életmódmodellek – kulturális paradigmák. In Életmód: modellek és minták. Hoppál Mihály – Szecskó Tamás, szerk. 374–390. Budapest: Tömegkommunikációs Kutatóközpont.

JANKOWSKI, MARTIN

2001 Tánc éjfél után. A techno mint a Demokratikus Decadance Reality megjelenési formája. Nagyvilág 46(2):297–309. (Számban hozzáférhető: www.inaplo.hu/nagyvilag/200102.)

LAJTAI LÁSZLÓ

2000 Nárcisztikus jelenségek az aktuálisan jellemző drogfogyasztó magatartásokban. In A szintetikus drogok világa. Diszkódrogok, drogfogyasztók, szubkultúrák. Demetrovics Zsolt, szerk. 183–197. Budapest: Animula.

NAGY TERÉZIA

2001 A hip-hop mint globális szubkultúra megjelenése egy nagyvárosi (szegedi) kulturális térben. Kézirat.

NAGY TERÉZIA – RÁCZ ATTILA

2001 Falfirka vagy graffiti. Kommunikáció, deviancia avagy művészet II. Csoportstruktúrák, szabályok, kapcsolatok. Dolgozat a XXV. Országos Tudományos Diákköri Konferencián. Piliscsaba.

NIEDERMÜLLER PÉTER

1984 Az életmód mint a mindennapi élet stratégiája. Megjegyzések a városantropológia életmód-kutatásához. In Életmód: modellek és minták. Hoppál Mihály – Szecskó Tamás, szerk. 360–373. Budapest: Tömegkommunikációs Kutatóközpont.

PENTIKÄIEN, JUHA

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

RÁCZ JÓZSEF

1989 Ifjúsági szubkultúrák és fiatalkori „devianciák”. Budapest: Magyar Pszichiátriai Társaság.

THORNTON, SARAH

1996 *Club Cultures. Music, Media and Subcultural Capital*. Hanover – London: Wesleyan University Press. University Press of New England.

TURNER, VICTOR

1977 *The Ritual Process*. 94–130. Ithaca – New York: Cornell University Press.

1982 Acting in everyday life and everyday life in acting. *Humanities in Review* 1:83–105.

1998 *Liminalitás és communitas*. In *Politikai antropológia*. Zentai Violetta, szerk. 51–63. Budapest: Osiris – Láthatatlan Kollégium.

TERÉZIA NAGY

The underground music scene in a contemporary city

This essays focuses on an youth sub-culture in Szeged, Hungary. On the basis of interviews and field-work it will be described as it is located in two sub-cultural spaces. The two profiles are closely tied to the underground music scene in the form of the party as a space for cultural consumption and as a virtual space of sub-cultural behavior. The youth in the city are particularly attracted to the value systems of this scene that seem strange to them, especially compared to the city's own, everyday life style. The successful adaptation to this cultural pattern requires from the individual the acceptance and experiencing of the sub-cultural activities. It will be interpreted with the help of a theoretical framework that concentrate on liminality and deviancy. The whole process of adaptation can thus be analyzed as the acquirement of strategies of reception, experience and consumption. The act of experience will be further depicted as a trance-consuming behavior.

KOVAI CECÍLIA

Az átokról. „Cigány beszéd” a gömbaljaiak között

A kutató, az antropológus ritkán indul el a terepre előzetes ismeretek, korábbi szakirodalom tájékozódás, illetve magában kialakított sztereotípiák nélkül. Attól a pillanattól kezdve azután, hogy megérkezik az általa tanulmányozottak, egyben vendéglátói közé, ezek az ismeretek folyamatosan változni, módosulni, gyarapodni kezdenek. Sok esetben a találkozás előtt még fontosnak vélt területek elvesztik jelentőségüket, mivel a megélt és megfigyelt hétköznapi világában nehezen lehet a nyomukra bukkanni, más dolgok, melyek az előzetes felkészülés során talán fel sem igazán vetődtek, hirtelen a középpontba kerülnek. Néha olyan jelenségek kapnak sokkal mélyebb jelentést, melyekre számított az ember, csak nem feltétlenül ugyanabban a szerepben. Hasonló eset történt velem is a gömbaljai cigányok között végzett kutatásom során. Az átok mint beszédaktus fontossá vált számomra mind a mindennapi kapcsolatteremtésben, mind pedig kutatási témaként éppen azért, mivel számukra is fontos volt.

Már a gömbaljai cigányoknál tett első látogatásaim¹ alkalmával szembetalálkoztam az átok kulturális jelentőségével.² Akkoriban még leginkább különbségekben gondolkoztam a „cigány” kultúra megértésével, leírásával kapcsolatban, egyfajta cigány–magyar vagy magyar cigány (romungro) – oláh cigány opozícióban. Ebben az összefüggésben vált számomra fontossá az átkozódás „intézménye”, amelyet a gömbaljai cigányok a „cigányos beszéd” egy jellemzőjeként határoztak meg. Mára ezek a korábban feltételezett ellentétek sokkal elmosódottabbakká váltak számomra azokban a beszédjátékokban, amelyeket akár a gömbaljai cigányok játszanak átkozódásaikkal, vagy akár azokban, amelyeket én játszom, mikor terepmunkám tapasztalatait értelmezni akarom. Ezeknek a tapasztalatoknak a java része szövegekből, beszédekből áll, olyanokból, amelyeket a cigányok nekem vagy jelenlétemben mondtak el, amelyekkel különböző történeteket mesélnek el – néha nekem, jóval többször más cigányoknak, olykor ugyanazt a történetet sokszor végigmondva.

Szövegek és történetek. Nekem a terepen hallott történetek képezik a gömbaljai cigány élet szövegeit, míg az olvasónak az én szövegeim a gömbaljai cigány élet történetei. Ezek a történetek az átkozódás más és más aspektusait mesélik el, illetőleg azt, hogy a gömbaljai cigány élet át van szöve az átok és átkozódás legkülönbözőbb módjaival. Hol fegyverként használják, hol magyarázatként, néha inkább játékként. Sok esetben egyszerre több céllal is alkalmazzák, de általában áttételesen szövődik bele a gömbaljai cigányéletbe, ezért csak más jelenségekkel együtt lehet bemutatni és értelmezni.

Már terepmunkám előtt a szakirodalom is felkészített erre a jelenségre, úgyhogy voltak bizonyos elvárásaim az átkozódással kapcsolatban: „Nagyon észnél kell lennünk, ha si-

kerrel akarjuk visszautasítani egy rom kérését”, írja Michael Stewart (1993) *Daltestvérek* című könyvében. „Az egyetlen járható útja ennek az, hogy az ember felvonultat valami legyőzhetetlen akadályt, azután megátkozza magát. Hónapokig tanácstalanul álltam, sőt gyakran dühbe is gurultam, amikor az emberek nem voltak hajlandók válasz-
nak tekinteni egy egyszerű »nemet«, amivel valamilyen segítségadást célzó kérésüket akartam elutasítani. Ilyenkor mindig az újabb kérések és az azokra adott újabb elutasítások ördögi körében találtam magam, mert újabb és újabb személyek próbálkoznak meg ugyanazzal a kéréssel abban a reményben, hogy nekik tán csak sikerül majd meggyőzniük engem. Végül aztán rájöttem, hogy az egyedüli kiút az, ha mindent egy lapra föltéve megátkozom magam, sőt még inkább a saját gyerekeimet. Ha például az elutasításhoz hozzátettem: »Haljon meg a fiam (ti. ha hazudok), nem tudok elmenni« (*Te merel muro sav, nastig zsav*), az már elégséges oknak számított. Ha valaki még ekkor is tovább unszolt volna, az azt jelentette volna, teljesen hidegen hagyja őt a gyermekeim sorsa. Ha csak az én személyes akaratomról van szó, azt tromfolja az az elv, hogy segítenem kell a többi romának. Ha azonban megátkozom magamat, azzal a saját akaratom kérdését a problémán kívül helyezem.” (Stewart 1993:110.)

Hasonló helyzetbe kerülve – mikor igazamat kellett bizonygatnom – magabiztosan vettem be azonnal a „stewarti módszert”, valami „anyám haljon meg” típusú átkozódással toldottam meg mondanivalómat, de a gömbaljai cigányok csak cinkos mosollyal feleltek rá: „Dik, átkozodol, mi lettél má’ cigány” vagy „Dik, halljátok, azt mondja: anyám haljon meg”. Ebben a helyzetben nagyobb volt a súlya a „cigányos beszéd” használatának, mint az átok bizonyító erejének, szerepének. Nem tudom, hogy átkomat komolyan vették-e vagy sem, ennek tisztázása valahogy elsikkadt közben. Az azonban világossá vált, ha már a beszédembe belefűztem a „cigányos” elemeket, az azt mutatta számukra, hogy jobban felvállalom, hogy cigányok között élek, ha nem is vagyok magam cigány. Az átkozódásnak és az átkoknak többféle jelentése és szerepe van a cigányok beszédeiben, attól függően, milyen típusú beszédről, kontextusról van szó, és milyen típusú viszony létezik a beszélők között. Lehet az akarat érvényesítésének, a szándék megerősítésének eszköze, mint ahogyan Stewart utal rá könyvében, de lehet az adott – cigány – környezethez való alkalmazkodás bizonyítéka is, mint ahogyan az én esetemben történt. Tanulmányomban különböző történetek elmesélésével mutatom be azokat a kulturális kontextusokat, amelyekben az átkozódás más és más típusait értelmezni lehet.

Egymásra ismerni az átkozódásban

Az átkozódás segítségével, meglétével vagy hiányával, megjelenési formáival a cigányok azonosítani tudják a velük kapcsolatba kerülő embereket, képesek felismerni az emberekben a velük való hasonlóságot, a közöset vagy éppen az eltéréseket. Tulajdonképpen velem is ez történt, mikor ottlétem során átkozódni próbáltam. Felismerték bennem azt a „cigányt”, aki a velük eltöltött hónapok alatt kialakult bennem. De a cigányok a különbözőségeket is azonosítani tudják az átkozódás alapján, könnyen meg tudják állapítani az átkozódók hovatarozását. Az „idegen” cigányok másképp átkozódnak, a bogácsi „oláh cigányos” átkokat minden gömbaljai könnyen felismeri, ezek hosszabb, cifrább, kidolgo-

zottabb átkok, szemben a gömbaljai „*rohadjál meg*” tömörségével. A „*cigányos beszéd*” tulajdonképpen az, amelyben megmutatkozik, hogy ki kicsoda, amelyen a cigányok el tudnak igazodni, kivel is beszélnek valójában. A hangsúlyozás, a hanglejtés, bizonyos tipikus szavak, átkok használata alapján különböztetik meg egymástól a más falvakban élő vagy más családokhoz tartozó cigányokat (vö. Williams 2000). Az átkozódás a hétköznapi szövegeknek, a nyelvi megnyilvánulásoknak természetesen csupán egy szeletét képezi – az összes többi mellett, ugyanakkor úgy vélem, hogy ezen belül meglehetősen markáns, visszatérő része a cigány szöveghasználatnak, és éppen ezért a beszélők azonosítására jól alkalmazható.

Vannak helyzetek, mikor a ki kicsoda kérdésre nem könnyű egyértelmű választ adni, még testvérek között sem. Az öreg Bodár Gyuri testvére, Józsi már régóta felköltözött Pestre családjával, azelőtt egy környéken laktak Egerben, közel egymáshoz. Olykor az egész utcára szóló mulatságokat rendeztek, ott volt a Bodárok egész „*fajtája*”.³ Azután Gyuri bácsiék Gömbaljára költöztek, Józsiék pedig kihasználva egy lehetőséget olcsón lakáshoz jutottak Pesten. Józsi feleségét a gömbaljai Bodárok „*kényes asszonynak*” tartják, aki „*már magyar asszonynak teszi magát*”. Néha Bodár Gyuri fia felutazik a pesti kínai piacra, a vásárolt holmin kívül érdekes híreket is szállít haza a pesti rokonokról. Ez a történet például sokszor szerepel közöttük: „*Na, az az asszony így kényeskedik meg úgy, »Jaj Józsikám ne bent igyad a sört, jaj Józsikám ezt csináljad meg azt csináljad«. Tudjátok, nem hagy neki békét. Ott föláll a Józsi, tudod apu, olyan jó nagy darab, azt mondja neki »Hogy a rák essen bele a melledbe reggelre«.*” A Bodár család szereti meghallgatni ezt a történetet, ebből ugyanis mindig kiderül Józsi cigánysága, és az, hogy ő nem tagadja: „*csak cigány picéből estünk ki mindannyian*”. Különösen lényeges ennek a számon tartása, hangsúlyozása, ismétlése a Bodár család esetében, hiszen „*fajtájuk*” szanaszét hullott, az ország több pontján megtalálhatjuk őket. Az átkozódás ebben az összefüggésben a „*cigány beszéd*” egyik legjellegzetesebb ismertetőjegyévé válik. Ez volt tehát az egyetlen dolog, amelyből a gömbaljai Bodárok – ilyen messzeségből is – újra rokonukra ismertek.

Az átkozódás mint stratégia

Az átkozódás a „*cigány beszéd*” egyik alapvetően alkalmazott stratégiája is a hétköznapi kommunikációban. Ez a beszéd a folyamatos napi cselekvés szerves, elválaszthatatlan része. „*Megyek cigányolni*” szokták mondani a cigányok, mikor találkoznak egymással, és megbeszélik a nap eseményeit. Ez a megbeszélés valójában a nap *közössé tett* eseménye. Minden találka nyomot hagy az eseményekről kialakított történeteken és véleményeken. Ebben az állandó változásban vannak olyan helyzetek, mikor az elhangzott állításnak szüksége van a megerősítésre, a hitelességre, és ezt a hitelességet az átkozódás biztosíthatja. Egy „*rohadjak meg*” súlyt ad az elhangzottaknak, és erősebben hozzáköti a beszélőt a mondandójához, hiszen felelősséget vállal az elmondottakért. Egy-egy ember egy nap alatt természetesen több ilyen találkozás résztvevője is lehet, a szavai ilyenkor minden esetben gondosan igazodnak a találka más résztvevőjéhez való viszonyához.

Gömbalján három kiterjedt család él, amelyek többé-kevésbé elhatárolódnak egymástól. A Balogh család, az Orsós család, más néven a „*Sasojok*” (akik amúgy vérrokonság-

ban állnak egymással) és a Gyuricza család. Nem mindegy az alkalmazott nyelvi stratégia szempontjából, hogy egy éppen aktuális találkozó, beszélgetés során mely család tagjai vannak jelen. Az egyik Balogh testvér, Csipás, néha kijár a Pirittyóba (az egyik gömbaljai cigánytelep neve) „cigányolni”. Pirittyót szinte teljes egészében a Gyuricza család lakja, akiket semmilyen vér szerinti kötelék nem fűz a Balogh családhoz. Csipás ilyen alkalmakkor főleg édestestvérét, Kálmánt keresi fel. A férfi egy Gyuricza lányt vett feleségül, és ezután a Gyuriczák uralta Pirittyóba költözött. A kamaszkorúakon kívül nem nagyon látogat ki oda más a Balogh családból, mert véleményük szerint „*olyan megnézőek ott a cigányok, nem tudok ott felszabadultan lenni, mintha mindig lenének, mennyit eszek, mit mondok, hogy mondok... nem megyek én oda.*” Ez a bizalmatlan, feszült légkör Csipást is zavarja. Egy pirittyói látogatása alkalmával például figyelmeztette az ottani cigányokat, hogy ne vegyenek senkinek egy szál rózsát, mert az halált hozhat. A pirittyóiak kinevették, és ostoba babonáságnak titulálták a nézeteit. Egy ideig ugyan hadakozott igazáért, de utána lassan készülődni kezdett, és elbúcsúzott sógornójétől.

Csipás ebben a helyzetben egyfajta követ szerepet vállalt magára a Balogh család részéről. Mikor valakinél összegyűlnek a „Balogh cigányok”, gyakori beszédtema Kálmán felesége, különféle történetek hangoznak el „*retkességéről*” és egyéb rossz tulajdonságairól. Az egyik ilyen gyakran visszatérő történet a sógornó gonosz mosolyáról szól Kálmán betegyja mellett: „*Kálmán súlyos beteg volt évekkal ezelőtt, életét már csak a testvérek imái tartották vissza. A legkritikusabb pillanatokban felesége arcáról semmilyen érzelmet nem lehetett leolvasni, csak egy furesz mosoly suhant át a száján.*” Körülbelül így szól a történet, mely különböző változatokban él, hallható. Ráadásul legtöbbször éppen Csipás szájából hallottam, aki állításait „*tapadjon le a nyelvem, ha nem igaz*”, „*így csúsznak, másszak a földön*” átkokkal erősítette meg minden egyes alkalommal. Ezekből a beszélgetésekből felszivárogo időnként egy-két súlyosabb kijelentés Pirittyóba, és Kálmán felesége nyilván Csipástól, a két családot és helyszínt összekötő személytől fogja majd számon kérni őket. „*Én rohadjak el, ha ilyet csak hallottam is*” – bizonygatja ilyenkor Csipás. „*Pedig én nem tudom, ki mondta, de ez hírlik felőletek.*” „*Látod én meg vagyok ezen általkodva, tapadjon le a nyelvem, ha mondtam, vagy csak hallottam is ilyet.*” Ha a sógornó nagyon hitetlenkedik, Csipás esetleg saját gyerekeit is beleszövi átkaiba. Ha tehát Csipás eleget akar tenni sógornói kötelezettségeinek, kénytelen használni az átkozódás stratégiáját, otthon viszont – egy másik szerepkörben – jó Balogh testvéreként a Gyuricza lány asszonyi alkalmatlanságát fogja bizonyítani – szintén ugyanezzel az eszközzel.

Mikor én magam próbáltam meg átkozódni, a cigányok reakciója e stratégia – még nem teljesen megfelelő – elsajátításának is szólt, főképp, hogy az „anyám haljon meggel” egy kicsit elvettem a súlykot. Ez az átok fordul elő ugyanis legritkábban a hétköznapi beszédben, hiszen ahogyan mondják: „*Az anyját senki sem átkozza el potyára.*” Nemcsak nem éreztem tehát az adott helyzetnek leginkább megfelelő átkot, de az én esetemben hiányzott a beszélgetőtársakhoz való pontos viszony is.

Az a cigány átkozódik jól – a közösségi elvárásoknak megfelelően –, aki tudja, mikor kinek milyen átkot kell mondani. Az átkozódás ráadásul számos esetben lehetőséget is ad épp az átok súlya alól való felmentésre is, ha ügyesen használja az illető – figyelembe véve nem csupán a beszélgetőtársakhoz való megfelelő, aktuális viszonyt, hanem az adott helyzetről való ismereteiket is. Volt, aki elátkozta az apját egy olyan embernek, aki nem

tudta, hogy az már meghalt. Léteznek emellett olyan módszerek, melyek eleve súlytalaná tehetik az átkot, anélkül hogy a beszélgetőtársak ezt észrevennék. A gyerekek között szokás a hátuk mögött csuriba tett kézzel átkozódni, így a felelősségtől felmentik magukat, mégis élhetnek az átkozódás stratégiájával, annak megerősítő szerepével.

Az átok megerősítő szerepével ily módon vissza lehet élni. Aki ezt túl gyakran megteszi, annak az átkozódása elveszíti az erejét, hiteltelenné válik. Vannak Gömbalján olyan cigányok, akik „köztudottan” sokat „*macsekolnak*”, azaz szeretnek meg nem történt dolgokat kitalálni, vagy be nem teljesített (beteljesíthetetlen) ígéreteket tenni. Ők átkozzák el magukat leggyakrabban, hogy valamennyire hitelt adjanak a szavaiknak, mégis a cigányok legtöbbször csak rálegyintenek az átokkal megerősített állításaikra.

Ha valaki nem él vissza az átkozódás lehetőségével, annak arra kell ügyelnie, hogy az átkot jó helyen, jókor mondja el. Akkor ezzel az eszközzel bizonyos esetekben könnyen elérheti céljait. Mamókának egyszer eltűnt a gereblyéje, amely valószínűleg a cigánytelep egyetlen ilyen eszköze volt, ezért gyakran kéregették vagy vitték el tőle a cigányok. Mamóka bejárta érte az egész cigánytelepet, de az ötleteken kívül, hogy kinél lehet, nem talált semmit. Volt egy sejtése ugyan, ám ezt nem tudta bizonyítani. A cigány nyilvánosságához fordult tehát, kiállt a cigánytelep leglátogatottabb helyére, és nyilvánosan megátkozta a gereblye eltulajdonítóját arra az esetre, ha az nem adná azt a lehető leggyorsabban vissza. Az átoknak persze nem volt megnevezve a címzettje, de a „bűnös” most már csak a felelőssége teljes tudatában rejtegethette tovább a tárgyat, hiszen ha a családjának bármi baja történt volna ezek után, a cigányok emlékeztethették volna Mamóka átkára. A gereblye nagy viták közepette ugyan, de nemsokára előkerült.

Az átkozódás stratégiája nem mindig az állítás hitelességét támasztja alá, néha inkább az emberek közötti viszonyokat rendezzi. A „*cigányolások*” alkalmával lábra kapott történetek gyakran szólnak olyan házaspárokról, akik két egymástól elkülönülő család gyermekei. Ilyen házaspár Balogh Oszti és Bodár Renáta. Renáta annak a „*bevéndorló*” Bodár családnak a tagja, amelyben a szülők megpróbálják a gyermekeiket távol tartani a gömbaljai cigányoktól, köztük főként a Balogh családtól, hisz velük egy telepen laknak. Mégis úgy esett egyszer, hogy Renáta egy Balogh fiúhoz, Osztihoz ment feleségül. Azóta állandósult a hol lappangó, hol kitörő viszály a Balogh família és a kisebb Bodár család között. A Baloghok folyton azzal vádolják Renáta családját, hogy „*elvonják Oszit a saját családjától, folyton ott ül az ember a picca mellett*”. A Baloghok közt gyakran fölemlített eset az, amikor Renáta a védőnőt az apja „*fennálló házába*” vezette be ahelyett, hogy a saját (cigányok által retkesnek tartott) pincelakásába invitálta volna az asszonyt. Renáta a Baloghok szerint félt a következményektől, nehogy a védőnő elvetesse tőle a gyermekeit. Ez az eset már csak azért is különösen fontos a „Balogh cigányoknak”, mert ezzel újra és újra elmondják egymásnak, hogy Renáta „nem tiszta” asszony, tehát nem való Osztihoz, észre sem véve Renáta testvérét, a fiatal Bodár Gyurit, aki a meggyőző többséget látva csak hallgat. Mikor a helyzet úgy alakul – például ha kevesebben vannak jelen – Gyuri előveszi az egyik Balogh asszonyt, Savanyút, akivel amúgy jó viszonyban van, és számon kéri tőle az elhangzottakat. Az asszony annak a rendje és módja szerint elátkozza magát és gyerekeit, hogy ő ilyet nem mondott, sőt még meg is védte a Renátát: „*Én Gyuri, én, jaj, hogy úgy rohadjak el a kis Illéskével, hallod Gyuri a mind az öt gyerekemmel rohadjak el, ha én ezt mondtam volna akár csak egy cigánynak is.*” Gyuri megnyugszik, ő eleget tett testvéri kötelezettségének, és azután gyorsan témát változtat.

nak. Az átkozódás itt nem az állítás hitelességét támogatta meg, hiszen Gyuri saját fülével hallotta, amint Savanyú a testvérét pocskondiázta, hanem sokkal inkább az emberek közti viszonyokat tisztázta. Gyuri tehát nemcsak képes volt rákényszeríteni Savanyút az elhangzottak tagadására, hanem egyben rábírta ennek megerősítésére is. Az adott beszédhelyzet ezzel kilépett a mindennapi beszélgetések közül, fontosságot nyert. Gyuri-nak pedig éppen erre volt szüksége, ezt akarta elérni.

Gömbalján ritka vád az, hogy valaki hazug, legfeljebb azt mondják, hogy sokat „macsekol”. A cigány beszéd az adott helyzethez igazított taktikák, stratégiák terepe, ahol az „igaz”, „bizonyítható” állításnak nincs értelme, annál inkább viszont az emberi viszonyok kifejezésének, a tisztelet mértéke megadásának. Savanyú tudta jól, hogy Gyurinak „*a testvére mellett kell fognia*”, és nem akarta magára haragítani a fiút. Gyuri tulajdonképpen csak a megfelelő intenzitású átokra várt, amelynek azután – akármilyen történet – már Savanyú viseli a következményeit. A gyereket még csak kimentí valahogy, hiszen „*a büntelen átok arra száll, aki mondta*”, a gyerekek pedig itt nem vétkesek.

Az átkok hatásai, az átok mint magyarázat

Savanyú sokszor átkozza saját gyerekeit, bármi apró csínytevésért átkot tesz rájuk, ilyeneket: „*sorvadjanak el az ujjaid*”, „*meredjél meg*”, „*a görcs fogja meg a nyakadat*”. A cigány asszonyok, bár megszokták Savanyútól ezt, és amúgy sokan becsülik anyai rátermettségéért, mégis gyakran fejüket csóválják, mikor így „bünteti” gyerekeit. Egy sógornője egyszer komolyabban számon kérte Savanyútól az örökös átkozódást: „*Jaj Savanyú, Savanyú, nem félsz te annyi átkot mondani a gyerekekre? Nem érdemi meg egy gyerek se, bármi rosszat is csinál.*” „*Nem úgy mondom én azt, te is tudod – mentegőzött Savanyú – meg hát tudom én, hogy büntelenek ezek a csöppek, büntelen átok úgyis visszaszáll rám.*” „*Jaj ez az asszony, ilyen felelőtlent, hát nézz már magadra, terhes vagy!*” Ez az érv elgondolkottatta Savanyút. Kilencszer volt terhes, ebből csak öt gyereket szült meg élve, a visszaszállt átokban így könnyen magyarázatot találhatott gyermekei elvesztésére.

Az átok más esetekben is működőképes magyarázatként használható váratlan, kedvezőtlen események kialakulására.

A kérdés ilyenkor az, hogy mikor lesz a „nem úgy” mondottból „úgy” mondott átok, mikor lesz egy otthonos szófordulatból következményekkel járó, veszélyes cselekedet. Az „*úgyis visszaszáll rám*” igen gyakori mentség a „nem úgy” mondott átkok esetében, függetlenül attól, hogy az „büntelen” volt-e, vagy sem. A bűnös és büntelen átkok közötti különbséget már sokszor elmagyarázták nekem a gömbaljaiak, figyelmeztettek, hogy nem lehet csak úgy mindenkire átkot szórni, vállalni kell érte a felelősséget. A bűnös embert „megfoghatja”, a büntelentről viszont visszahullhat a kimondójára. Nem egy tragikus történetet halottam a büntelen átok visszacsapásáról.

Még a régi – egy nemzedékkal korábbi – időkben történt, mikor „*az egész cigány pinceházakba lakott, itt mifelénk a Gyuriczák is egytől egyig*”. Akkoriban, mint mesélik, sok volt az asszonyok között a verekedés. Ezt talán annak is köszönhatték, hogy sok „fajta” lakott egy telepen, ma viszont még az az egy „idegen” Bodár család is gyakran fölkarvarja a kedélyeket. A másik lehetséges ok, hogy a mostani, már megállapodott idő-

sebb generáció akkor volt abban a korban, mikor egy fiatal fiú vagy lány párt keres magának. A párkapcsolatok sokkal képlékenyebbek lehettek, mint most. Csipás fiúját Adél szedte el magának, majd Adél továbbadta Teréznek, ő pedig meg is tartotta. Ma már csak viccelődnek ezen: „*Na látod, én adtam neked embert*” „*Adtad!? Inkább elvettem!*” stb. Savanyú ezekben az időkben érkezett Gömbaljára egyedül, akadt ugyan egy-két szegről-végről rokon a faluban, de alapjában véve „idegen” volt, nem tartozott senkihez. Emiatt a fiatal cigány fiúk sokat zaklatták, bár ő meg tudta védeni magát, már akkor is híres volt „*dzsuker szövegéről*”. Végül a Balogh család „*vajdája*”, Mamóka vette pártfogásába, látta, hogy „*dolgos asszony, nem retkes*”. Mamóka tulajdonképpen asszonyt akart találni a fiának, Rudinak, aki éppen akkor élte fiatalkora legvadabb napjait, haverjaival csak a diszkókat járták, mindegyiket más lánnyal. Később beteljesült Mamóka terve és Savanyú álma, a lány összejött Rudival, rövid időn belül lánygyermeket szült neki. Helyzetének és vérmérsékletének megfelelően Savanyú volt az asszonyok közötti verekedések egyik főszereplője. Terézzel sokszor összevitatkozott, de egyszer a „*minek veszekedni, mikor verekedni is lehet*” mondást beteljesítve a két asszony egymásnak rontott. Valahol az események forgatagában Teréznek kegyetlen átok szaladt ki a száján: „*Hogy maradjon ott a lányod a mütőasztalon, a rák essen bele.*” Jó pár évvel később Teréz fiát elvitte az agydaganat. Savanyút ettől kezdve azok közé az asszonyok közé sorolják, akiknek fog az átka. A cigányok, akik ismerik az esetet, ismerik ezek után a betegség okát is. Nekem pedig egyértelműnek tűnik, hogy itt „úgy” kimondott átokról beszélhetünk. Azonkívül, hogy a visszazállt átok itt magyarázatként szolgált egy amúgy felfoghatatlan tragédia belső értelmezésére (Teréz fiát ugyanis mindenki szerette, az akkori gyerekvilág központi figurája volt, így elképzelhetetlen volt, *miért* kellett meghalnia), a történet erkölcsi üzenetté is vált az emberi felelőtlenségről, az átkokkal való megengedhetetlen bánásmódról. Végül pedig Savanyú és Teréz közötti presztízskülönbség lenyomataként szolgált az egész történet, melynek az előbb említett átok állt a középpontjában. Ilyen súlyú átkot három hónapos terepmunkám alatt egyszer sem hallottam.

A mindennapokban elhangzó átkok ritkán sújtják az áldozat családtagjait, hiszen az olyan átok könnyebben lesz büntelen. A Bodár családban történt tragédiát – a családtagok elmondása szerint – pont egy ilyen felelőtlenül kimondott átok okozta.

Az öreg Bodár igyekszik kereskedelmi kapcsolatokat kialakítani a telepen lakókkal, melyek megvalósítását gyakran megnehezítik a fizetni nem akaró cigányok. Ők felveszik a kölcsönt, elviszik a tyúkot, libát, azután húzzák-halasztják a tartozást, mert az öreg „*egymaga van, úgy sem tud mit tenni*”. Vagyis egyvalamit tud csupán tenni: átkozni, és ezt meg is teszi minden egyes vissza nem fizetett kölcsön esetében. „*Költse koporsószögre*” – mondogatja. Ez az átok ugyanakkor valamennyire célt tévesztett, ugyanis nem konkrétan a vétkesre irányul, hanem nyilván valamelyik családtagjára, így büntelen átok lesz belőle. Bodár Sanyi elsőszülött gyermekét alig egy hónaposan temette el a család. Azóta mindig rászólnak az öregre, ha átkozódik – bár ő ezt nehezen állja meg –, hogy ne használja egyetlen fegyverét az őt semmibe vevő cigányok ellen. Egy-két finomabb változattal így is bünteti őket. Itt az átok nemcsak megerősítés, magyarázat, hanem fegyver is, amellyel egy cigány bármilyen szorongatott helyzetben élni tud.

Hogy mikor és mitől lesz egy átok büntelen, az általában akkor dől el, mikor az már visszaütött. Ha mondjuk a fenti esetben nem a Bodár család költ koporsószögre, hanem az átok címzettje, akkor a történet tanulsága arról szól, hogy az öregnek jól fog az átka.

Ellenkező esetben viszont arról van szó, hogy nem szabad bárkit akármiért felelőtlenül elátkozni. Már csak azért sem lehet egy átkról a kimondása pillanatában eldönteni, hogy büntelen volt-e vagy sem, mert az körülbelül ugyanaz a kérdés lenne, hogy egy adott vitában, konfliktushelyzetben kinek volt igaza. A fent említett találkák alkalmával azonban a cigány nyilvánosság alakítja ezeket, sokszor itt dől el, hogy melyik átok volt „úgy” mondott, melyik esemény bizonyítja a címzett bűnös vagy büntelen voltát. Ennek a nyilvánosságnak az életében, a „közvélemény” kialakításában minden cigány részt vesz, ki ügyesebben, ki kevésbé. Egy átok sorsáról és milyenségéről tehát akár egyetlen ember is dönthet, feltéve, hogy jól irányítja az átkról szóló beszédeket, mint ahogyan ezt Savanyú és Teréz esetében is láthattuk, amikor Savanyú – jó beszélőképességének is köszönhető presztízsével – a maga javára fordíthatta a fent elmesélt átok történetét, tanulságát. Az öreg Bodár esetében inkább a többség döntött, hiszen egyrészt a Baloghok többen vannak, ezért erőteljesebben tudják alakítani az átkokról szóló beszédeket, másrészt vitás helyzetekben a Baloghok a Bodárokkal szemben mint közösség lépnek fel, és ilyen helyzetekben igyekeznek egységes véleményt képviselni.⁴

Egy „speciális” átok családon belül

A Bodár családban észrevettem egy olyan jelenséget, amelyet más családoknál nem tapasztaltam, és amely sajátos helyzetükből adódik: a családon belüli átkozódást. A testvérek előszeretettel mondogatják egymásnak, hogy „*rohadjon el apád*”, és erre a másik általában kapásból visszavág: „*rohadjon el a tiéd*”. Ezek általában a mindennapos kisebb veszekedések alkalmával kerülnek terítékre mint a vitát lezáró „tréfás” ugratások. A családon *belüli* veszekedéseket vezetik át tréfalkozásba az ilyen jellegű átkok, a családon kívül viszont mindenképpen egy nagyobb konfliktushelyzet kirobbantói lennének. Más családoknál ennek ellenére nem találtam példát ehhez hasonló belső átkozódásra. Bár a gömbaljai nagy famíliáknak is fontos egységei a nukleáris családok, közöttük folytonos az átjárás – szemben a zárt, kiterjesztett családokkal. Elég, ha csak a tulajdontárgyak állandó vándorlását nézzük a nukleáris családok között. Egy kávéfőző egyszerre több családban is szolgálhat, a cigarettakérések láncolata pedig összefűzi az egész cigánytelevet.

A „*cigányolásokkor*” az információk csereberéje ugyanígy összeköti az egyes családokat. A Bodárok azonban ezekből többé-kevésbé kimaradnak. Az ő gazdasági kapcsolataikat más cigányokkal inkább a kölcsön, a piaci viszony és nem a csere jellemzi. Igaz, a többieknek is messze a legfontosabb saját gyerekeik, férjük, asszonyuk boldogulása, mégis ők szigorúbban őrzik az „*idegen*” cigányokkal körbevett kis családjuk határait, amelyen belül a „*rohadjon meg apád*”, „*rohadjon meg a tiéd*” átkok az „*ugyanaz a cigányember baszott*”, azaz a „*testvérek vagyunk*” jelentést hordozzák.

Játék az átkokkal

A cigányok gyakran töltik idejüket „*viccelődéssel*”, és ezt általában olyan dolgokkal kapcsolatban teszik, amelyek más, komolyabb helyzetben konfliktushoz vagy legalábbis alapos sértődéshez vezetnének. A „*viccelődés*” legfőbb fajtája a feleselgetés; ilyenkor a cigányok olyan átkokat vágnak egymás fejébe, amelyekről fel sem merül, hogy „úgy” mondott átkok lennének. Ha valaki nem vág vissza valami jól megformált szöveggel, arról rögtön azt feltételezik, hogy nem érti a viccet, azaz nincs otthon a szituációban. Az ilyen embert „*kényesnek*”, „*beképzeltnek*” tartják, aki „*olyan gizda, hogy már viccelődni sem lehet vele*”. A „*viccelődés*” e fajtája egyben a közelség fokmérője, hiszen a félreértés veszélyes lehet, tehát nem is úzik olyan cigányokkal, akik „*idegenek*”, vagy akikkel nincsenek hétköznapi kapcsolatban. A feleselgetés a tanulási folyamat módja is, a gyerekek ilyen módon sajátítják el az átkozódás megfelelő képességét. Az átkozódásnak e szórakoztató formáját az egész gömbaljai cigányság játssza, ilyenkor a gömbaljai „*rohadjál meg*” háttérbe szorul, és inkább „*idegen*”, azaz nem gömbaljai cigányoktól ellesett átkokkal vagy éppen saját szerzeményekkel szórakoztatják egymást a cigányok.

Az „*idegen*” cigányok átkaihoz kapcsolódnak az „*idegen*” beszédstílus „*nevetséges*” jellegzetességei is. Ezek alkalmazása szintén megfosztja az átkot a rontó erejétől, hiszen kimondása pillanatában a nevetség tárgyává válik. Az „*idegen*”, azaz más falubeli vagy nem gömbaljai származású, de beházasodott cigányok beszédstílusának utánzása amúgy is állandó szórakozás forrása a cigányok körében. Ha viszont valaki átkával tényleg ütni akar, akkor általában egyszerűbb terminust használ. Gömbalján a „*rohadjál meg*” vagy a „*rohadjál meg a családoddal*” a legdivatosabb ilyen célra használt átkok. A feleselgetések alkalmával viszont lehet variálni, aki tud, maga talál ki valami kacifántosabbat. Például „*potyázásnál*” könnyebben ki lehet csalogatni az áldozatból a cigarettát: „*Adjál már egy cigit, hogy a fekete sorvadás érje el a tüdődet*”; „*Hagyjál már békét, nem adok én*”; „*Jaj, csak egyet, hogy szarvad nőjön tőle*”; „*Nesze itt van, a rák üssön a gyomrod háza tájába, te, nesze*”.

A „*potyázás*” egyébként fárasztó program mind a kéregetőnek, mind a cigaretta tulajdonosának. Ennek következtében a legkülönfélébb taktikákat fejlesztik ki a cigaretta eltüntetésére. Például valaki eleve otthon „*felejt*”, amikor cigányok közé megy, más az „*én is kértem*” könnyed hazugságával védi napi nikotinadagját. Adél a mindenki számára utálatos „*Eszlike cigit*” szívja, így csak a legvégső esetben fordulnak hozzá a gömbaljaiak cigarettakéréssel.

Egy-egy hatékony módszer kidolgozása a nagyobb „*rafináltság*” mutatója, fokmérője. Ezekben a mindennapi játékokban, harcokban dől el, hogy ki a „*rafináltabb*”, és ki a „*mulya*”, aki hagyja, hogy „*kirabolják a cigányok*”. Savanyú, aki védencének tekintett, mindig rám szólt, ha cigarettám feltűnően kidomborodott a zsebemből, vagy zseb híján csak úgy a kezemben hoztam, mert „*ha meglátják a cigányok, egy pere nyugtod nem lesz, úgy leszednek*”. Mikor pedig cigivel kínáltak, és nem fogadtam el, mondván, hogy nekem is van, a jelen lévő cigányok felhördültek „*mulyaságomon*”, és rögtön kioktattak: „*Ha adnak – fogadd el; ha ütnek – rohanj el!*”, majd szinte számba nyomták a cigarettát. Örömmel olvastam, hogy Bernard Formoso (2000) is találkozott a „*cigaretta-jelenséggel*”. „A cigányoknál való első látogatásaim alkalmával, emlékszem, hogy egyszer gádzsónak csúfolt egy kamaszcsoport, mert nem adtam az egyiküknek cigarettát, aki

sértegetve kéregetett, mert nem voltam hajlandó a kölcsönösségi játékba belemenni. Később megértettem, hogy a kölcsönösség szabály, és attól kezdve számolatlanul adtam, úgyhogy cigarettáim szinte elpárologtak, viszont amikor már egy se volt nekem, bárkitől kérhettem környezetemben.” (Formoso 2000: 115.)

Formoso a mindennapi „csere elvét” látja meg cigarettája „elpárolgásában”, nekem ott Gömbalján inkább a mindennapi harc jelensége mutatkozott meg, amiben a cigányok nap mint nap összemérhetik képességeiket – elsősorban a beszéd, még pontosabban az átkozódás területén. Az átkozódás nyelvi játékában a hétköznapi tevékenységek is játékszerűvé válnak, az átkozódás legfőbb alkalmazásának területévé. Az átkok ebben a szituációban egyféle komoly komolytalansággal hangzanak el, aminek felismeréséhez otthon kell lenni a gömbaljai „cigányos beszédben”.

A cigány férfiak elsősorban a munkahelyükön találhatnak új átkokat, és a számukra jobban tetszőket a magyar járókelőkön próbálják ki. Rendszeresen térnek haza ilyen történetekkel: „Ott vagyunk a Rudival meg a Lajossal a csatornába, oszt gyövíünk kifelé, oszt látom, hogy egy asszony a lányával csak les minket, mondom neki: »Jó asszony, ne lessen, mer rögtön megbaszom a lányodat, hogy a rák fancesarítsa ki az oldalbordádat«. No, az asszony csak lesett, a szája is tátva maradt, a Rudi meg a Lajos földön vótak a nevetéstől.” A férfiak nagy része Egerben, szabad ég alatt dolgozik, sokszor főutcán, gyakran éreznek magukon fürkésző tekinteteket, „biztos nem láttak még cigány embert”, ilyenkor egy cifrább átok elkergeti a hívatlan báméskodókat. Ami a cigányok között játék, az a magyarok ellen már fegyver a közöttük húzódó határ fenntartásához, megfogalmazásához vagy meghúzásához.

A „cigány vér” az átkozódásban

A fegyverként használt átkok hatásosságához a cigányok fontos kritériumnak tartják az úgynevezett „cigány vér” meglétét. A magyarok ezért a legvédtelenebbek az átkozódással szemben. A cigányok ugyanis úgy vélik, a magyarok átka nem fog a cigányokon, viszont a cigányok átka minden esetben eléri a magyar áldozatot. A magyarokat még büntelenségük sem védi meg a rájuk célzott átkoktól, ebből a szempontból teljesen ki vannak szolgáltatva a cigányoknak, és el is ismerik a cigányok ebbeli fölényét. „Elindultunk így többen befelé, az asszony terhes vót, oszt látjuk a magyar ember kertjébe gyönyörű, tudod az az igazi cigány meggy van. Az asszony terhes vót, oszt megkívánta. Hozok én neked, mondom, már majd hogy nem benn vótam a kertbe, mikor kigyön a gádzsó asszony, elkezd hareolni, jaj, cigányok a kertembe, így meg úgy, tudod, oszt mondom neki: »Nem fél az Istentől, jó asszony, terhestől félti a meggyet, nem fél az átoktól, mondok én magára olyat, hogy megfogja reggelre«. No, az asszony csak megijedt, azt mondja: »Jaj, fiatalember, egyenek csak, amennyi jólesik, csak ne átkozzanak«” – meséli Robi.

Az átkozódásban megmutatkozik a „cigányos beszéd” hatalma a magyarokon. Ennek a beszédnek, a „dzsuker szövegnek” a használata gyakori stratégia a magyar környezetben, de a magyar beszédmód alkalmazása ugyanígy előfordul, attól függően, milyen a szituáció. A fenti történet mint humoros eset hangzott el a cigány környezetben, ahol a „gádzsó asszony” félelme ugyanúgy vicces, mint Robi ügyesen előadott, átokkal való fenyegetőzése. Egy átok kétféle beszédmódba kerülhet bele: a cigányok közti diskurzus-

ban játék, a magyarokkal szemben viszont hatásos eszköz az adott helyzet uralására és irányítására. „Hogyan is jellemezhetnénk másképp a közösségen belüli beszédet, mint úgy, hogy szemben áll a gádzsókhöz intézett beszéddel, ami szigorúan tervszerű és a maximális hatékonyságra törekszik. A közösségi diskurzus ezzel szemben az öröm, az identitás és a kultúra diskurzusa... Nem az a célja, hogy valamilyen eredményt érjenek el általa, hanem az, hogy létezzen. Úgy beszéljenek, hogy közben semmit sem mondanak, ezerszer elisméltik ugyanazokat a híreket, unos-untalan ugyanazokra a közhelyekre jutnak, vég nélkül vitatkoznak üzleteikről, és szüntelenül ugyanazokat a történeteket mesélik el...” (Williams 2000:254.)

Az átok Robi történetében e két diskurzus közti különbséget is jól érzékelteti, a „gádzsó asszonnyal” szemben a „tervszerűség” jegyében hangzott el, hiszen Robi egyvalamit akart az asszonytól, meggyet a kertjéből. A másik típusú, a cigányok között folytatott diskurzusban viszont Robi története azok közé az állandóan újra és újra elmondott történetek közé tartozik, amelyeket a cigányok szívesen mesélnek el egymásnak, hogy „unos-untalan ugyanazokra a közhelyekre” jussanak. Jelen esetben arra, hogy egy jó szöveggel⁵ úrrá lehet lenni a gádzsókon (azaz a magyarokon). Az átok itt annak a „dzsuker szövegnek” a része, amelyet egy cigány gyakran használ a gádzsó ellen. Egy elhangzott átok kéttípusú beszédmódban is jelen lehet tehát, ilyenkor az az átok, amely az adott diskurzusban így értelmezhető.

Arról többféle véleményt hallottam, hogy a magyarok átkozódnak-e egyáltalán, és azt hogyan teszik. Általában elég elterjedt az a nézet a gömbaljai cigányok között, hogy a magyarok másképpen viszonyulnak az átkozódáshoz, mint a cigányok, kevésbé veszik komolyan, ezért nem tartják be a szabályait sem. „Átkozódnak azok össze-vissza, azt se tudják azok, mit mondanak”.

Az átkozódás dolgában az oláh cigányok is külön pozíciót foglalnak el a gömbaljaiakkal, a magyar cigányokkal szemben. Eszerint ők sokkal jobban hisznek az átkokban, mint a magyar cigányok, ráadásul a nyelvük mögé rejtőzve nem is lehet tudni, hogy éppen mikor átkozódnak, vagy mikor mondanak valami kedveset. „Úgy átkozódik má’ mint egy oláh cigány”; „Jobban átkozódik má’, mint egy oláheigány” – szokták mondani, ha valaki a gömbaljaiak közül valamilyen igazán sikerült átkot mond. Mivel az oláh cigányokat egyöntetűen „igazibb” cigányoknak tartják saját maguknál, átkozódás tekintetében is „előbbre vannak” a magyar cigányoknál. A fentiekben szépen fellelhető az a magyar – magyar cigány – oláh cigány kapcsolatrendszer, amely a gömbaljai cigány élet más területeit is alapjában meghatározza. Például a tisztaságról alkotott fogalmaiknál meghatározó a magyar minta, de ezeknek túlzott követése „kényessé” tesz egy cigányt, a másik oldalon az oláh cigányok „retkessége” található, ahová egy magyar cigány család csak akkor „süllyed”, ha a családjában nem tesz eleget anyai és asszonyi kötelességeinek.

Egyéb más „tipikusan cigány” tevékenységek esetében, mint a zenélés, a táncolás vagy az átkozódás, gyakran emlegetett tényező a „cigány vér” vagy inkább az „oláh cigány vér”. A zenészek szokták mondogatni, hogy: „bennem van az oláheigány vér”. A vérséggel való magyarázat amúgy is divatos a számos területére nézve. Egy cigány fiú szerint például ő előbb tanulna meg cigányul, mint mondjuk én, merthogy ő cigány, „bennem van a cigány vér”. Ez a „cigány vér” tesz valakit tulajdonképpen cigánnyá.

A telepen, ahol laktunk, él egy magyar férfi, Pisti. Szóke, kék szemű, tehát „kiköpött gádzsó”. Mamóka egyik unokáját, Csitát vette el feleségül, ott él a cigányok között, részt

vesz a cigány mindennapokban. Mamóka egyébként rossz véleménnyel van a cigány–magyar házasságról. Több tragikus történetet mesélt már, amelyeknek az volt a tanulsága, hogy „*cigány maradjon cigánynál*”. A cigány asszonyok jelentős többsége szintén elutasítja a „*fehér faszt*”. Ennek a Pisti fiúnak a szerepét mégis meg kell magyarázni valahogyan, ilyenkor előkerítenek neki egy távoli cigány óst, aki beleoltotta Pistibe a „*cigány vért*”. Így van ez minden magyarral, aki testközelbe kerül a cigányok mindennapi életével.

Csitáékkal a kisegítő iskolába együtt járt egy magyar fiú, Laci. Ő bent lakik a faluban ugyanolyan körülmények között, mint a többi magyar. „*Eleinte csúfoltuk, hát tudod, hogy paraszt, de aztán már nem. Olyan volt nekünk, mint egy cigány, van is benne, ha jól hiszem*”. Azt tudni kell, hogy Laci szőke, kék szemű, meglehetősen fehér bőrű fiú. Most éppen katona, de mikor hazajön, egyik első útja a cigánytelepre vezet, cigánylánynak udvarol, lejár a cigány sráccokkal a pályára focizni, ugyanúgy részt vesz a magyar focisták megfélemlítésében, mint a „*legdzsukerebb*” cigány fiúk, és ugyanúgy használja a „*cigány beszédet*”, ugyanúgy tud átkozódni, mint a gömbaljai cigányok. Laciról hallottam már, hogy félig cigány, hogy csak negyedig, hogy nem is tudják, ki és mikor, de egy cigány óst majdnem mindenki garantált neki. Ő maga így nyilatkozott erről: „*Nem, nem vagyok cigány, mondjuk, ha azt vesszük, végül is az vagyok, valahonnan van bennem cigány vér.*”

Kinek „fog” az átká?

Vannak Gömbalján asszonyok, akikre azt mondják, „*fog az átkuk*”, és vannak olyanok, akiket nem tüntetnek ki ezzel a tulajdonsággal, mint például Csipást. Savanyúnak, Adélnak, Edinának és Renátának „*veszélyes átkaik vannak*”, hallottam többször is. Hogy miért pont ezeknek az asszonyoknak olyan hatásos az átkuk?

Először is nézzük meg mi a közös bennük! Renáta kivételével mindegyiküknek nagy családja van, 5-6-7 gyerek. „*Rafinált*” asszony hírében állnak, akik bármilyen körülmények között „*ki tudják teremteni a kenyérre valót*” a családjuknak. Ez inkább a nők feladata, mint a férfiaké, és az a szerep állandó versenyhelyzetet teremt az asszonyok között. A csigázás, gombázás, cseresznyézés, bengészés az otthon maradt anyák tevékenysége, reggelente együtt indulnak a nagy megmérettetésre, hogy eldőljön, most ki hozza haza a vödört tele, félig vagy esetleg üresen az adott zsákmánnyal. A fent említett asszonyok általában mindig az élbolyban vannak e tevékenységekben. Csipás azonban ugyanígy, viszont őt ennek ellenére nem sorolják a kifejezetten kemény átkú asszonyok közé. Csipás hamar bejőd a szőlősben, elég elsziszegni egy Ványa Pistit (a csósz), és ő már árkonbokron túl van. A cigányok gyakran úzik vele ezt a játékot, „*mulyának*” is tartják emiatt. Renáta, akinek az átkát erősnek tartják, egyáltalán nem vesz részt a gömbaljai cigányok effajta gazdasági életében, apja nem is venné jó néven, ha a gömbaljai cigányokkal csigát lesve csámborogna az útszélen. Viszont, ha kiereszti a hangját, zeng az egész cigánytelep, az iskolából is verekedés miatt rúgták ki. „*Jobb nem összeakaszkodni vele*” – tanácsolták nekem is.

Ez a többi asszonyra is jellemző tulajdonság, verekedésben és a cigány beszédben sokakat legyőztek már, akár cigányról, akár „*gádzsóról*” volt szó, mint ahogy Savanyú

esetében egy konkrét példán be is mutattam. Mindegyikük ügyesen megragadja az adódó lehetőségeket, amellyel családjukat „előbbre vihetik”, Edina például kapcsolatba került egy német családdal, akik jelentős összeggel támogatják a családját, Savanyú pedig magáénak mondhat minket (bár ez inkább szimbolikus tőke, mint anyagi). Tehát mind-egyik asszony, akinek „fog az átká” olyan tulajdonságokkal rendelkezik, amelyek egy cigány asszonynak elengedhetetlenek a sikeres érvényesüléshez, mint ahogy maga az átkozódás is.

Gondoljunk csak Gyuri bácsi „visszaszállt” átkára! Az öreg Bodár amúgy sincs túl jó pozícióban a gömbaljai cigányok között. A Baloghok és Bodárok közötti összecsapások állandó kísérője, hogy a Baloghok elmesélik egymásnak Gyuri bácsi „visszaszállt” átkát. Ha valakinek „fog az átká”, az egyrészt egyfajta szimbolikus kifejeződése a közösségen belüli tekintélyének, másrészt pedig annak folyamatos újratermelődése is, hiszen egy újabb sikeres átkokkal megint megerősíti pozícióját.

Ki nem mondott átkok

Az átkot nem lehet mindig tetten érni. Nem pusztán a kimondásától nyeri erejét. A másik háta mögött, önmagukban elpusmogott átok hatását tekintve nem különbözik a nyílt konfliktusban a cigányok szeme előtt elmondott átkozódástól. Csak abban tér el, hogy az utóbbi közvetlenül a cigány nyilvánosságnak szól. A ki nem mondott átkok talán gyakoribbak, ugyanis nem vezetnek nyílt konfliktushoz. Az átkozódás az adok-kapok csereláncolatok hozzátartozója. Egy cigány kizárólagos használatába kevés dolog tartozik. Az, hogy egy tárgy éppen kié, az inkább annak tulajdonlásából, mintsem használatából derül ki. A tulajdonos presztízsét erősíti, ha ad, az odaadás aktusát „az első utolsó volt, hogy elviszed” jellegű perlekedésekkel teljessé téve.

Mikor valakinél étel- vagy mondjuk kávéosztás van, minden jelenlévőt megkínálnak, még azt is, aki csak úgy beesett. Ha nem így történik, az skandalum, azzal a vendéglátó nyílt ellenszenvét fejezi ki a látogató iránt. Savanyú ezt megtette Terézzel, így demonstrálva kettejük rossz viszonyát a cigányok előtt. „Direkt a szeme előtt húztam el a poharat, mindenkinek osztottam, csak neki nem. Megcsináltam vele ezt az egész cigány előtt” – meséli. A megkínálás kötelessége alól tehát nehéz kibújni, főleg ha közeli rokonról vagy szomszédról van szó. Ha egy családnak nagyon nincs semmije sem, akkor előfordul, hogy inkább éjszaka esznek, vagy máskor, de mindenképpen titokban.

Más módszerek is vannak a tulajdon kizárólagos használatának elérésére. A cigányok szeretik nagy tételben vásárolni a lisztet, krumplit és az egyéb alapvető élelmiszereket, ennek viszont az a veszélye, hogy a többiek rögtön vérszemet kapnak, és elkéregetik az egészséget. A leggyakoribb taktika ilyenkor tehát megegyezni a boltossal, hogy tegye félre a megvásárolt árut, a vásárló majd kisebb adagokban viszi haza, mindig éppen amennyi kell neki. Lehet eldugni otthon is, „de azt úgyis kilesik a cigányok”, és a kéregetők dömpingjétől megint lehetetlen lesz megszabadulni. A tulajdonos kénytelen tehát a „használati jogáról” lemondani. A kéregető a megköszönés helyett néha csak annyit mond: „Aztán ki ne átkozd belőlem.” Ez hamar kiderülhet, mondjuk, ha a Csita lisztjéből készült bodak megakad Éva torkán. Az ilyen eset a lisztet adó „fösvénységét” bizonyítja,

hiszen tulajdonáról mégsem mondott le teljesen, hanem átkával még utána nyúlt, tehát kényszerből adta csak.

Az, hogy valaki „*fősvény*”, talán a leggyakrabban elhangzó vád Gömbalján, szinte mindenki feje fölött ott lebeg mint megbélyegzés. Mintha az átkozódás e formájánál a nyilvánosság és az egyén szembekerülne egymással, hiszen az, akitől kérnek, tudja, a nyílt elutasításért a többiek elítélnék, szemben azzal, ha „*rafináltan*” el tudja rejteni javait. Enélkül nem marad más hátra, adnia kell. Itt az átkozódás az egyéni akarat érvényesítése a nyilvánossággal szemben.

Valamit „*eltagadni*” vagy aránytalanul nagy ellenszolgáltatás fejében adni átkot hozhat a családra. Csutak Mari például egyszer több kiló lisztjéért nem mert pénzt kérni sógornőjétől, mert félt, hogy az majd megátkozza ezért. Az asszony nem gömbaljai, és viszonylag ritkán találkoznak Marival, ilyen esetben pénzt kérni és elfogadni természetes dolog. A sógornő kifejezetten sértőnek érezte, és a bizalmatlanság jelének tudta be Mari aggodalmait, addig nógatta az asszonyt, míg a pénz gazdát cserélt.

Az átkok nem elhanyagolható tényezők az apróbb üzletelésekben sem, mint kapott-adott „*áruk*”, hiszen megfontolandó egy cigánynak, hogy cigarettáinség idején hitelbe, ám kiugróan drágán adjon el cigit, amiért cserébe esetleg egy átkot is kap a vásárlótól, vagy olcsóbban adja a cigit, de megússza átok nélkül. Mint látjuk, az átoknak lehet gazdasági aspektusa is.

Az átkok, amelyek vannak

Az átkot mindeddig úgy vizsgáltam, mint alapvetően a nyelvben létező jelenséget, amit kimondanak, gondolnak, „*úgy*” vagy „*nem úgy*”, játszanak vele, osztályozzák, és mindig személyekhez kötik. Léteznek azonban olyan átkok, amelyek egyszerűen vannak, például ennek vagy annak „*átok van a családján*”, „*átok van a pénzén*” stb. Ezek az átkok akkor sújtanak egy cigányt, ha az valami olyasmit tesz, amit többé-kevésbé az „*egész cigány*” elítél. Ezeknek az átkoknak a feladóját, előidézőjét általában Istenben vélik megtalálni.

Ha valakinek átok van a családján, azt leginkább a „*vérfertőzéssel*” hozzák összefüggésbe. A „*vérfertőzés*” az, ami „*bűn*”, és ez nem minden esetben jelenti a rokonok közötti házasságot. Gömbalján még csak kibogozhatók a rokoni kötelékek, de ezek azután átnyúlnak egészen Sályba, Bogácsra, és ott számomra felderíthetetlenül összekuszálódnak. Sály és Bogács azok a helyek, ahonnan gyakran hoznak maguknak házastársat a gömbaljai fiatalok, így aztán könnyen lehet, hogy a rokoni szálak Gömbalján újra találkoznak. A gömbaljai cigányokkal való megismerkedésem óta folyamatosan fény derül a különböző házastársak közötti rokoni kapcsolatokra. Minél távolabbi rokonság van a házastársak között, a „*vérfertőzés*” vádja annál inkább enyhül. Ráadásul ha a fiú vagy a lány nem gömbaljai, tehát „*idegen*”, az a rokonság tényét még inkább elmoshatja. Feri és Szandra távoli rokonok, de Feri „*idegen*” kamasz fiúként érkezett Gömbaljára, ahol Szandra szinte mindenkinek a „*testvére*”, így Feri „*idegensége*” felértékelődött, és a ketőjük közötti házasságban a vérkapcsolat nem vált fontos tényezővé.

Vannak azonban olyan házastársak, akikről a „*vérfertőzés*” ténye az „*egész cigány*”

előtt ismert. Az egyik házaspár esetében minden együtt van, ami az igazi „vérfertőzéshez” kell. Az édesanyjuk után első unokatestvérek, bár az asszony sályi születésű, viszonylag korán, tízévesen került Gömbaljára, tehát alapjában véve mindketten gömbaljaiak. Többször hallottam róluk, hogy „átok van a családjukon” emiatt. A feleség nőgyógyászati problémákkal küzd, csak három gyereke lehetett, „az isten ennyit adott, erre kell vigyázni” szokta mondani. A legidősebb fiú gyakran betegeskedik, gyomorpanaszai vannak. Az ő esetüket intő példaként kezelik a cigányok, mint a „vérfertőzés” és az ezt büntető átok keserű következményét. A cigányok a rokonok közötti házasságot általában helytelenítik, de együtt is élnek vele, néha „vérfertőzés” formájában, amikor az átok az, amely ezt a helytelenítést tudatja velük. A „testvérek” közti házasságot alapvetően két gömbaljai vélemény irányítja, az egyik: „testvérrrel egybe lenni nem szabad”, de a másik „a szívnek nem lehet parancsolni”, egyik sincs előbbre a másiknál.

Máskor is mondják, hogy valakinek a „családján átok van”, például egy elkövetett „bűn” miatt, amelyet sokszor a „vérfertőzéssel” azonosítanak. Egy asszony rendszeresen érdekes kapcsolatokba keveredett. Először élt egy férfival, akinek gyerekeket szült, majd a férfi bevonult katonának. Közben az asszony összejött a férfi testvérével, tőle is lett két gyereke, és mind a mai napig együtt élnek Gömbalján. A testvérpár nem gömbaljai, ezért az eset nem okozott konfliktust a telepen. A cigányok furcsállják ezt a „testvért testvérré cserélni” kapcsolatot. Vannak, akik „vérfertőzésnek” minősítik, mert az asszony „bűnt” követett el, mikor az „emberét” annak saját testvérével csalta meg. Rudi lánya és az asszony fia a gyerekek viharos szerelmi életét élték terepmunkám alatt. Rudi nem pártolta ezt, mert szerinte a fiún is átok van az anyja bűne miatt. Az átok így válhat vérré, ami tovább fertőzi a gyerekeket is.

„Átok van a pénzén”, ezt akkor mondják valakire, mikor az illető a többi cigány kárára gazdagodik meg, általában csak időlegesen. Honnan szerzi be egy gömbaljai cigány a neki szükséges pénzt? Általában gádzsóktól, bérmunka, kölcsön vagy alkalmi munkalehetőségek formájában. Ezek a pénzszerzésnek olyan terepei, ahol nagyjából mindenki egyenlő esélyekkel indulhat. Az egyéni képességeken, a „rafináltságon”, az adott gádzsóval való jobb vagy rosszabb kapcsolaton múlik, hogy egy hónapban ki mennyi pénzt tud megszerezni a családjának. Ha az egrí kórház felvételt hirdet takarítói állás körbe, az „egész gömbaljai cigány” az Alkotmány utcától a Pirittyóig felkerekedik, és megpróbál biztos állást szerezni magának. Az alkalmi munkáknál a harc még kiélezettebben folyik tovább, hiszen a nap végén az összeszedett csigamennyiségén le lehet mérni, hogy ki volt aznap az „ügyesebb”. A kölcsön olyan pénzforrás, amely kötődhet cigányhoz és gádzsóhoz is. A cigányok esetében a kölcsönt kapó és a kölcsönt adó személye gyakran felcserélődhet, úgyhogy itt hosszabb távon inkább cseréről beszélhetünk. A gádzsók esetében viszont rögzítettek a szerepek, a cigány kér, a gádzsó ad, ha minden jól megy. Itt is szükség van bizonyos egyéni képességekre, például a gádzsókhöz szóló beszédmód el-sajátítására és a „rafináltságra”.

Van a pénzszerzésnek más típusú lehetősége is, mikor cigány keres cigányon. Ilyenkor az egyenlő helyzet szükségszerűen felborul, például ha valaki kamatra ad kölcsön, vagy valamilyen vállalkozásba kezd. Az így megszerzett pénzzel az illető sokszor pont a „testvéreit” rövidíti meg. Nézzünk egy konkrét esetet. „Sasoj” András kiváltotta a vállalkozói engedélyét, ő vásárolta meg a cigányoktól az összeszedett csigát, majd továbbadta azt egy nagykereskedőnek. Gömbalján az a cigány, aki az ő rokonságába tartozik,

így a Baloghok is, neki vitték a csigát. De ahogy András valami üzleti megfontolásból szigorítani kezdett az átvételen, például a kisebb szemeket kirostálta, a rokonok rögtön fölrották neki a testvérhez nem méltó viselkedését. Hiába mentegetőzött, hogy hatalmas kölcsönt kellett felvennie az üzlet beindításához, és ő sem akar póru járni. Végül aztán engedett, hol rostált, hol nem. A „testvérek” felháborodása már csak akkor növekedett tovább, mikor kamatos pénzt adott kölcsönbe nekik.

Mivel András nem gazdagodott meg látványosan a csigaüzletből, a cigányok rebesgetni kezdték: „*Andrásnak átok van a pénzén*”. Ő maga elismerte ugyan, hogy a „testvérnek” adott kamatos pénzt vonhat maga után, de hangoztatta, amit ad, nem az ő pénze, hanem a banké, ahol neki is kamatra adják. A csigaszezon végére megváltoztak a vélemények. Ez az időszak biztos napi pénzt hozott a cigányoknak. András pedig nem szerzett az üzletből tetemes anyagi előnyt magának a többiekhez képest, maga is eljárt a családjával csigát szedni az útszélekre. A kezdeti feszültségek után, békésebb hangulatban már „*áldás*” került András pénzére, sőt olyan véleményeket is hallottam, hogy tulajdonképpen nem is keresett semmit az egészen. Az egyenlőség helyreállt a gazdasági viszonyokban, nem volt többé szükség az átokra, ami figyelmezteti a cigányokat, hogy nem tarthatják magukat többre másoknál.

Befejezés

Talán az antropológia minden kutatási eredménye – valamilyen formában – annak a viszonynak a függvénye, amelyet a kutató kialakít a cigányokkal, hiszen a tanulmánynak lehet vége, de Gömbalján napról napra tovább íródik az átkozódás, újabb és újabb fajtáit létrehozva. Más helyzetek és más kutató kéne ahhoz, hogy az átkozódás más aspektusai is bekerüljenek egy tudományos diskurzusba. Sok helyzetben próbáltam megfordulni terepmunkám során, és sok történetet igyekeztem végighallgatni, mintha a majdan leírt állítások a gömbaljaiakról a tapasztalatból születnének. Talán túlzottan kiterjesztettem a „*módszertan hatalmát*”, megfelelkezve egy szöveg előállításához szükséges viszonyokról. Arról, hogy milyen kontextusban tárgyalom az átkozódás kérdését, milyen más szövegekkel párbeszédben. Jane Dick Zatta például a szóbeli, írásbeli kultúrák megkülönböztetésének kifejtésekor ír az átkokról mint annak bizonyítékáról, hogy a szóbeli kultúrákban a szó és cselekvés nem válik elegymástól (Zatta 2002: 175). Én történetekben beszélek, és ezáltal szituációkban gondolkodom, minden történet egy szituáció. Történeteim a szemléletesség és az utánzás szolgálatában állnak annak érdekében, hogy az átkozódás fajtáit abban a folyamatban mutassam be, ahogyan létrejönnek. Vagyis azt, hogy hogyan lesz a gömbaljai cigányok átokról való vélekedéseiből *egymás azonosításának* fontos momentuma, stratégia, fegyver, játék, magyarázat – az adott pozíciók kifejeződése és megerősítése, az egyéni akarat érvényesítése vagy az esetleges értékítéletek szentesítése, és még sok minden más, amire a gömbaljai cigányéletnek szüksége van.

JEGYZETEK

1. Ez a tanulmány egy három hónapos terepmunkán alapul, amelyet egy Borsod megyei falu magyar cigány közösségében végeztünk Horváth Katával. Legtöbbet arról a kiterjedt családról (Balogh család) tudtunk meg, akikhez beköltöztünk, úgyhogy a jelen írás az ő vélekedéseikről szól. A családot itt nem kell szigorúan szó szerint venni, beletartoznak olyanok is, akik egyszerűen csak azon a telepen laknak, ahol a Balogh család tagjai vannak többségben, vagy kisebb családokról is, akik házasság útján betagozódtak a mintegy százfős Baloghok közé. Ezt a kutatást nem tudtuk volna elvégezni az OSI és a MTA Kisebbségkutató Intézetének anyagi és szellemi támogatása nélkül.
2. Ez a tanulmány a *Gömbaljai történetek* esettanulmány egyik fejezete.
3. „Fajta”: azoknak a cigányoknak a gyűjtőneve akik akármilyen módon, de vérrokonságban vannak egymással, de előfordul, hogy olyan cigány is a „fajtához” tartozónak mondja magát aki például csak beházasodott, de saját „fajtájával” nem tartja a kapcsolatot.
4. Egyébként egyáltalán nem olyan egyértelmű, kikből is áll egy közösség. Az egész gömbaljai cigányság egy közösség, vagy a nagy családok tagjait vagy a telepek lakóit sorolhatjuk egy közösségbe. Azt hiszem, ezt a kérdést a fentihez hasonló szituációk döntik el.
5. Bár a két beszédmód közötti különbségtétel, egyik „tervszerű”, másik „öncélú”, igen hatásos, és én is fölhasználom, de azért úgy gondolom, a cigányok történeteinek általában célja a cigány nyilvánosság befolyásolása is.

IRODALOM

FORMOSO, BERNARD

2000 Cigányok és letelepültek. In Cigányok Európában 1. Nyugat-Európa. Prónai Csaba, szerk. 29–180. Budapest: Új Mandátum.

STEWART, MICHAEL

1994 Daltestvérek: az oláh cigány identitás és közösség továbbélése a szocialista Magyarországon. Budapest: T-Twins – MTA Szociológiai Intézet.

WILLIAMS, PATRICK

2000 A cigány nyelv. A „romanesz” játék. In Cigányok Európában 1. Nyugat-Európa. Prónai Csaba, szerk. 239–262. Budapest: Új Mandátum.

ZATTA, JANE

2002 Színhagyomány. In Cigányok Európában 2. Cigányok Olaszországban. Prónai Csaba, szerk. Budapest: Új Mandátum.

CECÍLIA KOVAI

About curse. “Gypsy talk” in Gömbalja, Hungary

This paper is about an important cultural strategy, the curse of the Gypsy in Gömbalja. The author became gradually aware of the importance and the rich cultural context of this speech act during her field-work. The curse is a tool, a game of these Gypsies the use of which has to be well mastered if one wish to gain respect within the community. With the help of it not only the social space between neighboring groups can be measured, relatives recognized or other Gypsies will be classified it can also serve as an instrument for keeping outsiders away from the own community. The essay attempts to depict the different roles curses may play in social life. It not only gives a fine-graded classification of the actual curses but describes their complex cultural context as well.

A művészettörténet és folklorisztika virágos kertjeiben

Verebélyi Kincső: Korok és stílusok a magyar népművészetben. Budapest: Osiris. 2002. 152 p.

A szerzőnek kandidátusi értekezése volt az első olyan összefoglaló munkája, amely *jelentős műtárgyállomány áttanulmányozása* után tett kísérletet a népművészet újabb fogalmi körülhatárolására, problematikájának és új kérdéseinek a felvetésére, megválaszolására. Ha ez a munka akkor nem jelent is meg (pedig téziseit élénk vita követte az értekezés megvédésekor), „termékei” a hosszabb-rövidebb cikkek, konferencia-előadások és végül két kötet. Verebélyi Kincső kutatásaiban, kisebb-nagyobb terjedelmű írásaiban egyes kérdések már külön-külön is felvetődtek (Verebélyi 1993), ezekből most válogatva jelent meg első gyűjteményes kötete. Az eltelt időszakban született terjedelmesebb dolgozatokból kiindulva, az elméleti kérdéseket is felerősítve – mintegy összegzéseként – egy következetes elméleti és „gyakorlati” munka eredményeként vehetjük kézbe friss kötetét a korokról és stílusokról a magyar népművészetben.

A könyvben sorakoznak az elmúlt, lassan 15 év kutatásainak tapasztalatai, letisztázott, világos megfogalmazásban kerülnek elének a legfontosabb fogalmi, elméleti eredmények. Verebélyi Kincső kutatásai a népművészet-kutatás elmúlt 15 évének a legtöbb önálló módszerrel és terminológiai készlettel, elméleti megfontolással megalapozott vonalát adják. A népművészet-kutatás elfáradásának időszakában (az 1980-as években) támadt fel érdeklődése a népművészet problémái iránt, és munkássága megpezsdítette a témakörben gondolkozókat. Jóllehet a legjelentősebb népművészeti kiadványok sorozata jelent meg a megyék népművészeti köteteiben, vagy népművészeti szempontból fontos kiállítások katalógusai készültek, előrelépés kevés történt a népművészet-kutatás területén addig, amíg Verebélyi Kincső kísérletet nem tett *a magasművészet nomenklatúrájának és a művészettörténet vizsgálati módszereinek alkalmazásával* az alapkérdések felvetésére, a népművészet témakörében lezajlott európai viták eredményeinek ismertetésére vagy az eredményeikhez való igazodás kérdésének megvitatására. Szerencsére ezzel újabb és újabb tárgytípusok bevonása történt meg a népművészet értelmezési körébe besorolható alkotások közé, minthogy a szerző munkáira a legjellemzőbb az, hogy a problémafelvetéseit tárgyakra alapozta. A kötet címválasztása is erre utal, amikor a történeti stílusok segítségével korokhoz és korszakokhoz, képzőművészeti irányzatokhoz rendeli a vizsgált tárgyakat. Kutatásainak háttereként tárgyakat és tárgycsoportokat jelöl meg forrásul, amelyekben a *szerkezet, a stílus és a művésziesség* kérdéseit vizsgálta. A kilencvenes években megfogalmazott célja a *„magyar népi kultúra díszített tárgyai alapján a népművészet jelenségeinek esztétikai-stilisztikai szempontú”* megközelítése volt. A népművé-

szet fogalom lebontása népi díszítőművészetre és népi ábrázolóművészetre Visky Károly 1930-as évektől elterjedt fogalomrendszerének alkalmazása majd továbbfejlesztése, míg a *folklor jellegű képzőművészet*, a *folklorjelleg* bevezetése, amelyekkel árnyaltabb meghatározások kifejtésére van alkalma, a folklóresztétikai gondolkodás hatására történt.

A feladatkijelölés a *képzőművészeti korszakok megkeresése* volt a népművészeti alkotásokban, amelyet azonban *a motívumok inventározásával, katalogizálásával* – mint írja – elvégezni nem lehetett, így a feladat ennél bonyolultabbnak tűnik.

Verebélyi Kincstő a népművészethez illeszthető anyagból legerősebben a *kép*, a *képi* ábrázolás érdekli. Itt kiemelt helyet kapnak a korábban a klasszikus népművészeti korpuszhoz nem tartozónak minősített tárgycsoportok, mint a konyhai falvédők, a kézzel festett emléklapok, a református kollégium matrikuláinak borítólapjai (mint díszített feliratos felületek) és a „képi anyag” megjelenései vagy átszármazásai tárgyi felületekre, mint például a pásztorművészet vagy a hímzés, vagy a képként felfogható Mária-ház.

Sok tárgy esetében azonban ez is nehézkes, mint például a Mária-házak esetében. A Mária-ház használata szerint a házioltár és a vitrin között helyezhető el, a családi életútban lépésről lépésre kialakított tárgyegyüttes, amelyben a búcsújárás emlékei, a kegyesség tárgyi manifesztumai (szentképecskék), a családi fényképtár, az esküvő jelei – koszorú és vőlegénybokréta – stb. együttese folyamatot, állandó alakulást képviselnek, ezért statikus képként – bár annak látszanak, nehéz elemezni őket. A gondos kor- és stílusvizsgálat az egészre vonatkoztatva elégtelennek tűnik (a 19. század végének vallásos dekorációja a biedermeier és a szecesszió határán), mert amikor a szerző lebontja az egészet szerkezeti elemeire, és elvégzi azok történeti-stilisztikai beazonosítását, kiderül, hogy a részekben több korszak stílusvilágát lehet megragadni (például biedermeier üvegezett szekrényke, barokkos öltöztetett szobrocska, szecessziós kis szentképek). A tárgy egészét azonban *egyfajta gondolkodásmód*., a barokk kori kegyesség hagyományozódása alapján értelmezi *barokk jellegűnek* vagy még inkább barokk szellemben fogant műnek, noha ennek a tényleges barokk ízléshez már semmi köze sincsen. Ezt az eredményt a részek pontos *kortörténeti és stílusvizsgálata nem nyújtja*, a tárgy „néprajzában”, a szellemi funkcióban való keresgélés segíti ki csupán a kutatót, a barokk kegyesség táplálja ugyanis e műtárgyegyüttes fennmaradását, sőt megjelenését száz évvel a barokk után. Verebélyi Kincstő elemzései tehát sokoldalúak és sok esetben jól használhatók a művészetek felől közelítők számára.

Amit a művészettörténeti módszer egyelőre nem igazán tud a népművészeti tárgyakban megragadni, az „az ikonológiai” valóságuk, amelynek a hozzájuk fűződő etnológiai ismeretek és azok előhívása, vagyis a képek „mögötti szövegek” vagy tények elemzései felelnének meg. Például azoknál a képeknél, ahol a képek „szövegértékűek”, a szövegelemzés módszerei vihetnek előre az irodalmi és nyelvi szövegelemzés módszereihez közelítve. Példaként idézhetjük a sokat emlegetett szász templomi ládák „emblematisz ábrázolásait” (kör alakú medálba foglalt szimbolikus állatábrázolások), amelyeknek megfejtésére a reneszánsz emblematisz kínál segítséget. Talán ott, ahol a festett kép, mint a kéziratokban, a korai nyomtatott könyvekben vagy a falakon is, általában más szövegek közelében található szövegeket támogat, nem szimbolikus, hanem inkább emblematisz (az embléma képéhez két értelmező szöveget – *inscriptiót* és *subscriptiót* – kapcsolnak, de ez elmaradhat), megértése pedig „megfejtésre” szorul, mintha olvasnánk. A festés a

templomi bútorokon a 16. századtól ismert, az emblémák a reneszánsz szellemiségű protestáns gondolkodás és művészet részeként a képírók gyakorlatában élnek, leginkább olasz minták szerint. (Mivel ezek a tárgyak elszigetelt kulturális zárványban találhatóak, nincs európai „bútor”- vagy „tárgyfestés”-analógiájuk). Valószínűleg nem döntő a stílus szempontjából az ácsolás technikája, és nem korjelző a festése sem, mivel a két elem együtt a kora újkori protestáns szellem, életmód és díszítőművészet terméke. (Az életmód szerepe a tárgy megtartásában a tárgyakat lecserélő bútordivatától függetlenül az, hogy sajátos funkciójuk van. A kerített templomok falai mentén a szabad térben elhelyezett ácsolt láda jól túri az időjárás viszontagságait, szemben az asztalosbútorral; a ládáknak a túlélést szolgálja a gabona, kritikus helyzetben minden érték, ruházat, pénz, ékszer stb. ebbe kerül, így használata miatt nem lehet divatos asztalosbútorral kicserélni. Ráadásul szétszedhető, mozgathatók.) A kor meghatározását anyagismeret, anyag és festékelemzés segítheti. A száz protestáns művészet (díszítőművészet) körében hímzéseket, ládafestéseket, templomi bútorokat, mennyezeteket, oltárokat, kapukat, templomi edényeket, valamint kéziratos és korai nyomtatott munkákat lehet analógiaként vizsgálni. Világi előzményeit a tárgy egyes részleteihez lehet keresni az emblematika, a kódexek és kéziratos festések, falfestések stb. reneszánsz anyagaiban. (A lutheri reformáció képeinek értelmezésében az egyik irány és lehetőség éppen az emblematikában van, lásd Orschler [1997; 1998].)

A kötet 30–31. illusztrációjának aláírásában látható, hogy nem egyszerű a feladat: a lábacskaival ellátott kicsi biedermeier szekrénykében látható kvalitásos zelli Madonna-szobrocska mint Mária-ház nem a szent sarokban, hanem a sublódon állt. Ez a tény és a tárgykészítés magas színvonala a Mária-házzal kapcsolatban sok mindent elárul, például a használók társadalmi körét, a készítés (a mester élet-) körülményeit, az alkalmazás sajátosságát (lehetett apáca- vagy papi használatban is). Itt hiányzanak a nem szakrális elemek, itt nincs „vitrin” funkció, és a stílus meghatározását is megnehezíti az, hogy a szobor faragása viszonylag jobban tükrözi a barokk ízlést, a bútorrész a biedermeiert, nincsenek később hozzáátve tárgyak, például kis képek vagy egyébek. A darab mégis a néprajzi tárgyak között mint a barokk „népi”, „köznépi” kegyesség maradványa a Mária-házak között értelmezhető.

Verebélyi Kincső az esztétikai, művészettörténeti elemzéseket természetesen kiegészíti, mondjuk így, antropológiai ismeretekkel is (ahogyan a magasművészetekben az ikonológia). Elemzése azonban, mint azt az előszóban elmondja, nem mélyülnek el a jelentések, a szimbolika, az allegóriák felfejtése területén. Az olvasónak mégis néha hiányérzete van. Példaként erre a korábbi kötetéből a „Jövőre Jeruzsálemben!” című dolgozatát idézném (Verebélyi 1993: 159–163), amely egy ón szédertálat mutat be 1829-ből. A szerző a szédertál ünnepben betöltött szerepét vázolja fel egy széles körű, magát az ünnepet az európai zsidóság szellem-történeti, „művelődéstörténeti” egészébe helyezve, ágyazva. Értelmezi az edény kiemelt ünnepi díszítettségét és feliratozottságát, de nem értelmezi jelentését, amely feltárná a leírt szokáskör mélyebb rétegeit. A tál közepén elhelyezett képen nem jelenet, hanem két alak látható, a bal oldalon a hatalmas Góliát teljes fegyverzetben, kivont karddal, a jobb oldalon Dávid világosan megrajzolt „gyenge” fegyverével (parittyával), és jelentésük: „Isten segítségével a gyenge az erőset legyőzi”. A szétszórtságban és üldözésben élő zsidóságnak ez az üzenet erőt ad, a két

alak ábrázolása nincs a széder ünnep tartalmával, az egyiptomi meneküléssel kapcsolatban, hanem Dávid népére és a választott nép Istentől származó erejére utal. Az ábra a zsidó azonosság felerősítését szolgálja az ünnepben Dávid életének azzal a példájával, ahogyan Isten népét és csatáit a nagyobb erővel szemben is megsegíti. Az etnikai identitás egyszerre van jelen a vallási identitással, a nép azonos őstől történő leszármazásában, Dávid király „történetének” kezdetei egybeesnek a vallás kezdeteivel, amint Isten népének jó királyt (és államot) teremt, megmenti Dávid és népe kiválasztásával a csatákban választott népét. Az identitás része az az emlékezet is, amely a zsidó múltbeli államra emlékezik. A feliratok hasonló szellemi elmélyülés és tanítás eszközei, a tanítás éppen ezen az estén a szokásban önmagában kiemelkedő mozzanat, ahogyan ekkor az apáknak a gyermekek kérésére el kell mesélniük a menekülés történetét.

A héber szövegek az ünnephez vagy az ábrázoláshoz kapcsolódó további vallási tanítást tartalmaznak, Dávid zsoltárai az előbbi konkrét tanítást pedig tovább erősítik (tudnunk kellene persze, hogy mely zsoltárokból vették az idézetet). A tanítást árnyaltabban volna jó ismerni, hogy képet kaphassunk arról, hogy a „szigorú” előírásokhoz képest a tálak és eszközök feliratait és ábrái hogyan alakították a „tanításon”. Jelentős kérdés tehát, hogy más szédertálakhoz hasonlítva milyen ábra és felirat díszíti. Mindez rámutathat, hogy miért másodlagos a tál anyaga, az ára, a művészeti stílusa. A tál értéke – úgy hiszem – ábráinak és feliratainak hermeneutikai jelentéseiben van a szokás (és a zsidó kultúra) egésze szempontjából.

A szerző utolsó mondata a szédertál gondos bemutatása után „törli” az addig elmondottakat azzal, hogy az ábra „naiv, népies”, és mesei motívumát („a legkisebb fiú legyőzi a gonosz és buta óriást”) megfelelteti Dávid és Góliát történetének (Verebélyi 1993:163).

Az esztétikai elemzés problémái rejtőznek ebben a korábbi műből származó példában, de mindezekre csak azon a fáradságos úton derül fény, amelyiken Verebélyi Kincső jár. Tanulmányai nélkül a „népi képek” vizsgálatának új kérdésfeltevéseire, besorolásaira, újraértelmezéseire nem került volna sor. Megtette tehát az első lépést a „hagyományos népművészet-értelmezéshoz” a művészettörténet látómezője felé, általános elméleti és didaktikai értékű dolgozatai (műelemzések) nyitják meg az utat abba a szélesen értelmezhető „jelentésvilágba”, ahol további új műfajoknak, újabb társdiszciplínák módszereinek és technikáinak bevezetése továbbviheti a népművészeti anyag elemzését. A kihívás például most az, hogy amit eddig képi jelnek tekintettünk, annak szövegszerű, nyelvi jelentését megragadjuk (lásd Szacsvay 2002).

A Verebélyi Kincső által teremtett rend sok fontos szempontot vet fel. Az esztétikai elemzéshez általa javasolt fogalmak logikusak, használatukat (például a „folklor jellegű” fogalmát) a népművészet-kutatók figyelmébe ajánlhatjuk. A református kéziratok grafikákkal kapcsolatban még lehet néhány észrevételünk. Ha nem a protestantizmust vagy a protestáns művészetet vizsgáljuk a különféle kollégiumi és gyülekezeti református matrikulák diák- vagy papi munkáin, akkor nehezen találunk művészeti stíluskategóriát ezekre. Hiszen mint művészi teljesítmények egyenletlenek, az alkotás nincs kitéve a „fogyasztói réteg ízlésformáló hatásának”, a korai kódex- és képirás hanyatló maradványaként sem emelhetők a „népművészet”, a képzőművészet magaslataiba, de jól értelmezhetők sajátosan „alkalmazott” protestáns „díszítőművészetként”. Ami persze újabb

bonyolult kérdéseket vet fel, de ez a mostanában nem használt fogalmi lehetőség a művészi beazonosításhoz és értelmezéshez, Divald Kornél munkásságában már megjelent (lásd például Bünker–Divald 1906). Talán még nem késő, hogy az egyházművészet képzőművészeti előjelű fogalma mellett mint tárgydíszítő, „igehirdető” művészetet megkülönböztessük (Révész 1944).

A stilisztikai, esztétikai értelmezéssel, ahogyan ezt Verebélyi Kincső nagy kedvvel és jó eredményekkel tette, a legújabb kor tárgyaihoz nehéz közelíteni. Mit sem tudunk mondani a két világháború közötti korszak népművészetéről. Például milyen stílusúak a Kalotaszegen Kónya Gyuláné által irányított vagdalásos hímzések – mert ez minőségében és egyébként is eltért a többi fehér vagdalásos hímzéstől, és elég rövid ideig hatott –, és milyenek a középpolgári, kispolgári családok háziasszonyai által ekkoriban készítették? Ezzel csak jelezni szeretném, hogy a „posztkorszakok” idején milyen bizonytalan stílusokban gondolkodni. A Verebélyi Kincső által javasolt művészettörténeti esztétikai megközelítést a néprajznak első lépésként kell megtennie, tárgyaink esztétikai értékét kell kimutatni a társtudományok és a nagyközönség számára, erre is példát mutat ez a kötet.

Jelentős a könyv azért is, mert az európai és a hazai művészettörténeti, művészetelméleti irodalom alapján építkezik. Külön értéke, hogy a szerzőnek alapos és átfogó a francia, de különösen a német nyelvű „népművészeti” szakirodalmi tájékozottsága.

Visszatérve bevezető mondatomhoz még egyszer kiemelném, hogy Verebélyi Kincső munkásságának kiemelkedő értéke a tárgyismeret és tárgyszeretet. Kitartó bolyongásai az antikváriumokban (ahonnan a Néprajzi Múzeum gyűjteményeibe is közvetített fontos tárgyakat), a könyvtárak, kéziratárak és múzeumok raktáraiban és az irodalomból előhívott tárgyleletei jelentősen befolyásolják a népművészettel mint tárgyakkal foglalkozók gondolkodását s ezáltal a kiállítások rendezését és a gyűjteménygyarapításokat.

A *Korok és stílusok a magyar népművészetben* című könyv Verebélyi Kincső korábbi kötetével (Verebélyi 1993) együtt az oktatás, a muzeológiai munka, a népművészet és folklórművészetek iránt érdeklődők számára fontos eligazítás, kiindulás és alap. A szerzőnek további izgalmas tárgykeresést és esztétikai kóborlásokat kívánok a művészettörténet és folklorisztika „virágoskertjeiben”.

IRODALOM

BÜNKER R. J. – DIVALD KORNÉL

1906 Az evangélikusok régi temetője Sopronban. Magyar Iparművészet 9:233–244.

ORSCHLER, J.

1997 Protestantische Lehr- und Erbauungsgraphik. Perspektiven der Erforschung Konfessioneller Bilderwerken. Teil 1. Jahrbuch für Volkskunde 20:211–244.

1998 Protestantische Lehr- und Erbauungsgraphik. Perspektiven der Erforschung Konfessioneller Bilderwerken. Teil 2. Jahrbuch für Volkskunde 21:203–240.

RÉVÉSZ ISTVÁN

1944 A templomi paramentumokról. *In* Evangélikus templomok. Kemény Lajos – dr. Gyimesy Károly, szerk. 391–413. Budapest: Atheneum.

SZACSVAY ÉVA

2002 Hang, szöveg, kép: a kommunikáció váltásai a templombelsőök dekorációinak példáján. *Acta Papensia* 2(1–2):183–196.

VEREBÉLYI KINCŐSŐ

1993 A hagyomány képei. Debrecen: KLTE. /Folklor és etnográfia, 74./

20. századi élettörténetek az Alföldön

Marida Hollos: *Scandal in a Small Town. Understanding Modern Hungary Through the Stories of Three Families.*
Armonk, N. Y.: M. E. Sharpe. 2001. 214 p.

A könyv egy Tisza-menti településen közel három évtizeden át több szakaszban folytatott terepmunka eredményeit tartalmazza. Egyike azon tanulmányoknak, amely a magyarországi társadalom életét mutatja be az 1990-es éveket megelőző szocialista rendszerben, és amelyet Magyarországról elszármazott amerikai antropológus írt.

A szerző 1970-ben látogatott először haza azzal a céllal, hogy kutatásaihoz alkalmas terepet keressen. (Abban az időszakban amerikai antropológusok még nem végeztek terepmunkát Közép- és Kelet-Európa szocialista országaiban.) Kutatásainak központi témája a magyarországi vidék, a falu szocialista átalakítása és az átalakítás következményeinek vizsgálata volt: a politikai rendszernek sikerült-e és ha igen, hogyan „új” nemzedéket nevelnie, amelynek mentalitása megfelel a kommunista ideológia követelményeinek? Hogyan élük meg a változásokat a politikai-gazdasági átalakulás alanyai, hogyan alkalmazkodnak az új körülményekhez, amelyeknek lényege, hogy majdnem teljes egészében elvesztették földjüket? A szerző 1972-ben járt először a tanulmányban Tiszadombnak nevezett településen, amikor nagykorösi kutatásaihoz összehasonlításra alkalmas terepet keresett (míg a termelőszövetkezet Nagykőrösön sikertelenül, ebben a helységben eredményesen működött).

Hollos az 1980–1990-es években is folytatta terepmunkáját Tiszadombon, mert az 1950-ben két falu egyesítésével létrejött települést további kutatásaihoz kiválóan alkalmasnak találta. Érdeklődését a terepmunka kezdetén leginkább a kisváros összetett társadalma keltette fel, a különböző gazdasági-kulturális háttérrel rendelkező helybeliek egymástól nagyon eltérő értelmezéseket („igazságokat”) fogalmaznak meg ugyanazon politikai, gazdasági változásokat eredményező fordulatokkal kapcsolatban. A polgármester 1989 telén elkövetett öngyilkossága önmagán túlmutató jelentőségű eseménynek bizonyult, új perspektívába helyezte a településen zajló folyamatokat, és az összefüggések feltárására, mélyebb megértésére ösztönözte a kutatót.

A szerző olyan koherens történetet kívánt írni, amely magyarázatként szolgál a jelenhez, az 1990-es évtized eseményeihez. Munkája során arra a következtetésre jutott, hogy Tiszadomb monográfiáját nem írhatja meg hagyományosnak nevezhető módon, nem alkalmazhatja az „etnográfiai jelen időt”, ahogyan azt korábban tervezte, mivel a különböző időszakokban végzett kutatásai alkalmával mindig új körülmények fogadták, a változások sorozata jelentett állandóságot. A terepmunka során az események magát a kutatási témát is alakították: az 1990-es évek elején a szerző önkéntelenül is a jelenlétben zajló, de a húsz évvel korábban tanulmánya tárgyaként kiválasztott folyamatokkal

éppen ellentétes irányú folyamatokat kezdett tanulmányozni. Munkájában az élettörténeti módszer alkalmazását választotta: véleménye szerint az élettörténet önmagában dokumentálja azt a társadalmi közeget is, amelyben a történetet, a narratívát megalkotó egyén él. Az élettörténetek, családtörténetek megírását azért is szükségesnek tartotta, hogy ezáltal érvényesüljön az az értelmezésbeli sokszínűség, amely a település lakóinak bonyolult társadalmi tagoltságát tükrözi. Ezekből az élettörténetekből, családsorsokból bontakozik ki Tiszadomb sokféle 20. századi története.

Az írás egy tragikus és egy szokatlan esemény tárgy szerű bemutatásával kezdődik: öngyilkos lett a kisváros polgármestere; az érettségi előtt álló osztály utolsó magyarórán különös bejelentést tett az osztályfőnök (a két esemény időben fordított sorrendben követi egymást). Nem nyilvánvaló, hogy bármilyen összefüggés lenne a két különböző súlyú és jelentőségű történet között.

A családtörténetek – látszólag – a település lakosságát megrázó eseményekkel kapcsolatos oknyomozás, az összefüggések feltárásának „ürügyén” születtek meg és kerültek egymás mellé. A történeti néprajzi vizsgálat az iskolai botrányban érintettek családjának részletes bemutatása a 19. század második felétől a 20. század végéig. Az országosan meghatározó politikai-társadalmi eseményeket a szerző esetenként külön alfejezetben ismerteti, majd folytatja a megkezdett tiszadombi családtörténetet. A három család életének krónikájából bontakozik ki a településnek és lakóinak többnyire tragikus fordulópontokban bővelkedő 20. századi története.

A tanulmány kétségtelenül hatásos kezdetét követően a szerző ismerteti a két, majdan egyesített település – itt Ódomb és Újdomb – múltját, amely egyben a népesség társadalmi-kulturális megosztottságához, elkülönüléséhez is magyarázatként szolgál. Az ódombiak magukat tősgyökeresnek tudó, saját földjeiken sikeresen gazdálkodó reformátusok, az újdombiak a 18. század végén Nógrád vármegyéből betelepülő, föld nélküli vagy nagyon kevés és gyenge földön gazdálkodó katolikusok. Az ódombiak lenézték a szegény és létszámát tekintve rohamosan gyarapodó jövevény napszámosnépesség tagjait, a gazdasági felemelkedésben többnyire esélytelen vagy inkább urbánus mintákat választó újdombiak ellenben büszkéek voltak a mobilitásukra. A második világháborút követő politikai helyzet, majd a két település egyesítése hátrányosan hatott az ódombiak életére, hiszen az összes közintézményt átköltöztették Újdombra, és később csak azt a településrészt fejlesztették. A politikai hatalomátvétel a település szerkezetében is tükröződött.

A tanulmányból annak a három családnak a történetét ismerjük meg részletesen, amelyek leszármazottjai érintettek az osztályfőnök bejelentése nyomán kibontakozó botrányban, majd a becsületsértés miatt indított perben: a pozitív példaként emlegetett ódombi diák és az iskolában kivételes bánásmódban részesülő Faragó fiú Újdombról származó családját, majd az osztályfőnök, Pintér Katalin tanyasi családját. A három család a bírósági tárgyalást megelőzően nem állt kapcsolatban egymással.

A Boglár család helyi viszonylatban a nagygazdacsaládok közé tartozott a maga 104 holdas birtokával, amelynek jó részét a Tisza-szabályozás után a takarékos anyai szép-apa zsoldjából megvásárolt holt-Tisza-völgyi jó termőföldek képezték, és amely a 20. század súlyos gazdasági megpróbáltatásai idején is (különösen a 14 holdon termesztett gyümölcs és szőlő) biztos háttérrel jelentett a családnak. Boglárék azon családok közé tartoztak, amelyek a Móricz Zsigmond által az 1930-as években „áldott falunak” neve-

zett település kövezett főutcáján laktak, házukban és a szomszédos házakban villanyvilágítás és vezetékes víz volt. A család férfitagjai, mint az ódombi nagygazdák általában, nemcsak a gazdasági, de a helyi politikai elit tagjai is voltak, amely klubokat és olvasókört alapított, és amelynek életstílusa, mentalitása példaértékű volt. Gazdálkodásuk a korabeli, általánosan elterjedt patriarchális modell szerint szerveződött és működött, termelési módszereiket folyamatosan modernizálták, céljuk a családi vagyon megtartása és gyarapítása volt. Az egymást követő nemzedékek fiai közül az idősebbet mezőgazdasági, a fiatalabbat jogi pályára szánták, főiskolát, egyetemet végeztek. Tervezhető, zökkenőmentesen zajló életüket előbb 1919-ben a Vörös Hadsereg, majd a román katonaság bevonulása zavarta meg: házukban katonákat szállásoltak el. Tartós veszteség csak a második világháborút követően érte a családot, miután kuláklisra kerültek, és bőven kijutott nekik is a zaklatásból. Azonban gondosan őrzött tartalékaik és a családra jellemző rátermettség, amellyel az adódó üzleti lehetőségeket kihasználták, ekkor is átsegítette őket a legnehezebb időszakon. A családtagok közül elsőként az iskolai botrányban pozitív példaként állított Laci nagyapja lett termelészövetkezeti dolgozó, felsőfokú agrárszakemberi képzését nem a szülőfalujában, hanem a környékbeli helységek gazdaságaiban kamatoztatta. Laci apja szintén továbbtanult mezőgazdasági technikumban, és az egyik helybeli termelészövetkezet csirketenyésztő telepén igen eredményesen működött, majd a gazdasági élet liberalizálódása idején, 1978-ban önállósította magát: egyike volt az első vállalkozóknak, előbb a folyóparti fürdőtelepen, majd a település ódombi részén nyitott zöldség- és gyümölcskereskedést. Fia a családban bevált munkacentrikus nevelési módszernek megfelelően már tizenévesen apja segítségével volt, szabadidejében a zöldségesstandnál dolgozott.

Azok a történelmi események, amelyek érzékeny veszteséget okoztak az ódombi gazdacsaládoknak, hosszú távon előnyösen hatottak az újdombiak életének alakulására. Az iskolai botrány tulajdonképpen főszereplőjének ősei, a Faragók 1790-ben Nógrádból érkeztek Újdombra, ahol négyholdnyi gyenge termőföldet kaptak. A család létszámának gyarapodása miatt ez a kis darab elaprózódott, a 19. század második felében az ükapa föld nélküli napszámos lett, nyaranta aratóbandákhoz csatlakozva nagybirtokokon dolgozott. A Tisza szabályozása után sikerült földet vásárolniuk, de csak öt hold legeltetésre alkalmas területet. Sok gyermek született a családban (a dédapának 13, a nagyapának 6 testvére volt), a fiúk kiskoruktól kezdve dolgoztak, ritkán jártak iskolába. A dédapa harcolt az első világháborúban, hadifogolyként egy szovjet kollektív gazdaságban dolgozott, megtanult oroszul, és megismerkedett a kommunista ideológiával. 1919-ben a munkás-paraszt tanács tagja volt. Fia nem tanulhatott tovább, legidősebb gyermekként segítenie kellett testvérei eltartásában (4 kisebb fiú mesterséget tanult). Az oroszul beszélő és a szovjet eszméket ismerő, terjesztő dédapa 1947-ben párttitkár lett, földosztáskor négy hold legelőhöz jutott (így összesen nyolc holdat tudhattak a magukénak, amelynek fele volt szántó, de a megélhetéshez nem elegendő). A párttitkár fiúunokája volt az első a családban, aki gyermekkorában nem dolgozott, csak tanult. Az ő fia – az apjához hasonlóan egyetlen gyermek – kivételes bánásmódban részesült az iskolában, mivel apja a polgármester baráti köréhez tartozott, édesanyja a helyi párttitkár volt. Szülei mindent megadtak neki, kényelemben élt, és visszaélt a helyzetével.

A magyar szakos Pintér Katalin a települést övező tanyavilágból való, szülei eseténként igen nagy nehézségek árán tudták megőrizni a falubelieknél függetlenebb életfor-

májukat. A tanyasi kislány érdeklődése és szorgalma korán felkeltette tanítói figyelmét, továbbtanulásra ösztönözték, a szülei is segítettek, hogy ez sikerüljön neki. A főiskola elvégzése után nagy lendülettel és odaadással kezdett tanítani. Igazságérzete nem engedte, hogy bármilyen aprónak tűnő korrupciós ügynek részesévé váljon, még akkor sem, ha – a kívülállók szemében jelentéktelen – iskolai osztályzatról volt szó. Az a bizonyos 1988-as, utolsó magyarórán tett bejelentése olyan folyamatot indított el, amelynek eredményeként az iskolai események a megyei, majd az országos sajtó értelmezésében és terjesztésében a kisvárosra és annak polgármesterére irányították a figyelmet.

Annak ellenére, hogy a bevezetés szerint a polgármester lehetett volna a tanulmány egyik igazi „főszereplője”, róla és tevékenységéről csak általánosságokat tudunk meg. Miután a szerző az ő halálának közlésével indítja a tanulmányt (és sejteti, hogy ez a drámai esemény talán sorsszerűen következett be), alakja legközelebb a Boglár család történetében, az események időrendjének megfelelő helyen jelenik meg: az 1960-as évek második felében, a gazdasági liberalizáció időszakának kezdetén őt választják polgármesterré. Működésének huszonhárom éve alatt bebizonyosodott, hogy személyében a kisváros olyan adottságokkal rendelkező vezetőt talált, akinek irányítása alatt a település – az 1930-as évek után másodszor – virágkorát élte. Átszervezte a termelőszövetkezetek munkáját, ezáltal a szövetkezeti tagokat érdekeltté tette a munkában, és többet termeltek, modernizálta az infrastruktúrát, különböző könnyűipari üzemeket telepített a helységbe, munkát biztosítva az ott lakóknak. Elérte, hogy ne számolják fel a középiskolát, tanárokat hívott Tiszadombra, a környéken ritka nagyméretű művelődési házat építtetett, elérte, hogy a települést 1985-ben városi rangra emeljék. Joó István tehetséges polgármester volt, közvetlen munkatársait, beosztottjait meggyőzte elképzeléseinek helyességéről, ugyanakkor a hivatali hierarchiában fölötte állókkal olyan kapcsolatokat alakított ki, amelyek segítségével törvényes úton elérhetetlen előnyökhöz juttatta a települést. Egyre kiterjedtebb kapcsolatokkal rendelkezett, és amikor parlamenti képviselővé is választották, hatalma szinte korlátlanra vált. A feletteseivel kötött kapcsolatok szoros érdekszövetségek, kéz kezet mos alapon létrejövő és működő kölcsönös lekötelezettségek voltak, amelyek állandóan magukban hordozták annak veszélyét, hogy ha valaki lebukik ebben a korrupciós hálóban, az illető – magát tisztázandó – másokat is magával ránt. Ebből a perspektívából szemlélve a polgármester tevékenysége leginkább kötéltańc-mutatványhoz hasonlítható, ahogyan számtalan sorstársáé az 1970–1980-as évek Magyarországon és Kelet-Európájában. Öngyilkosságát közvetlenül azután követte el, hogy felettese a megyei tanácstól figyelmeztette, kivizsgálást indítanak a tiszadombi tanács által lebonyolított területárusítások ügyében. Joó számára ez azt jelentette, hogy többé nem fogják megvédeni, önmaguk bukását elkerülendő a korábban elfogadott törvénytelen eljárásait, ügyintézését fogják leleplezni, így próbálják saját, bizonyára nagyon hasonló ügyeiket ideig-óráig takargatni. Az országos politika liberalizálódásának időszakában a sajtó által a korrupciós helyi vezető prototípusaként bemutatott polgármester számára szükségtelen volt ennél világosabban jelezni, hogy az „ő ideje” lejárt.

A kutató 1998-ban – a külsőségekben megújulni látszó – Tiszadombon tett látogatása eredményeként arra a következtetésre jutott, hogy a politikai változás, amelyhez a helybeliek is nagy reményeket fűztek, egyelőre nem hozta meg a várt fellendülést. Az emberek többsége elbizonytalanodott, mert a korábban jól működő intézmények némelyike, a munkahelyek nagy része megszűnt, a földjeiket ugyan visszakapták, de keve-

sen művelik, inkább bérebe adják. A lakosságból mintha hiányozna az az önállóság, kezdeményezőkézség és tettvágy, amely a korábbi megpróbáltatásokat követően az újrakezdést segítette. Mindennek híján szükségük lenne valakire, a régi polgármesterhez hasonló adottságokkal rendelkező vezetőre, aki megmondaná, hogy mivel érdemes foglalkozni, merre kellene továbbmenni. A település jövőjét bizonytalannak látják, a szerző ellenben Tiszadomb újjászületésében reménykedik.

A mű szerkezete Thornton Wilder *Szent Lajos király hídja* című regényének felépítését idézi. A „szakadék fölötti hidat”, amelyen a különböző sorsú tiszadombi szereplők „találkoznak”, az 1980-as évek végén fokozatosan liberalizálódó politikai és közéleti háttér előtt zajló per képezi. Ez azután váratlan eredménnyel zárult: az ítélet – a korábban megszokottól eltérően – a sajtó és a bíraskodás szabadságáról szólt, nem a (még) fennálló hatalom mindenhatóságát igazolta.

CSORBA JUDIT DOROTTYA

Van-e antropológiai film?

Jay Ruby: *Picturing Culture – Explorations of Film and Anthropology*.

Chicago–London: The University of Chicago Press, 2000. 339 p.

Az antropológiai és néprajzi filmzés elméletének történetében az 1990-es évek a tematikus tanulmánykötetek évtizede volt. Ezek összefoglalták mindazokat a fogalmakat és irányzatokat, amelyek az azt megelőző évtizedben kerültek felszínre, és a nem fikciós filmkészítés ezen ágának legfontosabb fogalmaivá és kérdéseivé váltak. Többek között ilyen volt a reflexivitás, az esztétika, a narratív, a részt vevő megfigyelés módszerével készített film, valamint az antropológus szerepének kérdéskörei. Az új évezred küszöbén Jay Ruby egy olyan kötet megjelentetésére vállalkozott, amely a néprajzfilm-készítés időben és tematikában jóval nagyobb spektrumát öleli fel. *A kultúra megfilmesítése – kutatások a film és az antropológia területén* című tanulmánykötetében a szerző három évtizednyi kutatómunkáját foglalja össze a film és antropológia összefüggéseiről.

Jay Ruby a philadelphiai Temple University antropológiaprofesszora, az antropológiai filmzés területén elsősorban elméleti szakember, a Society for the Anthropology of Visual Communication alapítója és egykori elnöke, valamint a Center for Visual Communication jelenlegi elnöke.

Ruby abból a meggyőződésből indul ki, hogy az antropológiai film ideálja – ha egyáltalán létezik, létezhet vagy szükséges léteznie ilyennek – még nem valósult meg. Ennek egyik akadálya mindaddig az volt, hogy az antropológusok képzettségüknél fogva művelik az etnográfia, foglalkoznak vele, míg a filmesek nem, alkotásaikban csupán mozgóképpé szeretnének alakítani valamilyen antropológiai témát. Így elszakadnak a filmek „szereplőtől”, ahelyett hogy a Jean Rouch által megfogalmazott közös antropológia létrehozására vagy antropológiai dialógusra törekednének.

Bevezetését az általa elképzelt ideális antropológiai, néprajzi film fikciójával kezdi, amely szerinte még csak a fantázia szintjén létezik. Ez nem antropológiai témájú dokumentumfilm, hanem olyan alkotás, amelyet antropológusok hoznak létre, hogy egy mélyebb, antropológiai betekintést nyújtsanak az adott témába. Ez a nagyon jól körülhatárolható műfaj eltér a realista dokumentumfilm és a televíziós újságírás fogalmi korlátaitól. A filmművészet egészéből, a játékfilmekből, a dokumentumfilmekből, az animációs és a kísérleti filmekből egyaránt merít konvenciókat és technikákat.

Ez az elgondolás egyelőre csak a tudományos-fantasztikus munkák szintjén létezik, közel sincs a megvalósuláshoz, de olyan ideál, amelyet érdemes felkutatni, a vizsgálódás tárgyaként meghatározni. A kötet célja, hogy ennek megvalósításához alapokat fektessen le az amerikai antropológia és film történeti összefüggéseinek kritikai feltárása által. Az ilyen elemzés alapján születnek meg azok a javaslatok, amelyekkel a fantázia egy része

valósággyá válhat. A szerző az etnográfiai film klasszikus műveit mint történetileg fontos alkotásokat nézi, de ezek kritikájából kiindulva felállítja azt a modellt, ahogyan az antropológusoknak filmet kell készíteniük. Kézenfekvő a kérdés, hogy miért szükséges egy ideálkép vagy modell az antropológiai filmek készítéséhez. Ruby azzal érvel, hogy az etnográfiai és dokumentumfilmek általában csak marginális kapcsolatban állnak az antropológiával, és ezek a filmes formák valójában akadályai az antropológiai film fejlődésének. Antropológiai filmen általában egzotikus népekről készült filmeket értenek, ezt támasztják alá a fesztiválok által bemutatásra kiválasztott filmek is.

A kötet bevezetőjének egyik fontos része az antropológiafilm-készítés elméleti kereteinek története, az elméleti irányzatok összefoglalása, illetve a néprajzi film – antropológiai filmezés (*ethnographic film*, *anthropological cinema* – ez utóbbi két kifejezést felváltva használja) fogalmainak meghatározása. Egyik kritikai észrevétele Karl Heider álláspontját veszi célba (Heider 1972), miszerint minden film az emberi viselkedés terméke, egyetlen film sem állhat önmagában, mivel az etnográfiai film elsődleges funkciója, hogy az írott etnográfiát kiegészítő audiovizuális segédanyagként szolgáljon. A kritika szerint ez az álláspont a filmet mint antropológiai kifejezésmódot bizonyosan alárendeltté teszi. Így az antropológusok abban érdekeltek, hogy a filmet kutatási eredményeik közvetítésére használják, míg az elemzéseknek az etnográfiai és dokumentumfilm konvencióin kívül kell olyan modellt keresniük, amely az antropológiát képiles közvetíti, és amelynek segítségével céljaiknak megfelelő filmformát lehet létrehozni.

Az 1970-es években már egyre inkább jellemző volt az objektivitásra való törekvés, de a szakma még mindig a hamis antropológiatudomány kontra film esztétikája törésvonal mentén oszlik meg. Amikor a pozitívizmus végleg túlhaladott lett, egyre többen kezdtek úgy tekinteni a dokumentarista realizmusra és a társadalomtudományi ismeretekre, mint két egymástól jól megkülönböztethető ismeretelméleti módszerre.

Az 1990-es évek egyik elméleti vonulata magának az antropológiai filmezés területének újra meghatározása. Ruby Faye Ginsburggel, Marcus Banksszel és David. MacDougallal ért egyet, miszerint a 20. század végén a néprajzi film végül is a komoly elméleti viták, valamint a film mint az antropológiai tudás közvetítőjének kritikai újraértékelése határára mozog.

A szerző az antropológiai film és az azzal kapcsolatos elméleti vizsgálódás célját abban határozza meg, hogy az etnográfiai film az antropológiai érdeklődés középpontjába, a tudományterület érdekkörébe kerüljön, a terület művelői az antropológiai elméleteknek kihívást jelentő és azokat megváltoztató etnográfiai filmelméletet és gyakorlatot dolgozzanak ki – vagyis egyrészt egy vizuális antropológia megalkotása, másrészt a néprajzi filmnek és a kultúraábrázolás más képi törekvéseinek határozott elválasztása. Az antropológiai filmek eddigi létezésének megkérdőjelezésével, valamint az etnográfiai film behatárolt megfogalmazásával a kötet ehhez kínál radikális kiindulási pontot. Mivel az etnográfiai filmhez populáris nézetek kapcsolódtak az idők folyamán, Ruby azt javasolja – nem is sorolva a műfajt az antropológiai tevékenységek közé –, hogy az antropológusok fogalmilag határolják el magukat tőle, és az eddig létrejött filmalkotásokat „antropológiainak szánt” filmeknek nevezzék.

Ezt az elméletét Ruby 1974 óta több tanulmányban kifejtette és továbbfejlesztette. Terminológiai javaslata, hogy az etnográfiai kifejezést azokra a filmekre használják, amelyek alkotója etnográfiai képzésben részesült, etnográfiai munka megalkotása a célja,

etnográfiai terepmunka-technikákat alkalmazott, és munkáját azok értékelik, akiknek kompetenciájuk van erre. Ezt, mivel meggyőződése, hogy a meghatározás az ábrázoló média fajtájától független, az írott és a képi etnográfiára is alkalmazhatónak tartja. Vagyis alapja lehet annak az elméletnek, amely az etnográfiai film mibenlétét meghatározza. Mivel az elképzelés szerint a képi megfogalmazásnak igazából csak közvetítői szerep jut, az a kérdés is felvetődik, hogy lenne-e befogadója a Ruby által elképzelt néprajzi filmnek.

A néprajzi filmezés története című részben a szerző felsorolja a néprajzi, antropológiai filmezés eddigi legismertebb alakjait, és rövid kritikai megjegyzéseket fűz munkájukhoz, alkotásaikhoz. Ilyenek Robert Flaherty filmjei, Margaret Mead és Gregory Bateson filmjegyzetei, John Marshall *The Hunters*, és Robert Gardner *Dead Birds* című filmjei, Timothy Asch munkái, Jean Rouch filmjei, Sol Worth és John Adair navahó filmes projektje, Asen Balikci, Gary Kildea, Michael O'Rourke, David és Judith MacDougall munkái, valamint a televíziós antropológiai sorozatok. Egyes alkotók munkásságát a kötet további fejezeteiben részletesen is kifejti.

Az etnográfiai terminus használatának tévedései és tévútjai alcímet viselő részben Ruby vitába száll Bill Nichols azon elképzeléseivel, melyek szerint az antropológia írás és szavak által uralt pozitivistá társadalomtudomány, s etnográfiai filmet elsősorban filmeseknek kell készíteniük és nem etnográfusoknak, elméleteket pedig kultúratudományokból és a szövegelemzés irodalmi modelljeiből lehet felállítani (Nichols 1992). Ruby meggyőződése ezzel szemben az, hogy az etnográfiai film jövőjének alapjai antropológiai elméletekben rejlenek, valamint abban, hogy a műfajt antropológiai képzésben részesült filmkészítők tartják kézben. Elsődleges cél az etnográfiai tartalom, nem a jó film. A kettő elválaszthatatlanságát hangsúlyozva nyilván sokan vannak, akik ebben nem értenek egyet a kötet szerzőjével, aki a továbbiakban azzal érvel, hogy ha az antropológiai irodalom olvasói általában elhanyagolhatónak tartják az antropológus írói képességeit, és inkább a tartalom megértésére törekednek, miért nem tudják ugyanezt megtenni az etnográfiai filmmel? Az írott és a képi közlés mód közötti alapvető különbségre itt nem tér ki a szerző, aki szerint az etnográfiai film túl komoly dolog ahhoz, hogy filmesekre bizzák. Talán csak egyetlen mozzanat lenne Ruby gondolatmenetét megfordítva arra a következtetésre jutni, hogy az etnográfiai film túlságosan képi műfaj ahhoz, hogy etnográfusokra bizzuk. A megoldás mégis inkább a két szakma együttműködésében rejlik.

A Kutatás kamerával című fejezetben a mozgófilm és az emberi viselkedés megörökítése kezdeteinek elemzéséből arra a következtetésre jut, hogy a film soha nem lesz a valóságnak az az objektív megörökítője, aminek a néprajzi filmezés úttörői remélték. Mint minden másfajta médium, a film is kulturálisan létrehozott eszköz arra, hogy megállapításokat formáljunk a világról. A következő fejezetekben Ruby a legismertebb amerikai néprajzi filmkészítők, Robert J. Flaherty, Robert Gardner és Timothy Asch munkáját vizsgálja. Ők behatóan tanulmányozták és gyakorolták az emberi viselkedés filmen való megjelenítését. A kamerát egyikük sem csupán a kutatás, hanem inkább a kifejezés eszközeként használta. Olyan embereket, embercsoportokat akartak bemutatni, akiknek élete és szokásai mind a filmkészítőknek, mind pedig a megcélzott közönségnek idegenek voltak. Ezek azok a törekvések, amelyek először eszünkbe jutnak, ha antropológiára és filmre gondolunk.

Flaherty hozzájárulását a film és antropológia vitájához jelentéktelennek tartják.

Munkáját a néprajzi filmezés elemzői Jean Rouch kivételével sokáig nem is értékelték. Mégis tagadhatatlan, hogy Flaherty kulcsfigurája a filmtörténetnek és a néprajzi filmezés történetének. Módszerével olyan alternatívát mutatott a hollywoodi filmezés ellenében, amelyben egyszerre akart közel kerülni a filmezett emberekhez és együttműködni velük, valamint felépíteni egy dramaturgiailag is izgalmas filmtörténetet, egybeszöve a szereplőknek saját magukról alkotott képével.

Gardner napjainkban talán a világ legismertebb néprajzifilm-készítője. Ruby ezért is tartja fontosnak munkássága kritikai elemzését, mindjárt megállapítva, hogy Gardner munkáit problematikusnak tartja. Véleményét nem személyes támadásnak szánja, hanem egy, a néprajzi filmezés területén régen hiányzó kritikai elemzésnek. Ruby meggyőződése, hogy Gardner az 1950–1960-as években jelentősen hozzájárult az antropológiai filmezés egészéhez. A *Dead Birds* (Halott madarak, 1964) című film óta azonban eltávolodott a kulturális antropológia elméleti kérdéseitől. Ez két okra vezethető vissza: 1. Gardner függősége egy idejétmúlt, nem helytálló elméleti elképzelésen alapszik, amely szerint az antropológia feladata az autentikus primitív kultúra utolsó emlékeinek megmentése; 2. filmjei készítésekor nem tudta hasznosítani a néprajzi terepmunka során megszerzett antropológiai ismereteket. Filmművészi képességeit is kétségbe vonja azszal, hogy morálisan és politikailag kétesnek tartja filmművészetének esztétikai alapjait. Ruby szerint Gardner maga sem érdekelt filmjeinek antropológiai megvitatásában, illetve magában a néprajzi filmezésben.

Ruby az etnográfiai vagy az antropológiai kategóriákban való tárgyalás helyett úgy értékeli Gardner filmjeit, mint egy romantikus filmművész alkotásait, aki szerint az „egzotikus másik” esélyt ad neki, hogy felfedje saját válaszait olyan emberi kérdésekre, mint a halál (*Forest of Bliss*, A boldogság erdeje 1985) vagy a nők szerepe a társadalomban (*Rivers of Sand*, Homokfolyamok, 1974). Mivel egyeseket vonz Gardner „művészi látomása”, néhány antropológus néprajzilag is jelentősnek tartja filmjeit. Munkássága azt képviseli, amit sokan tartanak az antropológiai film feladatának – művészileg elfogadható filmek készítése egzotikus népekről. Egyes filmes eszközök, mint például a montázs és a narratív kreatív használatát *Dead Birds* című filmjében azonban Ruby sem tagadja.

Timothy Asch harminc éven keresztül antropológusokkal készített filmeket, a legtöbbet a janomamö indiánok között Napoleon Chagnonnal. Elsődleges célja volt, hogy egyetemi hallgatóknak antropológiai oktatófilmeket és kutatóknak hozzáférhető kutatási anyagokat készítsen. Ehhez felfedte az együttműködés lehetőségét filmes és antropológus között. Megfigyelő módszert használt, didaktikus antropológiai interpretációval kombinálva. Filmesztétikai szempontból is a tudományos filmek magyarázó, animációs módszerei jellemezték munkáit. Ruby két, a janomamö indiánok között készített filmjét, a *The Feast* (Az ünnep, 1970) és az *Ax Fight* (Fejszeharc, 1971) címűt elemzi az 1993-ban Asch-sel készített interjúk alapján. A kötet ezen fejezetének lényegét a szerző abban látja, hogy Asch saját munkájáról beszél, filmjeinek saját olvasatát adja úgy, ahogyan még soha az általa írt publikációkban, és a Rubynak adott interjúban kritikailag értékeli nézeteit. A szerző ezt a fejezetet elküldte Asch munkatársának, Napoleon Chagnonnak is, akivel minden janomamö filmben együtt dolgozott. Értékeli, hogy Asch nem követte az épp divatos filmes stílust, és a szinkronhangot antropológiai kommentárral helyettesítette.

Az antropológiai, néprajzi film meghatározása, elméleti kereteinek ismertetése és

kiemelkedő alakjainak, történetének felvázolása után könyvének további fejezeteiben Ruby olyan elméleti kérdéseket vet fel, amelyek több évtizede foglalkoztatják. Ezek közül néhány korábban már különböző publikációiban megjelent.

A képalkotás etikáját taglaló rész az elmúlt évtizedek egyik állandó vitatémájához kapcsolódik. A fotó objektivitásának megkérdőjelezésével kezdődött. A fejezet kitér a professzionális képalkotó etikai kötelezettségeire, szövegösszefüggésbe helyezi azokat az etikai kérdéseket, amelyek a néprajzi filmek gyártása közben felmerülnek azáltal, hogy fontos erkölcsi kérdéseket tárgyal a „másikról”, a másik emberről alkotott kép létrehozásával kapcsolatban. Amikor a művészetek, a társadalomtudományok és a szórakoztatás különböző műfajai realiztikus képet kívánnak alkotni az egyes embercsoportokról, a saját társadalmunkról, az embert állítják középpontba mint az ábrázolás alanyát. A szerző megfogalmazása szerint az embert „használják” a különböző médiák és azok válfajai, így az antropológiai film is, egy általuk valóságosnak tartott kép megalkotására. A néprajzi film etikáját tárgyalva Ruby egyik kulcskérdése, hogy miként hozható egyensúlyba a közönség joga a tájékozódáshoz az egyén személyes jogainak megtartásával. Következtetése szerint a film realitásának illúziója azért veszélyes, mert a képalkotó ipar képviselőinek és ellenőrzőinek túlságosan nagy hatalmat ad. A felelősségteljes képalkotáshoz – legyen az művészi, újságírói vagy társadalomtudományi dokumentáció – az eddiginél reflektívabb és reflexívabb módszerek kellene, amelyek minél több szemszögből mutatják be tárgyakat, és lerombolják a mozgóképkészítés technikájának misztériumát.

A kötet *A filmkészítő a középpontban – reflexivitás, antropológia, film* című fejezete a szerző már korábban megjelent tanulmánya. Az utóbbi évtizedek egyik legtöbbször tárgyalt vizuális antropológiai témáját, a reflexivitás, az antropológia és a film közötti összefüggéseket elemzi (Ruby 1980). Korábbi megállapításait még mindig helyénvalónak találja, mivel az antropológiai filmezés csekély mértékben mozdult el egy reflexívabb antropológiai közlésmód felé. Az előző fejezet már utalt a reflexivitásra, az antropológiai filmekben már szinte kánonként alkalmazott visszatükrözésre, a filmkészítő és a filmezettek közötti párbeszéd ábrázolására, megjelenítésére a filmben. Ruby szerint ha az antropológiát a reflexivitás szemszögéből nézzük, akkor a film különös szerepet játszik az antropológiai kommunikációban. Az antropológiai film visszatükrözésre való törekvését elsősorban azok támadják, akik posztmodern antropológiai filmezéssel hozzák kapcsolatba, olyan filmekkel, mint például az ázsiai származású, Amerikában élő Trinh T. Minh-ha filmjei, aki szintén radikális, Ruby elképzeléseivel azonban gyökeresen ellentétes megoldásokat keres a néprajzi filmezést eddig jellemző formáktól, stílusoktól és ábrázolási módoktól való teljes elszakadásra (Minh-ha: *Reassamblage*, 1982).

Ruby a reflexivitás egyetlen aspektusára összpontosít. Az antropológiai munka szempontjából reflexívnek lenni annyi, mint ragaszkodni ahhoz, hogy az antropológusok szisztematikusan hozzák nyilvánosságra módszereiket és saját jelenlétüket a filmben vagy akár az írott antropológiai művekben mint az adatgyűjtés eszközt, valamint folyamatosan reflektáljanak arra, hogy munkájuk közlésének médiuma, módszere hogyan befolyásolja az olvasót vagy a nézőt az alkotás jelentésének felfogásában, felépítésében. A téma kapcsán olyan filmes példákra hivatkozik, mint Jean Rouch: *Chronique d'un été* (Egy nyár krónikája, 1961), Mike Rubbo: *Waiting for Fidel* (Fidelre várva, 1973) vagy Dziga Vertov: *Cselovek sz kinoapparatom* (Ember a felvevőgéppel, 1928) című filmje.

Ruby önálló fejezetet szentel a néprajzi filmek fogadtatásának. Az 1980-as évek óta

egyre többen foglalkoznak a befogadás problémájával, vagyis azzal, milyen szerepe lehet a néző életkorának, nemének, etnikai hovatartozásának a film befogadásában, és hogyan hatnak vissza mindezek a filmre. A szerző-szöveg-olvasó összefüggése az irodalomkritikusokat már régen foglalkoztatja, az antropológusok csak viszonylag rövid ideje, két-három évtizede figyeltek föl erre. A jelentésalkotás Ruby szerint egyértelműen kultúrafüggő. A befogadók körében végzett kutatással azonban csak kevesen foglalkoznak, így a legtöbb ilyen elmélet egy elképzelt, idealizált nézővel dolgozik.

Ruby Sol Worth és Larry Gross befogadásmodelljét alkalmazva (Worth–Gross 1977) arra a következtetésre jut, hogy a filmkészítő szándékai és az, ahogyan a „filmszöveget” felépíti, fontosak ugyan, de végül a film jelentését a befogadás feltételei és a néző határozzák meg.

Külön figyelmet szentel a televíziós néprajzi filmeknek. A televíziós produkciók túlságosan leegyszerűsített jelentést akarnak a néző elé tárni. Az antropológusoknak épp a képi kommunikáció összetettségét kell vizsgálandó kérdésként megcélzniük. A néprajzi filmeknek, amennyiben antropológusok és nem professzionális filmkészítők akarnak lenni, vizsgálniuk kell a filmjeik fogadtatását is.

Az antropológiai jellegű filmzés felé: néhány következtetés és a lehetséges jövő című fejezet Ruby hasonló című 1971-es cikkét (Ruby 1971) viszi tovább. Harminc évvel ezelőtti írását egyrészt saját idejében avantgárdként értékeli, másrészt úgy látja, ugyanazon elképzelések csiszolása, finomítása foglalkoztatta az elmúlt évtizedekben is.

Kiindulópontja, amihez a kötet végén vissza is tér: a néprajzi filmkészítés azon antropológusok feladata kell hogy legyen, akiket érdekel a képi etnográfia megalkotása. Ez viszonylag egyszerűnek tűnik, de az antropológusoknak el kell határolódnium a dokumentum és a néprajzi filmkészítés jelenlegi irányától, és azoktól az elképzelésektől, amelyek életben tartották annak módszereit – vagyis azt, hogy a film egyrészt hasznos oktatási anyag lehet, másrészt pedig nagyszámú közönséget képes vonzani.

Ruby szerint a filmeknek fel kell tárniuk a készítőik azon szándékát, hogy határozotlan el akarnak térni az elvárásoktól. Példaként Jean Luc Godard-t hozza fel, aki radikálisan el tudott térni filmes elődeitől. Ehhez a radikális lépéshez az kell, hogy a viselkedést a kultúra egyik megtestesüléseként fogjuk fel, és így az képivé tehető. Ezzel együtt a módszereket és az elméleti kiindulópontokat is világossá kell tenni.

A kötet utolsó fejezetében Ruby ehhez szándékozik két lehetséges megközelítési módot feltárni. Az egyik a kultúra „performance”-ként való felfogása, a másik a filmrealizmus „trompe l’oeil” formájának megalkotása. Az utak megtalálásának hogyanja helyett inkább arra keresi a választ, miért szükséges ezeket a módszereket megtalálni. Ehhez filmes kódokra és konvenciókra van szükség, hogy a film látható realizmusát kontextusba helyezzük, és hogy a közönség a képet mint antropológiai kifejezést értse meg. Erre legjobb példaként Timothy Asch *Ax Fight* (Fejszeharc 1971) című, nemcsak hagyományos mozgóképi eszközökkel, hanem animációval, feliratok formájában megjelenő tudományos magyarázatokkal is dolgozó filmjét említi. A reflexivitás eszközével a közönség tudatában lehet annak, hogy csupán filmet néz.

Ruby szerint ha az antropológusok a terepmunkájukról és a vizsgált embercsoportról reflexív módon készítenének filmet – olyat, amelyben a néző a sokszínűség filmes illúzióját élvezheti anélkül, hogy azt sugallná: a valóságot látja –, akkor megszületne az általa elképzelt ideális antropológiai film. Ezzel visszatér kötete bevezető gondolatához,

miszerint az antropológiai film nem egy antropológiai témáról szóló film, hanem antropológusok által készített film, amely antropológiai betekintést közvetít.

A szerző következtetése szerint a néprajzfilm-készítőknek az írott antropológiához hasonló kritikai elvárások tárára kellene összeállítaniuk. A hagyományos filmművészeti megfogalmazás és a szórakoztatás vágya elhomályosíthatja az eredeti célt, vagyis a téma antropológiai ábrázolását. A tanulmánykötet a kutatók új generációját ösztönzi arra, hogy a kezdetek hibáin túllépve a film és az etnográfia szolgálatába állítsák a vizuális média hatalmas erőit.

Figyelembe véve az eddig a témakörben elkészült kiemelkedő és kevésbé sikerült alkotásokat, Ruby elhivatottan érvel amellett, hogy a filmet mint az antropológiai tudás és az emberi tapasztalás ábrázolásának eszközét az antropológia szolgálatába kell állítani. Megállapítása szerint itt az idő, hogy az önjelölt néprajzfilm-készítők munkája helyett újraértékeljük a film és az etnográfia kapcsolatát, oly módon, hogy a „jó antropológia” a filmes értékek elé kerüljön.

Összefoglalásként a *Picturing Culture* című tanulmánykötet szerzője megállapítja: a vizsgálat elsődleges tárgya nem a *hogyan*, hanem a *miért* készítsünk etnográfiai filmet kérdése kell hogy legyen. E kérdést egyelőre Jay Ruby sem kísérel meg megválaszolni. Az eddigi, immár több mint százéves néprajzi filmes hagyományoktól gyökeresen eltérő módszerek kidolgozására valószínűleg még várni kell.

IRODALOM

HEIDER, KARL

1972 *Ethnographic Film*. Austin: University of Texas Press.

NICHOLS, BILL

1992 *The Ethnographer's Tale*. In *Ethnographic Film, Aesthetics and Narrative Traditions – Proceeding from NAFA II*. Peter I. Crawford – Jank K. Simonsen, eds. 43–77. Aarhus: Intervention Press.

RUBY, JAY

1971 *Towards an Anthropological Cinema*. *Film Comment* 7(1):35–40.

1980 *Exposing Yourself: Reflexivity, Anthropology and Film*. *Semiotica* 3(1–2): 153–179.

WORTH, SOL – GROSS, LARRY

1977 *Szimbolikus stratégiák*. In *Kommunikáció I. A kommunikatív jelenség*. Horányi Özséb, szerk. 37–49. Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó.

A tárgyak életrajza nyomában

Therry Bonnot: *La vie des objets. D'ustensiles banals à objets de collection*. Paris: Éditions de la Maison des sciences de l'homme. 2002. 246 p.

Therry Bonnot könyve *A hétköznapi használati tárgytól a gyűjteménytárgyig* alcímet viseli. A hétköznapi használati tárgy, ami vizsgálatának kiindulópontja, nem más, mint a Le Creusot medencében található, gyári kerámiaedények. Ezek az edények elsősorban nagykereskedelmi forgalomba kerültek, és különböző termékeket forgalmaztak bennük a 19. század végén, valamint a 20. század első felében: likőröket, habzóbort, ecetet, mustárt, olajat, kölnit stb. Az eredendően történész végzettségű szerző akkor vált etnológussá, illetve kezdett bele terepmunkán alapuló etnológiai kutatásba, amikor a kerámiaipar történetét, technikátörténetét kutatva azt vette észre, hogy ezeknek a gyári termékeknek a gyárak bezárása után, az 1950–1970-es éveket követően egyre jobban megnövekedett az értéke, az ócskapiacok és a régiségboltok keresett tárgyai lettek, magán-, illetve múzeumi gyűjtemények részévé váltak.

A könyv elméleti kiindulópontja, illetve problémafelvetése 1974-re nyúlik vissza, amikor a városi múzeum (Écomusée de la Communauté urbaine Le Creusot-Montceau-les-Mines) egy kis helytörténeti kiállítást készített Pouilloux kb. 700 lakosú faluról. A kiállításon bemutatták ennek a kis mezőgazdaságból élő településnek a történetét, gazdálkodását, életmódját, kézművestárgyait és -eszközeit stb. Azonban a kiállítás két utolsó vitrinjében a helyi és 1957-ben megszűnt kerámiaedényeket készítő gyár termékei szerepeltek (likőrösüveg, élelmiszertartó edények stb.), és ezzel kimondva is a közelmúlt gyáripari tárgyai a helyi kulturális örökség részévé váltak. A helyzet különlegességét fokozta, hogy egy 15 km-re található másik helységben még működött egy hasonló termékeket előállító gyár. Vajon mit érezhettek az ottani munkások, amikor meglátták, hogy a nap mint nap előállított tárgyaik egy másik helyen a múlt tanújává váltak, olyan tárgyakká, mint a művészeti alkotások? – tette fel a kérdést a szerző.

Egy tárgy ugyanabban a pillanatban sohasem egyedül ipari termék, vagy kerámiaedény, vagy a kulturális örökség egy eleme, de nem is egyedül a nagynéni vázája. Egy tárgy nem meghatározott az elkészültekor, életútján számtalan helyzetbe kerülhet. A szerző éppen ezért a tárgyak élettörténetét kívánta nyomon követni, vagyis megállapítani, leírni és elemezni a tárgyak társadalmi státusának megváltozását.

A könyv szakítani kíván a hagyományos néprajzi megközelítéssel, amely a tárgyra úgy tekintett, mint a múlt tanúira (*objet témoin*), elmúlt életmódok, használatok utolsó nyomaira. Nem egy társadalmi csoport tárgyait vizsgálja, hanem bizonyos tárgyakat keres a terepen, amelyekkel a legkülönfélébb módon éltek „birtokosaik”. A tárgyak életútját követve, a tárgyakon keresztül vizsgálja a társadalmat, pontosabban a tárgyak tár-

sadalmi státusa megkonstruálásának folyamatát. Hogyan válnak hétköznapi tárgyak kulturális örökséggé, hogyan viszonyul egymáshoz családi örökség és kulturális örökség? A módszer, a kutatás problémafelvetésének másik alapvető szempontja, hogy a tárgyakat és státusukat a jelenben vizsgálja. A szerzőt a tárgyak mai használói érdeklik, és nem az eredeti funkciójuk vagy a régi használatok: „Egy ilyen típusú elemzésnek úgy kell szemlélnie a tárgyakat, mint amelyek *itt és most* vannak, elemezni azt, amit *itt és most* csinálunk velük, és amit csinálnak, nem elhanyagolva, ahogy a tulajdonosuk elmeséli a múltjukat, úgy ahogy ez a történet értelmet a kap a jelen diskurzusában.” (24. p.)

A szerző nagyon fontosnak tartja a tárgyak készítési körülményeinek feltárását is: ki, mikor és miért csinálta az egyes példányokat? Könyvének elemző része is ezzel kezdődik, amiben részletesen leírja a gyárakban előállított kerámiatárgyak történetét, az alapanyagtól a kiégetésük technikai részletéig. Hasonlóan fontosnak tartotta nyomon követni a tárgyak további sorsát. Bár a gyárak általában nagykereskedőknek adták át a készítményeket (például alkoholos italokhoz való palack), a helyi lakosok és főleg az üzemekben dolgozók gyakran vásároltak maguknak is ilyen edényeket, akár vajtartónak vagy lekvártartónak. Ezek a jelenségek természetesen alapvetően befolyásolták a tárgyak későbbi életét, például helyi kulturális örökséggé válásukat.

Vizsgálatának következő nagy egysége és terepe az 1980-as évektől elszaporodó falusi régiségvásárok és ócskapiacok, amelyek a tárgyak cseréjének második szféráját jelentik. Itt az érték kialakításában eladók, vevők és a kulturális intézmények játszanak nagy szerepet. A helyi múzeum és általában a néprajzos, a múzeum szerepe visszatérő témája a kutatásnak. A kutató vagy a múzeum érdeklődése bizonyos tárgyak iránt alapvetően befolyásolhatja azok későbbi élettörténetét, például alapvetően hozzájárulhat felértékelődésükhöz.

A szerző számára hasonlóan fontos kérdés a tárgyak vásárlóinak, gyűjtőinek otthona, lakótere. A tárgyak élete nem párhuzamos, vannak közöttük, amelyek még használatban vannak a konyhában, míg mások már a reprezentatív lakóhelyiségek díszét jelentik, presztízsét növelik. De olyanok is előfordulnak, amelyek még a pincében várják sorsuk változását. A tanulmány szintén sokat foglalkozik azokkal, akik már kisebb-nagyobb gyűjteményeket hoztak létre, valamint a gyűjtés jelenségével is.

A kulturális örökség megkonstruálásának folyamata a kutatás központi kérdései közé tartozott. A szerző a helyi kulturális örökség kialakulásának mechanizmusaival kapcsolatban több érdekes megállapítást tett. Az egyik ilyen az, hogy egy, az ipari fejlődés által meghatározott mezőgazdasági vidéken is, ahol a lakosság számára a nagyipari üzemek vagy a szénbányászat jelentette a múltat, nem a gyárak által készített jellegzetes termékek, tárgyak váltak a helyi kulturális örökség részévé (miközben a gyárak egyes épületei ipari műemlékek). Az emberek – érthető módon – a többi mezőgazdasági vidékhez hasonlóan olyan tárgyakban keresték és találták meg a helyi és a régi tárgyakat, olyanokkal alkották meg helyi kulturális örökségüket, amelyek – bár eredetileg nagy tételben gyárakban készültek (ahol gondosan ügyeltek arra, hogy minden tárgy egyforma legyen, sőt sok esetben a megrendelő címkéje is rajta volt, vagy a megrendelő maga határozta meg a termékének megfelelő formát) – mégis közelebb álltak hozzájuk, s szorosabb kapcsolatban voltak az egyedi, a hagyományos kézművesség termékeivel. Ugyanakkor nagy ellentmondás érzékelhető az ilyen nagyban, iparilag előállított tárgyak és a múltra utaló, helyi identitásképző újrafelhasználásuk között. A kutatás másik nagy eredménye a kul-

turális örökség létrejövedele folyamatának elemzése, a különböző szereplők sokszor irracionális, konfúzus viselkedésének a bemutatása.

A jelenkutatás egyik kiváló és izgalmas példája Therry Bonnot könyve. Módszere, a tárgyak biográfiája vagyis élettörténetének feltárása nélkül nem lehet megérteni akár mai, akár régi, de ipari, akár ma is használt vagy újrafelhasznált kézművestárgyak történetét. A másik fontos elméleti hozadéka könyvének, hogy a tárgyakat „itt és most” kell vizsgálni, a jelen használatukból, és használóik mostani viszonyulásából és értelmezéseiből kell kiindulni.

GYARMATI JÁNOS

Az idegenek képei

La cara de los otros: La imagen de los pueblos „exóticos” en la Europa de los siglos XVIII y XIX. Colección Joan F. Mira. València: Museu de Prehistòria i de les Cultures de València. 2002. 112 p. 144 kép.

Még ma, a világturizmus korszakában is, amikor évente százmilliók kelnek útra videokamerával és fényképezőgéppel „felfegyverkezve”, hogy saját szemükkel lássanak és örökökítsenek meg maguknak és az „otthoniaknak” egzotikus tájakat, embereket, rendkívül erős hatással van ránk, amit a TV „bemond”, az újság megír. Ránk, magunkat felvilágosult, tájékozott embereknek gondoló 21. századiakra. Mindezek fényében gondoljuk el, milyen meghatározó befolyást gyakorolhattak a középkor végi, újkor eleji emberre azok a szöveges vagy rajzos beszámolók, amelyek általuk soha nem látott, halott világokról, emberekről adtak hírt.

A valenciai Museu de Prehistòria i de les Cultures de la Xarxa de Museos de la Diputaci3n 2001-ben megrendezett *Miradas Lejanas* (Pillantás a távolba) kiállítássorozatát zárta le a *La cara de los otros* (Mások arca) című kiállítás. A négy részből álló kiállítássorozatot azzal a céllal rendezték meg, hogy 18–19. századi rajzokon, metszeteken keresztül mutassák be azt, ahogyan az európai emberek „másokat”, nevezetesen más népeket, más kultúrákat láttak.

A kiállítássorozat utolsó felvonását Joan F. Mira magángyűjteményének válogatott darabjaiból állították össze. A hajdani Museu d’Etnologia de la Diputaci3n de Valencia alapítója és első igazgatója több mint három évtizedes kitartó szorgalommal állította össze gyűjteményét, Londontól Valenciáig és Amszterdamtól Barcelonáig végigböngészve antikváriumokat és régiségpiacokat.

A kiállításához kiadott kötetben, amelyben sajnálatos módon nem történik utalás arra, hogy a benne szereplő rajzok, metszetek mennyiben fedik a kiállítás anyagát, a 18. századi utazások nyomán született rajzokat, metszeteket együtt, míg a későbbi, 19. századi utakhoz kapcsolódókat kontinensenként tagolva mutatják be. Az előbbi egységben ma akár klasszikusnak is nevezhető utazások eredményeként született alkotások szerepelnek. Így a XVI. Lajos által kiküldött Jean François de Galoup, Pérouse grófja által a Húsvét-szigetre, Hawaiiira, Makaóra, a Fülöp-szigetekre, Koreába és Kamcsatkára vezetett felfedezőexpedíció 1785–1787 között az *Atlas du Voyage de la Pérouse*-ban megjelentetett, ugyancsak idealizált rajzai: a húsvét-szigeti rejtélyes monolitokat rajzol3 franciá katonákat félmeztelen bennszül3tt lányok társaságában láthatjuk, a kamcsatkai ház belsejébe pedig európai környezetet „álmodott” az alkotó. Ezzel ellentétben az előbbi expedíci3t inspirál3 másik nagy 18. századi felfedez33t, az 1772–1775-ös Cook-expedí-

ció egyik rajzolója, John Webber nagyszerű, valóságghú portrékat készített az északnyugati partvidék indiánjairól.

Ez a szándék tükröződik a kötet következő részében kontinensenként közölt alkotások többségéről, amelyeket a kiállítás rendezői oly módon válogattak, hogy lehetőség szerint áttekintést nyújtsanak az adott kontinensről, így például Amerika esetében a grönlandi eszkimóktól a közép-amerikai „kannibálokig”. Ezek egy részének különlegessége, hogy bepillantást engednek az őslakók „belső” életébe is: temetési, házassági szertartásokat, áldozati rítusokat láthatunk. Részben hasonló témák jelennek meg az Ázsiát a Török Birodalomtól Kínáig és Délkelet-Ázsiáig áttekintő és az Afrikát észak felől Szomáliáig, Etiópiáig áttekintő egységben, ezeken az alkotásokon nagyon is érezhető, hogy mind az utazók, mind a rajzolóok számára egy sokkal ismertebb világról van szó, mint amit például egy észak-amerikai síksági szertartás jelent. Az igazi egzotikum, a vad világ Óceánia és Ausztrália. Ez valósággal sugárzik az olyan rajzokról, mint amelyik egy maorik által vívott csatát ábrázol, vagy mint amelyiken egy új-zélandi férfi látható, amint éppen átnyújtja egy lánynak apja levágott fejét.

A három részre osztott képanyag utolsó egységébe azok a 19. század második feléből való ábrázolások kerültek, amelyek a „vadak”, az egzotikum bemutatása helyett már az emberi típusokra, a „fajokra”, a viseletekre és a szokásokra helyezték a hangsúlyt, azaz tudományos szemmel (*visión científica*), pozitivista, osztályozó módon tekintettek tárgyukra, a természettudományokból vett módon vagy az új, leíró néprajz szabályai szerint rendszereztek, csoportosították az emberi faj típusait, változatait. Ugyanakkor a nyomdatechnika korabeli fejlődése a rajzok korábinál nagyobb pontosságát és a színes kivitelezést is lehetővé tette.

A rajzokon, metszeteken kívül a kötetben két tanulmány kapott helyett. Előbb rövid tanulmányában maga a gyűjtő ad bevezetést arról, hogy az egyes korszakokban a nyugat-európai közvélemény számára mit is jelentett a másság. A felfedezések kora előtt ezt nagyban azonosították az észak-afrikai és keleti törökökkel, mindenekeelőtt a mórokkal, a muzulmánokkal, míg a felfedezéseket követően előtérbe kerültek a „vadak”, az „indianok”.

A kötetben szereplő hosszabb tanulmányban Tomás Ribera Tena a főbb csomópontokat kiemelve tekint át az ismeretlen, egzotikus vidékekről készült beszámolókat és azt, ahogyan szerzőik közvetítették az általuk látottakat. Francisco Álvares portugál pap 1520-as etiópiai látogatása során az ott látott sziklatemplomokról írta: „nem kívánok többet írni ezekről az alkotásokról, mert attól tartok, hogyha többet írnék, senki nem hinne nekem...” (16. p.) Mindez jól mutatja az európaiak hitetlenkedő rácsodálkozását egy általuk ismeretlen világra.

Noha a kiállításban szereplő ábrázolások koránál jóval korábbi, de meghatározó jelentőségű volt egy másik pap, Bernardino de Sahagún *Historia General de las cosas de Nueva España* című, 1577-ből való, bár nyomtatásban csak 1829-ben megjelent műve, amely ezeroldalnyi szövege mellett 1800, többségében színes rajzban mutatja be Mexikót. Ahogy Ribera Tena megfogalmazza: Bernardino atya monumentális műve nélkül hihetetlenül nehéz, ha egyáltalán lehetséges lett volna a Cortéz előtti mexikói kultúra jelentős részének megismerése.

A földrajzi felfedezésen és térképezésen túli tudományos célokat is magáénak valló legkorábbi expedíció James Cook 1768-as útja volt, amelyben természettudósok mellett

három rajzoló is részt vett. Erről és további két útvjáról az expedíció hazatértét követően jelentettek meg beszámolót.

A 18–19. századdal elérkezett az egyéni – még ha gyakran állami felhatalmazással, támogatással is bíró – felfedezőutak kora, s ezzel megsaporodtak az ilyen jellegű publikációk is, amelyeket vagy maguk a szerzők láttak el illusztrációkkal, vagy művészeket alkalmaztak erre a célra. Ez utóbbinak egyik legékezebb példája John Lloyd Stephens két közép-amerikai útja, amelyekre kifejezetten ilyen céllal vitte magával az efféle munkában járatos Frederic Catherwoodot. Noha szerződésük értelmében a valósággal bestsellerré vált könyv – három hónap alatt tizenkétszer látott napvilágot – Stephens neve alatt jelent meg, Catherwood rajzai a szöveggel egyenrangú tudományos értéket képviseltek.

A kor felfogására jellemző a Beagle hajó esete. A hajó 1832-ben három, keresztény hitben nevelkedett, az angol szokásokat átvett tűzföldi indiánt vitt vissza hazájukba, ahol egy angol misszionárius és a Londoni Misszionárius Társaság ajándéka, teáskészletek, borospoharak, kalapok és hasonló tárgyak kíséretében partra tette őket. Amikor tíz nap után a hajó kapitánya, a vakbuzgó Fritz Roy visszatért a helyszínre, a civilizált „vadaknak” gondolt indiánok már kirabolták a misszionáriust, és régi ruháikban fogadták a kapitányt. A kísérlet tehát csúfos kudarcot szenvedett.

A sors iróniája, hogy ezen a hajón utazott a 22 éves Charles Darwin is, aki az öt évig tartó út egyik tanulságaként fogalmazta meg: „...semmi sem kelt olyan kíváncsiságot, mint egy barbárt látni saját környezetében, azaz egy embert a maga barbár és vad állapotában... Lehetetlen megkerülni a kérdést, vajon a mi első őseink hasonlítottak-e ezekhez az emberekhez... Nem hiszem, hogy lehetséges különbséget felfedezni a vad és a civilizált ember között. Azt is mondhatnánk, hogy ez csaknem ugyanaz, mint ami egy vad és egy házasított állat között megtalálható.” (25. p.)

Vajon ma, a világturizmus korszakában eljutottunk-e már Darwin 19. századi felfogásáig?

Szabó Árpád Töhötöm: Közösség és intézmény (Stratégiák a lónai hagyományos gazdálkodásban). Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság. 2002. 160 p. /Kriza-könyvek, 11./

Az 1999-ben útjára induló Kriza-könyvek immár 11. köteteként jelent meg a kalotaszegi Magyarlóna faluközösségének és intézményeinek elemzése. A dolgozat a lónai juhtartó gazdatársaság működésének vizsgálatán keresztül igyekszik kideríteni, hogy „megfelel-e a közösség által választott stratégia a gazdasági kihívásoknak”. A jelenkori gazdálkodási mentalitás mennyire gyökerezik a hagyományban, illetve milyen egyéb, a gazdálkodást meghatározó tényezők alakítják a válaszadási módokat. A szerző – helyesen – a gazdaság rendszerének megismerését nem tekinti a kutatás önmagáért való, öncélú feladatának, értelmezését csak társadalmi vetületében, meghatározottságában tartja relevánsnak, más szóval célja, hogy a gazdaságelemzésnek el kell vezetnie a társadalomnak mint kontextusnak is a jobb megismeréséhez.

A könyv terjedelméhez képest – a belső arányokat tekintve – rendhagyóan hosszú bevezető fejezetekben ismerhetjük meg a témaválasztás motivációit, a kutatás módszertanát, a terepmunka sajátosságait, továbbá – lassan közeledve a lónai juhtartáshoz – az erdélyi népi gazdálkodásról, a szűkebb kalotaszegi régióról, végül Magyarlóna bemutatásáról olvashatunk. A felsorolt fejezetek jól segítik a lónai gazdatársadalmat formáló tényezők mélyebb megismerését. A bőséges jegyzetapparátus és a szakirodalmi citátumok elméleti beágyazottságot bizonyítanak. Mégis kicsit iskolásnak, a „lecke” felmondásának tűnik egy-egy részlet, például Spradley és Bernard két oldalon keresztül taglalt felosztásai a terepmunka során alkalmazható gyűjtési módszerekről, a moderált résztvevő megfigyeléstől a félig strukturált interjúig.

Az Erdély népi gazdálkodását dióhéjban bemutató fejezet némi hiányérzetet kelt a recenzensben. A rövid áttekintésben méltán kap nagy hangsúlyt a kollektivizálás hatása a lokális társadalomra, hiszen ezzel hozható összefüggésbe a paraszti hagyományos kultúra lavinaszerű felbomlása. Ám a 20. század ezenkívül is bővelkedett olyan történelmi súlyú eseményekben, amelyek máig érezhető módon befolyásolták a gazdálkodói magatartásformát. Az egyik legfontosabb, Lónát hűsbavágóan érintő esemény az 1940–1944-es, kétszeres impériumváltás. 1940-ben Magyarlóna községtől délre futott a sztolnai útnál a „Lapason” az új országhatár, kettévágva a falu határát. Sokan papírokkal jártak át a határon megművelni a saját földjüket. A négy évig tartó „magyar világ” alatt jelentős modernizálás történt mind a földművelés, mind az állattartás területén (gazdatanfolyamok, nemesített vetőmagok, akcióos apaállatok, eszközváltás stb.). Ugyanakkor határfaluként közvetlenül élhették meg a Dél-Erdélyben rekedt létai, tordaszentlászlói és

fenesi magyarok gyakori átszökését. Mindenképpen érdemes lett volna a történeti aspektust is legalább olyan részletgazdagon bemutatni, mint a metodikai háttérét.

A néprajz Kalotaszegen – Kalotaszeg a néprajzban fejezetben Szabó Árpád Töhötöm Kalotaszeget mint területi egységet munkahipotézisként fogja fel. Érthető módon nem vállalkozik a rövid szakirodalmi áttekintésen túl a területiség árnyalt vizsgálatára. „Meghatározására azért volt szükség, mert ez adja azt az Erdélynél kisebb régiót, amelynek kereteibe beilleszthető a lónai közösség...”

Az ezután sorjázó alfejezetek, amelyekben Kalotaszeg gazdálkodásáról, Lóna társadalomvázlatáról és gazdaságának átfogó bemutatásáról van szó, tömören informatívak, és nagyban segítik a könyv valódi mondanivalójának, a lónai közösség és intézményei viszonyának megértését. A falu társadalmi helyzetének felvázolásában különösen jól kidolgozott a közigazgatási egység, az etnikai arányok és a vallási csoportok közötti összefüggés megvilágítása.

A könyv második felében a lónai juhtartás korrekt, pontos leírása után érkezünk a mű „velejéhez”, a faluközösség és intézményeinek elemzéséhez. A gazdatársaság, a társ üzemszerű működésének pontos megfigyelése, a segítségmunkák változatainak, a kölcsönös segítségnyújtás intézményének plasztikus leírása, a közösségen belüli jogok, kötelezettségek és funkciók szétválasztása és bemutatása a dolgozat legkimunkáltabb, legtöbb új eredményt felmutató része.

Az elemzés igyekszik rámutatni a szűkebben „gazdaságiként” felfogható jelenségekben, struktúrákban és gazdasági magatartásban megmutatkozó egyéb mögöttes tartalmakra, mint az értékorientáció, társadalmi rang és presztízis kifejezésének lehetőségei.

A juhmérés (tejmérés) háromnapos gazdasági aktusának részletgazdag fejezete az ünnepség folklór vonatkozású háttérét is felvillantja, melynek fontos elemei a termékenységvarázslás, a *henderikázás*, a rituális szokáscelekvések, a *csujogató*s, a táncmulatság stb.

A könyv felépítéséből kicsit kilóg az utolsó nyúlfarknyi fejezet, melyben két mezőesi falu juhtartását ismerhetjük meg, egy-egy oldalra tömörítve. Ha a két – meglehetősen esetlegességgel – választott példa bemutatása részletesebb, árnyaltabb lenne, akkor valószínűleg a következtetések levonása is bőségebb tapasztalatokkal járt volna.

Az összegzést a szakirodalom, húsz darab melléklet és húsz, jó szemmel kiválasztott fotó követi. A könyvet román és angol nyelvű kivonatok zárják. Tekintve a kötet friss, társadalom-központú szemléletét, bizvást ajánlható a szakma figyelmébe. Kár, hogy csak 300 példányban jelent meg.

BICZÓ GÁBOR

Antropológia és irodalom konferencia

Miskolc, 2002. október 20–21.

2002. október harmadik hetében Miskolcon az egyetem Kulturális és Vizuális Antropológia Tanszékének szervezésében nagyszabású konferencia megrendezésére került sor. A nagyszabású jelző talán nem eufemisztikus, hisz egyrészt a rendezvény témája, valamint a résztvevők és az előadók száma a bölcsészettudományi diszciplínák megszokott hazai viszonyaihoz képest szokatlanul széles körű volt.

Az antropológia és irodalom közötti kapcsolat kérdése az angolszász és német nyelvterületen egyaránt igen népszerű téma. Úgy tűnik, hogy a napjainkban mind közismertebbé és közkedveltebbé váló kulturális antropológia újabb irányzatai egyre határozottabb érdeklődést mutatnak a kortárs irodalomelmélet, a textológia és a modern filozófiai hermeneutika iránt. Az érdeklődés kölcsönös, vagyis az említett, inkább teoretikus attitűddel jellemezhető diszciplínák is intenzíven tájékozódnak az antropológia, különösen az antropológia empirikus jellegéből következően a kulturális tapasztalat vizsgálatának módszertani és elméleti-kritikai következményei iránt. Nem pusztán azért, mert a társtudományok határterületeinek érintkezési pontjai között feltételezhető összefüggések elegendő érvet szolgáltatnak valami újfajta diskurzus megkezdéséhez; sokkal inkább azért, mert a két említett tárgyterület újabb eredményei egymás teljesítményére reflektálva hirdetik azt, hogy valahol minden vizsgálat kezelhető antropológiai kutatásként, ahogy az irodalmi szöveg, a *sui generis* nyelvi kompozíció, a reális fikcionalizálása is.

A kijelentés a kortárs antropológia perspektívájából – a szociobiológiától (lásd Napoleon Chagnon hírhedt, a janómamók körében végzett kutatásainak szövegeit) az interpretív antropológián keresztül a James Clifford vagy a Renato Rosaldo által képviselt posztmodernig – arra utal, hogy a tárgyterületen tudományos igénnyel megjelenő minden irányzat a módszertan hitelességétől függetlenül kénytelen szembesülni a kutatás és a kutatást reprezentáló szöveg (beszámoló, cikk, előadás, könyv) között tapasztalható feszültség kérdésével. Az antropológiai szöveg problémája azonban a textualizációnak nem kizárólag azt a szintjét érinti, amely a reális élmény, a tudományos szándéktól vezérelt empirikus tapasztalat – majdan a legkülönbélebb módon értelmezhető – szöveggé válásának, azaz *fikcionalizálódásának* kérdéseként fogalmazható meg. Amennyiben belátjuk, hogy a szöveg alapjául szolgáló minden empirikus tapasztalat maga is interpretáció eredménye, nyilvánvalóvá válik, hogy a fikció fikciójaként előálló antropológiai szöveg hitelességének kérdése, legalábbis részben, túlmutat a szaktudomány objektivitásigényének problematikáján, és közvetlen kapcsolatba hozható az irodalom textualizációs gyakorlatával. Ugyanakkor az is igaz, hogy a jelen megközelítés feltételezi az itt

alkalmazott fogalmaknak – interpretáció, fikció, szöveg – a Friedrich Schlegel által megkezdett és mind a mai napig tartó hermeneutikai felülvizsgálatából származó eredmények figyelembevételét.¹ Bár, úgy tűnik, éppen ezek a kérdések – a jelentés, a kontextus, a diskurzus, a nyelv – jellemzik legjobban a kortárs antropológia erőteljes érdeklődését az irodalom iránt.

Abban az értelemben, ahogyan az antropológiai szöveg irodalminak tekinthető, ugyanúgy az irodalmi textualizáció antropológiai alapkaraktere is nyilvánvaló. A szerző minden tapasztalata ugyanis közvetlen forrása a mű születését szolgáló szellemi erőfeszítésnek. Mondhatni nincs mű, amennyiben a háttérben nincs valamilyen reális empirikus élmény. Csak közvetve ugyan, de ez a kijelentés igaz még arra a fikcióra is, amelynek nincs reális denotátuma.²

Az irodalom antropológiai alapjellemezőinek szemléltetésére kiváló példa lehet – természetesen számtalan más szerző mellett – Winfried Georg Sebald munkássága.³ A Németországból Angliába települt író egyetlen témája a második világháború lehangoló élményének művészi módon és esztétikai eszközökkel végrehajtott feldolgozása. A hiteles történeti rekonstrukció, az események leírásán túlmutató mentalitástörténeti jellemrajz, a korszellem ábrázolása egyszerre irodalom és antropológia. Sebald egy interjúban fogalmazta meg, hogy a műveiben oly gyakran ábrázolt elementáris borzalom legfontosabb lélektani forrása lényegében egyetlen gyermekkori élményére vezethető vissza. A sorsfordító emlék, melyre a bajor szülőfalujából a szőnyegbombázásokkal elpusztított Münchenben történő látogatása során tett szert, olvasatában az életben egyidejűleg adódó létlehetőségeknek drámai, az elviselhetőség határait kijelölő példája. Az egzisztenciális élmény konstitutív műélménnyé szervesülése Sebald művészetének egészét befolyásoló esemény.

Alapvetően ennek a felismerése, vagyis az antropológia és irodalom egyre karakteresebbnek tűnő érintkezési pontjaira irányuló reflexió igénye indította a Miskolci Egyetem Kulturális Vizuális Antropológia Tanszék és az Összehasonlító Irodalomtörténeti Tanszék munkatársait arra, hogy a két tudományterület, valamint a téma iránt érdeklődők számára lehetőséget teremtsenek egy, a hazai szellemi közéletből eddig sajnálatosan hiányzó vagy csak érintőlegesen tapasztalható diskurzus kezdeményezésére.

Az irodalom és az antropológia találkozása egy olyan modell kidolgozását készíti elő, amelyben az ember által létrehozott szöveg a kultúra megértését hozzáférhetővé teszi. A két diszciplína közvetlenül adódó kapcsolódási pontja a szövegkonstrukció, illetve a kultúra textualizációjának a kérdése. Az önmagát klasszikus társadalomtudományi paradigmaként meghatározó antropológia kutatási gyakorlata szempontjából - elsősorban primer, empirikus pozíciójából – így kulcskérdéssé válik a vizsgált kulturális és társadalmi jelenségekre vonatkozó következtetések pontos „tolmácsolása”, közvetítése. Ennek eszköze és egyben médiuma maga a szöveg. Az antropológia ebben az értelemben úgy is kezelhető, mint a szövegben és a szöveg által konstituált paradigma. A reprezentáció magas komplexitásfokú feladat, melyben a kutató (szerző) a vizsgált kérdést és önmagát egyidejűleg (kon)textualizálja. A felvetés ugyanakkor megfordítható. Végző soron, ahogyan már korábban utaltam rá, minden irodalmi szöveg legalapvetőbb fundamentumának, a kulturális alapélménynek textualizálása (fikcionalizálása) a szerzőt hasonló helyzetbe kényszeríti, mint az antropológust – éppen az elkészült szöveg értelmezési lehetőségei folytán.

A konferencián tárgyalt és az alábbiakban felvetett három fő téma az antropológia és az irodalom érintkezési pontjainak kurrens kérdései voltak.

Az idegenség retorikája

Az irodalmi szövegek a mindenkori kultúrák és emberi szándékok szerint retorizálódnak, olvasásuk, megértésük is ezen alakzatok mentén halad. A retorika intézménye az alkotás és a megértés folytonosságot biztosítja. Az irodalmi és antropológiai szövegnek az az esszenciális tartalmi közössége, hogy valójában mindkét szövegtípus a kulturális idegenség, a másság leképezésének eredeti esete. A szerzői intenciótól elvonatkoztatva nyilvánvaló kérdés az idegenség észlelésének és reprezentációjának, a nyugati kultúrában fellelhető évszázados alapsémáinak, valamint rövid távú divatos modelljeinek a hatása és a működése, illetve a mesterséges működtetése. A sztereotipizálás, a kulturális relativizmus vagy superioritás, az eurocentrizmus vagy a hierarchizálás a szövegek értékhorizontjának bevett perspektívái, melyek a szövegek hangnemét döntően befolyásolják. Az antropológiai szemlélet bizonyos irányzatai tehát ezeknek a megkövült struktúráknak a dekonstrukcióját hivatottak elvégezni.

A konferencián a téma elemzésének jellegzetes példjaként hangzott el Dobos István *Az idegenség retorikája az önéletrajzokban* vagy Wilhelm Gábor *Egzotikus szövegek értelmezése* című előadása, mely a textualizáció nyelvelméleti összefüggéseit tárgyalta.

A szöveg, esztétika, kompozíció

Az irodalom az idegen kultúra megértésének komplex és esztétikai értelemben magasan kvalifikált esete. A kulturális élmény textualizálása önmagában esztétizálás. Az antropológiai írásról az elmúlt évtizedben intenzíven folytatott amerikai *writing culture* vita hazai recepciójára napjainkig sajnálatosan csak érintőlegesen került sor. A vita egyik fontos következménye, hogy az etnográfiai szöveg státusával szemben újabban feltételként megfogalmazott irodalmi igény számos, mindkét tárgyterület szempontjából létjogosult témát felvet. Egyrészt az irodalmi reprezentáció esztétizált formáit, mint például különféle műfajait, filológiáját, retorikáját, stílusát átveszi az antropológia. Ugyanakkor az útleírás, az útinapló, illetve az antropológiai beszámoló elemzése nemcsak a téma és a műfaji azonosság okán, hanem az értelmezői perspektíva szükségszerű közelítésének folyamányaként közös szemléletmódot eredményezhet. Az irodalom számára az antropológia tehát tartalmi és módszertani értelemben, míg az antropológia számára az irodalom esztétikai, formai vonatkozásaiban válhat jelentőssé.

A konferencián számos olyan kiváló előadás hangzott el, mely a szöveg kompozicionális jellemvonásait textuális és esztétikai szempontok szerint vizsgálta. Többek között Csillag Gábor *Írásbeliség, és rekontextualizáció – avagy az erdélyi jiddis mondák irodalomvá tétele*, Tóth Zsombor *17. századi angol nyelvű Zrínyi Miklós életrajz mikroszkopikus vizsgálata* vagy Petneki Áron *Orientalizmus – mesés kelet szóban lefestve, képpen leírva* előadását érdemes ebből a szempontból megemlíteni.

Irodalom terepen

Az irodalmi szövegeknek, de a szövegeknek általában is – bizonyos esetben – a szerzőjük és olvasójuk egyaránt az empirikus terepkutatás tárgyává válhatna. Az érdeklődés középpontjában ekkor olyan kulturális funkciójuk áll, melyet az (irodalmi) szövegek egy konkrét kontextusban tölthetnek be. Az irodalomszociológiai eljárás itt kiegészül, és az új megközelítés kvalitatív kulturális antropológiai kutatásként írható le. Különösen érdekes, ahogyan a performatív formák, az úgynevezett bemutatásra szánt irodalmi szövegek a hallgatóra, illetve olvasójukra hatnak, valamint az is, milyen szerepet töltenek be a kulturális identitás konstrukciójában. A kulturális antropológus ezáltal nem csupán „részt vevő megfigyelő”, hanem „részt vevő olvasója” is az eseményeknek.

Ehhez a témához kapcsolódóan ugyancsak több tartalmas előadás hangzott el, többek között Vörös Miklós *Mi az, ami megírható a kultúrából* vagy Menyhért Anna *Szöveg mint terep* című előadása.

A szervezők reménye szerint az antropológusok és irodalmárok között Miskolcon megkezdődött párbeszéd folytatódni fog, illetve például szolgál ahhoz, hogy a szaktudományok bevett osztályozása, az ehhez köthető akadémiai gyakorlat és ennek minden intézményesültsége ne zárja ki a határtudományok között létrejövő építő kapcsolatot. Sőt az antropológiának a történelemmel, a filozófiával vagy a pszichológiával lehetséges eszmecseréje nemcsak a divatos vagy kevésbé divatos nemzetközi trendek leképezését jelentheti, hanem (elő)segíthetné az antropológia hazai legitimációjának lassú és számos nehézséggel terhelt folyamatát is.

A konferencián közel 50 előadás hangzott el, amelyekből a szervezők szándéka szerint az elkövetkező tavaszon egy válogatást tartalmazó konferenciakötet fog megjelenni.

JEGYZETEK

1. „Egy klasszikus szöveget soha nem lehet a maga teljességében megérteni. Azoknak, akik létrehozta, és kifejlesztik kultúrájukat, vágniuk kell arra, hogy mind többet és többet tanuljanak belőle.” Lásd Schlegel (1981), idézi Ferraris (1996:79).
2. *Science fiction* vagy abszurd.
3. Az idén 58 éves korában tragikus hirtelenséggel, autóbalesetben elhunyt német származású, Angliában élő író szinte teljes életművét egyetlen élmény, a második világháború utáni Németország reménytelen romlása hatotta át. Utolsó könyve, a 2001-ben megjelent Austerlitz ellenállhatatlan erővel idézi meg témáját. Austerlitz, a mű főhőse emlékezésében kulturális identitásának gyökereit igyekszik feltárni az író számára. A fiatal Austerlitz elmeséli például azt, hogy Hitler hatalomra jutása után mint zsidó kisgyereket sorstársai tömegével együtt menekítették a Reichből Angliába. Austerlitz megidézi nevelőszüleit, egy gyermektelen walesi lelkész házának hideg és reménytelen atmoszféráját, mely semmiféle rokonszenvet nem keltett benne azok iránt, akiknek lényegében az életét köszönheti. Az idős Austerlitz visszaemlékezésének

szövege, a textualizációs eljárás során egyszerre kényszerül objektív távolságtartásra és az imaginárius szubjektum megidézésére értelmezésében, vagyis az olvasó számára egyidejűleg mutatkozik antropológusnak és szépírónak (Sebald 2001).

IRODALOM

BEHLER, ERNST, HRSG.

1981 *Kritische Friedrich Schlegel Ausgabe*. (Paderborn Zürich: Ferdinand Schöningh – Thomas Verlag.

FERRARIS, MAURIZIO

1996 *History of Hermeneutics*. New Jersey: Humanities Press.

SEBALD, GEORG WINFRIED

2001 *Austerlitz*. New York: Random House.

A jelenkorkutatás dilemmái a néprajzi múzeumokban

2002 őszén két olyan jelentős néprajzi konferenciára is sor került Bécsben és Kaposvárott, mely a néprajzi múzeumi tárgygyűjtés és -dokumentálás aktuális kérdéseivel foglalkozott. Az egyik nemzetközi – közép- és kelet-európai –, a másik hazai keretben vizsgálta meg az eddigi tapasztalatokat és a jelenlegi problémákat, valamint a jövőbeli lehetőségeket. A tárgygyűjtés a néprajz létrejötte óta egyértelműen alappillére a múzeumi munkának (és sokáig általában a néprajzi kutatásnak), ám legalább ettől az időponttól kísérik viták mind az időbeli, mind a térbeli keretét illetően. A legkiélezettebb véleménykülönbségek – és talán bizonyos fogalmi bizonytalanságok – ezen belül is a *jelenkor* vizsgálatát, annak szerepét érintik. Ennek tisztázásakor azonban mindenképp vissza kell térni általában a néprajz szintjére, hiszen a jelenkor kutatása néprajzi szempontok szerint és néprajzi eszközökkel semmiképpen sem szűkíthető le csupán a kultúra tárgyiasult részére összpontosító és ezt tárgyak gyűjtésével (is) dokumentáló néprajzi muzeológiára.

A jelenkor és a történetiség kapcsolata a néprajz történetén belül önmagában összetett kérdés. Az európai néprajz jelentős területi ágai (például a francia vagy német) eleve jelenkorkutatásként indultak (Beitl 1985), azaz a még élő szokásokat, ünnepeket, viseletet figyelték meg a néprajzosok, és igyekeztek ezeket tudományosan leírni, rendszerezni és értelmezni. Párhuzamosan végig nyomon követhető ugyanakkor – hol erősebben, hol gyengébben – egy, a történeti forrásokat vallató, illetve valamilyen korábbi korszak életmódját rekonstruálni igyekvő kutatási vonal is. Ez a kutatási irányzat viszont sok esetben éppen a jelenkor szereplőinek emlékeiből indult ki.

A néprajzi kutatás időkeretével kapcsolatos elméleti és módszertani eszmecserék, melyek szinte periodikusan visszatértek az európai néprajz története során – egészen napjainkig – nehezen tudtak egyezsége jutni a *jelenkor* terminus megfelelő használatát illetően. Csak a jelenkor időbeli határával kapcsolatban – már ami a múltbeli kezdetére vonatkozik – durván fogalmazva legalább annyi javaslat, vélemény fogalmazódott meg, ahányan hozzászóltak e kérdéshez. A legtávolabbi vonalat a 20. század elején, illetve inkább az első világháborút követően húzták, húzzák meg a kutatók, ám a legrövidebb időszak mellett *jelenleg* szavazók is legalább az 1950-es évekig visszamennek. Ez egyben azt is jelenti, hogy pillanatnyilag ez a legkisebb léptékű periódus a néprajzon belül. A jelenkorkutatás tehát a mindenkori legidősebb nemzedék visszaemlékezésének a határában fogalmazza meg a jelenkor mértékét.

Nem minden tanulság nélküli az etnológia, antropológia viszonya sem a jelenkorhoz. A „modern”, amerikai antropológia alapvetően terepmunka- és –következésképp – jelenkorközpontú (volt) a kezdetektől fogva. Nem is igen lehetett másmilyen, mivel az esetek nagy részében hiányoztak az írott, történeti források a vizsgált népek többségére vonatkozóan. Ugyanakkor mindez nem akadályozta meg a kutatókat, hogy a 20. század első harmadáig alapvetően ne az emlékezetkultúrára támaszkodjanak – a 24. óra

szindróma keretében. A valódi, módszeres résztvevő megfigyelés tehát csak a brit szociálintropológusoknak a gyarmatokon végzett kutatásaival kezdődött el az 1. és a 2. világháború között.

Látható, hogy e rövid kiránduláson belül is a *jelenkor* terminusnak hányféle jelentése, értelmezése keveredik össze, és hoz létre különféle súlypontokat a mindenkori néprajzi vagy etnológiai vizsgálatokon belül. Hermann Bausinger (1984) – az osztrák néprajzi jelenkorkutatás egyik dagályhullámában – nem véletlenül próbálta meg felrajzolni a jelenkor fogalom lehetséges használatait az etnográfiai vizsgálatokon belül, melyet három fő típusra egyszerűsített le. Ő a *kutatás* idősjéből indult ki, mely az alapvetően nem történeti forrásokon nyugvó tanulmányok esetében az aktuális, éppen zajló jelenkor – akárcsak az antropológiában. Ez az, amit a néprajz módszertani eszköztárával közvetlenül meg tudunk figyelni. Az itt megjelenő eseményeket azonban igen eltérő értelmezési – és ennek révén időbeli – keretekbe tudjuk azután beleilleszteni, az éppen aktuális érdeklődésünknek, témáknak megfelelően.

Bausinger (1984:90–93) első típusában a jelenben található kulturális reliktumokkal van dolgunk. Ezek megmaradtak egészen máig, ám valódi jelentésüket csak a múltbeli kontextus rekonstrukciója által tudjuk megfejteni. A második esetben a vizsgált jelenségek vagy tárgyak szintén azért érdekesek, mivel a múltból származnak. A jelenkori szerepüket azonban már csak a mai használatuk révén lehet leírni. Végül a harmadik megközelítési mód értelmében a kultúra vizsgált szelete a jelenlegi kontextus egészében kap valódi jelentést, noha a történeti vizsgálata további lehetőségként természetesen megmarad. Valójában tehát csupán a harmadik esetben beszélhetünk szinkron típusú jelenkorkutatásról (Bausinger 1984:93).

A bausingeri osztályozás nagyon világos alapot ad a néprajzi *keret* és *téma* közötti megkülönböztetésre (Hammersley–Atkinson 1983:40–44) – noha Bausinger nem használja ezeket a terminusokat –, valamint ennek révén a néprajz történetiségének tisztázásához. A kutatás – térbeli és időbeli – keretének kijelölése meghúzza azokat a határokat, melyeken belül a vizsgálatot végző egyáltalán figyelembe vesz. (Utalni szeretnék itt rá, hogy a *mint*a, illetve a *mintavétel* nem azonos a kerettel, és csak azon belül értelmezhető.) Ennek mindenkori meghatározásában egyaránt jelen lehetnek elméleti és gyakorlati megfontolások. A vagy csak történeti, vagy csak jelenkori forrásokra való támaszkodás lehet elméleti érvelés következménye is – azaz eszerint vagy az egyik, vagy a másik típusú háttéranyag tesz lehetővé mélyebb kulturális megértést, de ugyanúgy lehet gyakorlati döntés következménye – ha például az egyik vagy a másik típusú forrás könnyebben hozzáférhető a kutató számára szempontjából.

Ebben az összefüggésben akkor tekinthető történetinek egy adott néprajzi vizsgálat, ha a kutató eleve valamely korábbi időszakon *belül* választ ki magának egy megfelelő témát. Ez a téma ugyanakkor az illető időszakon belül egyaránt vonatkozhat annak egy viszonylagos értelemben vett recens vagy korai részére. Az emlékezetben megmaradt információk alapján történő kulturális rekonstrukciónak tehát a jelenkor a kerete, viszont a múlt valamelyik – nem túl régi – szakasza a témája. Más szóval itt csak a téma kiválasztása szerint történeti a kutatás. Érdemes megemlíteni azonban, hogy a Bausinger által valódi jelenkorkutatásként jellemzett jelen keretű és jelen témájú vizsgálatokon belül is – adott esetben – hangsúlyos lehet az elemzett téma történeti vonatkozása. Ebben az értelemben egyáltalán nem létezik vegytiszta szinkronkutatás, kivéve a

tudományos absztrakció világát. A szinkron- vagy történeti szemlélet ily módon kizárólag a téma diktálta hangsúlyeltolódásokban valósulhat meg.

A bausingeri fogalmi rendteremtés időzítése a jelenkor kutatásával kapcsolatban természetesen nem a pusztán véletlen műve. A modern világra jellemző életmód néprajzi leírhatóságának a problémája, amely Bausingert (1984) a jelenkor fogalmának újragondolására készítette, már számos esetben vezetett hasonló jellegű elméleti tisztább látáshoz. A jelenkor kultúrájának összetettségében a korábbi korszakokra összpontosító néprajzi leírások jól elváló – helyesebben jól elválasztó – tematikai tagolása tarthatatlanná válik. A korábban kifejtetlen feltételezések ilyenkor általában újra az előtérbe kerülnek, mert egyre kevésbé lehet őket hatékonyan alkalmazni az új tematikájú tudományos elemzésekkor.¹ Meg lehet kockáztatni azt az állítást, hogy a modern kor bekerülése a néprajzi vizsgálatok tárházába sokkal inkább ezen a csatornán keresztül hat a néprajz elméleti és módszertani alapjaira, mintsem a modern életmód alapvető *mássága* révén. A modern kor leírása közben elkerülhetetlen módszertani reflexiók ugyancsak nem kerültek el a „mindennapok kultúrájának” megítélését. Amíg a korábbi tematikák lehetővé tették a kultúra néprajzi tagolását, bizonyos területek kiemelését és hangsúlyozását, a modern kor szövevényessége lehetetlenné teszi a hétköznapi kultúra háttérbe szorítását vagy elhanyagolását (Bausinger 1984:103; lásd áttekintésként Schöne 1998).

A szűkebb értelemben vett jelenkorkutatás és -dokumentálás tehát akár a bausingeri tipológián belül könnyen elhelyezhető (Bausinger 1984), akár a keret–téma fogalompar (Hammersley–Atkinson 1983:40–44) segítségével jól értelmezhető, és a néprajzi vizsgálatok egészébe könnyen beilleszthető. A jelenkor mint *keret* használata ellen ily módon nem szól semmilyen elméleti érv. Más kérdés a jelenkornak mint *témának* a fontossága, főképp a Bausinger által kidolgozott harmadik típus értelmében. Egy-egy kutatási téma *kiválasztása* esetében ugyanis egyedül a *relevancia* számít mint tudományosan megítélhető szempont (Hammersley 1992:26–27, 72–75). Milyen jelentősége lehet tehát általában a jelenkori néprajzi dokumentációnak, illetve konkrétan az egyes ilyen jellegű projekteknek a néprajzi kutatások egészén belül?

A valódi válaszvonalnak ebben a tekintetben a modernizációnak a hétköznapi életmódjára tett hatása látszik. Egészen addig, míg a választott, harmadik típusú (Bausinger 1984:92–93) kutatási téma ebből a szempontból nem válik el élesen a másik két kategóriába tartozóktól, inkább csak hangsúlyeltolódásokról beszélhetünk a szinkron-, történeti tengelyek mentén a két szélső pozíció között. Minél erőteljesebben van azonban jelen a modernizáció az életmód valamennyi területén, minél inkább átjárja a hétköznapi összes szegletét, annál nehezebb irrelevánsnak nevezni az ilyen témájú néprajzi vizsgálatokat.

Bausinger szinte már egészen nyersen fogalmaz, mikor a modern világ néprajzi kutatandóságának a kérdését teszi a mérlegre. Bár elismeri, hogy a jelenkor kultúrája az összetettségével, a részeinek kölcsönös összefüggései révén számos kutatási problémát eredményezhet – nem utolsósorban a részterületek közötti kapcsolatrendszer kibogozásának, átlátásának a képességét –, mégis „ez a jelenkori kultúránk valósága” (Bausinger 1984:104), akár rokonszenves ez a valóság, akár nem.

A modern, „jelenkori kultúránk” kutatása *mellett* tehát tagadhatatlan és súlyos érvek szólnak, hiszen a korábban még izoláltan szemlélt – akár klasszikusnak tekinthető –

résztermék egyre kevésbé ragadhatók ki ebből a mai összefüggésrendszerből, egyre nehezebben kutathatók a modern kor szinte teljes megjelenési formáinak a hatásaitól függetlenül. Ugyanakkor egy ilyen jellegű adottság *önmagában* a legritkább esetben bizonyult még *elégéséges* feltételnek egy új tematikájú néprajzi kutatási boom megindulásához. Elég, ha csak a városetnológia kialakulására és – valljuk be, igen lassú – elterjedésére gondolunk. Legkésőbb a 2. világháborút követő évtizedekben a városiasodás mértéke a Föld számos részén megközelítette az ötven százalékot. Ennek ellenére – ha most Európára összpontosítunk – az 1990-es évekig a legjobb esetben is csak a Mediterrániumban, illetve Skandináviában találkozunk rendszeres városetnológiai kutatásokkal (Sanjek 1990: 163–165). A városi élet néprajzi kutatásának a szükségessége és az igénye természetesen számos konferencián megfogalmazódott (Kokot–Bommer, Hrsg. 1991; Greverus–Moser–Salein, Hrsg. 1994), nem utolsósorban az európai néprajz és az Európában dolgozó etnológusok egyre gyakoribbá és időnként gyümölcsözővé váló párbeszédének eredményeképpen (Timm 1999).

Mindezek a hatások – az intenzív, hosszan elnyúló és széles körben folytatott viták tanulságai a néprajz helykereséséről részben a modernizálódó világban, részben a „társ-tudományok között”, és ennek kapcsán az amerikai kulturális antropológia termékenyítő hatása a módszertanra – jelentős mértékben visszaköszöntek a jelenkor néprajzi kutatásaiban is. Legalább ennyire fontos azonban az 1960-as évek végének európai baloldali (diák)mozgalma, mely az 1970-es években részben újrastrukturálta a német nyelvű és a skandináv, illetve részben a brit néprajz tematikai palettáját, és számos korábban elhanyagolt témát kezdett hangsúlyozni (munkáskultúra, gyárak világa, termelés, fogyasztás stb.), részben a német néprajzon belül nemcsak bizonyos fokú nemzedék-, hanem identitásváltást is eredményezett. Hasonló mértékű hatást gyakorolt a néprajzi múzeumokban történő dokumentálás irányára a múzeumi gyűjteményeknek az úgynevezett meta-szemlélete, mely egyaránt táplálkozott a posztmodern fordulatból, a gyűjtemények történeti vizsgálatának előtérbe kerüléséből és a múzeumi raktárak telítettségének gyakorlati problémáiból.

A „baloldali fordulat” Kelet-Európa országaiban is előtérbe állította a jelenkor kutatását a néprajzon belül (is) – ha teljesen más körülmények között is. Fontossá vált az adott korszak bizonyos megnyilvánulásainak – elsősorban a munkásfolklor, kiemelt állami ünnepek, modern átmeneti rítusok, valamint a falvak modernizációjának – a dokumentálása. Ezek a kezdeményezések az 1970-es évektől indulhattak meg igazán, egy részük (főképp a falukutatók) megmaradt a bausingeri kettős kategóriában (Bausinger 1984:91–93), vagyis a változások közepette megmaradó hagyományokra voltak kíváncsiak. Ráadásul az 1980-as és 1990-es években a nyugat- és a kelet-európai kutatóknak megvolt a lehetőségük az időszakonkénti eszmecserére, az elvégzett vagy folyamatban levő vizsgálataiknak a kölcsönös bemutatására – nem ritkán az Österreichische Volkskundetagung vagy az Institut für Gegenwartsvolkkunde der Österreichischen Akademie der Wissenschaften által szervezett tudományos találkozók keretében.

A kelet-európai politikai változások után, illetve az új évezred küszöbén érdemesnek látszott újragondolni néhány kérdést egy szűkebb európai kontextusban. Éppen ezért 2002 szeptemberében az Österreichisches Museum für Volkskunde és az Ethnographisches Museum Kittsee Közép- és Kelet-Európa nagyobb néprajzi múzeumainak munkatársait hívta meg Bécsbe, hogy a jelenkorral kapcsolatos tárgygyűjtésekről közö-

sen gondolkodjanak el az *Ethnographische Museen in Zentral- und Südosteuropa: Internationale Konferenz II.* című tanácskozás keretében. A konferencia a 2001-ben a Néprajzi Múzeum által szervezett *Ethnographic Museums in East- and Central Europe: Challenges and Chances at the Beginning of the 21st Century* szakmai tanácskozást kívánta folytatni.² Míg a budapesti általában az új évezred kihívásaival foglalkozott, érintve a gyűjtést is, a bécsi megbeszélés – nem véletlenül – kifejezetten a néprajzi muzeológia talán legösszetettebb, legtöbbet vitatott kérdésére, a néprajzi tárgygyűjtés lehetőségeire összpontosított.

Az előadások a szervezők szándékai szerint két témakör köré csoportosultak. Mi történt ezen a területen az egyes múzeumokban az utóbbi tíz évben, illetve milyen konkrét tervekkel, elképzelésekkel tudnak az egyes múzeumok előállni?

A szervezők ugyanakkor nem elégedtek meg az eddigi múzeumi gyűjtések összegzésével. A konferencia az *open space* módszerét alkalmazva konkrét együttműködési projektek kidolgozását követelte meg a résztvevőktől. Ennek eredményeként összesen 14 ilyen téma született meg. Ezek közül kiemelendő egy tervbe vett közös kelet- és közép-európai kiállítás, mely a hagyományos gyűjtemények mellett a jelenkori párhuzamokat is a látogatók elé kívánja tárni, valamint egy nagyszabású fotókiállítás, mely a térség országainak legkorábbi néprajzi fényképeit próbálja meg feltárni, bemutatni és kutatók révén értelmezni.

A konferencia célja alapvetően és hangsúlyozottan nem a német nyelvterületen folytatott korábbi, a néprajz jelenkorkutatásával (*Gegenwartsvolkskunde*) kapcsolatos viták újraindítása volt, és semmiképpen sem az osztrák néprajz újabb köldöknézése a jelenkorkutatással kapcsolatban. Az utóbbi évtizedekben az osztrák néprajzi múzeum³ számos kiállításában és kutatásában vizsgálta a jelenkor és így óhatatlanul a modern, globalizált életmód bizonyos megjelenési formáit (lásd például Schmidt 1973; 1974; 1976; Beitzl, Hrsg. 1985; 1987; 1988; Czapka–Grieshofer–Schindler–Tschofen 1994; Johler–Nikitsch–Tschofen 1996; Müller, Hrsg. 1999; Johler–Pallestrang–Rauter 2000; Boesch–Bolognese–Leuchtenmüller–Knack, Hrsg. 2001; Beitzl–Plöckinger 2001). Az egyik fontos kérdésnek számukra pillanatnyilag a határok problémája bizonyulnak. Ha a jelenkort tanulmányozzuk akár a keret, akár a téma szempontjából, lehetetlen *elüve* a nemzeti határok mentén válaszvonalat húzni. A témák többsége szélesebb területi keretet igényel. Ha ez így van, hogyan lehet együttműködni a határok másik felén található hasonló intézményekkel, kutatókkal? Milyen minimális közös elméleti és módszertani háttér kell ehhez? Továbbmenve: hogyan lehet ilyen széles keretű témák kutatásakor és dokumentálásakor megelőzni a mindenki számára hátrányos, egymással *párhuzamos* összehangolatlan gyűjtéseket.

A konferencia több tanulsággal szolgált az érintett kérdések tekintetében. Bár a tanácskozás a *gyűjtést* állította a középpontba (és nem a kiállítást), a megszületett közös projektek mindegyike – egy kivételével – kiállításokhoz fűződtek. Az világossá vált, hogy a 19. század végén létrejött, a különböző múzeumokban őrzött néprajzi törzssanyag kiállításbeli megszólaltatásához csak több európai múzeum közös munkája tud elegendő háttérrel nyújtani, melynek része a mai kulturális megjelenések, párhuzamok dokumentálása. A szélesebb keretű, tehát nem aktuális kiállítás(ok)hoz társuló jelenkor-dokumentáció, az életmód modern megnyilvánulásainak tárgyi gyűjtése ugyanakkor egyetlen javasolt nemzetközi projekt témájául szerepelt csupán. Ráadásul éppen ez a tervezett

munka tartalmazta a legtöbb fehér foltot. Az ilyen típusú jelenkutatás és a hozzá kapcsolódó néprajzi gyűjtés igénye ugyan számos – döntően nyugat-közép-európai – ország múzeumában megfogalmazódott, a konkrét megvalósítása – főképp valamilyen együttműködés keretében – azonban azonnal egy sor nyitott kérdéssel találta szembe magát.

Az elmúlt tíz év múzeumi munkáinak, gyűjtéseinek értékeléskor hamar kiderült, hogy valamilyen formában valamennyi jelen levő múzeum végzett jelenkor-dokumentálást – a legtöbb esetben egy-egy konkrét kiállításához. Ezek egy jelentős részét azonban legfeljebb a bausingeri tipológia második csoportjába lehet sorolni. A harmadik típusú, valódi jelenkor-gyűjtés sokkal inkább ritkaságnak, mint általánosnak számított. Mindkét típust együttesen nézve feltűnő volt, hogy a közép-európai régió keleti részében az ilyen jellegű gyűjtések, kiállítások tematikai hangsúlya az etnikai reprezentációkra szűkölt le. Bár ebben a kontextusban egyáltalán nem számított érdektelennek a mai helyzet vizsgálata és ábrázolása, ennek a tematikai (ön)korlátozásnak a mesterséges, szűk volta szembeszökő volt a modern kor szövevényes megjelenési formáival, illetve más típusú bemutatásaival összevetve.

Noha a bécsi konferencia nem hivatkozott közvetlenül a svéd múzeumok által 1977-ben megindított és világszerte a Samdok néven ismertté vált jelendokumentációra, a svéd modell egyik alappillére, a múzeumok közötti együttműködés mindenképp a bécsi találkozó legfontosabb momentuma volt. Az alig két héttel az osztrák eszmecsere után sorra kerülő kaposvári konferencia ennél talán még tudatosabban vállalta a svéd jelenkutatási projektre való támaszkodást. A *Néprajzi jelenkutatás és a múzeumi gyűjtemények változása: néprajzos muzeológusok országos konferenciája* címmel a Néprajzi Múzeum szervezésében a néprajzos muzeológusok hagyományos konferencia-sorozatán belül igyekezett összefoglalni és megosztani azokat a tapasztalatokat, melyek a jelenkori dokumentálás és néprajzi tárgygyűjtés területén történtek a legutóbbi időben Magyarországon (és részben külföldön). A tanácskozáson ugyanakkor a Néprajzi Múzeum nevében Fejős Zoltán főigazgató egy intézményi háttér létrehozását javasolta valamennyi magyarországi néprajzi (jellegű) múzeum számára – Ma-dok néven –, mely a közelmúlt és a jövőbeli jelenkor-kutatások és -gyűjtések nyilvántartására és koordinálására lesz alkalmas a közeljövőben – a svéd Samdok tapasztalatait továbbgondolva (Fejős 2002a; 2002c).

A konferencián elhangzott előadásokból és hozzászólásokból kiderült, hogy a korábbi évtizedek magyarországi kezdeményezései után (lásd erről Fejős 2002b) évek óta folynak olyan néprajzi kutatások és gyűjtések az egyes múzeumokon belül, melyek a mai életmód funkcionális – a modern kor összefüggéseiben való – megértésére törekednek. Ezek a munkák döntően a népi iparművészet, a viselet, a lakás, illetve a jelenkori tárgygyűjtemények köré szerveződnek tematikusan. Csaknem valamennyire jellemző az erős történeti és életrajzi érdeklődés, valamint a családokra vagy egyénekre mint a kutatás alapegységeire való összpontosítás (a fontos kivétel Szapu Magda [2002] munkája a kaposvári fiatalok életmódjáról, identitásáról és viseletéről). De ugyanígy a sajátosságai közé tartozik az egymáshoz képesti izoláltságuk. Egy-egy muzeológus kutató néhány hónapon keresztül vagy éppen évtizedek alatt halmoz fel megfelelő ismeretanyagot és tárgygyűjteményt egy, a munka jellegéből adódóan viszonylag szűk keresztmetszetű eset kapcsán. A más kutatók anyagához való hozzáférés lehetőségének a megteremtése, a témák bizonyos fokú koordinálása, a már meglévő tárgyi anyag szisztematikus fel-

mérése, értelmezése és az újabb gyűjtéseknek az ehhez való igazítása ugyanakkor csupán az egyik lehetséges szintje lehetne a jelenkor kutatás és -dokumentálás módszeres végzésének (lásd Fejős 2000; Fejős főszerk. 2000). Egyáltalán nem biztos azonban, hogy a „jelenkori kultúránk” feltérképezése, tanulmányozása és (tárgyi stb.) dokumentációja éppen a mai kulturális jelenségek egymásba ágyazottsága és összetettsége miatt egymástól független esettanulmányokkal elvégezhető. A jelenkorra és annak komplexitására való hivatkozás itt inkább csak a hatás fokozására szolgál. Általában kétséges a kulturális jelenségekhez való tudományos közelítés hatékonysága kizárólag izolált esettanulmányok révén (Hammersley 1992:18–19), ám ez a kétség a modern kor szövevényes világában minden bizonnyal fokozottabban jelentkezik.

A tárgygyűjtések esetében a lokális esettanulmányok és a szélesebb értelmezési keret tisztázatlan viszonya mellett – mely nem korlátozódik az anyagi kultúrára, mint ahogyan ez Gullestad (1989:75) összefoglalásából is kiderül a mai skandináv társadalom kutatásával kapcsolatban – gondot okozhat még egy általános tárgyelméletnek a hiánya is (Paine 1985; Fenton 1995:230).

Milyen lehetőségek kínálkoznak e problémák áthidalására? Milyen típusú kezdeményezések születtek eddig akár konkrét, akár általánosabb, elméleti szinten a nagyvilágban?

A legnagyobb múlttal rendelkező ilyen jellegű kísérlet a már sokszor és sok helyen idézett Samdok (*samtids dokumentation*, azaz jelenkor-dokumentáció). Ez a svéd projektnek és szervezeti formának az ötlete az 1970-es évek legelején született meg a Nordiska Museet berkein belül. Feltűnt a muzeológusoknak, hogy a 2. világháborút követő évekből aránytalanul kevés tárgy található a gyűjteményekben. A Samdokban – önkéntes alapon – résztvevő (jelenleg 90 fölötti) múzeumok felelősséget éreznek a modern kor életmódjának a „rögzítéséért”, legalábbis a múzeumi gyűjtések eszközével. A program kutatáson alapul, a „dokumentáció” terminus pedig egy sor tudományos munkát rejt magában a terepmunkától a hang- és képrögzítésig, a tárgygyűjtéstől a katalogizálásig. A projekt a svéd múzeumok összességét egyfajta alapként, forrásként kezeli, melyen belül megosztható ez a komplex munka (Fenton 1995:227–228). Minden múzeum valamilyen kutatási és területi egységért felelős. A közös kutatás és gyűjtés lehetőséget ad a nagyobb, az esettanulmányok keretét túllépő dokumentációra, valamint a szükséges- és drága ismétlések, a párhuzamos, illetve az *ad hoc* jellegű kutatások és tárgygyűjtések elkerülésére. A Samdok program tehát kifejezetten egy korszak, a modern kor mindennapjainak a dokumentálására jött létre. Az eddigi tapasztalatok alapján kiválóan alkalmas a modernizáció anyagi kultúrájának értelmezésére és gyűjtésére, kevésbé a helyi, lokális jellegzetességek tanulmányozására. A legkülönbözőbb méretű és specializációjú múzeumok közötti együttműködés mint alapelv azonban változatlanul fontos, mint ahogyan a kutatáson alapuló dokumentáció is.

A svéd Samdok legnagyobb mértékben a norvég és a dán múzeumi életre hatott, ahol gyakorlatilag ugyanilyen szervezeteket hoztak létre a jelenkor dokumentálására. A svéd program elkészítése előtt néhány évvel – 1971-ben – alakult meg a brit jelenkor-dokumentációkat magában foglaló SHIC (*Social History and Industrial Classification*) adatbázist és klasszifikációt készítő szervezet, az SHGG (*Social History Curator's Group*) előde, a *Group for Regional Studies in Museums*. A szervezet szintén a jelenkor tárgyi anyagának múzeumi gyűjtésére szakosodott. Az SHIC fókusza alapvetően a modern

kori regionális életmód, ám az összehasonlításához, valamint a kutatáson alapuló feldolgozáshoz és dokumentációhoz egy részletes klasszifikációs rendszert dolgozott ki, melynek segítségével könnyen megtalálható és összevethető az életmód egy-egy tematikus részterülete (Fenton 1995: 228–229).

Mindkét kezdeményezés egyik alap gondolata, hogy a jelenkor dokumentálásának esetlegességének az elkerülésében a korábbi és az aktuális gyűjtések *meta-dokumentálása* nagy segítséget nyújthat.

Mind a skandináv Samdok, mind a brit SHIC egyszerre nyújt átfogó, egy-egy országra kiterjedő szervezeti hátteret a jelenkor dokumentálásához a néprajzi, illetve társadalomtörténeti irányultságú múzeumok számára, ugyanakkor mindkét esetben megtörtént a vizsgálandó korszak tematikai „lefedése” is. Mindkét programban kidolgoztak egy klasszifikációs sémát, amelynek a keretében végzett folyamatos gyűjtőmunkával valamilyen általánosabb képet remélnek nyerni a modern kor kultúráiról.

Egy ilyen típusú, országos méretű hálózat, mely hosszú időn keresztül működik, csak kevés helyen épült ki ez idáig. Ennek ellenére több jelentős jelenkor-dokumentációs projekt valósult meg más országokban is. Milyen egyéb keretek között tudták ezeket megvalósítani? Hogyan igyekeztek túllépni az esettanulmányok *ad hoc* jellegén?

Az egyik legkorábbi munka, mely a modern kor anyagi kultúrájának a térhódítására és szerepére volt kíváncsi, három koreai falu teljes dokumentálása a háztartások tárgykészlete szempontjából (Knez 1997). Ez a kutatás, gyűjtés több szempontból figyelmet érdemel. Az 1951 és 1981 közötti időszakban több felmérést végzett a kutatócsoport, egy-egy időmetszetben az összes háztartás teljes tárgykészletét rögzítve. Mivel a dokumentálás célja a hagyományos és modern tárgyak kapcsolata volt, a felmérések előtt ki kellett dolgozni egy osztályozást – egy korai, válogató felmérés révén, mely a vizsgált térbeli keret, a három falu tárgy univerzumát fedte le. Az ismételt vizsgálatok során ennek az osztályozásnak megfelelően szerepeltették a háztartásokban található tárgyakat. A különböző időkből származó tárgylisták azután számos következtetés levonására adtak lehetőséget. A dokumentálás tehát teljes falvakra terjedt ki, eleve a változásra volt kíváncsi, ezért több időmetszetet rögzített ugyanabból a szempontból, helyi kutatók bevonásával működött, illetve előzetes osztályozás, modell segítségével dolgozott.

A következő – a kaposvári konferencián is többször hivatkozott – példa a a detmoldi szabadtéri múzeum (Westfälisches Freilichtsmuseum Detmold) 2000. évi időszak kiállítására (Carstensen–Düllo–Richartz–Sassa, Hrsg. 2000). A németországi kiállítás öt – gyerekek vagy fiatalok lakta – szoba teljes tárgyi anyagát mutatta be (nagyjából 20 000 tárgyat), illetve vásárolt meg a múzeum a saját gyűjteménye számára. A gyűjtés és bemutatás arra keresett választ, hogyan lehet a 20. század tárgyi világának sokaságából a néprajzi múzeumi dokumentálás számára értelmes egységeket kiválasztani, ha a meglévő gyűjtemények ebből a szempontból töredékesek, és a későbbi kutatások sem voltak képesek valamilyen kerek képet nyújtani a jelenkorról. A kiállítást két éves kutatás előzte meg, melynek során csaknem 300 fiatallal dolgoztak, több tucat interjú és számtalan fotó- és videofelvétel készült.

Az idézett koreai vizsgálat a különböző időpontokban azonos helyen megismételt felmérések révén kínál összehasonlítási lehetőséget, a német kutatás a téma széles körű lefedettsége alapján nyújt értelmezési keretet. Mindegyik projekt azonban szigorúan a mindennapoknak a még élő gyakorlatából indult ki. Bizonyos esetekben azonban a tér-

beli távolság vagy a közelmúlt adta perspektíva, rálátás emel ki fontosnak látszó egységeket, témákat a jelenkor szövevényéből. Még a kelet-európai politikai változások előtt az NDK-t, illetve a fordulat után is a volt NDK-t többen a „modern kor mindennapjai múzeumának” nevezték (Köstlin 1999:21), mely megőrizte az 1950-es évek számos jellegzetességét. Az 1993-ban Eisenhüttenstadtban megalapított *Dokumentationszentrum Alltagskultur der DDR* a még jelenlévő múlt, a kelet-német mindennapok lassan eltűnőben levő tárgyi kultúrájának a dokumentálását és múzeumi gyűjtését tűzte ki célul. A dokumentációs központ nemcsak a még megtalálható, ám egy korábbi korszakra jellemző tárgyakat gyűjti össze, hanem igyekszik őket még a jelenben megszólaltatni (Müller, Hrsg. 1999). Egy gyűjtési terv kidolgozása helyett, mely eleve feltételezné az NDK-s közelmúltnak egyfajta tudományos értelmezését, a mai hétköznapiakban jelen levő értelmezések, emlékek mentén alakítja folyamatosan a gyűjtést, felmérést és kutatást.

A jelenkor a maga összetettségével számos kihívást tartogat a kutatók számára. A kínált tematika szinte áttekinthetetlen, az esettanulmányok és az általánosíthatóság viszonyának tisztázása fokozottabb követelményként jelentkezik. Az egy-egy korszakot múzeumi eszközökkel dokumentálni szándékozó intézmények nem hagyatkozhatnak egyedi, izolált, sokszor *ad hoc* gyűjtésekre, ha általánosabb képet kívánnak nyújtani a vizsgált időszakokról. Az eddigi próbálkozásokra a különböző intézmények közötti együttműködés, a módszertani háttér kidolgozása, a kutatott és gyűjtött témák metaregisztrációja (központi nyilvántartása) és a kutatásközpontúság volt a jellemző. Bár a Samdok programot egyaránt érték és érik külső, belső módszertani kritikák (Czapka–Grieshofer–Schindler–Tschöfen 1994:13–14), a regionális és tematikus erőforrások megosztása mint a jelenkor-dokumentálás egyik alappillére eddig minden esetben bevált.

JEGYZETEK

1. Hasonló történt a néprajzi, etnológiai tér fogalmával is a városkutatások megindulásával (lásd Wilhelm 1996).
2. Ennek az előadásait lásd Néprajzi Értesítő 2001.
3. Az 1970-es évek elejétől húsz éven keresztül az Osztrák Tudományos Akadémián belül működő Institut für Gegenwartsvolkskundével karöltve.

IRODALOM

BAUSINGER, HERMANN

1984 Konzepte der Gegenwartsvolkskunde. *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* 87(2):89–106.

BEITL, KLAUS

1985 Gegenwartsvolkskunde. Arbeitsfeld und Methoden. *In* Probleme der Gegenwartsvolkskunde. Referate der Österreichischen Volkskundetagung 1983 in Mattersburg (Burgenland). Klaus Beitzl, Hrsg. 45–71. Wien: Selbstverlag des Vereins für Volkskunde.

BEITL, KLAUS, HRSG.

1985 Probleme der Gegenwartsvolkskunde. Referate der Österreichischen Volkskundetagung 1983 in Mattersburg (Burgenland). Wien: Selbstverlag des Vereins für Volkskunde.

1987 Gegenwartsvolkskunde und Jugendkultur. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.

1988 Methoden der Dokumentation zur Gegenwartsvolkskunde. Die Zeitung als Quelle. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.

BEITL, MATTHIAS – PLÖCKINGER, VERONIKA, HRSG.

2001 Istrien: Sichtweisen. Ethnographische Sammlungen im österreichisch-kroatischen Dialog. Wien: Selbstverlag Österreichisches Museum für Volkskunde.

BOESCH, ALEXANDER – BOLOGNESE-LEUCHTENMÜLLER, BIRGIT – KNACK, HARTWIG, HRSG.

2001 Produkt Muttertag. Zur rituellen Inszenierung eines Festtages. Wien: Selbstverlag Österreichisches Museum für Volkskunde.

CARSTENSEN, JAN – DÜLLO, THOMAS – RICHARTZ-SASSA, CLAUDIA, HRSG.

2000 ZimmerWelten. Wie junge Menschen heute wohnen. Essen: Klartext.

CZAPKA, NORA – GRIESHOFER, FRANZ – SCHINDLER, MARGOT – TSCHOFEN, BERNHARD

1994 Sach-Geschichten aus den Sammlungen des Österreichischen Museums für Volkskunde. Das jüngste Vierteljahrhundert 1969–1994. Wien: Selbstverlag Österreichisches Museum für Volkskunde.

FEJŐS ZOLTÁN

2000 A néprajzi gyűjtemények tudományos perspektívái. *Tabula* 3(1):77–88.

2002a Ma-dok. Javaslat a kortárs jelenségek múzeumi vizsgálatának megszervezéséhez. *Magyar Múzeumok* 8(3):18–21.

2002b Jelenkutatás és néprajzi muzeológia. *In* Néprajzi jelenkutatás és a néprajzi gyűjtemények változása. Fejős Zoltán, szerk. Budapest: Néprajzi Múzeum. /Ma-dok Füzetek, 1./ (Sajtó alatt.)

2002c Ma-dok: Egy kollektív jelenkutatási program körvonalai és intézményi keretei. *In* Néprajzi jelenkutatás és a néprajzi gyűjtemények változása. Fejős Zoltán, szerk. Budapest: Néprajzi Múzeum. /Ma-dok Füzetek, 1./ (Sajtó alatt.)

- FEJŐS ZOLTÁN, FŐSZERK.
2000 A Néprajzi Múzeum gyűjteményei. Budapest: Néprajzi Múzeum.
- FENTON, ALEXANDER
1995 Collections Research: Local, National and International Perspectives. *In* Collections Management. Anne Fahy, ed. 224–232. London – New York: Routledge.
- GREVERUS, INA-MARIA – MOSER, JOHANNES – SALEIN, KIRSTEN, HRSG.
1994 STADTgedanken aus und über Frankfurt am Main. Frankfurt am Main: Institut für Kultur-anthropologie und Europäische Ethnologie der Universität Frankfurt.
- HAMMERSLEY, MARTYN – ATKINSON, PAUL
1983 Ethnography: Principles and Practice. London: Tavistock.
- HAMMERSLEY, MARTYN
1992 What's Wrong With Ethnography? Methodological Explorations. London – New York: Routledge.
- JOHLER, BIRGIT – PALLESTRANG, KATHRIN – RAUTER, BRIGITTE
2000 Zeiten/Übergänge. Zur Konstruktion der Jahrtausendwende. Wien: Selbstverlag Österreichisches Museum für Volkskunde.
- JOHLER, REINHARD – NIKITSCH, HERBERT – TSCHOFEN, BERNHARD
1996 Post vom schönen Österreich. Eine ethnographische Recherche zur Gegenwart. Wien: Selbstverlag Österreichisches Museum für Volkskunde.
- KNEZ, EUGENE I.
1997 The Modernization of Three Korean Villages, 1951–1981: An Illustrated Study of a People and Their Material Culture. Washington, D. C.: Smithsonian Institution Press. /Smithsonian Contributions to Anthropology, 39./
- KOKOT, WALTRAUD – BOMMER, BETTINA C., HRSG.
1991 Ethnologische Stadtforschung. Berlin: Dietrich Reimer Verlag.
- KÖSTLIN, KONRAD
1999 50 Jahre DDR. Runderneuerte Geschichten vom Alltag. *In* Leben in der Platte. Alltagskultur der DDR der 70er und 80er Jahre. Wenzel Müller, Hrsg. 19–36. Wien: Selbstverlag Österreichisches Museum für Volkskunde.
- MÜLLER, WENZEL, HRSG.
1999 Leben in der Platte. Alltagskultur der DDR der 70er und 80er Jahre. Wien: Selbstverlag Österreichisches Museum für Volkskunde.
- PAINE, ROBERT
1985 Report on SHGG Weekend, D. Hopkin. SHGG News 9:4.
- SANJEK, ROGER
1990 Urban Anthropology in the 1980s: A World View. Annual Review of Anthropology 19:151–186.

SCMIDT, LEOPOLD

- 1973 Probleme der Gegenwartsvolkskunde. Vortrag in der Gesamtsitzung der Akademie am 25. Oktober 1973. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
1974 Trachtenforschung und Gegenwartsvolkskunde. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
1976 Gegenwartsvolkskunde. Eine bibliographische Einführung. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.

SCHÖNE, ANJA

- 1998 Alltagskultur im Museum. Zwischen Anspruch und Realität. Münster – New York: Waxmann.

SZAPU MAGDA

- 2002 A zúrkorszak gyermekei. Mai ifjúsági csoportkultúrák. Budapest: Századvég.

TIMM, ELISABETH

- 1999 Nicht Freund, nicht Feind. Überlegungen zum Verhältnis von Volkskunde und Völkerkunde. Schweizerisches Archiv für Volkskunde 95:1–22.

WILHELM GÁBOR

- 1998 Modernizáció és néprajz: „tartós kapcsolatok”. In Hagymány és modernizáció a kultúrában és a néprajzban. Szűcs Alexandra, szerk., 21–33. Budapest: Néprajzi Múzeum.

Szerzők

A. GERGELY RÓBERT politológus, antropológus, MTA Politikatudományok Intézete (Budapest)
BALOGH BALÁZS néprajzkutató, MTA Néprajzi Kutatóintézet (Budapest)
BICZÓ GÁBOR filozófus, Miskolci Egyetem Kulturális és Vizuális Antropológiai Tanszék (Miskolc)
CSATLÓS JUDIT antropológus, muzeológus
CSORBA JUDIT DOROTTYA filmrendező, muzeológus, Néprajzi Múzeum (Budapest)
FÜLÖP HAJNALKÁ néprajzkutató, Néprajzi Múzeum (Budapest)
GRANASZTÓI PÉTER néprajzkutató, történész, Néprajzi Múzeum (Budapest)
GYARMATI JÁNOS régész, történész, Néprajzi Múzeum (Budapest)
KOVAI CECÍLIA egyetemi hallgató, ELTE BTK Kulturális Antropológia Tanszék (Budapest)
MOHAY TAMÁS néprajzkutató, ELTE BTK Tárgyi Néprajzi Tanszék (Budapest)
NAGY TERÉZIA néprajzkutató, egyetemi hallgató (Szeged)
PILIPKÓ ERZSÉBET néprajzkutató, Reguly Antal Múzeum (Zirc)
SZACSVAY ÉVA néprajzkutató, Néprajzi Múzeum (Budapest)
WILHELM GÁBOR néprajzkutató, Néprajzi Múzeum (Budapest)

Tabula 2002 5(2)

Főszerkesztő
FEJŐS ZOLTÁN

Szerkesztők
FÖLDESSY EDINA
SZÚCS ALEXANDRA
WILHELM GÁBOR

Megjelenik évente kétszer.
Éves előfizetési díj: 800 Ft. Példányonkénti ára: 400 Ft.
Megrendelhető a kiadó címén.

A Tabula 1998-ban az 1–2. számmal indult a Néprajzi Közlemények 1–33. évfolyamának (1956–1994) folytatásaként.

Lapterv
KAPITÁNY ÁGNES

Nyomdai munkálatok
ETO-Print Kft.

Kapható a nagyobb könyvesboltokban.

Szerkesztőség és kiadó
Néprajzi Múzeum
1055 Budapest, Kossuth Lajos tér 12.
Telefon: 473–2459 • Fax: 473–2401
E-mail: tabula@neprajz.hu
Honlap: <http://www.neprajz.hu/tabula>

Felelős kiadó
FEJŐS ZOLTÁN főigazgató

ISSN 1419–3310

© Néprajzi Múzeum, 2002

Megjelent a Néprajzi Múzeum fenntartója,
a Nemzeti Kulturális Örökség Minisztériuma támogatásával.



NEMZETI KULTURÁLIS ÖRÖKSÉG
MINISZTERIUMA

A kiadvány megjelenését a Hyatt Regency Budapest szálloda támogatta.