

## Nemzeti örökség és identitás a Kínában élő ujgur kisebbség példáján

A tanulmány röviden foglalkozik a Kelet-kutatás szerepével és Magyarországnak a Kelethez való történeti kapcsolatával, amelyet összetettsége miatt nem lehet az úgynevezett orientalizmusvitát domináló „Kelet és Nyugat találkozása” kettőssége alapján megközelíteni. A magyarok ázsiai eredettudata fontos tudományos munkákat eredményezett, ugyanakkor nem lebecsülendő szerepet játszott a magyar nemzeti örökség kialakításában is. A cikk második fele az ujugrok nemzeti örökségének alakulását vizsgálja, akiket egyes írások mint a magyarságot a Kelethez kötő legfontosabb láncszemet említenek. Az ujugrok egy török típusú nyelvet beszélő, mintegy 8 milliós lélekszámú, önálló államisággal nem rendelkező muszlim csoport, akik a Kínai Népköztársaság északnyugati részén, a Hszincsiang-Ujgur Autonóm Területen élnek. Ők alkotják az autonóm terület lakosságának túlnyomó többségét, amely Kína összterületének mintegy egyhatodát foglalja magában. Noha az utóbbi időkben a magyar őshazakutatók elméletei, amelyek vérségi, nyelvi és kulturális rokonságot tételeznek fel a magyarok és az ujugrok között, ismertebbé váltak az ujugur értelmiség körében, az Európához kötő ideológia mindaddig nemigen talált visszhangot az ujugrok hivatalos vagy akár nem hivatalosan artikulált nemzeti diskurzusában. Európa és a nyugati világ az ujugur identitáson és nemzeti tudaton belül egyelőre nem kap jelentős szerepet.

Az alábbi cikk első változata egy, a Collegium Budapest által 2000 januárjában rendezett interdiszciplináris konferenciára készült, amelynek központi témája a nemzeti hagyomány és a humán tudományok közötti viszony tárgyalása volt. Példának az ujugrok esetét idéztem, amelyről – kis magyar kerülővel – az alábbiakban is szó esik. A cikk kiindulópontja az orientalizmtika helye egy modern Európában, amely tudatosan bővíti határait, és igyekszik megszabadulni hagyományos Európa-központúságától. A cikk központi érve az, hogy még egy Európa-centrizmust tagadó, alapvetően egy Európát (Nyugatot) és az önmagát ezzel szemben meghatározó Mászt alapul vevő hozzáállás is legtöbbször szükségszerűen Európa-központú marad. Az ujugur példával ennek a kettősségen alapuló hozzáállásnak az elégtelenségét szeretném megmutatni, és azt bizonyítani, hogy bár Európa, illetve a nyugati kultúra jelenléte szinte világszerte jelentős tényező, a leegyszerűsített kettősség nem feltétlenül biztosít kielégítő keretet minden típusú kulturális találkozás számára. Fontosnak tűnik az is, hogy az ujugrokról a Magyarországon megszokott, jó esetben romantizáló, kevésbé szerencsés esetben nacionalista célokat szolgáló megközelítés helyett más kontextusban is szó essék.<sup>1</sup>

## Orientalisztika

Közismert, hogy az orientalisztikának – amely önmagában különféle tudományágak gyűjtőneve – a gyökerei a filológiáig nyúlnak vissza, amely a 19. század egyik alaptudománya volt. Nem egyszerűen a nyelvek egymáshoz való viszonyát kutatta, hanem egyebek között feladatának tekintette az ezeket a különféle nyelveket beszélő népek, valamint kultúrájuk, vallási rendszerük és mitológiájuk tanulmányozását is (lásd Hourani 1991:92). Definícióját tekintve az orientalisztika homályos gyűjtőfogalom: sok eltérő, gyakran egymáshoz csak igen gyenge szálakkal vagy egyáltalán nem kapcsolódó tudományágot foglal magában, amelyeknek egyetlen közös vonása az, hogy az egzotikum vonzása hívta őket életre. Olyan népek, nyelvek és kultúrák tanulmányozását tűzték ki célul, amelyek Európától távol voltak, és amelyek – az európai perspektívából nézve – alapvetően másnak tűntek. A Kelet-kutatás filológiai eredetéhez mind a mai napig hűséges maradt, ahogyan ezt a különböző európai egyetemeken ma is fennálló orientalisztika tanszékek, illetve intézetek elnevezése is mutatja. Ezt a szövegközpontú filológiai szemléletet ugyanakkor az empirikus munkát alapul vevő antropológusok továbbra is gyakran mint túlhaladott, múlt századról ránk maradt csökevényt kezelik, amellyel nem érdemes foglalkozni. Pedig az orientalisztika és az antropológia sok közös vonással rendelkezik: mindkettő a különbségeket, a különbözőségeket tartja vizsgálódása tárgyának, és mindkettő gyűjtőfogalom, amelyet elsősorban a vizsgált földrajzi terület, illetve a módszer határoz meg. Emiatt mindkét diszciplína körülhatárolása nehézségekbe ütközik: a Kelet (Orient) meghatározása legalább olyan önkényes, mint az antropológia tárgyának a definiálása. Az idők folyamán az antropológia szélesítette kutatási tárgyát, például a modern, fejlett városi kutatás és a történeti szemlélet bevonásával, és ezzel párhuzamosan az orientalisztika horizontja is tágult.

A Szovjetunió szétesése után a területén létrejött modern közép-ázsiai utóállamok, amelyekben az iszlám az uralkodó vallás, egyre inkább a nemzetközi érdeklődés középpontjába kerülnek, és külföldi kutatók számára is hozzáférhetőbbé válnak. Mindez a korábban nagyrészt Közel-Kelet-központú tanszékeket is látóhatáraik szélesítésére készíti. A hagyományos orientalisztika művelőinek egy része egyre inkább érzi annak szükségességét, hogy a társadalomtudományok eredményeit és kidolgozott módszereit is figyelembe vegye. Mivel mindkét tudományág eredeti célja a Nyugattól különböző, „egzotikus” világok kutatása volt, így nem csoda, hogy további érintkezési pontot is találunk közöttük: mindkettő az európai gyarmatbirodalmak kialakításának melléktermékeként jött létre, sőt helyenként a gyarmatosítás fontos eszközévé is vált, és a mai napig viseli a „gyarmatosítás bűnének” súlyos terhét.

Mindezek elismerése mellett nehéz lenne tagadni, hogy mind az antropológusok, mind az orientalisták fontos feladatokat végeztek el idegen kultúrák leírásával. Még akkor is, ha Kelet-definíciójuk problematikus és erősen Európa-centrikus marad, a korai orientalisták kezdték meg a keleti kultúrák szisztematikus tanulmányozását, nekik köszönhető feledésbe merült írásrendszerek megfejtése, kihalt és kortárs nyelvek és kultúrák leírása. A 19. században és a 20. század első felében tevékenykedő Kelet-kutatók egy része polihisztorként egyebek között fontos néprajzi kutatómunkát is végzett. Sokrétű történeti, filológiai, régészeti és néprajzi munkájukkal nemcsak a humán tudományok alap-

jait vetették meg, hanem az antropológusokhoz hasonlóan az általuk gyűjtött tudás- anyaggal közvetett módon ugyan, de végeredményben hozzájárultak a kulturális relativizmus fogalmának kifejlesztéséhez, amely a kultúrák egyenrangúságát hangsúlyozza a korábban uralkodó hierarchikus rangsorolással szemben (ez még akkor is igaz, ha maguk nem is vallották a kulturális relativizmus nézeteit). Természetesen mindez nagyon röviden és erősen leegyszerűsítve mutat be egy bonyolult helyzetet. Az ideológiai dekolonizáció egyik legismertebb műve Edward Said (1978) *Orientalizmus* című könyve, amelynek egyik központi érve éppen az, hogy a Nyugatnak a Keletről alkotott képét a gyarmatosítás, az egyenlőtlen hatalmi erőviszonyok határozták meg. Manapság újabb és újabb publikációk finomítják, helyesbítik vagy éppen helytelenítik a Said által felvázolt képet. Egyebek között fontos észrevételük az újabb szerzőknek, hogy például az európai művészek közelítése a Kelet világához mennyiben különbözött a tudósok hozzáállásától: ahol a tudósok a keleti társadalmakban gyakran csak a stagnálást, ismétlődést látták, ott a nyugati művészek a Kelet másságából merítettek inspirációt modern megfogalmazásaikhoz. A Kelet és a Nyugat kapcsolata természetesen kölcsönös volt kezdettől fogva, és fontos arra is rámutatni, hogy ameddig a Nyugat a hagyományost kereste Keleten, a Kelet a modernet remélte Nyugaton megtalálni. A Kelet–Nyugat kapcsolatot sem lehet egyszerűen a gyarmati domináció keretein belül magyarázni, hanem a kapcsolatok bonyolultságának felismerésével együtt szükséges az adás és kisajátítás kölcsönös voltának hangsúlyozása is.<sup>2</sup>

Mindazáltal nem szabad szem elől tévesztenünk, hogy a Kelet és a Nyugat kettősségének hangsúlyozása továbbra is az Európa-centrizmus veszélyét rejti magában, akkor is, ha mindezt egy jó szándékú dekolonializációs ideológia kíséri. Nem elég, ha leszámolunk a hagyományos Kelet sztereotípiájával, szükség van arra is, hogy Európa-, illetve Nyugat-képünk sztereotipizált homogenitását is megkérdőjelezzük. Mindez különösen aktuális most, amikor az 1989. évi változásokat követően Európa szimbolikus határai is változnak: újabb csoportok gazdasági és politikai integrációja mögött mások szisztematikus kirekesztése húzódik. A következőkben azt igyekszünk egy konkrét, empirikus munkán alapuló példával bizonyítani, hogy a hagyományos Kelet–Nyugat kettősség még megreformált, „jóindulatú” formájában sem képes megfelelő keretet adni sok egyéb kulturális érintkezés megértéséhez, amelyek Nyugatról nézve periferikusnak tűnnek, vagy szinte teljesen láthatatlanok.

## Az ujjurok Magyarországon

Az ujjurok neve nem teljesen ismeretlen Magyarországon, sőt a többi kelet-európai országhoz képest valószínűleg sokkal ismertebb az átlag magyar polgár előtt. Valószínűleg az is igaz, hogy legalább nevük ismerősebben cseng Magyarországon, mint sok más, saját nemzetállammal nem rendelkező etnikai kisebbség neve a világ bármely tájáról. Magyarország említése az orientalisztikai kutatásokkal és a Kelet–Nyugat kettősségével kapcsolatban azonnal érdekes problémákat vet fel. Az orientalizmusvita hagyományos Európa-meghatározása ugyanis Nyugat-Európára korlátozódott. Said (1978) már a német nyelvű irodalommal sem foglalkozott munkájában részletesen, és Közép- és Kelet-Európa többi országáról még kevesebb szó esett nála. Közép- és Kelet-Európa vi-

szonya a Kelettel – némi hasonlóság mellett – lényegesen más volt, mint Nyugat-Európáé. Erre különösen jó példa Magyarország, hiszen a magyarok Kelettel való kapcsolatát több sajátos vonás jellemzi. Ezek egyik legfontosabbika a magyarságtudat kettőssége (lásd Hofer 1994; 1996). Ez egyik oldalról a keresztény Európához való szoros tartozást és felzárkózási igényt foglalja magában, amely 1989 óta még fokozottabb hangsúlyt kap. Másrészről azonban az ázsiai eredet, a lovas nomád múlt, a magyar nyelv nem indoeurópai, hanem finnugor vagy még inkább török kapcsolatainak hangsúlyozása fontos eleme maradt a magyar nemzettudatnak, amely túlélte a szocialista korszakot, és – gyakran egy jobboldali politikai ideológia fontos részeként – az utóbbi évtizedekben ismételt hangsúlyt kapott.<sup>3</sup> A magyar őshaza és a magyar nyelv eredetének kérdései mind a mai napig fontos területei a magyar történelmi, régészeti, néprajzi és nyelvtörténeti kutatóknak. Ezek a vizsgálatok sok fontos eredménnyel jártak, ugyanakkor lényeges szerepet játszottak és játszanak ma is a magyar nemzeti tudat formálásában. Ezeknek a kutatásoknak fontos része a török és mongol nyelvek, valamint a török és mongol nyelvű népek hagyományainak tanulmányozása.<sup>4</sup>

A Kelettel való találkozás későbbi fázisai közül talán a legfontosabb Magyarország három részre szakadása és a középső résznek az Oszmán Birodalomhoz való csatolása volt. A törökkel való több évszázados viaskodás és a török hódoltság kora olyan közvetlen kapcsolatot jelentett a Kelettel, amelyben a nyugat-európaiaknak nem volt részük. Nemcsak történelemórák, hanem irodalmi élmények egész sora elevenítette fel a keresztény magyarságnak a pogány törökkel való küzdelmét, amely egy sajátos Kelet-képet eredményezett. Ezt a Keletet nemigen hozták Belső-Ázsiával és a magyar származástudattal kapcsolatba. A török hódoltság irodalmi lecsapódásainak egy része egy, a nyugat-európaihoz hasonló, részben primitív, vad, kegyetlen, de ugyanakkor egzotikus, színes és romantikus Kelet-képet eredményezett. A Kelet-kapcsolatok sokrétűségéhez hozzátartozott a számtalan követjárás, a közép- és kelet-európaiaknak az Oszmán Birodalomban betöltött intellektuális szerepe. Ugyanakkor egy már gyengülő, hatalmát veszített Oszmán Birodalom egészen más arcát mutatta Közép- és Kelet-Európának. A 18. és 19. században az Ausztriával szemben vívott, bukással végződő magyar szabadságharcok számúzott vezetői több ízben az Oszmán Birodalomban találtak menedéket, amely legalább a kortársak között pozitív érzelmeket ébresztett a korábban ellenségként kezelt Kelettel szemben.<sup>5</sup>

Az itt erősen leegyszerűsített formában ismertetett sokrétűség, amely a magyarok Kelet-kapcsolatát jellemzi, a modern nemzettudatban egyrészt az ázsiai eredet hangsúlyozásában kap kifejezést, másrészt a keleti népekkel való több évszázados küzdelem emlékében. A kereszténység előtti dicsőséges ázsiai múlt és a Kelet mint ellenség kettős képe összeegyeztethetőnek bizonyult a mindmáig fennálló hivatalos felfogással, amely a magyar nyelv legközelebbi rokonságát a finnugor nyelvek körében keresi, de amely elismeri a magyarságnak a régi török népekkel való igen korai és intenzív kapcsolatát.<sup>6</sup>

1989 után, amely a Nyugathoz való szorosabb felzárkózási lehetőségeknek egészen új teret nyitott, megerősödtek és megszorodtak a korábban halkán és gyakran csak távolról hallható hangok, amelyek ismét a magyar–török nyelvi és etnikai kapcsolatok elsőbbségét hangsúlyozzák a finnugor rokonsággal szemben.<sup>7</sup> Zimonyi István (1997:431) Szűcs Jenő (1997) munkájához írott utószavában az ilyen török–magyar rokonság elsőbbségét bizonyítani kívánó törekvéseket az úgynevezett kultúr-nemzet-koncepción

alapuló elméletekhez köti. Szemben az államnemzet koncepciójával, amelyben nyelvi, kulturális és állampolitikai keretek egyaránt fontos meghatározók, a kultúrnemzet-koncepció a nyelvi és kulturális tényezőkön alapszik, amely nem esik egybe az állampolitikai kerettel.<sup>8</sup> Az állampolitikai kereteken jóval túlmutató török–magyar rokonság elmélete a kultúrkoncepció keretébe sorolható, ahogyan ez a hozzáállás jellemzi a magyaroknak az ujjurokkal való rokonítását is. Bár nem hivatkozik konkrét forrásokra, Zimonyi (1997:431) megjegyzi, hogy a nem tudományos igényekkel fellépő ujjurelmélet elsősorban biológiai alapú kutatásokra épül, és hozzáfűzi, hogy ez a fajta rokonságelmélet ugyancsak arra az alapgondolatra megy vissza, hogy a nagy történelmi múlttal rendelkező népek szerepét kivetíti a magyarságra. Az ilyen típusú eredetnosztalgia azt a fajta erősen romantizáló hozzáállást példázza, amely a klasszikus orientalisztikát is jellemezte, nélkülözve annak tudományos igényességét. Ugyanakkor egyoldalúan öncentrikus marad, amely az orientalisztika Európa-központúságával állítható párhuzamba. Érdekes az érem másik oldalát is szemügyre vennünk, és megvizsgálni, milyen tényezők alakítják a modern ujjurok öndefinícióját.

## Az ujjurok

Az ujjurok a mai Kína északnyugati részén fekvő és a Kínai Népköztársaság ösztérületének mintegy egyhatodát magában foglaló Hszincsiang-Ujgur Autonóm Területen élnek, amelynek egyben névadó csoportját is alkotják. Óriási fizikai kiterjedése ellenére a földrajzi sajátosságainak következtében, amelynek jellemzői magas hegyláncok és nagy kiterjedésű kősvatagok, az autonóm terület összalakossága mindössze 17 millióra tehető. Ennek a számnak majdnem felét adják az ujjurok, akik egy török típusú nyelvet beszélő, letelepült, öntözéses földművelést folytató muszlim népcsoport. A kínai lakosság aránya jelenleg megközelíti a 40 százalékot.<sup>9</sup> A kínain és ujjuron kívül a Hszincsiang-Ujgur Autonóm Terület lakói közé tartozik még tizenegy, a pekingi kormányzat által hivatalosan nemzeti kisebbségnek nyilvánított csoport, a kazakok, kínai mohamedánok (hui), kirgizek, mongolok, sibék, oroszok, tadzsikok, özbekek, tatárok, mandzsuk és daurok. A modern ujjurok formálásában kétségtelenül részt vettek az e területen őslakos indoíránai nyelveket beszélő csoportok, és a mai Mongólia területéről az 1. évezred második felében nagy számban bevándorló török nyelvű népek, többek között a régi ujjurok is. Ezenkívül tibeti, mongol és egyéb etnikai elemek tartós vagy időszakos jelenléte is hozzájárult etnogenezisükhöz. A terület iszlamizációja nagyjából egy időben zajlott a nyelvi eltörökösődéssel, és a 16. századra mindkét folyamat befejezettnek tekinthető. Noha a terület egy része többször került kínai fennhatóság alá a Han-dinasztia kora óta (i. e. 206 – i. sz. 220), csak a 18. század közepén vált a kínai birodalom szerves részévé. Muszlim lázadások és elszakadási kísérletek egész sora jellemezte a tartomány birodalmi történetét, amely 1911-ben a köztársaság kikiáltásával ért véget. A 20. század első felében a térség továbbra is kínai fennhatóság alatt állt, jóllehet ezt a korszakot kínai kiskirályok önkényuralma jellemezte, akik függetlenítették magukat a távoli kínai központtól, és egyre inkább a szovjet érdekszférába sodródtak (Forbes 1986). A központi kormány a kommunisták győzelme után, 1949-ben vette ismét kezébe a hatalmat, és tartja azóta is szigorú ellenőrzése alatt a területet.

A tartomány jelenlegi helyzetét a belső gyarmati függés jellemzi (Gladney 1998). A függőségi viszony fenntartását a területen tartózkodó kínai katonaság biztosítja. Az integrációt bevándorlással megoldani kívánó kormányzat az autonóm terület természeti kincseinek kiaknázására elsősorban Kína egyéb területeiről idevándoroltakat alkalmaz, akiket alkalmazási lehetőségekkel csábítanak a betelepülésre. A sivatagos részek többször voltak atomkísérletek színhelyei, és ezen a vidéken található az ország legnagyobb büntetőtáborai. 1992 óta a korábban immunitást élvező helyi muszlim kisebbségekre is kiterjesztették a kötelezően előírt születésszabályozást, amely az ország egyéb területein élő kínai lakossághoz képest egy fokkal engedékenyebb: városi házaspárok két, falusiak családonként maximum három gyermeket vállalhatnak.<sup>10</sup> Mindazonáltal az érintettek az állam beavatkozását sérelmesnek tartják.

1986-ban mintegy fél évet töltöttem Urumcsiban, a Hszincsiang-Ujgur Autonóm Terület fővárosában, a Kínai Népköztársaság északkeleti részén. Kutatási engedély híján az idő nagy részét az ujgur nyelv tanulására fordítottam. Ugyan kapcsolataim nagy része ekkoriban ujgur értelmiségiekkel volt, magyar voltom ritkán váltott ki különösebb reakciót. Megváltozott a helyzet, amikor az 1990-es évek közepén többször hosszabb időt töltöttem az autonóm terület különböző oázisaiban és falvakban is, összesen mintegy nyolc hónapot. Az utóbbi években az ujugrok, legalábbis az ujgur értelmiség körében a magyar–ujgur rokonság elmélete közismertebbé vált. Az ujugrok és kínaiak viszonyát politikai és gazdasági egyenlőtlenség jellemzi, és így az ujugrokat Európához kapcsoló rokonságelmélet a nyilvánosság előtt, a szigorú cenzúra alatt álló ujgur nyelvű sajtóban és médiában nem közölhető, hiszen ez további ideológiai alapot szolgáltathat az ujgur elszakadási törekvések és az ujgur nacionalizmus számára. Ilyen körülmények között nehéz pontosan tudni, hogy honnan is származnak ezek a nézetek. Ujgur irodalmi folyóiratok és helyi fogyasztásra készült helytörténeti munkák könnyebben elkerülik a cenzorok figyelmét és tollát. Ezek gyakran közölnek irodalmi köntösbe öltöztetett cikkeket, amelyek burkolt vagy kevésbé burkolt formában komoly társadalomkritikát tartalmaznak. Ezek a folyóiratok igen népszerűek az ujgur értelmiség körében, falusi iskolák tanítói éppúgy olvassák, ha módjuk nyílik a városi könyvtár meglátogatására, mint városi állami alkalmazottak. Több beszélgetőpartnerem állította, hogy erre vonatkozó információja ilyen forrásból származott, bár abban nem voltak biztosak, hogy a cikkek eredetileg magyar szerzők írásainak ujgur fordításai lettek volna. Valószínűnek tűnik, hogy az ujugrok magyar „őshazakutatók” tollából származó írásokat olvastak, közvetlen fordításban vagy átdolgozott változatban.

Mindez a közelmúltban történhetett, és bár az értelmiség köreiből közismertnek tűnik, az ujgur–magyar rokonság elmélete legjobb tudomásom szerint mindeddig nem vált az ujgur identitás tárgyalásának szerves részévé. Noha a politikai helyzet az ilyen típusú témák nyílt feszegetését gátolja,<sup>11</sup> az ujgur értelmiség ismételten kísérleteket tesz arra, hogy identitását, ha korlátozott keretek között is, meghatározza és történetileg igazolja. Ezek a gondolatok óvatosan csomagolt formában hivatalos publikációként napvilágot látnak, bár némelyikük heteken belül a cenzúra feketelistájára kerülhet. Az ujgur identitást fél- vagy nem hivatalos módon tárgyaló munkák, illetve írásban soha meg nem jelenő értelmiségi beszélgetések során a magyar–ujgur kapcsolat egyelőre a kuriózum szintjén látszik megrekedni, és az ujgur értelmiség eddig nem reagált aktívan arra a lehetőségre, hogy a magyar rokonság révén ideológiailag Európához csatolja önmagát. Ilyen

gondolatnak nyoma sincs az amerikai kulturális antropológus Rudelsonnak (1997) az ujjur identitást elemző munkájában, sem pedig a német földrajz szakos Hoppe (1998) elemzésében, amelynek központjában Hszincsiang etnikai csoportjai és azok egymáshoz való kapcsolata áll, noha mindkét szerző elsősorban az ujjur értelmiség körében kutatott. A szintén kulturális antropológus Gladney ugyancsak személyes tapasztalatok alapján egyenesen azt jelenti ki, hogy „szemben a kínai történelemszemlélettel, minden ujjur meg van arról győződve, hogy ősük a ma Hszincsiang néven ismert Tarim medence őslakói voltak” (Gladney 1998:49). Érvem tehát negatív megalapozottságú: amennyiben az ujjur értelmiség komolyan próbálkozna a magyar–ujjur rokonság ideológiai felhasználásával, akkor azt az etnikai identitást kutató külföldieknek is sietnének tudomására hozni. Erre azonban nem került sor, magyar látogatóknak is csak kuriózumként említik, és ezt is csak a 1990-es években.

Ennek több oka is lehet. Talán a legalapvetőbb az, hogy az ujjur identitás legfontosabb, sarkalatos pontja a területi hovatartozás. Erre épül Turgun Almas ujjur történész 1990-ben napvilágot látott és heteken belül betiltott könyve (fordítása: Almas 1994). A szerző figyelmen kívül hagyja a mai ujjurok igen bonyolult etnogenezisét, valamint a történeti valóságot, amely szerint a régi török nyelvű népek csak az első évezred második felében jelentek meg nagy számban ezen a területen, amelyet korábban elsősorban indoeurópai nyelveket beszélő népek laktak. Almas az ujjurok sok ezer éves jelenlétét hangsúlyozza jelenlegi lakhelyükön. Mindennek célja, hogy a domináns kínai féllel szemben hangsúlyozza népe területi elsőbbségét. A másik ok ezzel szorosan összefügg: az ujjur identitás alkotóelemeit elsősorban a jelenlegi területeiken őket körülvevő szomszédokkal való kapcsolatból meríti. Ezek a kapcsolatok alapvetően kétfélek: egyrésztől egy bizonyos szintű azonosulás figyelhető meg a volt Szovjetunió területén létrejött új belső-ázsiai köztársaságok népeivel. Meinecke (1922) kategóriáival élve az ujjur identitás is a kultúrnemzet koncepciójához közelít, hiszen kötődését tekintve, mint saját államisággal nem rendelkező kisebbség, szükségszerűen túllép az államnemzet keretein. Lehetőségei többértékek: kereshet azonosulást az iszlám világgal, a török nyelvű népekkel általában, illetve a szomszédos török nyelvű muszlim népekkel, amelyek az utóbbi években szabadultak fel a gyarmati sors alól. Egy Európához kötő rokonságelmélet nehezen illeszthető a fenti képbe, amely a kultúrnemzet kategóriájához hasonlít, mégis a területi kötődés dominál benne. Az a fajta felfogás, amely a nyelvi hovatartozást az etnikai hovatartozással azonosítja, rokonságról, illetve vérségi alapú kötődésről beszél. Ilyen (fiktív) alapokon áll az ujjur–magyar elmélet is. Terepmunkám az ujjurok között azonban sokkal bonyolultabb, az identitást befolyásoló tényezőre világít rá: a Hszincsiang területén élő ujjurok és a náluk sokkal kisebb számban jelen levő egyéb török nyelvű muszlim népek képviselői (kazak, özbek, kirgiz, tatár), részben éppen a hivatalos nemzetiségi politika eredményeképpen, nagyon is tudatosan vonják meg manapság az etnikai határokat. A közös vallási háttér, amelyet az iszlám biztosít, és a hasonló történelmi sors (idegen hatalom gyarmati uralma), valamint a nyelvek viszonylagos közelsége mind fontos kötődési alapot biztosítanak, de önmagában egyik sem magyarázza meg a modern ujjurok öndefiníciójának sokféleségét, amelynek másik fontos referenciapontját az őket domináló kínaiak adják.

Ugyancsak a területi hovatartozást hangsúlyozza a következő példa. Az autonóm terület homokkal borított romvárosainak egyik legfontosabb régészeti felfedezése azok

az indoeurópai típusú múmiák, amelyek a vidék eltörökösödését megelőző időkre datálhatók. Ami a modern identitás szempontjából fontos, az az, hogy a múmiák semmiképpen sem mutatnak a kínaiakéhoz hasonló fizikai tulajdonságokat, és így a modern ujugurok „nacionalizálták”, vagyis integrálták őket saját „nemzeti örökségükbe”. Bár a biológiai folytonosság szerepe tagadhatatlan, ebben az esetben az érvelés célja inkább a területi folytonosság igazolása, amely gyengíti a kínai fél elsőbbségi igényeit (Rudelson 1997).

A kínai nemzetiségi politika a szovjet modellt követi mind a nemzetiségek meghatározásában, mind pedig abban, hogy a nemzetiségeket elismeri, és bizonyos korlátozott jogok biztosításával kísérli meg őket szigorú ellenőrzése alatt tartani (Bergere 1979; Gladney 1991:66; Mackerras 1998). Az ujugurok ennek megfelelően autonómiát élveznek, noha ez az autonómia névleges. Az ujugurok „nemzetiségi sajátosságai” bizonyos keretek között hangsúlyozhatók, sőt ehhez állami támogatást is kaphatnak. A turistáknak szóló színes broszúrák az ujugurokat mint táncot és zenét szerető, színes folklorisztikai jelenséget mutatják be. Ujgur népi táncosok és népzeneészek töltik ki az ujgur nyelvű televízió műsoridejének jelentős részét, és iskolai szünetek alatt az ujgur iskolák egy része néptáncanfolyamot szervez kislányok számára, míg a fiúk ujgur népi hangszerek tanulására kapnak lehetőséget. Az ujgur kultúra ilyen módon való hivatalos elismerése annak tudatos folklorizációjában kap kifejezést, és az ujgur nemzeti örökség megfogalmazását engedélyezi hivatalosan, ámde erősen redukált formában. Ezzel a közéletben propagált definícióval szemben az ujgur identitás „háziasított” keretek között családi és vallási ünnepek, étkezési, öltözködési szokások, házassági stratégiák, és a hétköznapi gyakorlatának megannyi, a hagyományokat követő, de egyben a megváltozott viszonyokra is rugalmasan reagáló formáján keresztül kap kifejezést és megerősítést.

A kínai kisebbségi politika a középiskola szintjéig biztosítja az anyanyelvi oktatást, ami azzal a következménnyel jár, hogy csak kevesen tudnak a nagyrészt kínai nyelven történő felsőoktatás követelményeinek megfelelni, még akkor sem, ha az előírások szerint a nemzetiségek fiataljai alacsonyabb felvételi ponttal juthatnak be az egyetemekre, mint kínai kortársaik.<sup>12</sup> Csak azokra az ujgur fiatalokra vár biztos, a kínai fiatalokéval egyenértékű karrier, akik szüleik kívánságára kiskoruk óta kínai nyelvű iskolában tanultak. Ezeket a fiatalokat, noha az ujugurt mint beszélt nyelvet igen jól bírják, a kínai nyelv magas, anyanyelvi szintű tudása, kínai nyelvű írásbeliségük és ezzel járó kínai „természetük” eltávolítja saját csoportjuk tagjaitól, akik csak félujgurnak tartják őket. Az értelmiség tehát egy sajátos, helyben lejátszódó *brain-drain* (agyelszívás) által megosztottá válik.<sup>13</sup>

A modern ujgur nemzeti kultúra legfontosabb alkotórészei a vallás, a nyelv és a területi hovatartozás. Mivel az iszlám vallást a kínai kormány az ujugurok között a politikai szeparatizmus szövetségeként és egyben konzervatív, feudális csökevényként tartja számon, a vallás mint identitásalkotó csak a magánszférában juthat teljes kifejezésre (Mackerras 1998:32–37). Az ujugurok területi hovatartozását és egységét saját autonóm területükön ássa alá az a politika, amely jó munkafeltételekkel és egyéb kedvezményekkel bátorítja Kína szegény tartományaiból a kínai telepések bevándorlását. Helyi lakosok és külföldi megfigyelők közül sokan tudni vélik, hogy a Hszincsiangba bevándorló kínaiak felmentést kapnak a Kína más vidékein kötelező születésszabályozás alól, amely városi családoknak egy-egy gyermeket engedélyez csak. Ezzel szemben, mint említettem, az 1990-es évek eleje óta a helyi muszlim kisebbségekre is bevezették a kötelező szüle-



tésszabályozást, amelyet az ujugrok, akiket hivatalosan kisebbségként (*az sanlik millät*) tartanak számon, ilyen körülmények között különösen sérelmesnek tartanak. A hivatalosan áttelepülők mellett szép számmal érkeznek a kínai tartományokból a „szocialista piacgazdaság” politikája következtében elszegényedett, nem hivatalos bevándorlók is, akiket az angol nyelvű szakirodalom *floating population*ként tart számon. Ők egyszerűen olcsó munkaerejüket hozzák a helyi piacra (Kane 1995:199). Ilyen körülmények között az ujugrok egyre inkább tartanak autonóm területük elkínaiasodásától és saját soraik felhígulásától. Ugyanakkor ez a politika éppen hogy erősíti a területi hovatartozás érzését.

A kínai hatóságok tehát következetesen elősegítik és bátorítják az ujugrok etnikai tudatának és ezzel együtt nemzeti örökségének ápolását mindaddig, amíg ezeket alapvetően ők maguk határozhatják meg. Ebből a definícióból sok egyéb elem hiányzik, így a vallás, az iszlám szerepe és a kulturális, illetve nyelvi kapcsolatok, amelyek az ujugrokat belső-ázsiai török nyelvű szomszédaikhoz kötik. Ennek jegyében a kínaiak az ujugrokat mint saját, egzotikus nyelvét mind a mai napig megőrző, színes népcsoportot mutatják be, amely énekel, táncol, és amelynek nőtagjai különösen vonzóak, akiknek a világa furcsa, különös, egzotikumra egyszerre vonz és taszít (Gladney 1994). Más szóval ők a modern barbárok, akikkel szemben a Középső Királyság (Kína saját neve) évezredek óta meghatározza magát, és amely egyben elősegíti a kínai nemzet homogenitásának újszerű mítását.

Bár e cikk témája az etnikai identitás, ezt a fogalmat állandóan változó, dinamikus kategóriaként használom, amely nem tekinthető minden más identitásnál magasabban álló, azokat magában foglaló meghatározásként. Ugyanakkor a legszembevetőbb, „legnyilvánvalóbb” identitásszintek, elsősorban a nyelvi és vallási különbségek szociológiai elemzése nem feltétlenül segít annak megértésében, hogyan fejeződnek ki csoportkülönbségek a hétköznapi világában. Az identitások sokféleségét itt mindössze néhány példával szeretném érzékeltetni, olyanokkal, amelyekben az etnikai határokat jelző szimbólumok egyben csoportokon belüli viszonyok jelölésére is alkalmasak. Vagyis az identitás kifejezésének olyan szintjeiről van szó, amelyek csoporton (ez esetben az ujugrokon) belüli különbségeket fejeznek ki (nemek, generációk, társadalmi osztályok stb.), ugyanakkor etnikai határok kifejezésére is kiválóan alkalmasak. A megfelelő táplálkozásról vagy öltözködésről alkotott elképzelések egy, a kínaiaktól viszonylagosan elszigetelten élő, dél-hszincsiangi ujugur faluban a csoporton belüli különbségeket jelzik. A városi kontextusban, ahol a kínai jelenlét nagyon is számottevő, ugyanezek a jelek etnikai különbségek kifejezőivé is válhatnak, anélkül hogy elveszítenék eredeti, csoporton belüli jelentésüket. Sok ilyen jel csoporton belüli jelentése rejtett marad a másik etnikai csoport tagjai, ez esetben a kínaiak előtt. Egy ujugur asszony ruhája egy kínai megfigyelő számára legfeljebb azt árulja el, hogy viselője ujugur és nem kínai. De az ujugur megfigyelők látják azt is, hogy az asszony falusi vagy városi lakó-e, és a rafinált szabásról és az anyag minőségéről azt is meg tudják állapítani, hogy az illető a jobban kereső, privilegiált társadalmi csoportok egyikének tagja-e (állami alkalmazott, illetve annak felesége, esetleg egy gazdag kereskedőcsalád tagja), vagy pedig a szerényebb életmódra kényszerülők soraiból kerül ki. Az ujugur férfiak külső megjelenése, különösen a fejfedő kiválasztása alkalmas nemcsak a csoporton belüli vallási és területi identitás, hanem a foglalkozási, társadalmi és generációs különbségek kifejezésére is, míg a kínaiak számára ez a sokféleség összességében az ujugurokhoz való tartozást jelzi. Mindezek a szimbólumok

természetesen az idők folyamán változnak (például a parasztok igyekeznek az állami alkalmazottak divatját követni, akik aztán – önmaguknak az egyszerű emberektől való megkülönböztetése végett – újabb divatot kezdeményeznek), mégis mindig megmaradnak azon paraméterek között, amelyek a kínaitól való elhatároltságot biztosítják.

Az emberi „temperamentumról”, illetve természetéről szóló ujgur elképzelések, melyeknek szintén fontos szerepük van a másokkal való viszony meghatározásában, az emberi test alapvetően hideg vagy meleg beállítottságából indulnak ki. Leegyszerűsített formában az a lényege, hogy a hideg beállítottságú embernek meleg, a meleg természetűnek viszont többnyire hideg típusú ételekkel kell biztosítania a teste egyensúlyát. Az ételek meleg és hideg kategóriáinak semmi köze ezek hőmérsékletéhez, hanem kulturális megegyezésen alapulnak. A lényeg az, hogy az ujgurok a kínaiaktól való különbözőségüket nemcsak a szemmel látható fizikai és szokásbeli különbségekben látják (például abban, hogy szemben az ujgurokkal, a kínaiak rendszeresen fogyasztanak disznóhúst). A kínaiak vendégszeretetének egyébként egyoldalú elutasítása az ujgurok részéről annak az általános aggodalomnak a kifejezője is lehet, amely a hideg és meleg alapelve alapján való „természet”, illetve temperamentumszabályozást figyelembe nem vevő organizmusok potenciális tisztátalanságából fakad. Az emberi természetéről alkotott elképzelések is dinamikusak, és elutasítják a vérségi alapú besorolást. Temperamentum lehet alapvetően kínai vagy ujgur, vagy akármilyen más, néven nevezhető csoporthoz kötött (például a diaszpóráközösségek között, Kazahsztánban gyakran esik szó orosz vagy kazak természetéről).

Az emberi természetéről szóló elképzelések természetesen nem egységesek, és egyesek nagyobb súlyt fektetnek a biológiai predesztinációra, esetleg nemekhez és bőrszínhez is kötik a hideg vagy meleg vérmérsékletet. Sokkal gyakoribb azonban, hogy a temperamentumot nem adottnak, hanem szocializáció útján befolyásolhatónak tartják. Noha normatív alapokon sokan állítják, hogy a kínaiak és az ujgurok között nincs házasság, konkrét esetek kivételként erősítik a szabályt. Ilyen vegyes házasságok leszármazottainak esetében a szocializációs környezet (ujgur vagy kínai iskola) dönti el az egyén természetbeli és egyben etnikai hovatartozását is. Még egy örökbe fogadott kínai gyerek is felnőhet ujgur temperamentummal, ha ujgur családban nevelik, és ujgur iskolába jár. A felemás kategória ritkán tolerált, és gyakorlatilag az ujgur családból származó, de kínai iskolát végzettekre alkalmazzák csak a „félujgur” kifejezést. Vagyis olyan esetekre, ahol a szocializáció megosztott: a „vérségi” kapcsolat itt se döntő.

A normatív szinten tiltott és a gyakorlatban helyenként előforduló vegyes házasságok, valamint a csoportoknak a több évszázados egymás mellett élése természetesen feltételezi a kulturális kölcsönhatás megannyi lehetőségét. Egyebek között ezt tanúsítják a kínai jövevényszavak az ujgur nyelvben, különösen a déli dialektusban, vagy az étkezési kultúrában megfigyelhető számos kínai hatás. Ugyanakkor a Hszincsiangban élő ujgurok és kínaiak egyetértenek abban, hogy az itt született vagy legalább régóta itt élő kínaiak különböznek a Kína egyéb területeiről később ide érkezőktől, noha a különbség pontos mibenlétét nehezen lehet megfogalmazni.

Az etnikai identitást befolyásoló és kifejező tényezőket korántsem merítettük ki. Ezek a vonások igen gyakran csoportok közötti sztereotípiákban fogalmazódnak meg, amelyek valóságos megfigyeléseken, félreértéseken vagy feltételezéseken alapulnak (Bellér–Hann, sajtó alatt). Példáimmal az ujgur (és közvetve minden más) identitás bonyolult-

ságát próbáltam illusztrálni, amely területi kötődésen alapul, és egyrészt a kínai nemzetállam képviselőivel szemben határozza meg önmagát, másodsorban a környező, kulturálisan és nyelviileg kötődő csoportokkal való közös vonásainak óvatos elismerésével. Ezekben a bonyolult kapcsolatokban, amelyeknek szimbólumai a csoporton belüli különbségeket éppúgy képesek kifejezni, mint a más csoportokkal való határokat, egy Európához kötő származási-vérségi kapcsolatnak aligha lehet helye: ugyanis éppen a hét-köznapokban megnyilvánuló hasonlóságok vagy különbségek megfigyelésének vagy megállapításának lehetősége hiányzik. Ez pedig gátolja akár a távoli magyar, akár a török rokonság fenntartás nélküli elfogadását vagy legalább figyelembevételét az ujugrok pragmatikus identitásépítésében.

## Összegzés

Az ujugrok állandó konfliktusban élnek az őket irányító kínai állammal, és a fölöttük hatalmat gyakorló etnikum képviselőivel. Ezt a kapcsolatot, mint ahogy általában az iszlám világ és egy másik nagy kultúrkör – például a kínai – találkozását sem lehet egyedül és kizárólagosan egy Kelet–Nyugat polaritással magyarázni. Természetesen Európa szerepe nem zárható teljesen ki az elemzésből, hiszen, amint láttuk, a kínai állam nemzetiségpolitikája a sztálinista szovjet modellt követi. A 20. század első felében az orosz gazdasági és kulturális hatás igen számottevő volt, különösen a tartomány északi részében. Ennek ellenére állíthatjuk, hogy a több mint háromszáz éves, többször megszakított gyarmati uralom eredményeként a modern ujugrok nemzetépítő erőfeszítése elsősorban a kínai és nem pedig a nyugati konstrukcióval való dialógus, illetve arra való reakció eredménye. Az ujugr nemzeti öntudatra ébredés a modernizáció szükségességének felismerésével szoros összefüggésben fejlődött, és az első ilyen irányú törekvések, amelyek az oktatás megreformálását érintették, valóban nyugatról kaptak ihletet (Bellér–Hann 2000). De ez a Nyugat nem Nyugat-Európa volt, hanem Európa két „beteg embere”: a hanyatló Oszmán Birodalom példája és a muszlim tatárok felvilágosodási mozgalma az ugyancsak szétesés előtt álló cári Oroszországban. Elsősorban a területtől nyugatra fekvő muszlim világ, az arab–perzsa kultúrkör hatásával kell számolnunk, noha az indiai szubkontinens irányából érkező befolyás sem volt jelentéktelen. Az európai nagyhatalmak, elsősorban a Közép-Ázsiában terjeszkedő Oroszország és az Indiában érdekelt Anglia e stratégiai fontos, ütközőzónának tekintett területen a „Great Game” néven közismertté vált politikai versengésen keresztül próbálta érvényesíteni a befolyását. Ennek ellenére sem az ő képviselőiknek, sem a mintegy fél évszázadon át itt működő svéd misszióknak a jelenléte nem hagyott jelentősebb nyomot a helyi kultúrában. Noha közismert, hogy Kínára a Nyugat felé nyitás milyen nagy hatást gyakorolt, a kínai–ujgur viszony megértésére a Kelet–Nyugat kettősség azért sem biztosít megfelelő keretet, mert a kínai–muszlim, illetve kínai–ujgur szembenállás gyökerei jóval a szocializmust megelőző korokra vezethetők vissza, legalább a 18. század közepére, amikor a terület először került tartósan a kínai birodalom fennhatósága alá.

A kínai állam részéről a kisebbségek folklorizálása hasonló mintát követ, mint amit az orientalizmusvita szószólói az európai gyarmatosítók sajátosságának tulajdonítottak: a kisebbséget egzotizáló sematikus reprezentáció többet mond a gyarmatosítókról, mint

az általuk ábrázolt alárendelt népcsoportokról. Más szóval kifejezve: vagy egy fordított, esetleg belső orientalizmussal (Gladney 1998:51) állunk itt szemben, vagy el kell fogadnunk, hogy az Európa-, illetve Nyugat-központú kiindulópont korlátolt, még akkor is, ha önkritikus, mivel nem egy kizárólag Európára jellemző sajátosság, hanem bizonyos egyenlőtlen erőviszonyok hívják életre. Az ujugurokat tehát a domináns, keleti partner „orientalizálja”.

Noha az Európához való kapcsolat (magyar–ujgur rokonság) már potenciálisan rendelkezésre áll, az ujugur értelmiség egyelőre nem élt ezzel a lehetőséggel, és nem építette bele nemzeti örökségének hivatalos vagy nem hivatalos ideológiájába. Lehet, hogy ez csak idő kérdése. Mindenesetre egy másik magyarázat is elképzelhető. Noha mind az ujugur, mind a magyar identitásnak fontos része a történelmi kontinuitás, a magyarok ázsiai rokonságtudatának a területiség gyenge láncszeme marad, hiszen az őshaza hol-léte továbbra is bizonytalan. Marad a vérségi alapokra építés lehetősége, mivel a területi kontinuitás csak a honfoglalástól kezdve válik fontossá.

A modern ujugurok körében éppen a pragmatikus megfontolásokon alapuló, területiségre és nem elsősorban vérségi alapokra épülő identitás az, amely gátolja az Európához kapcsoló ujugur–magyar rokonság elméletének ideológiai felhasználását. A területi kötődés alapvetősége az ujugur identitás konstrukciójában, azonban nem zárja ki a szomszéd, nyelvileg rokon, vallásilag, kulturálisan és történetileg hasonló tapasztalatokkal rendelkező népek felé való nyitottságot, és ez potenciálisan köti az ujugurokat az iszlám, illetve a török népek világa felé. A nemzeti hagyomány hangsúlyozása tehát önmagában nem feltétlenül elszigetelő, lehet befogadó oldala is. Izoláló tényezőként jelenik meg azonban a magyar identitáskonstrukcióban, amely egyszerre néz Kelet és Nyugat felé: származási ideológiáját tekintve önmagát Európa szerves részének, de ugyanakkor az európai népektől és nyelvektől elszigeteltnek tekinti, távoli rokonait a messze keleti őshazában keresi. Sem az ujugur identitás, amelyet nagymértékben a kínai állammal való kapcsolat határoz meg, sem a magyar, amelynek része a török népekhez (esetleg az ujugurokhoz) vagy akár Belső-Ázsiához való nosztalgikus kapcsolat, önmagában nem magyarázható a leegyszerűsített Kelet–Nyugat kettősséggel, amelyet az orientaliztika és az antropológia hagyományos, eredeti definíciója hallgatólagosan is magában rejt.

## JEGYZETEK

1. Az ujugurok közötti kutatást a brit Economic and Social Science Research Council tudományos ösztöndíja (R000235709) tette lehetővé.
2. Lásd Braginsky (1997) kiváló cikkét, amelyben ilyen újabban kiadott munkákat ismertet.
3. A magyar nemzettudatnak ezt a sajátos kettősségét elemzi Armstrong (1982:47–51), Szűcs (1997).
4. A vonatkozó irodalmat terjedelmes volta miatt nem szükséges itt ismertetni; az olvasónak nagy segítségére lehetnek általános bibliográfiák, mint például a *Turkologischer Anzeiger*.
5. Bellér-Hann és Fleet gyűjteményének több cikke foglalkozik az Európában a Keletről, konkrétan a törökökről kialakított képpel (Bellér-Hann – Fleet 1995).
6. A téma újabb, érdembeli tárgyalásához lásd például Zimonyi (1997); Kovács–Veszprémy, szerk. (1997); Róna-Tas (1999).

7. A Magyarországon megjelent, erre a témára vonatkozó irodalomból példának említem Sára (1994) és Kiszely (1996) munkáját, amely utóbbi sok más idevágó bibliográfiai utalást tartalmaz. A külföldön már jóval hamarabb megindult ilyen irányú tevékenységet szépen példázza Érdy (1983; 1987).
8. A fogalmakat mint a modern nemzetté válás lehetséges útjait használja Meinecke (1922:1–22). Ugyancsak ezekkel a fogalmakkal dolgozik például Keményfi (1999).
9. A terület földrajzi sajátosságairól lásd például Weggel (1984), etnikai összetételéről lásd Grobe-Hagel (1991); Hoppe (1998).
10. A modern állapotokról általában lásd például Weggel (1984); Dillon (1995); Rudelson (1997); Bellér-Hann (1997; 1998); Hoppe (1998). A születésszabályozás helyi hatásáról lásd Bellér-Hann (1999).
11. Mind Kiszely (1996:399–400), mind Érdy (1983:23–29) hivatkoznak a kínai népzene kutató Du Yaxiong munkáira, amelyekre mint a magyar–ujgur rokonság közelségét megerősítő művekre hivatkoznak a szerzők. Ezek a munkák – mint a rájuk vonatkozó kínai kutatási eredmények nagy része – ismeretlenek maradnak az ujjur nagyközönség előtt.
12. A kínai államnak az etnikai kisebbségekkel szemben folytatott preferenciális politikájáról Hszin-csiangban lásd Sautman (1998).
13. Az ujjur értelmiséget az anyanyelvi oktatás részbeni lehetősége sajátos dilemma elé állítja, amelynek hátteréről lásd Rudelson (1997:127–129).

## IRODALOM

ALMAS, TURGUN

1994 *Ujgury*. 1–2. Almaty.

ARMSTRONG, JOHN

1982 *Nations Before Nationalism*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.

BELLÉR-HANN, ILDIKÓ

1997 *The Peasant Condition in Xinjiang*. *Journal of Peasant Studies* 25(1):87–112.

1998 *Crafts, Entrepreneurship and Gendered Economic Relations in Southern Xinjiang in the Era of 'Socialist Commodity Economy'*. *Central Asian Survey* 17(4):701–718.

1999 *Women, Work and Procreation Beliefs in Two Muslim Communities*. In *Conceiving Persons: Ethnographies of Procreation, Substance and Personhood*. P. Loizos – P. Heady, eds. London: Athlone.

2000 *The Written and the Spoken. Literacy and Oral Transmission Among the Uyghur*. Berlin–Halle: Das Arabische Buch.

Sajtó alatt: *Temperamental Neighbours: Constructing Boundaries in Xinjiang, Northwest China*. In *Imagined Difference: Hatred and the Construction of Identity*. G. Schlee, ed. Münster–Hamburg–London: LIT Verlag.

BELLÉR-HANN, ILDIKÓ – FLEET, KATE

1995 *The Image of the Turks in Europe*. *Journal of Mediterranean Studies* 5(2):222–238.

BERGÈRE, MARIE-CLAIRE

1979 L'influence du modèle Soviétique sur la politique des minorités nationales en Chine. Le cas du Sinkiang (1949–1962). *Revue Française de Science Politique* 29(3):402–425.

BRAGINSKY, VLADIMIR I.

1997 Rediscovering the 'Oriental' in the Orient and Europe: New Books on the East-West Cultural Interface: A Review Article. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*.

DILLON, MICHAEL

1995 Xinjiang: Ethnicity, Separatism and Control in Chinese Central Asia. *Durham East Asian Papers* 1. Durham: Department of East Asian Studies, University of Durham.

ÉRDY MIKLÓS

1983 Belső-ázsiai utam az ujugurok hazájába, Kína Sinkiang tartományába. New York. (Rádióelőadás-sorozat, mikrofonpéldány-másolat.)

1987 A magyar díszítőművészet alapelemeinek eurázsiai kapcsolatai. (Előadás a clevelandi 26. Magyar Kongresszuson, 1986. november 29-én az Árpád Akadémia Orientalisztikai Osztályának ülésén.) Cleveland: Árpád Könyvkiadó Vállalat.

FORBES, A. D. W.

1986 Warlords and Muslims in Chinese Central Asia. *A Political History of Republican Sinkiang 1911–1949*. Cambridge: Cambridge University Press.

GLADNEY, DRU

1991 Muslim Chinese. *Ethnic Nationalism in the People's Republic*. Cambridge (Mass.) – London: Council on East Asia Studies, Harvard University.

1994 Representing Nationality in China: Refiguring Majority/Minority Identities. *The Journal of Asian Studies* 53(1):92–123.

1998 Internal Colonialism and the Uyghur Nationality: Chinese Nationalism and its Subaltern Subjects. *Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien* 25:47–63.

GROBE-HAGEL, KARL

1991 *Hinter der Grossen Mauer. Religionen und Nationalitäten in China*. Frankfurt am Main: Eichborn Verlag.

HOFER TAMÁS, SZERK.

1994 Hungarians Between 'East' and 'West'. Three Essays on National Myths and Symbols. Budapest: Museum of Ethnography.

1996 Magyarok Kelet és Nyugat közt. A nemzettudat változó jelképei. *Tanulmányok*. Budapest: Néprajzi Múzeum – Balassi Kiadó.

HOPPE, THOMAS

1998 [1995] Die ethnischen Gruppen Xinjiangs: Kulturunterschiede und interethnische Beziehungen. Hamburg: Institut für Asienkunde. 2. Auflage.

HOURANI, ALBERT

1991 *Islam in European Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.

KANE, PENNY

1995 Population and Family Policies. *In* China in the 1990s. R. Benewick – P. Wingrove, eds. 193–203. London: Macmillan.

KEMÉNYFI RÓBERT

1999 Az etnikai tér és a nemzetállamiság eszméje. *Tabula* 2(2):3–24.

KISZELY ISTVÁN

1996 A magyarság őstörténete (Mit adott a magyarság a világnak). 1–2. köt. Budapest: Püski.

KOVÁCS LÁSZLÓ – VESZPRÉMY LÁSZLÓ, SZERK.

1997 Honfoglalás és nyelvészet. Budapest: Balassi Kiadó.

MACKERRAS, COLIN

1998 Han-Muslim and Intra-Muslim Social Relations in Northwestern China. *In* Nationalism and Ethnoregional Identities in China. W. Safran, ed. 28–46. London: Frank Cass.

MEINECKE, FRIEDRICH

1922 Weltbürgertum und Nationalstaat. Studien zur Genesis des deutschen Nationalstaates. München–Berlin.

RÓNA-TAS, ANDRÁS

1999 Hungarians and Europe in the Early Middle Ages: An Introduction to Early Hungarian History. Budapest: Central European University Press.

RUDELSON, JUSTIN J.

1997 Oasis Identities. Uyghur Nationalism Along China's Silk Road. New York: Columbia University Press.

SAID, EDWARD

1978 Orientalism. Western Conceptions of the Orient. London: Routledge – Kegan Paul.

SÁRA PÉTER

1994 A magyar nyelv eredetéről másképpen. Magyar–török rokon szavak, szókapcsolatok. Budapest: Arculat Bt.

SAUTMAN, BARRY

1998 Preferential Policies for Ethnic Minorities in China: the Case of Xinjiang. *In* Nationalism and Ethnoregional Identities in China. W. Safran, ed. 86–113. London: Frank Cass.

SZÚCS JENŐ

1997 A magyar nemzeti tudat kialakulása. Budapest: Balassi–JATE–Osiris.

WEGGEL, O.

1984 Xinjiang/Sinkiang: Das zentralasiatische China. Eine Landeskunde. Hamburg: Institut für Asienkunde.

ZIMONYI, ISTVÁN

1997 Utószó. In Szűcs Jenő: A magyar nemzeti tudat kialakulása. 425–439. Budapest: Balassi–JATE–Osiris.

ILDIKÓ BELLÉR-HANN

## National heritage and identity among the Uyghur in China

The paper briefly considers the role of Oriental Studies and the complex relationship of Hungary with the Orient throughout its history. This is very different from the patterns emerging from the 'Orientalism' debate that is usually dominated with rather simplified views of the 'east meets west' type. The awareness of the Asian origins of the Hungarians has produced important scholarly work and at the same time has also become a significant element in the construction of Hungarian national heritage. The paper then looks at the national heritage discourse of the Uyghur, who from time to time are identified by some Hungarians as their closest relatives in Asia. The Uyghur are a Turkic speaking Muslim minority (numbering approximately 8 million) living in the Xinjiang Uyghur Autonomous Region in Northwest China. The Uyghur, whose autonomy is nominal, form the titular majority within the province, which makes up about one-sixth of the total area of the People's Republic. Although Hungarian 'homeland seekers' have recently managed to reach Uyghur intellectuals, at present few are prepared to use this in their official or unofficial national heritage discourse. Europe and the western world in general remain peripheral to Uyghur self-definition and national heritage construction.



# Orientalisztika és antropológia

Interjú Bellér Ildikóval\*

*Filológusként kezdted, ám legtöbb kutatásodat antropológusként végzed. Mi a két tudomány viszonya szakmai életeden belül?*

Budapesten a bölcsészkaron három szakot végeztem 1981-ben, angolt, törököt és régészetet. Eredetileg régésznek készültem, úgyhogy azt kellene elsőként említenem, de azóta éppen a régészet az, amely szinte teljesen háttérbe szorult. A török szakot a régészet miatt vettem fel. A hódoltság kori régészettel szerettem volna foglalkozni, és ez a kombináció akkoriban még hivatalosan nem létezett. Budapesten a török szakon vagy oszmán török történelmet vagy török filológiát lehetett hallgatni. Régészeti tanulmányaim mellé az oszmanisztikára lett volna szükségem, de a hallgatók alacsony száma miatt kétévenként indult csak oszmanisztika. A kérdéses évben éppen a filológián volt a sor, így – jobb híján – ott kezdtem. Ezen a szakon a hangsúly a török nyelven és irodalmon volt, de – ami számomra a legérdekesebb volt – a tananyag messze túlmutatott az Oszmán Birodalom határain, megismertetett minket a török típusú nyelveket beszélő csoportokkal, akik történetileg a Balkántól Ázsián át Északnyugat-Kínáig és Kelet-Szibériáig megtalálhatók. (Manapság természetesen nagy számban élnek törökországi törökök Nyugat-Európában is.) Ez számomra egy új világ volt, és mi tagadás, érdeklődésemben benne volt az egzotikum iránti vonzódás is. A nyelvészeti és szövegközpontú tanítás hagyományos filológiai keretek között folyt, ami óriási ellentétben állt az angol szak modern nyelvészeti megközelítésével. Doktori disszertációmát hagyományos filológiai témáról írtam Angliában (University of Cambridge) 1989-ben: a nyugati török nyelvek történetének egy bizonyos fejlődési állomását próbáltam megragadni egy Iránból származó, 15. századi szöveg segítségével.

Az antropológiával személyes okoknál fogva kerültem kapcsolatba. Férjem, Chris Hann walesi származású szociálintropológus, a nyugat-európai kutatók között az elsők között volt, aki Kelet-Európa iránt érdeklődött. Magyarországi kutatása után elkerültem vele Lengyelországba, és passzívan részt vettem ottani, vidéki terepmunkájában. Már az 1980-as években megpróbáltuk érdeklődésünket valamelyest összekötni, és a lengyel út után egy évet töltöttünk Törökországban, majd fél évet Hszincsiangban, ahol Urumcsiban részben ujurul tanultam, részben az Orvosi Egyetemen angolt tanítottam. Kutatásra azonban, engedély hiányában, nem kerülhetett sor.

*Mi volt az első antropológiai terepmunkád?*

Az 1990-es évek elején közösen kaptunk egy tudományos ösztöndíjat, amelynek értelmében Északkelet-Törökországban, a Fekete-tenger partján kutattunk. Ez volt az első olyan alkalom, amikor nem csak mint passzív szemlélő vettem részt szociálintropológiai terepmunkán. A vidék, ahol dolgoztunk, etnikailag összetett, a kaukázusi nyelvet be-

szélő, őslakosnak tekinthető lazok mellett élnek itt a korábban egy örmény típusú nyelvet beszélő hemsinliek, törökök és grúzok is. A kutatás központi kérdése az etnicitás, az állam és a piac társadalom- és identitásformáló szerepe volt. A munka kötetlen beszélgetéseket, interjúkat, a hivatalos szervekkel való kapcsolattartást éppúgy magában foglalt, mint például a helyi kisvárosi bíróság valóperes aktáinak olvasását, bírósági üléseken, esküvőkön, uzsonnákon, hivatalos rendezvényeken, valamint fundamentalista imadélutánon való részvételt. Az ezt a munkát összefoglaló közös könyvünk a közeljövőben jelenik meg.

Ezt követte azután az ujgur kutatás. Ennek középpontjában az ujugrok körében az elmúlt száz év alatt történt politikai események hatására végbement változásokat és folytonosságokat próbáltam dokumentálni.

*Volt-e ezen belül lehetőség a filológiai és a „klasszikus” antropológiai módszerek kombinálására?*

A hivatalos kutatási idő mintegy egyharmadát tette ki a terepmunka, és kétharmadát a szövegmunka. Az ujugrok jelenlegi helyzete Kínában a tibetiekéhez hasonló, autonóm területüket belső gyarmatosítás jellemzi. Mindez erősen befolyásolja a kutatási lehetőségeket. Levéltári munka (legalábbis külföldi kutató számára) elképzelhetetlen, és a terepmunka szigorú ellenőrzés alatt folyt. Ugyanakkor éppen filológiai tanulmányaimból tudtam, hogy igenis létezik irodalom az ujugrokra vonatkozóan, amely elérhető Kínán kívül. Ez az irodalom igencsak eklektikus, de ennek összefoglalásával rekonstruálhatók a hagyományos (1949 előtti) társadalmi élet legfontosabb jellemzői, a modern terepmunka pedig lehetővé teszi a szocialista átalakulás és ennek legújabb mozzanata, a „szocialista piacgazdaság” hatására bekövetkezett változások megragadását.

A szövegek egy részére a svédországi Lundban tettem szert, és a 20. század első feléből, helyi szerzők tollából származó leírásokat tartalmaznak: a svéd misszió tagjainak kérésére írtak a helyi vallási értelmiség tagjai saját kultúrájukról. Fontosnak tartom a nagy terjedelmű, nyugati utazók tollából származó leírásokat (bár a bennük rejlő értékítéleteket óvatosan kell kezelni), és ugyancsak fontosak azoknak a filológusoknak a kiadott szövegei, akik a keleti török nyelv kutatását szövegmutatványok gyűjtésével végezték. Ezek a szövegek ismertek a filológusok számára, de rejtve maradnak az antropológusok előtt. Pedig a régi orientalisták, valóban sokoldalú tudósok lévén, érdeklődésüket kiterjesztették a kultúra és a társadalom kutatására is. Az általuk lejegyzett nyelvi anyag sok töredékes, de ugyanakkor fontos néprajzi információt tartalmaz. Szájhagyomány útján továbbadott szövegek mellett lejegyezték helyi emberek beszámolóit a társadalmi élet legkülönbözőbb mozzanatairól: családi és vallási ünnepekről, a mezőgazdaságról, a hét-köznapiokról, a gyógyításról, a háborúról, a nemek közötti munkamegosztásról és még sok más egyébről.

Noha az információ mindenütt töredékes, ezek összeszedésével és a terepmunka során gyűjtött adatokkal való összevetésével már lehet valamit kezdeni. Bár a korlátozások miatt a terepmunkában is sok a hiányosság, azt hiszem, hogy a két típusú anyag összekötése mégis eredménnyel jár. Az eklektikus anyag feldolgozásához a történeti antropológiából és a népi kultúra (*popular culture*, *Alltagsgeschichte*) modern kutatóitól kaptam ihletet. Nagyon izgalmasnak találom nemcsak azt, hogy az antropológusok hogyan

adnak történeti mélységet modern kutatásaiknak, hanem azt is, hogy történészek hogyan alkalmazzák az antropológia módszereit saját anyagukra. Példának Caroline Bynum, Peter Burke és a magyarok közül Klaniczay Gábor munkáit említeném.

*Mik a kutatási terveid a közeljövőre vonatkozóan?*

Ha ennek az anyagnak a teljes feldolgozásával elkészülök, hasonló megközelítésű munkát szeretnék néhány (egyébként történész és filológus) német kollégával végezni. A tervezett új projekt is Belső-Ázsiára vonatkozik. Kiindulópontunk itt is az interdiszciplinaritás, szövegalapú munkánkat, amely történeti mélységet biztosít, a kortárs társadalomban végzett terepmunkával szeretnék összekötni, és terepmunkára valószínűleg elsősorban Özbekisztánban, esetleg Kazahsztánban kerül majd sor. (Szeretnék Hszincsiangba visszamenni, de a jelenlegi politikai helyzet miatt ez most nem reális.) Nagyon izgalmasnak találom, hogy német kollégáim, akiknek tudományos háttere nem az antropológia, milyen nagyfokú érdeklődést és nyitottságot tanúsítanak a társadalomtudományok témái és módszerei iránt.

*Az etnicitás iránti érdeklődésed mennyiben a választott téma hatására alakult ki? Vagy épp fordítva történt: az érdeklődésed határozta meg a kutatás helyszínének a kiválasztását?*

Egyetemi éveim alatt az etnicitás soha nem merült fel központi kérdésként. Mégis, turkológiai tanulmányaink során akarva-akaratlan szó esett a témáról, bár soha nem közvetlenül. Elsősorban a török, iráni, indoeurópai, mongol, mandzsu-tunguz népek történeti mozgásai és 20. századi elhelyezkedésének bemutatása változtatta meg a Szovjetunióról még a középiskolában kialakított viszonylag homogén képet. Különösen furcsálltam, hogy török nyelvű népek találhatók a modern Kínában is, amiről Európában általában még homogénebb képünk van, mint a Szovjetunióról volt akkoriban. Az ujgurok iránti érdeklődésem is ebből az időből származik. Igaz ugyan, hogy a sztálini (és az ezt a modellt követő) kínai nemzetiségi politika a nemzetiségeket hivatalos elismerésükkel próbálta ellenőrzése alatt tartani, de a mi szocialista történelemoktatásunkban a demográfiai, kulturális, vallási stb. sokféleséget soha nem hangsúlyozták ki igazán.

Az etnicitás témáját manapság nehéz elkerülni. Amikor Lengyelországba kerültem, utolsó éves hallgató voltam a török szakon Budapesten. Mivel két szaktól már államvizsgáztam, és írtam egy szakdolgozatot is, külön engedélyt kaptam, hogy az utolsó, hatodik évetem Lengyelországban töltsöm, és évfolyamdolgozat-feladatnak egy, a karaimokkal kapcsolatos nyelvi témát kaptam. A karaimok korábban (a régi) Kelet-Lengyelország területén élt, ugyancsak török nyelvű népesség volt. Elődeiket még a középkorban telepítették be a lengyel királyok a Krím félszigetről, hogy a tatárjárás után megtizedelt lakosságot némiképpen pótolják. A karaimok a judaizmust vitték magukkal új lakhelyükre, amelyet a legújabb időkig megtartottak, és a héber írást alkalmazták kipcsakos típusú török nyelvükre. A 20. század viszontagságai során szétszóródtak, és csak egészen kis közösségek maradtak fenn, egy részük külföldön. (Csak mellékesen jegyzem meg, hogy a falu, ahol mintegy fél évet töltöttem, ugyancsak etnikai helycsere színtere volt: a korábban ott élt ukrán nyelvű lakosságot a háború után betelepített lengyelek váltották fel.)

Törökországi tartózkodásaim során az etnicitás témája újra meg újra felbukkant. A kurd probléma közismert, de kevesen tudnak például a lazokról, akik a Fekete-tenger keleti partján élnek, és jó részük a mai napig megőrizte a törökkel nem rokon, kaukázusi típusú nyelvét. A laz nyelv nem írott nyelv, és mint kizárólagosan beszélt nyelvet a kihalás veszélye fenyegeti. Történeti kutatások mutatják, hogy a lazok mintegy ötszáz évvel ezelőtt tértek át az iszlámra, felhagyva korábbi keresztény múltjukkal. A valláscsere valószínűleg elsősorban, bár nem kizárólag gazdasági kényszer – adómentesség – hatására ment végbe. A modern köztudat azonban a keresztény múltat teljesen elfeledte. Kutatásaink azt mutatják, hogy a lazok a 20. század második felében a török állam részéről kezdeményezett gyökeres gazdasági és társadalmi átalakulások eredményeként (amelynek során a korábban javarészt önellátásra irányuló mezőgazdasági termelést a tea monokultúrája váltotta fel) egyre sikeresebben integrálódtak a török államba.

Néhány külföldi kutató a laz nyelv kihalását és a laz anyagi és népi kultúra örökségének teljes eltűnését szeretné megakadályozni. Munkájuk eredményeképpen a nyugattörök nagyvárosokban, elsősorban az Isztambulban élő laz értelmiség körében az 1990-es években egy laz *revival movement* kezdődött. A dolog szépsége az, hogy a nagyvárosi laz aktivisták nagy része tudtommal nem beszél már a nyelvet, és némelyikük még soha nem is járt a lazok földjén, a Fekete-tenger délkeleti partján. Ha jártak volna, tudnák, hogy a helyi lakosság jó része – megítélésem szerint – őszintén vallja magát lazoknak és ugyanakkor töröknek, muszlimnak, fekete-tengerinek (ez Törökországon belül egy regionális kategória) és még sok más egyébnek. Társadalmi életük legtöbb mozzanata csak kismértékben vagy egyáltalán nem mutat eltérést a szomszédos hemsinli vagy török csoportokétól. Az aktivisták és egyes külföldi kutatók állítják, hogy mivel a török nemzetállam tagadja az önálló etnikai csoportok létét (egy török történész a lazok és a hemsinlik török múltját teremtette meg keserves munkával), a lazokat a félelem gátolja meg abban, hogy laz identitásukat hangsúlyozzák. Ez az irányzat hisz abban, hogy – régészeti kifejezéssel élve – „leletmentő” munkával a rátelepedett iszlám kultúra rétegei alól felszínre hozza a lazok „eredeti”, „tisztá” kultúráját.

Az ilyen irányú tevékenység szándékában rokonszenvesnek tűnik, de alapvetően elfogadhatatlan. Szemléletmódjában régimódi, de még nagyobb baj, hogy – amennyiben sikereket ér el – veszélybe sodorhatja éppen azokat, akiket védeni akar. És a nagy kérdés az, hogy van-e joga kívülről (a területén kívül élő értelmiségnek vagy akár egy német kutatónak) beavatkozni és a történelmi igazságosság nevében egy olyan (az iszlámtól „megtisztított”) etnikai tudatot rákényszeríteni a lakosságra, amellyel az aligha képes azonosulni.

*Egyáltalán ki döntheti el, mi számít értéknek? Ha különböző embereknek eltérő érték-felfogásuk van, mondjuk a nyelv esetében, melyik az „igazibb”? Másrészt, ha nem foglalkozunk azzal, mi érték és mi nem, hanem azt mondjuk, minden csoportnak joga van a saját sorsával kapcsolatos döntésekre, akkor az a furá helyzet alakulhat ki, hogy ezek a „szellemi régészek” éppen azzal büntetik a ma élőket – azaz helyettük döntenek –, amely ellen tenni szerettek volna valamit.*

Egy nyelvész számára egy nyelv kihalása tagadhatatlanul szomorú és elfogadhatatlan. Ugyanakkor megint felmerül a kérdés, hogy mennyiben van az értelmiségnek joga

egy integrálódott népeiségre akár saját (elfelejtett) nyelvének újratanulását vagy egy újonnan létrehozott írásbeliséget rákényszeríteni. Dél-Walesben a walesi nacionalisták sikerei eredményeképpen a walesi nyelv – idegen nyelvként való – oktatását minden iskolában bevezették, de sokan elégedetlenek ezzel a megoldással, szívesebben veszik, ha gyerekeik világnyelveket tanulnak. De példát lehetne hozni Közép-Ázsiából is: a szovjet korszak integrációs politikája olyan eredményes volt, hogy a 20. század végére sok kazak értelmiségi család anyanyelveként az oroszot használta. A mostani kazak politika, amely kazak hősokeket és dicsőséges történelmi múltat fabrikál, a kazak nyelv uralmát próbálja visszaállítani, amely legalább olyan problémás sokak számára, mint annak idején az eloroszosítás volt.

A lazokkal összehasonlítva egészen más az ujugrok helyzete a Kínai Népköztársaságban. Itt egy kelettörök nyelvet beszélő, muszlim kisebbség él egy idegen nemzetállam keretein belül. Szemben a lazokkal, akik beilleszkedtek a török államba, az ujugrok integrációjára a kínai államba nemigen van kilátás, a kapcsolatot gyarmati függésként lehet jellemezni. Mivel erről több szó esett a mellékelt cikkben, ezt nem ismétlem itt meg. Csak azt tenném hozzá, hogy Közép-Ázsia új köztársaságaiban, amelyeknek nagy része (többek között) török nyelvű népeket foglal magában, az etnicitás szintén előtérbe kerül. 1997-ben két hónapot töltöttem Kazahsztánban, Almaty egyik ujugur negyedében, Kínából menekült ujugrok között. Almaty etnikailag igencsak bonyolult összetételű nagyváros. Találkoztam ott Sztálin által a Kárpátaljáról odatelepített magyarokkal, lengyelekkel, de ukránok, kínaiak, kínai muszlimok, tatárok és – kis számban – németek is élnek az orosz, kazak és ujugur csoportok mellett. Amire nem számítottam, az az ujugrok csoporton belüli megosztottsága. Az ujugrok ugyanis az elmúlt száz év során a politikai változásokra reagálva több hullámban érkeztek Kínából Kazahsztánba. A korai átvándorlók közül egyes családok a 20. század első felében a szovjet ateista politikától tartva visszavándoroltak Kínába, majd amikor ott forró lett a talaj, újra vissza a Szovjetunióba. A legutóbbi kivándorlási hullámra az 1960-as évek elején került sor. Ez utóbbi ujugur betelepülőket „kínai ujugurnak” nevezik, megkülönböztetve őket a „helyi ujugroktól”, akik több generáció óta a Szovjetunió, illetve Kazahsztán területén élnek. Ez utóbbiak jobban integrálódtak, és sikeresebben viselik el a politikai változások által okozott gazdasági nehézségeket. Az elhatárolódás a két etnikai alcsoport között inkább csak sztereotípiákban mutatkozik, amelyek azonban elég erősen tartják magukat majd negyven évvel az utolsó menekülthullám megérkezése után is, és hozzájárulnak az identitástudat alakításához. Hasonló belső megosztást mutatnak a kazakok is. A kazahsztáni kazakok egy része ugyanis Kína északi részéről, valamint Mongóliából vándorolt át.

*Hogyan látod általában az antropológia és az orientalisztika kapcsolatát, lehetőségeit, illetve korlátait?*

Vitatható, hogy a 19. században a Kelet-kutatás Európában milyen mértékben tartott lépést a nyugati világra irányuló társadalomtudományi kutatásokkal, de tény, hogy a 20. század végén sok helyen pozitívista és deskriptív beállítottságú konzervativizmus jellemezte. Manapság természetesen készülnek munkák a török nyelv(ek)ről a modern nyelvészet legújabb eredményeit felhasználva, ezek szerzői azonban a legritkább esetben tartják magukat „orientalistának”, és a nyelvészettel azonosulnak. A török nyelvvel

foglalkozó filológusok (elsősorban leíró nyelvészek, nyelvtörténészek) mellett a Kelet történészei azok, akik vállalják az orientalista „címkét”. Képzett antropológusok még akkor is szívesebben hangsúlyozzák antropológus voltukat, ha esetleg orientalisztikai tanulmányokat is folytattak (amire egyelőre kevés példa van). Pedig a hagyományos filológia művelői a szomszédos tudományágak között éppen a néprajzot tartották megközelíthető területnek. Valószínűleg még pontosabb, ha azt mondom, hogy a 19. század végének Kelet-kutatói nem ismerték a modern diszciplináris határokat: számukra természetes volt, hogy amikor egy kevésbé ismert török nyelvet, illetve dialektust akartak megismerni, szöveggyűjtésük során a helyi társadalom, gazdaság és kultúra részkérdéseire is választ kerestek. Érdeemes ezeket a szövegeket is figyelembe venni, és nemcsak mint nyelvészeti nyersanyagot, hanem mint néprajzi alapanyagot is kezelni. Követendőnek tartom ezeknek az orientalistáknak az interdiszciplinaritásra való törekvését is. Ennek fontosságát újabban a modern orientalisták egy része is felismeri. A filológia szintén nehezen megfogható fogalom, nyelvi (elsősorban nyelvtörténeti) és irodalmi kutatások jellemezték, de tágabb értelemben a filológusok körében helyet kapott a vallás- és kultúrtörténet, és sok más, a néprajzzal rokon témákra összpontosító kutatás is. Talán a filológiát leginkább szövegközpontúságán keresztül lehet jellemezni. Azonban szövegek pontos leírása, kritikai kiadása, részleteinek magyarázata manapság művelőinek egy része számára zsákutcának tűnik, a szövegek számukra akkor válnak izgalmassá, amikor nagyobb összefüggésekhez is elvezetnek.

*Minek tekinthető szerinted ma az orientalisztika? Különböző tudományok gyűjteményének egy tágabb földrajzi specializáció keretében?*

Azt hiszem, hogy a diszciplináris elnevezéseknek nincs különösebben nagy jelentősége, az orientalisztika elnevezést nem tartom különösebben szerencsésnek, létjogosultsága tudománytörténetileg igazolható csak. Ugyanakkor nem tartom akadálynak, ha valaki ez alatt az elnevezés alatt a nagyobb összefüggésekre is választ kereső, más tudományágak eredményeit is figyelembe vevő munkát végez.

*Miként reagál az orientalisztika az „orientalizmus” néven kialakult kritikára? Ráadásul az orientalisztika és az antropológia itt mintha egy cipőben járna. Mindkettő a másik, mégpedig az Európán kívüli másik tanulmányozására jött létre. Ugyanakkor épp a Te cikked mintha azt mondaná, hogy vigyázni kell az önmeghatározásokkal, nehogy túlzott leegyszerűsítésekkel újabb kliséket gyártsunk.*

Az az érzésem, hogy az orientalizmusvitára éppen azok reagáltak aktívan, akik amúgy is szívesen lépik át a diszciplináris határokat, de azt hiszem, az egész vita egyfajta érzékenységet teremtett a kutatókban. Én nem vagyok híve a diszciplináris kényszerzubonyoknak. Persze nehéz, amikor egy tudományágat szinte lehetetlen behatárolni, mert határai annyira bizonytalanok. Ez jellemzi az antropológiát és az orientalisztikát is. Nem lehet azt mondani, hogy ezek bizonyos pontokon érintkeznek egymással, vagy találkoznak, mert egyiket sem tudjuk határozottan körvonalazni. Mégis éppen ez a határtalanság az, amely nagy szabadságot ad művelőik számára abban, hogy milyen irányba vigyék tovább kutatásaikat, és milyen módszerekkel.

Szinte lehetetlen és nem is jogos összehasonlítani két olyan diszciplínát, melynek a definíciója annyira más jellegű. Az antropológia módszertani meghatározáson alapul, az orientalisztika földrajzi alapokon. Talán azt hangsúlyoznám, hogy az orientalisztika, amelynek különböző ágai *area studies*ként definiálhatók, lehetőséget ad arra, hogy az egy-egy földrajzi terület nyelvét, kultúráját, társadalmát jól ismerők a legkülönbözőbb tudományos módszereket felhasználva egymással kapcsolatot teremtsenek, és egymástól tanuljanak. Vagyis megint az interdiszciplinaritást hangsúlyoznám a merev, tudományok közötti határokkal szemben. Amennyiben az orientalisták hajlandók egy ilyen típusú nyitottságra, az orientalisztika megújítható, és modernizálhatja magát.

Az is érdekes, hogy az antropológián, néprajzon belül is megvívták (helyenként még csak vívják) a művelődéstörténeti *versus* társadalomtudományos szemlélet közötti csatát. Az orientalisztikában – ha van egyáltalán értelme egy ilyen átfogó szakmaelnevezést használni – most folyik ez. Gondolom, ez azt jelenti, hogy legalább két nagy szemléleti irány alakul ki, s a régebbi is fejlődik, megerősödik, épp a vita hatására. Vagy nem, mert épp hogy a szövegcentrikus kutatásokat ma leértékelik? Nem tudom, hogy mennyire lehet ezt mint csatát felfogni. Sokan folytatják a hagyományos szövegközpontú munkát, de megpróbálják a szövegeket tágabb kontextusba helyezni, és módszertanilag a társadalomtudományokhoz közelítve vagy azokból merítve a szövegeket értékelni. Ez inkább békés expanzió, semmint csata. A szövegközpontúság továbbra is lényeges, hiszen irodalomrok, nyelvészek és történészek amúgy is javarészt szövegekből merítik nyersanyagukat. Az orientalisták – vagy egy részük – módszereikben mutatnak nagyobb fokú nyitottságot és rugalmasságot.

*Jelenlegi, hallei munkahelyed mely irányba igyekszik elmozdulni?*

Tavaly ősz óta vagyok a németországi Halléban, és munkahelyem az Orientwissenschaftliches Zentrum. Ez megpróbál Halléban a keleti tanszékek és a Kelet-kutatással valamilyen módon kapcsolatban álló egyéb tanszékek és tudományos intézetek számára egy közös fórumot teremteni. Itt van most az új Max Planck Szociálintropológiai Kutatóintézet, amely szintén tagja a Kelet-kutatási Központnak. Közös előadásokat szervez, és igyekszik nemcsak a diákok szélesebb körét, hanem az érdeklődő nagyközönséget is elérni. Például középiskolák igényelhetik, hogy az iszlámról, buddhizmusról, a Közel-Keletről tartson számukra valaki előadást, annak szervezése rajtunk keresztül történhet. Ez fontos, hiszen Németországban sok a külföldi, és sokan egyszerűen az ismeretlentől való félelem miatt viseltetnek ellenszenvvel és bizalmatlanul irántuk. De megpróbálunk például az egyetemi hallgatóknak módszertani szemináriumot is szervezni, ahol minden résztvevő az őt érdeklő módszerekbe nyújt bepillantást, amely a szerteágazó keleti szakok hallgatóit egyaránt érdekelheti. A témák között szerepel összehasonlító nyelvészet, *popular culture*, történeti antropológia, szinkretizmus stb. Azt hiszem, ez mutatja, hogy az orientalisztikának mennyire kell a munkamódszer, hiszen a filológia önmagában nemigen ad kutatási irányt.

Készítette Wilhelm Gábor

## JEGYZET

\* Az interjú 2000 áprilisában és májusában készült e-mail segítségével. Köszönet Fejős Zoltánnak a közreműködéséért.

## BELLÉR ILDIKÓ JELENTŐSEBB PUBLIKÁCIÓI

- 1987 Ottoman Perceptions of China. *In* Comité International d'Etudes Pre-Ottomanes et Ottomanes. VIth Symposium Cambridge. 1st–4th July 1984. Jean-Louis Bacque-Grammont – Emeri van Donzel, eds. 55–64. Leiden: The Divit Press.
- 1991 Script Changes in Xinjiang. *In* Cultural Change and Continuity in Central Asia. Shirin Akiner, ed. 71–83. London: Kegan Paul International.
- 1995a The Turks in Nineteenth Century Hungarian Literature. *Journal of Mediterranean Studies*. Special Issue: The Image of the Turks in Europe. Kate Fleet – Ildikó Bellér-Hann, eds. 5(2):222–238.
- 1995b Prostitution and its Effects in Northeast Turkey. *The European Journal of Women's Studies* 2(2):219–235.
- 1995c Myth and History on the Eastern Black Sea Coast. *Central Asian Survey* 14(4):487–508.
- 1995d A History of Cathay. A Translation and Linguistic Analysis of a Fifteenth-Century Turkic Manuscript. Bloomington: Indiana University Research Institute for Inner Asian Studies. /Indiana University Uralic and Altaic Series, 162./
- 1996a Informal Associations Among Women in North-East Turkey. *In* Turkish Families in Transition. G. Rasuly-Paleczek, ed. 114–138. Frankfurt/M: Peter Lang.
- 1996b Narratives and Values: Source Materials for the Study of Popular Culture in Xinjiang. *Inner Asia. Occasional Papers* 1(1):89–100.
- 1997 The Peasant Condition in Xinjiang. *Journal of Peasant Studies* 25(1):87–112.
- 1998a Crafts, Entrepreneurship and Gendered Economic Relations in Southern Xinjiang in the Era of 'Socialist Commodity Economy'. *Central Asian Survey* 17(4):701–718.
- 1998b (with Chris Hann) Markets, modernity and morality in North-East Turkey. *In* Border Cultures. Nation and State at International Frontiers. H. Donnan – T. Wilson, eds. 237–262. Cambridge: Cambridge University Press.
- 1999a Women, Work and Procreation Beliefs in Two Muslim Communities. *In* Conceiving Persons: Ethnographies of Procreation, Substance and Personhood. P. Loizos – P. Heady, eds. 113–137. London: Athlone.



1999b *Dogu Karadenizde Efsane, Tarih, Kültür*. [Myth, History and Culture on the Eastern Black Sea Coast.] Istanbul: Civi yazilari/Mjora.

2000a *The Written and the Spoken. Literacy and Oral Transmission Among the Uyghur*. Berlin–Halle: Das Arabische Buch.

2000b (with Chris Hann) *Turkish Region. State, Market and Social Identities on the East Black Sea Coast*. Oxford: James Currey. (Előkészületben.)

## Oriental studies and anthropology

Ildikó Bellér-Hann studied Turkish, English and Archaeology in Budapest 1975–1981. She took her PhD degree at the University of Cambridge in 1989. She did fieldwork among the Laz in Northeast Turkey and the Uyghur in Xinjiang, Northwest China and in Kazakhstan in the 1990s concentrating on the relationship between identity, economy and the state. In her research she tries to combine text-centred methods with anthropological ones. In this interview she speaks about her investigations, ethnicity and recent trends in oriental studies.

## Az ördögszövetség mint büntetőügyi igazság és létrehozásának mechanizmusa

A tanulmány azokat a modelleket vizsgálja, amelyeket a *Praxis Criminalis* – Magyarországon a boszorkányüldözés valószínűleg legjelentősebb kézikönyve – kínált fel a kora újkori bíróságok számára a rontással perbe fogott vádlottakkal szemben. Az elemzés középpontjában a kínvallatás szerepének és funkciójának vizsgálata áll az igazság megalkotásának és bizonyításának rendszerében. A legnagyobb hangsúlyt a kézikönyv büntetőper során betöltött szerepére helyeztem, és arra, hogy milyen vizsgálati mintákat és milyen mértékű autonómiát biztosított a bíróságnak. A tanulmány – amellett hogy foglalkozik azokkal a tényezőkkel, amelyek befolyásolták a bíróságot a kézikönyv követésében vagy az attól való eltérésben – megkonstruálja egy lehetséges módját annak, ahogy a kínvallatás intézménye a *Praxis Criminalis* paragrafusai mentén működött.

### Ördögszövetség. Források, tudománytörténeti kitekintés

Az ördöggel szövetséget létesítő ember képzelete nem a boszorkányperek kontextusában jött létre, hanem már egy régóta létező motívum, a boszorkányüldözés hatására új kontextusba került, ahol tudatosan felépített és megkonstruált rendszerben – a boszorkányperek tortúra alatti vallatásában – átalakult, és különös jelentőséget nyert. Ahhoz, hogy a boszorkányperekben található ördögszövetség képzetének a szerepe, jelentősége, átalakulása és regionális különbségei érthetővé és megmagyarázhatóvá válhassanak, más forrásokban található képzeteket is a vizsgálat tárgyává kellett tenni. Tehát a 16–18. századi magyarországi boszorkányperek vizsgálatán túl a 17–18. századi Faust-monda hagyománya és a 19–20. századi ördög-ember kapcsolatot ábrázoló hiedelemmondák és hiedelemközlések szövegei is sok új vizsgálati szempontot vetnek fel az ember-ördög kapcsolat szempontjából.

Ember és ördög kapcsolata és az ördögszövetség motívuma nagyon sok oldalról megközelíthető jelenség, a szakirodalomban is sokszor és sokféleképpen próbálták már vizsgálni (Caro Bajora 1967:93–124; Dinzelbacher 1988; Dülmen 1990; Nola 1997; Pócs 1992; Russel 1985). Fontos kategória az *eredet kérdése*, amely a nemzetközi és a magyar szakirodalomban is jelentős kutatásokat eredményezett.<sup>1</sup> Sem a műfajközi, sem a műfajspecifikus vizsgálatok nem hagyták figyelmen kívül az eredet kérdését, még ha csak az utalás szintjén is. A nemzetközi szakirodalom *műfajspecifikus vizsgálatai* közül talán a legfontosabbak közé tartozik a kora újkori teológiai irodalom és a mondák kapcsa-

latainak vizsgálata.<sup>2</sup> Más vizsgálati lehetőséget kínál az ördöggel kapcsolatos képzetek boszorkányperek kontextusára vetítése (Cohn 1994; Dinzelbacher 1988) és a boszorkányperek hivatalos ördögszövetség képzetei mellett a *néphitben megtalálható ördögszövetség-elképzelések* elterjedésének kutatása.<sup>3</sup> Fausttal kapcsolatban a középkori előzmények, a Faust-monda kialakulásának és németországi átalakulásának körülményei, a motívumok szájhagyományba kerülésének lehetséges módjai a magyar kutatások számára is fontos megállapításokat tartalmaznak.<sup>4</sup> Hasonló, a népi kultúra és elit kultúra határán mozgó vizsgálatok az ördögszövetség képzetének tekintetében Magyarországon még váratnak magukra.

A magyar szakirodalomban már a múlt század végén jelentettek meg vizsgálatokat Faust alakjával kapcsolatban, amelyek az ókori és középkori források vizsgálatán keresztül közelítik meg a fausti ördögszövetség-képzetet (Heinrich 1886; 1888; 1909; Tolnai 1963). Az első részletes, magyar nyelvű összehasonlító tanulmányt Vásárhelyi Judit készítette el, aki a német vizsgálatok eredményeit összevetette a Szenci Molnár Albert nevéhez kapcsolódó mondakörrel (Vásárhelyi 1977). A néprajztudomány is elvégezte a maga összehasonlító vizsgálatait (Ortutay 1988; Erdész 1993; Dömötör 1989; 1992), de áttekintő, összefoglaló, elemző tanulmány nem készült a témában.

Ezek a vizsgálatok elsősorban a hasonlóságok, különbségek, az átadások és átvételek rendszerén belül mutattak fel eredményt az ördög-ember kapcsolat szempontjából. Így van ez a hiedelemrendszer, a népi demonológia és a hivatalos egyházi demonológia közötti kapcsolatok feltárása esetében is, ahol az elit és a populáris kultúra dialógusa kerül előtérbe. Ezek a vizsgálatok nagyon sok hasznos megállapítást és fontos következtetést állapíthatnak meg egy képzetrendszer változásával kapcsolatban, de egy nagyon fontos dolgot figyelmen kívül hagynak az értelmezéskor. Mégpedig azt, hogy a boszorkányperek ördögszövetség-képzete alapvetően különbözik minden más forrás ördögszövetség-képzetétől. Ez a másság tulajdonképpen az a szituáció, amiben a képzetrendszer megjelenik, azaz a kínvallatás vagy tortúra.

Ezért választottam tanulmányom témájaként a kínvallatás intézményrendszerének vizsgálatát, és ezen belül is azokat az eseteket, ahol a kínvallatás hatására az ördögszövetség képzete a beismerő vallomásban megtalálható. Azért az ördögszövetségé, mert ez az a büntetőügyi igazság, amelynek megléte – elméletben – halálbüntetést von maga után. A Praxis Criminalis ezt a következő módon fogalmazza meg: *„Mivel a valódi mágia gonosztette az ördöggel kötött egyszerű, vagy bonyolult szerződés révén az embereknek a megrontására történt, vagy azokat a mágusokat, a keresztény hit megtagadása mellett magukat az ördögnek adták át, vagy azokkal testileg egyesültek – jóllehet mágikus gonosztetteikkel senkinek nem okoztak kárt – tűzhalálra kell ítélni.”* (Praxis Criminalis LX. cikkely 5. §; Sugár, szerk. 1987:248.) A paragrafus kétféle modellt határoz meg a szövetségkötés és a rontás motívumának szerepeltetésével. Az első esetben az ember szövetséget köt – egyszerű vagy bonyolult módon – az ördöggel, és ezt azért teszi, hogy más embereknek kárt tudjon okozni, rontást tudjon végrehajtani. A másik lehetőség a szövetség jellegét határozza meg részletesebben, a következő elemek felsorolásával: szövetség révén a keresztény hit megtagadása, az ördög imádása és az ördöggel folytatott szexuális viszony. Ebben a második esetben a károkozás és a rontás nem szerepel lényeges elemként. Visszafelé úgy lehet összefoglalni, hogy két esetben ítélték valakit halálra: ha szövetsége volt az ördöggel, és rontott – ekkor a rontáson volt a fő hang-

súly –, vagy ha szövetséget kötött, és a szövetség révén a keresztény vallástól eltávolodott, az ördöghöz pedig közelebb került, nemcsak lélekben, hanem testben is. A gyakorlat sok esetben nem követte ezt az elméleti kiindulópontot.

Az alábbiakban azt vizsgálom meg, hogy a bíróság milyen módon jutott el a végső ítélet megalkotásáig, milyen koncepciókkal és módszerekkel alkotta meg az igazságot, ami alapján a vádlott bűnössége vagy ártatlansága erősödött meg.

## A vallatás elméleti keretének vizsgálata

Előfeltevésem, hogy a vallatás során alkalmazott erőszak alapvetően befolyásolhatta a vádlott által – beismerő vallomás formájában – elmondott igazság tartalmát. Ez már a korábbi vizsgálatok során is feltételezhető volt, amikor arra a megállapításra jutottam, hogy az ördögsvévetség képzetrendszere leggyakrabban a kínvallatás kérdéseiben és a kínvallatás hatására tett beismerő vallomás narratív struktúráiban található meg (Frazon 1999:207, 222–223). A vizsgálatot erről a pontról kívánom folytatni.

## A kínvallatás helye a büntetőper során

Ha úgy tekintek a büntetőperre, mint az igazság kiderítésének eszközére, akkor három fontosabb, egymástól jól elválasztható szakaszra lehet osztani. A szakaszok aszerint válnak el egymástól, hogy a per az igazság kiderítésének milyen szakaszában áll. Eszerint az első szakasznak a hatóság részéről a gyanú meglétét, és ennek vád alakban való megfogalmazását tekintem. A második szakasz a nyomozati eljárás, ami a bizonyítékok felkutatásával és a felkutatás különböző módozataival egyenlő. A harmadik szakaszba tartozik az ítélet és végrehajtása. Az igazság tudásának és nem tudásának viszonyrendszerében a per első szakaszában a hatóság csak az igazság fölötti gyanújával élhet, viszont a harmadik szakaszban már biztosan tudja az igazságot, amit a – számunkra is legfontosabb – második szakaszban, segítők bevonásával „hoz létre”.

Ha így tagolom a büntetőpert, akkor a kínvallatás egy átmenti formát jelent, amiben keveredik a nyomozás (mint a bizonyítékok felkutatásának módozata) és a büntetés egy eleme. Ez az első látásra paradox kijelentés összefügg a vádlott bűnösségével és ártatlanságával, pontosabban fogalmazva azzal, hogy a hatóság a per melyik pillanatától fogva tartotta a vádlottat bűnösnek. Foucault szerint a vizsgálat során a bizonyítás „nem dualista rendszerként (igaz-hamis) működött, hanem a folyamatos fokozatosság elvén: a bizonyítás során elért fok a bűnösség egy fokát jelentette, következésképp a büntetés egy fokát vont maga után.” (Foucault 1990:58–59.) A Praxis Criminalis ezt a következőképpen fogalmazza meg, miután felsorolta a vizsgáló bíró számára a vádlott kínvallatás alá vethetőségének indokait: „Ekkor a bíró vizsgálatra bocsátja [a vádlottat – F. Zs.], hogy vajon a végrehajtott próba mellett dolgairól, és magáról minden megtudható-e? És a közben hozott ítélettel kínvallatásnak lehet alávetni...” (Praxis Criminalis LX. cikkely 3. §; Sugár, szerk. 1987:246.) Az idézett részből a közben hozott ítélet kifejezésre szeretném felhívni a figyelmet, ami talán mutatja, hogy nem is állunk olyan messze az igazságtól, ha azt a feltételezést véljük megerősödni, hogy a kínvallatás a nyomozati eljárás

során büntetőelemet is tartalmazott, aminek kiszabásához egy közben hozott ítéletre volt szükség.

A büntetőper nemcsak a bíróság igazsághoz való közelebb kerülésének fokozatai alapján, hanem a titkosság-nyilvánosság oppozíciója mentén is szakaszokra osztható. A kínvallatás foganatosítása mindig a titkosság elvét erősíti mint a bizonyítékkeresés titkos módja, ahol nemcsak a vádlott teste van elrejtve a külvilág szeme elől, hanem sok esetben a kínvallatás alkalmazásának pillanatáig maguk a vádak és az addigi eljárás pontos menete is rejtve marad a vádlott előtt (vö. Foucault 1990:50–56; 1998:43–65; Henningsen 1988:40–51). A titoktartás a nyomozás során kihallgatott tanúkra is vonatkozott.<sup>5</sup> A titkosság és titokban tartás egyértelműen a hatalom fegyvere a vádlottal szemben, egy olyan, a hatalom által írt forgatókönyv szabályai szerint működő, titkos eseménysor, aminek a szabályai csak a hatóság számára ismertek. Ebben rejtett fő ereje. A titkosság elvét tovább erősíthette a nyomozás során felvonultatott adminisztrációs intézményrendszer is, amiben megnyilvánult továbbá az írásbeli kultúra hatalmi helyzete a szóbeli kultúra felett.

A kínvallatás végrehajtásának titkossága viszont abban a pillanatban megkérdőjeleződött, amikor a vádlott teste láthatóvá vált a társadalom számára. Ez az ítélethozatal és az ítélet végrehajtása közötti időszakban valósulhatott meg. A végrehajtás pontos szabályait ugyan valóban csak a hatóság ismerte, de következményei nyilvánosságra kerültek, így a társadalmi csoportok kialakíthatták a kínvallatás menetéről a saját elképzeléseiket. Nem hiszem, hogy nagyon elrugaszkodnék a valóságtól, ha azt állítanám, minden bizonnyal ez volt a cél. Tehát míg a kínvallatás alkalmazásának mechanizmusa a titkosság, addig az eredmény „megmutatása” a nyilvánosság elvét erősítette. A kínvallatás így a titkosság-nyilvánosság oppozíciójának megjelenítésében nyerte el jelentőségét, és gyakorolta elrettentő hatását.<sup>6</sup>

A kínvallatásnak a büntetőper menetében való elhelyezése szempontjából egy harmadik lehetőségre is szeretném felhívni a figyelmet, amiben tovább hangsúlyozódik a kínvallatás intézményrendszerének *átmeneti* – megkockáztatom –, *ellentmondásos* volta. Ezt a lehetőséget Foucault részletesen kifejti *Az igazság és az igazságszolgáltatási formák* című könyvében (Foucault 1998), amely öt előadás az igazságszolgáltatás három formájának (próba, nyomozás, panoptizmus) vizsgálatára. Elméletében a kínvallatás intézménye tulajdonképpen a próba továbbélése a nyomozás eljárásában, ahol a próba a középkori kultúra sajátja (ami nem egyenlő kizárólagos jelenlétével, és nem egyenlő azzal, hogy más korokban ne fordulhatna elő), és nem tartalmazza sem a tanúvallomások, sem a nyomozás, illetve kivizsgálás fázisát. Azt, hogy „kinek” az igazsága jut érvényre, az erőviszonyok határozzák meg. Módszere az összecsapás, küzdelem (egyéni vagy közösségi). A boszorkányperek történetének fontos próbatételi eljárása az istenítélet, ami a bűnösség vagy ártatlanság megállapítását szolgálta, de kiszabhatták ítéletként is.<sup>7</sup> Foucault vizsgálatai szerint Nyugat-Európában az ilyen típusú próbatételi eljárás a 12–13. század fordulóján veszített jelentőségéből. Addig viszont a feudális jogrendszer egyik alappillére volt, ami a győzelem és veszteség oppozíciójára épülve a győzelem elnyerésére irányult. A próba az a rendszer, ahol nem az derült ki, hogy ki mondott igazat, hanem az, hogy ki az erősebb. Ilyen módon a háború ritualizálása, annak szimbolikus áthelyezése (Foucault 1998:24–66).

A nyomozás megjelenése Foucault szerint egy új politikai struktúra megjelenéséhez köthető, ahol a nyomozás a hatalom gyakorlásának egyik módozata volt (Foucault 1998:61). Ez az állítása vitatkozik azzal az általánosan elterjedt magyarázattal, miszerint a racionalitás mozdította elő a nyomozati eljárás kialakulását. Valószínűleg ez a kettő nem választható szét teljesen egymástól.

Viszont a próba sem tűnt el a történelem színpadáról, de háttérbe szorulása nyilvánvaló. Szinte egyetlen fennmaradási területe a büntetőeljárás során alkalmazható kínvallatás, amely megőrzött néhányat a próba elemei közül (Foucault 1998:63). Előfordulhat, hogy a – próbára jellemző elemeket tartalmazó – kínvallatás annak is köszönhető továbbélését, hogy a nyilvánosságtól teljesen elzártan, a büntetőeljárás titkos részében fejtette ki hatását. A fentiekből látható, hogy az ilyen módon felfogott kínvallatás egy újabb, átmeneti jelleggel bíró modellként jelenik meg, valahol a próba és a nyomozás között, másként fogalmazva a nyomozati eljárás próbaelemeket tartalmazó eljárása.

A kínvallatás büntetőperben elfoglalt helye feltétlenül kapcsolatban van szerepével és funkciójával, továbbá alkalmazásának módjával és körülményeivel.

## A kínvallatás szerepe és funkciója az igazság és a bizonyítás rendszerében

A büntetőeljárás során a kínvallatás alkalmazása elsősorban a beismerő vallomás megszerzését célozta. Más szavakkal a kínvallatás a büntetőügyi igazság létrehozásának eszköze (Foucault 1990; 1998). Magyarországon a jogi gyakorlatban a 16. századtól vált újra eszközzé. De nem lehet az egész ország területén egységesen jelen lévő, egységesen működő intézménynek tekinteni, már csak azért sem, mert az országos szabályozás nem valósult meg (Katona 1977:158, 188).

Paradox módon a kínvallatást az önkéntes beismerés eszközének tekintették. Ez feltételezhetően kapcsolatban volt érvényesítésének módjával, miszerint csak akkor fogadták el a kínvallatás alatt tett vallomást jogilag, ha azt a gyanúsított erőszak alkalmazása nélkül, „szabad akaratából” megismételte. Tagadás esetén lehetőség nyílt a kínzás újbóli alkalmazására, így az önkéntesség ténye némileg „gyenge lábakon” állt.

A kínvallatás alkalmazási körének országos szabályozási hiánya viszont nem volt egyenlő az önkényes, körültekintést nélkülöző alkalmazással. A magyarországi feudális büntetőjog rendszere – főleg a 18. század második felében – a Hármaskönyvön és a már többet idézett Praxis Criminalis törvénykönyvön alapult (Hajdu 1971:22–30). Boszorkányperek esetében a Praxis Criminalis az egyik fő hivatkozási alappá vált Magyarországon (Hajdu 1971:125; Iklódi 1982; Katona 1977; Klaniczay 1990:272), mert nemcsak a boszorkánysággal és a boszorkányság bűnéért kiszabható büntetéssel foglalkozott, hanem a nyomozati eljárás folytatásához is pontos útmutatással szolgált. Törvényerőre emelésére több alkalommal történt kísérlet (1723-ban és 1729-ben [Hajdu 1971:22]), de hatálybaléptetésére végül nem került sor.<sup>8</sup> Az általam vizsgált időszakban a Praxis Criminalis hatása és jelentősége vitathatatlan, még ha jelenléte nem is kizárólagos.<sup>9</sup> A továbbiakban fontos forrásnak tekintem a kínvallatás szerepének és funkciójának meghatározásában.<sup>10</sup>

A büntetőper során a nyomozás előmenetele meghatározott forgatókönyv szerint zajlott, egymástól jól elválasztható, tagolt részekből tevődött össze, folytonosságát, előrehaladását az igazság tudásának/megtudásának mechanizmusa biztosította. A nyomozati eljárás két nagyobb részből állt, amelyek az *inquisitio generalis* és *inquisitio specialis* néven ismertek.

*Inquisitio generalis* (vagy *generalissima*) kifejezés a tulajdonképpeni bűnperrel lazább kapcsolatban álló vizsgálati tevékenységet jelöli. Gyakorlatával a hatóság azt kívánta megállapítani, hogy történt-e bűneset. Magyarországon a 16. század közepétől szerepelt a tételes jogban, és gyakorlata a 18. században is megtalálható volt (Katona 1977:57–60; Kristóf 1998:33–53). A *Praxis Criminalis* ezt a vizsgálati módot a következő módon fogalmazza meg: „Az *inquisitio elvégzése valamennyi törvényhatóságot terhelte, vád vagy feljelentés nélkül is, hogy a becsületesek biztonsgban, a rosszak az *inquisitio* és büntetés miatt félelemben éljenek és a vidék megtisztíttassék a gonosz emberektől.*” (*Praxis Criminalis* XXII. 1. §; Katona 1977:58.) Magyarországon a 16. században és a 17. század elején országos törvények írták elő az alispánok számára a *inquisitio generalis* folytatását, amit az előírás szerint negyedévente kellett végrehajtaniuk járásukban a gonosztevők felderítésére. A nyomozás a boszorkányokat is a gonosztevők közé sorolta (Kristóf 1998:39). Foucault szerint a nyomozásnak ez a módja már a középkori egyházi gyakorlatban is megtalálható volt, amikor a püspök bejárta (*visitatio*) az egyházmegyét, és az *inquisitio generalis* intézményrendszerét gyakorolva általános nyomozást rendelt el annak megállapítására, hogy távollétében történt-e bűneset a fennhatósága alá tartozó területen (Foucault 1998:59).<sup>11</sup> A magyar és a francia gyakorlatban is csak akkor folytatódott az eljárás, ha a *inquisitio generalis* során a bűntett elkövetése megállapítást nyert, és ezzel együtt legalább egy bűnelkövető személyt sikerült kijelölni. Elképzelhető, hogy az ilyen jellegű, körbejárással egybekötött vizsgálódások, amelyek meghatározott időszakokként megismétlődtek, elindítói lehettek a boszorkányperek periodikus megjelenésének, az egy helyen rövid idő alatt több bevádolt személy ellen indított büntetőeljárásnak. Nem kizárólagos ok, de jelentősége nem elhanyagolható.

Az *inquisitio generalis* az *inquisitio specialis* követhette, ami azt volt hivatott megállapítani, hogy ki mit cselekedett, ki az elkövető, és milyen természetű az elkövetett bűncselekmény. Ebben a fázisban a bíróságnak bizonyosságot kellett szereznie a bűntett tényleges elkövetéséről.<sup>12</sup> A gyanúsított személy ellen irányult a vizsgálat, ami az ellene felhasználható bizonyítékok összegyűjtését, az ügyről a tanúk kihallgatását és a vádlott általános és részletes kihallgatását tartalmazta (Katona 1977:60–63).

A kínvallatás alkalmazására a büntetőeljárás során az *inquisitio specialis* – a gyanúsított személye elleni vizsgálat – keretein belül került sor, abban az esetben, ha az eljárás ezt szükségessé tette, ha beismerő vallomás megszerzésének ez maradt az egyetlen módja. Az eljárás ilyenfajta előmenetele nemcsak a boszorkánysággal és rontással gyanúsított vádlottak esetében volt jellemző, hanem a „főben járó bűnt elkövető” vádlottak esetében is. Ilyen bűnnek számított a gyilkosság is. Továbbá azt sem lehet állítani, hogy minden esetben, amikor boszorkánysággal állt szemben a magyarországi bíróság, akkor ezt a büntetőeljárás módját következetesen végigvitte volna. A mágiával vagy például (mágia alkalmazása nélküli) gyilkosság esetében a vizsgálat azért nem volt teljesen azonos, mert az ítélet meghozatalához szükséges beismerő vallomás más tartalmi elemekből állt. Míg a mágiával vagy rontással vádlott „boszorkány” esetében a kínvallatás

során előfordulhatott az ördögszövetség képzetrendszere, addig ennek bizonyítása például egy gyilkossági eset során nem kaphatott jelentőséget. Természetesen kivételt képez, amikor a két vád összekapcsolódott, és mágia segítségével elkövetett gyilkossággént fogalmazódott meg.

## A kínvallatás módszere és menete

A *kínzás mint technika és mint módszer* nem volt egyenlő a féktelen vadsággal, a kontroll nélküli erőszakkal. Fájdalmat okozott, de a fájdalomnak fokozatai voltak, és ezeket a fokozatokat pontról pontra előrehaladva alkalmazták, egészen a beismerő vallomás elnyeréséig (vö. Dülmen 1990; Foucault 1990:46–97; 1998:43–66; Henningsen 1988:40–51; Katona 1977:187–191). Körültekintően és aprólékosan meghatározott szabályrendszer keretein belül zajlott, ami nem zárta ugyan ki a szabályoktól való eltérés lehetőségét, de semmiképpen nem sugallta azt.

A *kínvallatás szereplői* közül a *vádlt* az, aki testén elszenvedti a kínvallatás fokaikat. Ő az, aki legkevesebbet tud az ellene felhozott vádakról, és amit erről megtud, az is csak a bíróság szűrőjén keresztül érkezik. Mégis tőle várják az igazság még hiányzó részleteit, és ennek megszerzésére a testén keresztül csapnak le rá. A vádlt gyakorlatilag nem is résztvevője, hanem tárgya volt a vallatásnak. A kínvallatás akciójának végrehajtója a *hóhér*, aki nemcsak a kínzás módozatainak, hanem az emberi testnek is jó ismerője. Cselekedetei mögött nem személyes agresszivitása, hanem a büntetőrendszer bűn elleni harca ismerhető fel. Így tulajdonképpen mind a vádlt, mind a hóhér egy-egy fogaskereke a rendszernek. A vallatás szellemi vezetője a *bíró*, akinek sokkal inkább tulajdonítható irányító funkció, hiszen ő tartotta kezében – a kérdéseken keresztül – a kínvallatás menetét. Viszont ez a vezető funkció is csak részleges, mert az írott kérdések és kérdésfeltevések körülményeinek pontos meghatározása sok esetben kevés szabad kezlet adott számára is. De ebben a rendszerben még mindig a bíró az egyetlen, akinek lehetősége nyílt arra, hogy kisebb-nagyobb eltéréseket engedhessen meg magának. Mint azt már említettem, a kézikönyvek próbálták minimálisra csökkenteni az egyéni utalhatóságát, de teljesen nem tudták/tudhatták kizárni azt. A vallatás során jelen kellett lennie még *két esküdtnak vagy az ülnöknek*.<sup>13</sup> Funkciójuk elsősorban az ellenőrzés volt. A felsorolt szereplőkön kívül bevonható volt *orvos* is, aki mint szakértő a vádlt testére volt hivatott ügyelni a kínzás közben. Az orvosszakértő bevonása a kínvallatás alkalmával a bírósági gyakorlat anakronisztikus jelensége, hiszen feladatköre a kínzás során okozott sérülésekkel szemben alkalmazott gyógyászati tevékenység végrehajtása volt. Az orvos jelenléte nem volt kötelező jellegű, tevékenységi körét gyakran elláthatta maga a hóhér is. Magyarországon az orvosszakértők bevonása a 18. század során hozzájárult a boszorkányvádak alaptalanságának bizonyításához, továbbá előmozdították az udvar intézkedéseit a boszorkányüldözéssel szemben (Katona 1977:315).<sup>14</sup> Mindenképpen beszélni kell a *jegyző vagy írnok* szerepéről, ami első látásra talán nem tűnik jelentősnek, de ha úgy tekintünk rá, mint az utókor pontos tájékoztatójára – akinek feladata a vallomás végső formába öntése –, akkor ez a szerep fontossá válik. A forrás, ami számunkra a kutatás alapját képezi, az írnok által „gyártott” szöveg. Ő a tudósító, és így



szerepe számunkra sok esetben jelentősebb, mint a bíróé, hiszen az írnok önti végleges formába a forrásként felhasználható bírósági jegyzőkönyveket.

A kínvallatás *helyszíne* a börtön, ahol a vádlottat már az eljárás során is fogva tartották. A fogva tartás több hónap vagy akár egy év is lehetett. Az elzárás már önmagában is megtörhette a vádlottat, de csak olyan mértékben, hogy az eljárásnak még alávethető legyen (vö. Dülmen 1990:20–22). Erre az elzárás során figyelmet szenteltek. A kínvallatás alkalmazásának vizsgálatokor hasonló szempontokat kell figyelembe vennünk, mint a vallatást elrendelő bírónak. A szempontok körüljárásakor a Praxis Criminalis vonatkozó cikkelyeit fogom megvizsgálni. A vádlott kínvallatásra vonása a per inquisitio specialis részében történt. A bíróság a bűntett elkövetéséről már meggyőződött, és a tanúkat is meghallgatta az ügyben. A vádlott bűnösségének bizonyítására a bíróság már több csatornán keresztül kísérelt meg terhelő adatokat gyűjteni. A következő lépésben – először erőszak alkalmazása nélkül – megpróbálta a vádlottat a beismerő vallomás megtételére rábírni. A kínvallatást akkor rendelhették el, ha a vádlott nem vallotta be az ellene felhozott vádakot. De akkor is elrendelhették, ha a vallomást ugyan megtette kínzás nélkül is, de a kínzástól további információkat reméltek.

Először tekintsük azokat a *körülményeket*, amelyek a kínvallatás foganatosításának indokai lehettek. Amennyiben a inquisitio generalis alkalmával a vádlott környezetében mágikus tárgyakat találtak, vagy valószínűsítették, hogy másokat mágiára tanított, esetleg mágikus gonosztettel fenyegetőzött és barátságban volt mágikus emberekkel, akkor a kínvallatás elrendelhető volt (Praxis Criminalis LX. cikkely 3. §).<sup>15</sup> Mágikusnak a következő tárgyak minősültek: olaj, kenőcs, rontó porok, rovarokkal telt edények, emberi csontok, bűvös gyertyák és viaszkockák, átszúrt képek, kristályok, jövendőmondó tükrök, az ördöggel való szerződéscedulák, a mágia mesterségéről szóló könyvek és más effélék (Praxis Criminalis LX. cikkely 2. §). Látható, hogy a kézikönyv aprólékos körültekintéssel felsorolta a lehetséges terhelő tárgyi bizonyítékokat, de az is azonnal észrevehető, hogy a felsorolást nyitva hagyta („és más effélék”), amivel megteremtette a lehetőségét annak, hogy a vádlott ellen terhelő tárgyi bizonyíték található legyen. A kínvallatás alá vonás indokai így folytatódhatnak: „*ha a személy [a vádlott – F. Zs.] éjjel, bizonyos időben zárt ajtójú házában nem található, és ennek ellenére ki lehet róla mutatni, ahol abban az időben másutt volt*” (Praxis Criminalis LX. cikkely 3. §). Tehát a vádlott egy bezárt ajtójú házat el tudott hagyni, és ugyanebben az időben máshol testben megjelenni. Ez a képzet megtalálható a boszorkányokról alkotott népi hiedelmek között is. A képzet valószínűsítően tekintése a bíróság részéről ok lehetett a vádlott kínpadra vonására. A fentiekből látható, hogy a hiedelem és valóság együttesen határozta meg a kézikönyv paragrafusait, és ezen keresztül a bírói döntés alapjait is.

Ha a bíróság elrendelte a kínvallatást, akkor alkalmazása közben és annak közvetlen megkezdése előtt újabb szempontok figyelembevételére figyelmeztet a kézikönyv: „*Amikor tehát a vádlottat kínvallatásra vonni ítélik, a bíró a következőket vegye figyelembe. 1. § Hogy mindenekelőtt biztos legyen az elkövetett vétkéről.*” (Praxis Criminalis XXXVII. cikkely.)<sup>16</sup> Ez a paragrafus megerősíti azt a felfogást, hogy a vádlottat a per ezen szakaszában egyáltalán nem tartották ártatlannak. Ha a bíró *biztos* a vádlott bűnösségében, még a kínvallatás eszközei is az ő oldalán állnak ahhoz, hogy ez végül – beismerő vallomás formájában – a vádlott szájából „önként” is elhangozzon. Itt megvalósulni látszik a folyamatos fokozatosság elve (az igaz-hamis elv ellenében), miszerint a vádlott ellen

összegyűjtött vallomások és terhelő bizonyítékok folyamatosan előrehaladva bűnössé tették, így a bíró már a kínvallatás fogatosítása előtt biztos lehetett bűnösségében.

A bíró vallatásra való felkészülésével kapcsolatban a következő tanácsok fogalmazódnak meg: 2. §: „azonkívül az egy, vagy több vétekről (amint azt a bizonyítékok megkívánják) rövid, jól átgondolt és megtanácskozott, sorba szedett kérdést fogalmazzon meg [a bíró – F. Zs.], nehogy a nyomorult vádlott a kínvallatásban túl sokáig tartassék” (Praxis Criminalis XXXVII. cikkely). Ez a paragrafus már büjtatottan tartalmazza, hogy a kínvallatás során szó sincs arról, hogy a kérdések és a válaszok egymásra reagálva, fokozatosan bontották volna ki a „történeteket”. A bíró biztos volt a vádlott bűnösségében, ennek bizonyítására kidolgozott egy foratókönyvet (feltehetően szakirodalmi segítséggel, illetve tanácskozással), aminek elemeit egyesével a vádlottba diktálta. Ehhez nyújtott segítséget az erőszak fokozatos alkalmazása. Amennyiben ez ténylegesen így zajlott, akkor a hatóság valóban csak egy *nyomorult vádlottal* állt szemben. De szeretném felhívni a figyelmet az utolsó szavak jelentőségére is, ami szem előtt tartja, hogy a vádlott minél rövidebb ideig szenvedje el a kínzást. Ez a részlet megerősíti azt a nézetet, miszerint a kínvallatás nem egyenlő a féktelen, kontroll nélküli vadsággal és kegyetlenséggel, továbbá az agresszivitás sem alapeleme. Véleményem szerint a kínvallatás nem önmagában hozta létre az igazságot, csak a vádlott szájába adta azt. A beismerő vallomás kicsikarásának így a kínvallatás nem egyedüli eszköze volt, hanem csak egy részlet a beismeretés rendszerében, amelyet több elem együttesen határozott meg. Ezek közé az elemek közé lehet sorolni a titkosságot, a felkészültséget, a gyanút és meggyőződést is. Ezek alkotják a hatalom fegyverkészletét, aminek felvonultatásával a büntetőper során találkozhatunk is. A működést viszont nagymértékben befolyásolhatja az a személy, aki az események irányítója, például oly módon, hogy mennyire biztos a vádlott bűnösségében, mennyire felkészült a kínvallatás fogatosításakor, milyen mértékben irányítja, és milyen mértékben hagyja „kicsúszni” a keze közül az irányítást.<sup>17</sup>

A következő paragrafus már ezt a nyomorult vádlott képet erősíti bennünk, akinek mégiscsak vannak jogai, még ha azok csak a lealemibb szintre korlátozódnak is: „a kínvallatás ne ünnepnapon, máskülönben pedig kora reggel és ne ebéd után történjék. Amennyiben nyomós okból kifolyólag délben kell megtartani, a vádlott valamelyes üdítőn kívül, előtte semmit, vagy nagyon kevés ételt és italt kapjon.” (Praxis Criminalis XXXVII. cikkely 4. §; Sugár, szerk. 1987:248.) Itt komolyan elgondolkodhatunk, hogy ez a paragrafus kinek az érdekeit is szolgálja végeredményben. A vádlottét, akinek „felkínálja” azt, hogy ne kerüljön nagyon megalázó helyzetbe, miközben a testét kínozzák? A gondoskodó hatalom megnyilvánulása lenne? Vagy a többi szereplő helyzetének figyelembevétele ez, hogy ne kelljen a vádlott vallatása közben a fizikai bántalmazáson kívül még a vádlott testéből távozó anyagokat is szemlélniük? Vagy csak egy egyszerű praktikus tanács mindkét fél érdekeit szem előtt tartva? Erre a kérdésre egyelőre nem tudnék pontos és megalapozott válasszal szolgálni.<sup>18</sup> De itt is megnyilvánulni látom a körültekintő, aprólékosan előrehaladó hatalom „bölcös” tanácsait.

A kínvallatás csak ezután vehette kezdetét, még hozzá paradox módon a bíró részéről elhangzó „fenyegetéssel”, amely „felkínálta” a kínvallatás fogatosítása alól való szabadulást, az önkéntes vallomás megtételéért cserébe: „a bíró előtte szigorú, de válogatott szavakkal figyelmeztesse [a vádlottat – F. Zs.], hogy bűnét vallja meg, hogy ne adjon okot a kínvallatásra. Ha tehát önként mindent bevall, a kínvallatás felfüggeszten-

dő. *Ha azonban vallomásában [tagadó vallomásában – F. Zs.] csökönyösen megmarad, végül is hozzá kell fogni.*” (Praxis Criminalis XXXVII. cikkely 4. §; Sugár, szerk. 1987:248.) Tehát a bíró valójában egyezséget ajánlott a vádlottnak. Ha „megkapja” a beismerő vallomást, akkor nincs erőszak, viszont kilátásba helyezte, hogy ha nem „kapja meg”, akkor „megszerzi”. A bíró arra buzdította a vádlottat, hogy az önkéntes partner szerepét játssza, méghozzá a saját érdekében. Erre vonatkozóan még több kísérlet történt, hiszen a kínzás megkezdése előtt a vádlottat a hóhér levetkőztette, majd megkötözte. Külön figyelmet szenteltek a „gyengék” vallatásakor a pszichológiai hadviselésnek. Ekkor a hóhér is megfenyegette a vádlottat, majd kilátásba helyezte a büntetőeszközök alkalmazását azok megmutatásával és kínzásra való előkészítésükkel (Praxis Criminalis XXXVII. cikkely 6. §, 7. §, 9. §). Ennek a szakasznak valószínűleg volt egy nagyon fontos és tanulságos retorikai szintje, ami újra megerősíti a bíró és adott esetben a hóhér képességeinek befolyásoló hatását. Ez a retorikai szint viszont nem jelenik meg a boszorkányperek forrásanyagában. Nem lehet tudni, mennyi idő alatt zajlott le a fenyegetéssel való vallomáskicsikarás, és azt sem, hogy milyen mélységű retorikai szinten mozgott. Sok esetben még azt sem tudjuk, hogy ténylegesen lejátszódott-e, és ha vallott a vádlott, akkor a kínzás valóban elmaradt-e. Mindent összevetve az egyezség felajánlása mind a bíró, mind a hóhér részéről továbbra is azt a látszatot próbálta kelteni, mintha a vádlottnak hatalma lenne saját sorsa felett, és csak azzal az eshetőséggel nem számolt, hogy a vádlott által tudott „igazság” esetleg a bűn „el nem követésével” egyenlő, ami így nem áll összhangban a bíró biztos tudásával a vádlott bűnösségéről. Ez a rendszer nem engedett teret a „valóban igazság” kiderítésének, hanem az „azé az igazság, akié a hatalom” elvét követte. De nézzük, hogyan folytatódhatott a vallatás abban az esetben, ha a fenyegetés nem bírta vallomásra a vádlottat!

Nemcsak a fenyegetés, hanem a kínzás alkalmazása közben is másként viszonyult a hatalom a gyengékhez és az erősekhez. *„Általánosságban, ha a személy erős, vagy igen csökönyös, a kínvallatás nem könnyű formában hajtható végre, hanem súlyosabb kínzás alkalmazandó, úgy azonban, hogy a köteles mérték megtartandó, és a vádlott az ítélet végéig férfiaságában megmaradjon.”* *„Ha asszonyt és férfit, elesettet és erőset hasonló vétek miatt kell megkínozni, úgy mindig az asszonnyal, vagy a gyengébbel, vagy azzal kell elkezdni, aki hihetően gyorsabban vallja be az igazságot, amelyből a cinkosok gyorsan és végső csigázás nélkül kiderülnek.”* (Praxis Criminalis XXXVII. cikkely 8. §, 11. §.) Itt két dologra szeretném felhívni a figyelmet. Először a gyenge-erős kategorizálásra és ennek boszorkányperek esetében való ellentmondásaira. Nem kizárólagosan, de a fenti idézetből az látszik kirajzolódni, hogy az erős = férfi, gyenge = nő. Ez a megállapítás nem szorul különösebb magyarázatra. Fontos viszont összevetni azzal a ténnyel, hogy Magyarországon a boszorkányperek esetében a bevádoltak között a nők túlsúlya elérte a 90 százalékot (Klaniczay 1990:266–269). Ilyen módon a fenti szembeállítás gyakorlatilag értelmét veszíti. Másodszor arra a tényre, hogy miként lehet kihasználni a gyengék gyorsabb vallomástételét az igazsághoz való gyorsabb hozzákerüléshez. Ez azt a látszatot próbálja kelteni, hogy a rendszer kíméletes próbál lenni, hogy ne kelljen a „végső csigázás” fegyveréhez nyúlnia. Mindezt nem kívánom teljes egészében elvitatni tőle, már csak azért sem, mert nem ez az első alkalom, amikor a mértékletesség betartása megfogalmazódik. Ehhez szeretnék még egy paragrafust idézni: *„Úgy irányítandó [a vallatás – F. Zs.], hogy abban a vétekben, mely testi büntetést nem érdemel, nem súlyos kínzás*

alkalmazandó, de a vétek vagy a bűn minősége szerint könnyebb, vagy súlyosabb kínra vonandó. Azonban ne legyen a kínvallatás súlyosabb, mint a bűn.” (Praxis Criminalis XXXVII. cikkely 10. §; Sugár, szerk. 1987:249.) Ebből a részből nem is a mértékletesség elemét szeretném a továbbiakban kiemelni, hanem a bűn nagysága és a kínzás nagysága közötti kapcsolatot, és a hatóság figyelmeztetését ennek betartására. Az, hogy mi számít nagyobb vagy kisebb bűnnek, az koronként változott (például az istenkáromlás és felségsértés, ami a 18–19. században már nem olyan jelentőségű, mint a 15–16. században), de az az elv, hogy a bűnnek és a kiszabott büntetésnek „mérhetően” kellett kapcsolódnia egymáshoz, folyamatosan megtalálható volt a történelem színpadán (vö. Galloni 1991; Hajdu 1996:137–158).

A kínzás közben tett vallomás tartalmát közvetlenül befolyásolhatta a hóhér a fájdalom szabályozásával: „A kínvallatás alatt nem kevésbé gondosan figyelendő meg, amikor, vagy ahogyan a vádlott arckifejezése változik, és annak megfelelően tartsa a csavart [a hóhér – F. Zs], ahogy az a vallomásnak megfelel, közben a bírót másra ne csináljon.” (Praxis Criminalis XXXVII. cikkely 13. §; Sugár, szerk. 1987:249.) Itt most a hóhér játszik aktív szerepet, és a korábban írt (inkább végrehajtó) szerepkör alapjaiban kérdőjeleződik meg. Viszont ez megint olyan pontja a vizsgálatnak, amire vonatkozóan semmiféle adatot nem találhatunk a források végső szövegében, ugyanúgy, mint a retorika esetében. Ezen szintek írásban való rögzítése nemcsak nagyon nehéz lenne, de azonnal be is ismerné a hatalom működési elvét, és az igazság tartalmának kialakításában betöltött meghatározó, egyoldalú funkcióját. Itt tetten lehetne érni a vádlott menekülési és túlélési stratégiáinak működését, az elvárt igazság kimondását a fájdalom alóli szabadulás érdekében. A retorika és mimika pontos lejegyzésének hiánya így tudatos is lehetett.

A retorikai szint vizsgálatára azért egy lehetőség adódhat. Ez a kínvallatás alkalmával feltett bírói kérdések és a vádlott által adott válaszok rendszerének elemzése.

A vallatás kérdéseinek részletes listája szintén megtalálható a Praxis Criminalis paragrafusai között. A kérdések a következő módon haladtak előre: „1. Vajon nincs-e szövetsége az ördöggel? 2. Miképpen? 3. Mikor tette azt? 4. Mennyi időre? 5. Írásban vagy szóban kötötte? 6. Hol? 7. Milyen szándékból és alkalomból? 8. Vajon az hathatós érdekében állt valakinek? 9. Hol van a szerződés, vagy micsoda jele van? 10. Vajon mi vitte őt erre?” (Praxis Criminalis LX. cikkely 4. §; Sugár, szerk. 1987:246–247.) Mint derült égből a villámcsapás, rögtön az első kérdéssel megnyit a bírót egy olyan értelmezési keretet, amely a vádlott számára eddig nem volt nyilvánvaló. Feltehetően ez a demonológiai szint több per során szerepelhetett a kínvallatást megelőző fenyegetés-rábeszélés periódusban és a kínzás nélküli vallatás alkalmával feltett kérdések között. A bírót már a *inquisitio specialis* során gyűjtött bizonyítékokat a vádlott ellen, kihallgatta a tanúkat, és kialakította a „maga” igazságát. A tanúvallomások nem számolnak be ördöggel kötött szövetségről, de nem is erre irányultak a kihallgatás kérdései. Az, hogy a kínvallatás alkalmával kezdő kérdésként szerepel az ördögszövetség motívuma, azt mutatja, hogy a bírót által a nyomozás során kialakított igazság részét képezi. De tovább megyek, az, hogy ez a kérdéssor egy kézikönyv lapjain gyakorlatilag egyetlen javasolt kérdéssorként szerepel, arra enged következtetni, hogy a bírót részéről ennek az igazságnak a kialakítása volt javallott. Vagyis, ha már a kínvallatásig jut egy boszorkánysággal bevádolt személy esete, akkor az ördögszövetség igazsága logikus következtetés. Ha ez minden esetben így ment volna végbe, akkor a képlet nagyon egyszerű lett volna, hiszen minden bo-

szorkányként bevádolt és kínvallatott gyanúsított esetében az ördögszövetség bizonyítható lett volna. De a képlet nem ilyen egyszerű, a leírt forma nem minden esetben vált gyakorlattá. Két módon lehetett ettől eltérni. Egyszer úgy, hogy ugyan a vád rontás volt, mégsem került a vallatás során az ördögszövetség képzete elő. Másodszor, amikor a vád szintén rontás, majd kínvallatás alá is vonják a vádlottat, és rá is kérdeznak az ördögszövetség meglétére, de nem tartják fontosnak mindenáron bebizonyítani, nem akarják feltétlenül a beismerő vallomás elemei között szerepeltetni.

Egy másik – nem szorosan az előzőekhez kapcsolódó – eltérési lehetőség az, hogy szerepel ugyan a vallomásban az ördögszövetség ténye, de semmi más jellemzőjére, motívumára vonatkozóan nincs adat, pedig az alapkérdésen túl kilenc különböző kérdés szolgálja az apró részletek utáni tudakozódást. Igaz, sok esetben hiányosak a források, hiányozhatnak teljes vallomások, mégis a fent említett eltérési lehetőségek vizsgálhatók.

Az ördögszövetség meglétét és részleteit firtató kérdéssor után találhatóak a mágia gyakorlására vonatkozó kérdések, hasonló részletességgel, összesen tíz pontba összeszedve, egy antropológus kutatási részletességét mutatva, nemcsak a mágia vagy a rontás tényét, hanem annak pontos körülményeit és hatásait is vizsgálva. „11. Vajon gyakorolta-e a mágiát? 12. Milyen módon, miképpen?” (Praxis Criminalis LX. cikkely 4. §; Sugár, szerk. 1987:246–247.) Majd az első két kérdés után hagy a vádlott számára egy menekülési kikaput: „Itt megjegyzendő, miszerint meg van engedve, hogy a személy előbb maga valljon és nyilatkozzon. Ha azonban az előhozott bizonyítékokra sem mond semmit, akkor minden körülményekre nézve kikérdezendő.” (Praxis Criminalis LX. cikkely 4. §; Sugár, szerk. 1987:246–247.) Ekkor a vádlott túl van már az első fordulón, megtapasztalhatta testén a kínzás gyötrelmeit. „Ideális” esetben a hatóság bizonyítottnak tekintette az ördögszövetséget, és esetleg annak részleteibe is betekintést kaphatott. Ebből a pozícióból indítja a „támadást” a második fronton, ugyanazzal a részletességgel és módszerességgel. Pontosabban ezt csak kilátásba helyezi, és újra ad egy lehetőséget a vádlottnak az önkéntes vallomás megtételére. Az előhozott bizonyítékok ebben az esetben a vádlottnak tulajdonított rontásetetek felsorolását, esetleg egyesével való rákérdezését jelentik. Ezeket az eseteket a bíró a tanúk vallomásaiból tudja összeállítani, és több esetben kimutatható, hogy csak bizonyos eseteket vagy esetscsoportokat tekint bevallatásra, bizonyításra érdemesnek. Ez újabb tere annak, hogy a bíróság az általa kialakított igazságképet megjelenítse számunkra és a vádlott számára is, azt a látszatot keltve, hogy a vádlott kezében van önnön sorsa, és a beismerő vallomásért cserében megszüntetik a „támadást” a teste ellen. Ha erre nem hajlandó a vádlott, akkor a próbatétel folytatódik.

A rontásetetek kivizsgálásakor nagyobb tér kínálkozik a bíró egyéni kezdeményezéseinek, hiszen a kérdéseket az adott szituációhoz kell igazítani. Nem azt kell megkérdezni a vádlottól, hogy hol, hányszor, mikor rontott, hanem az adott rontásokra vonatkozóan kell aktualizálni a kérdéseket. A vallatás ezen fázisa így nemcsak a bíró „leleményességétől” függ, hanem a tanúk által elmondott rontásetetekben szereplő részletektől is, amelyek viszont átszűrődnek a bíró igazság iránti kíváncsiságán. Abban az esetben, ha a bíró gyanítani véli, hogy nem egy, hanem több boszorkánnyal áll szemben, akkor különösen nagy figyelmet szentel a társak nevének és szerepének kiderítésére is.

A vallatás két tematikája – a demonológiai szint, illetve a rontásetetek vizsgálata – és azok vizsgálata között az esetek nagy többségében nem egyenletesen osztódik el a bírói figyelem. Vagy a demonológiai részre kerül a hangsúlyt, vagy a konkrét esetek minél

részletesebb kivizsgálására. A szegedi boszorkányperek kínvallatásai ebből a szempontból (is) elkülönülnek a magyarországi esetek többségétől, ahol a két rész egyensúlya figyelhető meg (Reizner 1900).

A kérdések esetében viszont csak akkor vizsgálható a retorikai szint, ha a forrásban a beismerő vallomásának nemcsak egy megszerkesztett változatát találhatjuk. A szerkesztettség a források több pontján szűkíti a vizsgálat kereteit.

A kínvallatás alatt tett beismerő vallomás jogilag csak akkor válik elfogadhatóvá, ha azt a vádlott a kínzás nélkül megerősíti (Praxis Criminalis XL. cikkely).<sup>19</sup> A megerősítés a kínvallatás utáni második vagy harmadik napon történhetett, amikor a bíró a vallomást a jegyzővel vagy az írnnokkal felolvastatta, és a vallomás állításait a vádlottal megerősítette, az esetleges kiegészítéseket pedig hozzáírták. Előállhatott viszont az a helyzet is, hogy a kínvallatás megpróbáltatásait kiheverő vádlott az elhangzottakat nem ismerte el, a beismerő vallomás igazságát tagadta: „*Ha megtagadja vallomását, de elegendő gyanúja van [a bírónak – F. Zs.], ismét vissza kell vezetetni a börtönbe, s ügye ezen új megváltozása folytán még egyszer kínvallatás alá kell venni...*” (Praxis Criminalis XL. cikkely.) Itt újra látható, hogy az önkéntes partner szerepét várták el a vádlottól, akinek a kínvallatás alatt tett beismerő vallomásának a megerősítése volt a feladata. Amennyiben ezt megtette, akkor a bűn nagyságának megfelelő büntetésben részesült. De ha nem erősítette meg szabad akaratából vallomását, akkor újra megkínozták. Ekkor a vádlottnak is mérlegelnie kellett a helyzetet – ha még képes volt objektív mérlegelésre –, hiszen egyszer már beismerő vallomást tett a kínzás hatására, előtte és utána a napjait börtönben töltötte. Nagyon kevés esélye volt arra, hogy a második alkalommal ne törjön meg az újbóli kínzás hatására. Ha tagadta a beismerő vallomásban található állításait, ezzel vállalta a másodszori kínzást és következményeit. Ha megerősítette a beismerő vallomást, akkor viszont az abban található bűnök miatt elítélték. Ebben a rendszerben az önkéntesség ténye problematikus, hiszen nem tekinthetünk valamit önkéntesnek úgy, hogy annak előmozdítása érdekében az erőszak alkalmazását helyezik kilátásba. Ez a szituáció sokkal közelebb áll a zsaroláshoz, mint az önkéntességhez.

A kínzást nem csak tagadás esetében alkalmazhatták újra. Általános esetben nem került sor a kínvallatás megismétlésére – és nem is javasolták ezt –, de több olyan helyzet állhatott elő, amikor erre szükség volt (Praxis Criminalis XXXIX. cikkely).<sup>20</sup> Ilyennek számított például a felségsértés, amely a feudális korszakban súlyos vétségnek számított, továbbá azok az esetek, amikor az első vallatás alkalmával súlyosbító bizonyítékokat találtak a vádlott ellen (Praxis Criminalis XXXIX. cikkely 1., 2., 3. §). De annak megítélésében, hogy kit hányszor lehet vallatás alá vonni, sztereotípiák működtek, és a korábban említett gyenge-erős opposzió is: „*Ha annyira erős és olyan emberek lennének, akikre a kínvallatás eszközei csak kiesit hatnak, nem sokat éreznek, mint a cigányok és a zsidók, s más semmirevaló emberek, súlyos bizonyítékok alapján, a bírák böles mérlegelése nyomán kétszer, vagy háromszor is kőpadra vonhatók.*” (Praxis Criminalis XXXIX. cikkely 5. §.) Az a megállapítás, hogy egy erős ember jobban tűri a fájdalmat, rendelkezik valóságértékkel. A kínvallatás megkezdése előtt a „gyengék” ellen folytattak pszichikai hadviselést a fenyegetés és halogató módszerrel. A kínzás esetében pedig az „erősek” azok, akiket a kínzás többszöri fogatosításával akartak megtörni. Mind a két stratégia racionálisnak tekinthető. Ami a felsorolásban, előítéletek mentén fogalmazódik meg, az a zsidók és cigányok „erősek” közé sorolása. Ezt a két csoportot nemcsak erősnek, de

a megfogalmazásból adódóan semmirekellőnek is tartotta a bíróság. Esetükben az adott csoporthoz tartozás mint súlyosbító körülmény szerepelt. Még ennél is messzebb mutat a zsidók és a cigányok fájdalommal szembeni teljes vagy részleges érzéketlenségére mint ezen két etnikai csoport veleszületett – és semmiképpen nem pozitív – képességére tett megállapítás. Ezzel a feltételezett képességgel szemben a bíróság stratégiája a kínzás többszöri alkalmazhatóságának lehetősége.

A perek során háromnál többször nem nyúlhatott a bíróság a kínzás eszközához. *„A bíró háromnál többször senkit sem vonhat kínvallatás alá, de azt, aki háromszor viselte el a kínvallatás eszközöket, szabadnak nyilvánítsa ki, mivel az előző bizonyítékoktól az elszenvedett kínvallatás révén kellően megtisztult.”* (Praxis Criminalis XXXIX. cikkely 5. §.) Tehát ha a vádlott kibírta a háromszori kínzást, és mégis tagadott, akkor mentesült a büntetés alól. Ha ártatlan volt, azért, ha bűnös, akkor megtisztult. A bíróság szempontjából ez utóbbi megoldás bizonyult a megfelelőbbnek, hiszen ha a per kezdetétől fogva ártatlannak ítélte volna a vádlottat, azzal beismerte volna, hogy tévedett, amikor a vádlott bűnösségében látta a büntetőügyi igazságot. Elismerete volna, hogy a bizonyítékok, amiket összegyűjtött, mégsem szólhattak a vádlott ellen. Ez nem vetett volna jó fényt sem a bíróra, sem az eljárás többi résztvevőjére, és a vádlottból „hóst” csinált volna. Ez nem állt a bíróság érdekében. Ezért tartották a legmegfelelőbb megoldásnak a kínzás tisztító hatásának elismerését, és a vádlott szabadon bocsátását. Ez a végkicsengés nem kérdőjelezte meg az eljárás legitimitását és jogszerűségét, hanem mint „segítő hatalom” tüntette fel önmagát, és eljárását a tisztító erővel ruházta fel. A kézikönyv most sem buzdította a bírót arra, hogy az eljárás lehetőség szerint ilyen módon valósuljon meg. Az ok nélküli kínvallatást jogszerűtlennek, ellenséges magatartást tanúsítónak tekintette: *„Ha a bíró valóban nem talál elegendő okot és indokot a kínvallatásra, de ellenségesen mégis megkínózni rendel, az köteles büntetés alá esik.”* (Praxis Criminalis XXXIX. cikkely 5. §.) A bíró, aki így cselekedett, büntethető volt.

Azokról is beszélni kell, akik esetében a kínvallatás egyáltalán nem vagy csak fenntartásokkal volt alkalmazható. Ebbe a kategóriába tartoztak a 14 év alatti gyermekek, a 16 év alatti anyák, a terhes, gyermekágyas vagy szoptató anyák, a 60 év feletti, erejük teljében levő férfiak, a sérültek, betegek és a szellemi fogyatékosok (Praxis Criminalis XXXIX. cikkely 5. §). Nem azt mondja a kézikönyv, hogy ők semmilyen körülmények között nem vallathatók, de minden ilyen esetben körültekintésre inti a bírót, hogy mérlegelje a bűn nagyságát és ehhez mérten a vádlott állapotát. Az a tény, hogy a fentebb felsorolt emberek külön ki vannak emelve, azt is jelenti, hogy ők azok, akik még a „gyenge” kategóriát sem érik el, még a gyengéknél is gyengébbek. Ez alól a 60 év feletti, ereje teljében levő férfi kivétel. Elgondolkodtató, hogy mi különböztet meg egy 60 év feletti, ereje teljében levő férfit egy ugyanilyen korú, ereje teljében levő nőtől. A munkabírása, esetleg a társadalmi megbecsültsége, a családfői hatalma? Ez a megkülönböztetés – feltételezhetően – a társadalom patriarchális hatalmi struktúrájának következménye.

A beismerő vallomás a kínvallatás végét is jelentette. Amennyiben a vallomás a bíróság kezében volt, a nyomozati eljárás lezárult, a vádlottat visszazárták a börtönbe, a bíróság pedig megalkotta a végső ítéletet. Mint azt már az első részben idéztem, az ördögszövetség elismerése halálos ítéletet vont maga után akkor is, ha a vádlott nem végzett mágiikus rontó tevékenységet. Magyarországon ez az ítélethozatali mód nem érvényesült a papírfomának megfelelően. Ugyan nagyon sok per esetén hiányzik a végső

ítélet szövege, de így is találhatóak olyan esetek, amikor az ördögszövetség részét képezi a beismerő vallomásnak, de az ítélet nem máglyahalál (Frazon 1999), hanem enyhébb, például a város vagy uradalom területéről való kiűzés. De ennek a fordítottjára is van példa, amikor nem esik szó a vallatás során sem az ördögről, sem a vele kötött szövetségről, csak a vádlott rontásairól, az ítélet mégis máglyahalál. Az, hogy valakit a per során boszorkánynak ítéljenek a rontásai alapján, anélkül hogy az ördöggel való kapcsolatáról vallatnák, nemcsak Magyarországon, hanem egész Délkelet- és Kelet-Európa területén megtalálható jelenség volt (Pócs 1992).

## Összefoglalás

A Praxis Criminalis kínvallatás menetére és körülményeire vonatkozó tétellei alapján a következő ábra rajzolható meg (lásd I. ábra). A rajzról látható, hogy a kínvallatás alól a kézikönyv szerint sok „kijöveteli lehetőség” adódott. Az egyik „dobozból” a másikba vezető utat aprólékos bírói körültekintés irányította – mint az a fenti fejezet alapján látható – azt a látszatot keltve, hogy az események irányítója maga a vádlott, pontosabban a vádlott beismerő vallomása. A modell „bejárásának” nagyon sok lehetséges útja van, ami „igen-nem” oppozícióval irányított, ahol az „igen” egyenlő a vádlott közreműködésével, a „nem” pedig a bíróság által felkínált lehetőség elutasításával. A vádlott minél inkább a modell belsejébe került, annál inkább megerősítette bűnösségét.

Egy jelenség modellezése mindig sok veszélyt rejt magában. A modellekkel szemben a leggyakoribb vád, hogy túlegyszerűsítik a jelenséget. Ez valószínűleg így is van. A boszorkányüldözés esetében használt kézikönyv jelentősége – a hatóság számára – a modell állításában rejlik.

Egy átfogó vizsgálat szempontjából legfontosabb a modell és a valóság (a modell megvalósulása vagy meg nem valósulása) közötti viszonyrendszer szemügyre vétele. Ebben az írásban erre nem vállalkoztam, de néhány ponton jeleztem azokat a lehetséges eltérési módokat, amelyek a perek vizsgálata során már eddig is adódtak. A teljes vizsgálat esetében nemcsak azokat a pereket kell a vizsgálat tárgyává tenni, amelyekben megtalálható az ördögszövetség képzetrendszere, hanem az összes olyan esetet, amelyben a kínvallatás az igazság kiderítésének végső megoldása. A magyarországi gyakorlatra vonatkozóan sok tanulsággal szolgálhat, ha a perek „valóságát” összevetjük a beismerő vallomáshoz vezető, a Praxis Criminalis által felkínált utakkal. Amennyiben a modell érvényesül, az azt jelentené, hogy a modell ismert volt, a hatóság a gyakorlatban alkalmazta. Viszont ha nem ez látszik megvalósulni – és ez a valószínűbb –, akkor a vizsgálat tárgyát a különbözőségek és azok okainak feltárása jelenti. A vizsgálat egy további lehetősége az összes kínvallatást tartalmazó per összevetése azokkal az esetekkel, amikor az ördögszövetség képzete szerepel büntetőügyi igazságként, ami alapján a bíróság ítéletet hoz. A legfontosabb kérdések és legfontosabb válaszok a vizsgálat ezen szintjén kerülhetnek elő.

Erre az átfogó vizsgálatra jelen tanulmányban nem vállalkoztam, egyelőre az értelmezési lehetőségek körét próbáltam feltérképezni.



## JEGYZETEK

1. Radermacher (1927) eredeti görög források elemzésével az ördögszövetséget kötő Faust mondai alakja és az ókori varázslók ördögszövetsége között kereste a kapcsolatot. Írása sokat idézett művé vált a nemzetközi és a magyar szakirodalomban egyaránt. Erről lásd még Palmer–More (1966).
2. Egyik legfontosabb munkája a 16. századi német református teológiai irodalom ördögre vonatkozó részeinek katalógusa (Brückner – Alsheimer 1974).
3. Kretzenbacher (1968) a néphitben megtalálható ördögszövetség-képzetek elterjedését vizsgálja a közép- és délkelet-európai népek hiedelemrendszerében, összehasonlítva a német nyelvterületen ismert Faust-mondák motívumaival, visszautalva a református ördögszövetség-elbeszélések hatására. A magyar vonatkozások vizsgálatát lásd Pócs (1992); Frazon (1999).
4. Frank Baron (1982; 1986) vizsgálatainak eredményeit Faust történeti és irodalmi alakjára vetítve a kapcsolatok lehetőségét tovább bővítette. Eredményei átvezetnek a magyar kutatások területére, hiszen Bornemisza Péter ördögszövetség-történetét és a Szenci Molnár Albert nevéhez fűződő hagyományt is összefüggésbe hozta német vizsgálatainak eredményével.
5. A Praxis Criminalis XVI. cikkelyében a tanúkihallgatás utolsó részének a tanúk titoktartási kötelezettségére történő figyelmeztetés található. Magyarul: Katona (1977:140).
6. A nyilvános kínhalál – valószínűleg – a nyilvános szakasz folytatása, ahol már nemcsak a hatóság, hanem a vádlott és a „nézők” is beavatottak a szabályrendszer tekintetében. A nyilvános kínhalál elsősorban az elrettentést szolgálta, és a – feudális büntetőjogban – az alávett osztályok fölötti hatalom gyakorlásának és megnyilvánulásának egyik legfontosabb eszköze volt. Vö. Foucault (1990:7–97; 1998:43–65); Dülmen (1990).
7. A vízpróbára vonatkozó vizsgálatra lásd Tóth (2000).
8. Benedict Carpzov 1635-ben összeállított büntetőjogi szabálygyűjteményét 1656-ban Ausztriában III. Ferdinánd törvénybe iktatta. Magyarországon 1687-ben jelent meg Kollonich Lipót latin fordításában Nagyszombaton, majd 1696-tól kezdve a Corpus Juris függelékeként használták, főleg boszorkánysággal, rontás vádjával perbe fogottak esetében. Az 1790-es években, az első magyar büntetőkódex-tervezet előkészítésekor a Praxis Criminalis még elsőrangú jelentőséggel bírt (Hajdu 1971:22–30; vö. Iklódi 1982; Klaniczay 1990; Kristóf 1998:40–41).
9. A 16–18. századi magyarországi gyakorlatban a boszorkányság megítélését és annak törvényi háttérét továbbra is meghatározták Szent István és Szent László törvényei, a bibliai Mózes-féle törvények és a Hármaskönyv eljárásjoga, illetve annak Kitionich János-féle magyarázata. Sok esetben történt a szokásjogra való hivatkozás is (Kristóf 1998:40).
10. A Praxis Criminalis mágiára és kinvallatásra vonatkozó részei magyarul: Sugár, szerk. (1987:254–280).
11. Ehhez szolgált példát Henningsen (1988:57–59; 86–94) is a baszk vizitáció leírásával és elemzésével.
12. Corpus delicti = bizonyosság szerzése (Praxis Criminalis XXII. 3. §; Katona 1977:63).
13. A Praxis Criminalis egy bíró, két ülnök és egy jegyző személyében határozza meg a kinvallatás alkalmával részt vevők körét. Az úriszék esetében ezt a feladatkört a szolgabíró, két bölcs ember és az írnok töltötte be (XXXII. cikkely; Katona 1977:89).
14. Mária Terézia tiltó rendelkezéseinek megalkotásában tevékenyen közreműködtek orvosok is.
15. A kinvallatás indokairól Sugár, szerk. (1987:246).
16. A kinvallatásról lásd Sugár, szerk. (1987:248).
17. Vö. Kende (1995:125–128); „játékvezető” funkcióval.
18. A testtel és testnedvekkel kapcsolatos felfogásokról, azok társadalmi megítéléséről lásd Bahtyin (1982); Elias (1987).
19. A vallomás megerősítéséről a kinvallatás után lásd Sugár, szerk. (1987:251).
20. A kinvallatás hányszor foganatosíthatóságáról lásd Sugár, szerk. (1987:250).

## IRODALOM

BAHTYIN, MIHAIL

1982 François Rabelais művészete, a középkor és a reneszánsz népi kultúrája. Budapest: Európa.

BARON, FRANK

1982 Faustus. Geschichte, Sage, Dichtung. München: Winkler Verlag.

1986 A Faust-monda és magyar változatai. Bornemisza Péter és Szenci Molnár Albert. Irodalomtörténeti Közlemények 90:22–31.

BRÜCKNER, WOLFGANG – ALSHEIMER, RAINER

1974 Das Wirken des Teufels. Theologie und Sage im 16. Jahrhundert. In Volkserzählung und Reformation. Ein Handbuch zur Tradierung und Funktion von Erzählstoffen und Erzählliteratur im Protestantismus. Brückner, W., ed. 393–520. Berlin: E. Schmidt Verlag.

CARO BAROJA, JULIO

1967 Die Hexen und ihre Welt. Stuttgart: Ernst Klett Verlag.

COHN, NORMAN

1994 Európa démonai. A boszorkányüldözés története. Budapest: Corvina.

DINZELBACHER, PETER

1988 Die Realität des Teufels im Mittelalter. In Der Hexenhammer. Entstehung und Umfeld des Malleus Maleficarum von 1487. Peter Segl, Hrsg. 151–175. Köln–Wien: Böhlau Verlag.

DÖMÖTÖR ÁKOS

1989 Magyar protestáns ördögelbeszélések. A Nyíregyházi Múzeum Évkönyve. 24–26. Nyíregyháza.

1992 A magyar protestáns exemplumok katalógusa. Budapest: MTA Néprajzi Kutatóintézete. /Folklor Archívum, 19./

DÜLMEN, RICHARD VAN

1990 A rettenet színháza. Ítélezési gyakorlat és büntetőrituálék a kora újkorban. Budapest: Századvég – Hajnal István kör.

ELIAS, NORBERT

1987 A civilizáció folyamata. Szociogenetikus és pszichogenetikus vizsgálódások. Budapest: Gondolat.

ERDÉSZ SÁNDOR

1993 A magyar Faust-mondák. Ethnographia 105:79–100.

FRAZON ZSÓFIA

1999 Az ördög alakja és az ördögszövetség motívuma a magyarországi boszorkányperekben és hi-e-delemmondákban. In Démonikus és szakrális világok határán. Mentalitástörténeti tanulmányok Pócs Éva 60. születésnapjára. Benedek Katalin – Csonka-Takács Eszter, szerk. 205–231. Budapest: MTA Néprajzi Kutatóintézete.

FOUCAULT, MICHEL

1990 Felügyelet és büntetés. A börtön története. Budapest: Gondolat.

1998 Az igazság és az igazságszolgáltatási formák. Debrecen: Latin Betűk.

GALLONI, PAOLO

1991 A bűnök hierarchiája és társadalmi ellenőrzésük. Jegyzetek Worms-i Burchard bűnbánati könyvéhez. *Aetas* 2:5–18.

HAJDU LAJOS

1971 Az első (1795-ös) magyar büntetőkódex-tervezet. Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó.

1996 Bűnözés és büntetőbíráskodás a 18. század hetvenes éveinek Magyarországon. Budapest: Akadémiai Kiadó.

HEINRICH GUSZTÁV

1886 Der ungarische Faust. *Der Ungarische Revue* 780–804.

1888 Goethe Faustja: Tanulmányok. Budapest: MTA.

1909 Faust az ó-korban. *Budapesti Szemle* 138:359–373.

HENNINGSSEN, GUSTAV

1988 A boszorkányok ügyvédje. A baszk boszorkányság és a spanyol inkvizíció (1609–1614). Budapest: Kossuth Könyvkiadó.

IKLÓDI ANDRÁS

1982 A magyarországi boszorkányüldözés történeti alakulása. *Ethnographia* 93:191–198.

KATONA GÉZA

1977 Bizonyítási eszközök a 18–19. században. A kriminalisztika magyarországi előzményei. Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó.

KENDE TAMÁS

1995 Vértörvény. Egy elítélés működése az újkori Közép- és Kelet-Európában. Budapest: Osiris.

KLANICZAY GÁBOR

1990 Boszorkányhit, boszorkányvadás, boszorkányüldözés. *In* A civilizáció peremén. 261–298. Budapest: Magvető.

KRETZENBACHER, LEOPOLD

1968 Teufelsbündner und Faustgestalten im Abendlande. Klagenfurt: Verlag des Geschichtsvereines für Kärnten.

KRISTÓF ILDIKÓ

1998 „Ördögi mesterséget nem cselekedtem”: a boszorkányüldözés társadalmi és kulturális háttere a kora újkori Debrecenben és Bihar vármegyében. Debrecen: Ethnica.

NOLA, ALFONSO DI

1997 Teufelglaube und Hexenwesen in der westlichen Welt. *In* Der Teufel. Wesen, Wirkung, Geschichte. 263–328. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.

ORTUTAY GYULA

1988 A Faust-monda Magyarországon. *Létünk* 2:276–283.

PALMER, PHILIP MASON – MORE, R. P.

1966 *The Sources of the Faust Tradition from Simon Magus to Lessing*. New York: Oxford University Press.

PÓCS ÉVA

1992 A boszorkányszombat és az ördögszövetség népi alapjai Közép-Délkelet-Európában. *Ethnographia* 103:28–88.

RADERMACHER, LEOPOLD, HRSG.

1927 *Griechische Quellen zur Faustsage. Der Zauberer Cyprianus. Die Erzählung des Helladius. Theophilus*. Wien–Leipzig.

REIZNER JÁNOS

1900 Szeged története. Szeged: Szeged szab. kir. város közönsége. I. köt. 338–362, 4. köt. 373–536.

RUSSEL, JEFFREY BURTON

1985 *Lucifer. The Devil in the Middle Ages*. London: Cornell University Press.

SUGÁR ISTVÁN, SZERK.

1987 *Bűbájosok, ördögösök, boszorkányok Heves és Külső-Szolnok vármegyében*. Budapest: MTA Könyvtár.

TOLNAI GÁBOR

1963 Zur Geschichte der Faust-Sage in Ungarn. *Acta Litteraria* 6:3–19.

TÓTH G. PÉTER

2000 Folyampróba – liturgikus vízpróba – boszorkányfűrésztés. Istenítéleti eljárások a boszorkányperekben. Kézirat, megjelenés alatt.

VÁSÁRHELYI JUDIT

1977 Molnár Albert és a Sátán szövetsége. *Irodalomtörténeti Közlemények* 81:395–403.

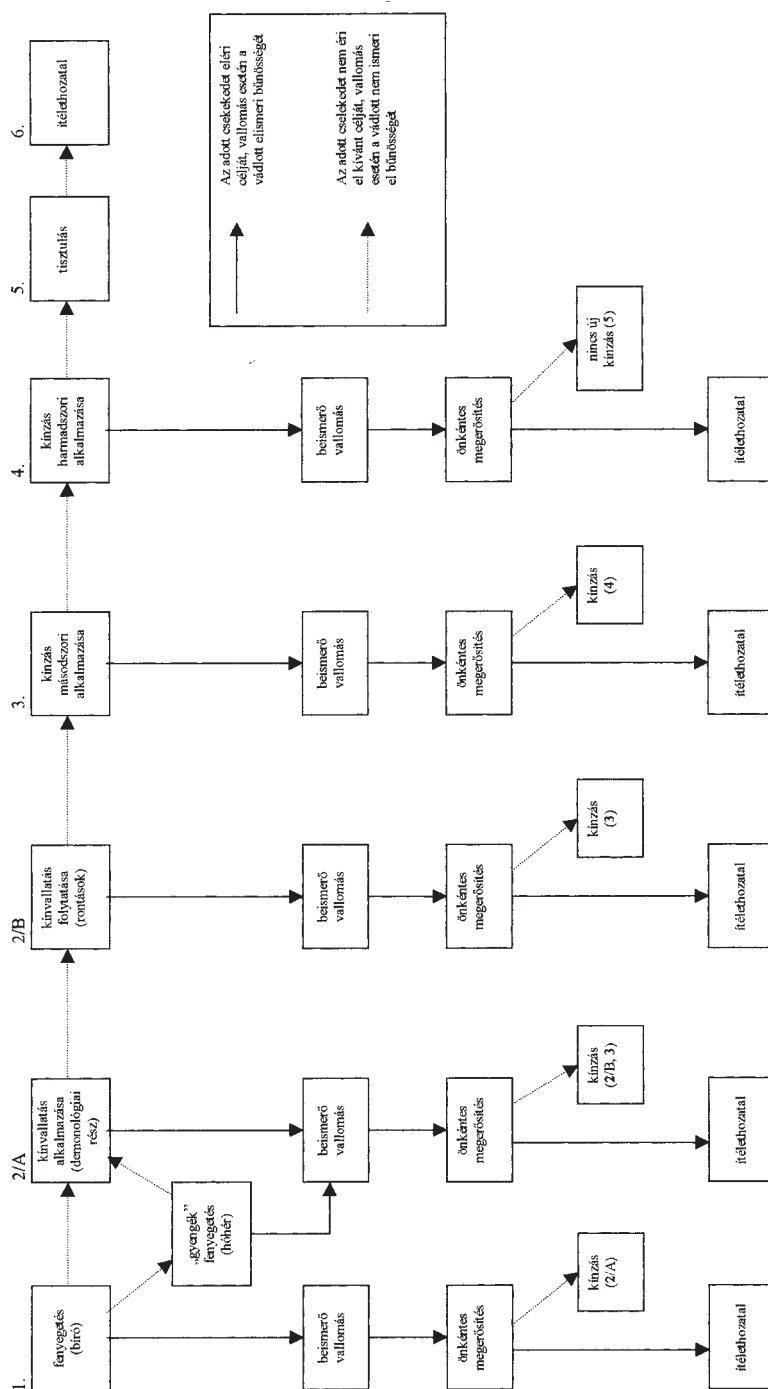
ZSÓFIA FRAZON

## The devil pact as truth of the criminal procedure and the mechanisms of its construction

The paper discusses the model that *Praxis Criminalis* – the most influential manual on witch-hunt – offered for early modern courts for investigating cases of maleficium. The present study focuses on the role and function of torture within the system of constructing and justifying truth. Emphasis is put on the role of the manual (*Praxis Criminalis*) in terms of investigation patterns and on the autonomy it left to the court. The paper deals with the factors that influenced the court in deciding to follow or to depart from the manual and it constructs one possible way the institution of torture proceeded along the instructions of *Praxis Criminalis*.

# FÜGGELÉK

I. ábra. A Praxis Criminalis kínvallatás menete



VÁRI ANDRÁS

## Etnikai sztereotípiák a Habsburg Birodalomban a 19. század elején

### Szövegek és szerzők

A tanulmány 19. század eleji statisztikákban, földrajzkönyvekben és útinaplókban olvasható etnikai sztereotípiákat elemez, melyek részben 1745–1770, részben pedig 1770–1800 között született szerzők tollából származnak. A választott módszer igyekszik összevetni a szövegeket a szerzők társadalmi háttérével és közéleti szerepléseikkel. Azt eredményez, hogy a szövegek nem egyetlen társadalmi csoport termékei. Ellenkezőleg, az egyes csoportok által kialakított sztereotípiákat a legkülönbözőbb háttérű szerzők vették át. Azaz nem a hovatartozásuk, hanem az elképzeléseik, céljaik voltak közösek. Ennek lényege az állam és a társadalom törvény általi integrálása, a rendi társadalomnak a polgári által való leváltása. A sztereotípiák szinte kizárólag egy ilyen polgári társadalom értékeire hivatkoznak. Ezek közül a legjellegzetesebb az az elvárás, hogy a különböző etnikai és társadalmi csoportok egy jól körülhatárolt normarendszernek megfelelően éljenek, ne viselkedjenek agresszíven, illetve általánosabban fogalmazva, ne érzelmi alapon cselekedjenek. Hasonlóan ahhoz a megállapításhoz, hogy az etnikai sztereotípiák tartalmilag egy társadalomátalakító program függvényei, amellyel lehet érvelni, hogy a sztereotípiákban megfogalmazott távolság a programban szereplő csoportokhoz való viszony szerint változott. Az egyes csoportokat tehát ehhez a programhoz mérték, aszerint hogy mennyire képesek részt venni ebben. A „mi” és az „ők” kategóriáknak így nem volt állandó tagsága, mivel a reform megvalósításában mindenkinek juthatott szerep, ha hajlandó volt polgárosodni.

### A sztereotípiaképzés funkciói és az állam tudománya, a statisztika kifejlődése, a statisztikai, népismereti szerzők 1770–1840 között

A sztereotípiáknak a komplex társadalmakban orientáló funkciója van a társadalmi viszonyok között (Tajfel 1981). E legitim funkció persze minduntalan háttérbe szorul a sztereotípiák előítéletté merevedése folytán. Ám feltehetően éppen a komplex társadalom belső egysége, az emberek és a közhatalom tájékozódási igénye vissza-visszanyesi a nagyon is burjánzó, színes ön- és idegenképeket az életszerűség keretei közé. Logikus tehát, ha tudomány előtti, nem vizsgálendő feltevésként a sztereotípiák élet és költészet között oszcilláló mozgásából indulunk ki. Ebből az is következik, hogy a különböző történelmi helyzetekben különböző szerzői csoportok és generációk ideái nem csak mint toposzok átszármaztatási láncai, sem pedig mint egyszerű szövegalkalmaz nem értelmezhetők, hanem csak társadalomtörténeti vagy történeti szociológiai szempontok bevoná-

sával. A gyanakvóbb olvasó már itt rájön, hogy mivel jelen szerző sem azt meg nem mondhatja, hogy eleink egymásról alkotott szaftos mondásaiból, szenvedélyes megbélyegzéseiből és meghökkentő dicsőreteiből mi igaz és mi nem, sem pedig azt nem tudja, hogy melyik toposzt ki honnan kölcsönözte, tudatlanságát palástolandó újabb feladatot tűz ki. Kiknek, mikor, milyen céljait, törekvéseit hogyan szolgálták a sztereotíp jellemzések, és a funkciók hogyan hatottak vissza magukra a sztereotípiákra?

A halászó-vadászó-madarászó és délután német ideológiát író ember ősi állapotában a kulturális csoportok nyilván készítettek „naiv” képeket is magukról és másokról. Van, ahol talán ilyen „naiv” sztereotípiák visszfényét látjuk. Talán ide sorolható például a késő 18. század egyik visszaemlékezésében megnyilvánuló büszkeség a saját, a „némettől” elütő élelemre, a szalonnázás nagyszerűségére (Vörös 1927:67–68).<sup>1</sup> De hiába a korai időpont, a politikamentes tárgy, az emlékiró persze nyakig merült kora gondolati, filozófiai, politikai áramlataiba, és az a víz, ami neki csak a nyakáig ért, nekünk már olyan óceán, amin nem kelhetünk át, a „naiv” csoporttudatoktól az európai és a magyar kulturális produkció évszázadai változathatatlanul elzárnak. Más kérdés, hogy időről időre néprajzosok, művelődéstörténészek megpróbálták feltárni e csoporttudatok ön- és idegenképét 20. századi paraszti adatközlők faggatásával. Ilyenkor hallgatólagosan feltételezték, hogy a paraszti etnikai csoporttudatok vagy régiebbek, mint a „modern” ideológiai produkció, vagy attól valahogy különválaszthatók, vagyis ezek az „igazi” paraszti ön- és idegenképek.

A legtöbb történeti tudomány másként jár el, a társadalomban meglévő etnikai jellegű csoporttudatokat, ezek sztereotípiakészleteit nemigen vizsgálja úr és közrendű vagy paraszt tagolásában. Amit kutatnak, az az implicite homogénnek tekintett etnikai csoporttudat, képkészlet történeti fejlődése. Ehhez általában a vallástól eltávolodó ideológiateremtő kor, a felvilágosodás szövegeit veszik kiindulópontnak, sőt az etnikai elkülönülési folyamat beindulását is erre a korszakra teszik. Ez sem probléma nélküli eljárás. A későbbi, „etnikai” sztereotípiáinkhoz igen hasonló toposzokat lehet ugyanis találni már a 17. században is. Ezek tipikusan a magyar katonai erényeket és a velük összefüggő nemesi kvalitásokat ecsetelik, a hozzájuk tartozó hátulütőkkel.<sup>2</sup> Ez a „magyar virtus” – különösen német protestáns szerzőknél – szembe kerül az „igazi nemességet” magának vindikáló hitbéli szilárdsággal és elmélyült (vallási) tudománnyal. A földrajzi szerzőknek e korai sztereotíp jellemzései véleményem szerint a középkori világrend (*ordo*) fogalmának visszatükröződései, az Isten dicsőségét fegyverrel, imával vagy munkával szolgálók sztereotíp képei aszerint lesznek egyik vagy másik országra többé vagy kevésbé jellemzőek, amilyen mértékben ott a szolgálatnak egyik vagy másik típusa előtérben áll. Arról, hogy „magyar” erények és bűnök egyszerűen a „miles” erényei és bűnei, meggyőz bennünket, ha mondjuk egy 17. századi világföldrajzban a „magyart” a „spanyollal” vetjük össze. Perdöntő, hogy a szerzők az országlakosokat jellemzik, noha konstatálják a fejedelemségeken belüli népi sokféleséget, mégis „magyarokról” vagy „oláhokról” értekeznek „magyarországiak” vagy „oláhországiak” értelmében.

Kövessük hát a hagyományt, tegyük meg kiindulópontunkul a felvilágosodás korát! Ehhez a szövegek és szerzők látványos szaporodásán és újszerűségén kívül egy új tudomány felívelése is okot ad. Ez az állam tudománya, a statisztika, mely a 18. században a teológia és a jog mellett a „non-fiction” szövegek legszaporább termelője.

Hermann Conring helmstädti professzor, polihisztor oktatta a 17. század közepén először „collegium statisticum” néven összefoglalva a földrajztól elkülönült, átfogó le-

írását mindannak, ami az államok életének alapja, beleértve történetüket, jogukat és közigazgatásukat, topográfiájuk és különböző termelőkapacitásuk leírását (Horváth 1966; Földes é. n.). A leírás numerikus számbavételt is jelentett ott, ahol ez kézenfekvő volt (például sereglétszám), de ez az egyszerű mennyiségek megadásán túl nem terjedt. A számszerűségeket komplex jellemzésre, elemzésre is felhasználó tudomány eszméje „politikai aritmetika” néven Angliában és Franciaországban fejlődött ki (Graunt, Petty). A Conring által alapított „leíró” vagy „egyetemi” statisztikát egy Brassóból Jénába származott tudós, Schmeitzel vitte tovább, majd tanítványa, Achenwall tette igazán népszerűvé a göttingeni egyetemen végzett szervező-, patronáló-, népszerűsítőmunkájával a 18. század közepén.

A 18. század végének nagy polihisztorja, August Ludwig Schlözer azzal koronázta meg a fejlődést, hogy kinyitotta a német „egyetemi statisztikát” a politikai aritmetikai módszerek előtt, továbbá egyfajta modelljét alkotta meg annak, hogy mely tárgyat milyen szempontok alapján, hogyan írjanak le a statisztikusok. Az eredmény az úgynevezett leíróstatisztika. Az országleírásnak ez az új kánonja elhagyta a köztörténetet, és egy ország erejének három nagy csoportját írja le: a „Grundmacht” („Land”, „Leute”, „Produkten”, vagyis a föld, a népesség és a termékek, beleértve a terményeket és az erőforrásokat is) ismertetése adja az első részt, ezt az alkotmány, illetve a közjogi szerkezet leírása követi, és végül a közigazgatás bemutatása zárja az országleírást. Az ugyancsak a 18. század végén elterjedő topográfiai lexikonok helységenként tagolva adnak elemi leírást egy-egy tartomány, fejedelemség településeiről, a Grundmacht alapadataival és gyakran – visszakanyarodásként a régebbi ideálhoz – a nevezetesebb helységek történetével. Más módszertani áramlatok (tabelláris, illetve összehasonlító statisztika) is konvergáltak a leíróstatisztikával a 18. század végén.

Az új tudomány, a statisztika a 19. században tovább osztódott, vagy talán inkább bővült. Az új módszertani fejlemény a „népismereti alapon” álló etnográfia, melynek művelői persze (szabad)idejük nagyobb részét statisztikai dolgozatok írásával töltötték, kenyerüket pedig jogi és gazdasági ismereteik biztosították, vagy lelkészi, papi hivatalban voltak (Tálas 1948).<sup>3</sup>

A statisztika kezdettől fejedelmi megrendelésre dolgozott. Már Conringet is bevonta Frigyes Vilmos brandenburgi választófejedelem az állampénzügyek szanálásába (Behre 1905:78), a továbbiakban a harmincéves háború utáni rekonstrukciót szervező és a rendek járószalagjáról szabadulni próbáló német fejedelmeknek minden új módszertan, a politikai aritmetikától a tabelláris és leíró statisztikáig vonzó, új lehetőségeket tárt fel. Az első átfogó, egységes városi népességstatisztikákat Brandenburgban már 1683–1684-ben gyűjteni kezdték (Behre 1905:132–134), a 18. század végéig minden, kisebb vagy nagyobb abszolútisztikus fejedelemségben népösszeírások és országleírások születtek állami erőből vagy támogatással, az európai államokban pedig az 1810-es évtizedben már az első statisztikai hivatalok is megalakultak. A nagy, sokkötetes leíró művek a 18–19. század fordulóján viszont már nem csak a hivatalos patronálásnak köszönhetőek létüket: a tájékozódás igényének fokozódásával a közönség ha nem kapkodta is szét, de legalábbis megvette a terjedelmes és viszonylag nem olcsó munkákat. A statisztikának ezt a hosszú előtörténetét némileg elfedte az 1860-as évektől induló újabb statisztikai forradalom (Wappäus, Quatelet), amely a matematikai módszerek elemző alkalmazásával a



„társadalom természettudományát” kívánta megteremteni. Ennek a tudományideálnak a tükrében a „leíró statisztika” üres locsogás volt.

Nekünk ez a locsogás lesz a forrásunk. A továbbiakban „etnikai” sztereotípiákat veszünk igénybe a leíróstatisztikai irodalom minden ágából, csakúgy mint a „statisztikai etnográfiai” és kiegészítésként az útleírásokból is.

Természetesen az itt megjelölt irodalomnak csak egy része tartalmaz etnikai sztereotípiákat; ezen belül a nagy képgalériákkal, az átfogó leírásokkal foglalkozom. Tipikusan nem adnak sztereotípiákat a topográfiai lexikonok, melyek egyes helységeket mutatnak be alfabetikus rendben, így maradnak ki egyébként fontos szerzők érdekes művei (például Vályi 1796–1799 és Romy 1809, hogy csak a két legismertebbet vegyük, de Kunits, Szepesházy és mások munkái is). Butaság lenne azonban figyelmen kívül hagyni a hagyományos földrajzkönyvek szövegeit. A forrásműveken belül viszont nem fogok minden egyes képet figyelembe venni. Valamely csoport sztereotípiákat csak az élete szempontjából jelentős más csoportról (*salient group*) alkot, és habár nem tudjuk majd a szövegek sztereotípiáit teljes biztonsággal társadalmi csoportokhoz rendelni, mégis elhagyom azokat a sztereotípiákat, melyek vélhetően az egykorúak számára sem voltak központi jelentőségűek, az örményektől a clementinusokig. A zsidók sajátos problematikáját is kikerülöm ezúttal. A német, a magyar, a román, a cseh, illetve a szlovák és a délszláv tekint ránk a galéria faláról.

## A korabeli társadalmi-politikai diskurzus két szakasza és a szerzők két nemzedéke

A szerzők első csoportja az alábbi, 1745 és 1770 között született személyekből (vallással és születési idejükkel): Ignaz de Luca (római katolikus, 1746), Szirmay Antal (római katolikus, 1747), Bartholomaeides László (lutheránus, 1754), Michael Lebrecht (lutheránus, 1757), Franz Kratter (római katolikus, 1758), Schwartner Márton (lutheránus, 1759), Joseph Marx Liechtenstern (római katolikus, 1765), Joseph Rohrer (római katolikus, 1769), Johann Andreas Demian (lutheránus, 1770), Lucas Joseph Marienburg (lutheránus, 1770), Magda Pál (lutheránus, 1770).<sup>4</sup> Ebben az időszakban egyrészt a felvilágosodás eszmei-kulturális áramlatai gyakoroltak hatást a szerzőkre is. Másrészt lehetővé vált számukra a jozefinizmus politikai, társadalmi, illetve kulturális reformtevékenységébe való bekapcsolódás. Mivel az értelmiség igénye a közéleti szerepre összeurópai jelenség, a jozefinizmus pedig összmonarchiai, érdemes e korszak szövegeit az egész Monarchia területéről együtt vizsgálni. Ezt a birodalmi vizsgálati keretet az is lehetővé teszi, hogy a jozefinizmus internacionalista jellegű. Noha a rá következő reakcióban nagyrészt ugyanazok a szerzők teremtették meg a nemzeti irodalmakat és szellemi közvéleményt, akik a józsefi egységbirodalom hívei, illetve munkatársai voltak (például Kazinczy), a posztjozefinista korszak nemzeti alkotói sem vélték azt, hogy nemzetük vagy etnikai közösségük mint ilyen szupremáciát élvezne más közösségek fölött. Van ugyan rangsor – de, mint látni fogjuk – ez csak más fontos tulajdonságok függvényében rangsorol népeket, és nem feltételezett lényegi, belső értékük szerint. A jozefinista generációt nem toleránsnak, hanem lényegét tekintve internacionalisnak kell tartani. Ami

persze felveti a kérdést, hogy miért nem a hasonló fázisban lévő Közép-Európa egésze a vizsgálat tárgya. Erre a válasz csak a szerző és a hazai könyvtárak korlátaira való hivatkozás lehet.

Nem inter-, hanem anacionális jellegűek az abszolutizmus által rendelt politikai pamflettek, például L. A. Hoffmann tollából (Hoffmann 1790a; 1790b), melyek a magyar rendiséget, nem pedig a magyar népet kisebbitik, a kettő különbségét nem is észlelve. Talán némileg más a helyzet a hazai rendiség Bécs- és idegenellenes fölfortyanásaival. Gvadányi sem egy más fajtájú népet vesz célba a *Falusi nótáriusban*, nem is a magyar szabadságot reklamálja a császári önkénnyel szemben, hanem olyan „magyarságjelzéseket” kér számon az elfajzott fővárosiakon, mint a ruha, a tánc, a modor, az élelem, a nyelv, a zene, amelyekkel egyrészt az alsóbb rendek is azonosulhatnak, másrészt azoknak csak egy kulturálisan meghatározott szegmentuma előtt áll nyitva ez a lehetőség (Gvadányi 1790). Ha tehát ezt a rendi ellenállás demokratizálásának és etnizálásának tekintjük, merész pillanatainkban próbálhatunk „protonacionalizmusról” beszélni e múltba vágó romantikusok esetében is.<sup>5</sup>

A jozefinista generáció internacionalizmusát azonban jobban jellemzik „a magyar nyelvnek a hazában való szükséges voltát tárgyaló értekezések” (Gáti–Vedres 1790). Az 1790-ben e kérdésre írt pályamunkájában Gáti István tiszteletes egyfajta nemzeti jellem létéből indult ki, amely részben természeti erők (klíma stb.) hatására alakult, részben a szokások, „mores” gyakorlása útján „szerzett”. Am javítások, igazítások szükségesek a nemzeti jellemre is, ezek pedig legkönnyebben az anyanyelven nyújtott, kora gyermekkorban kezdődő neveléssel érhetők el.<sup>6</sup> A pályázat másik nyertese, Vedres István mérnök abból indult ki, hogy az anyanyelvi művelődés a jó állami berendezkedés, a res publica alapja, hiszen tartós és mély hatást csak az anyanyelv alkalmazásán keresztül érhetnek el társadalmi és politikai intézmények, így a közjó és a szabadság a nyelvben gyökerezik. Miután a szerzők összekapcsolták a nyelvet és a nemzeti karaktert, meglepetést kelt, hogy egy szót sem találunk a magyar nyelv primátusáról, még utalást sem a nemzetiségek nyelvi hasonulásának üdvös voltára. Ez pedig nem azért maradt el, mert 1790-ben ezek már magától értetődőek lettek volna, fordítva: a hiány azt szemlélteti, hogy még a nyelvet nemzeti létalappá avatók gondolkodásában sem merült föl ekkor más kultúrák kizorítása.

A következő korszakban, amelyből szintén egy tucat szerző szövegét tekintem át, az internacionalizmus alábbhagyott. Ennek okairól a továbbiakban még szó lesz, itt csak megjegyzem, hogy az 1770 után született szerzőket már csak a magyarországi közvéleményre befolyással levő, munkáikat nagyjából Magyarországon publikálók közül válogattam. Ezek tehát Samuel Bredetzky (lutheránus, 1772), Johann von Csaplovics (lutheránus, 1780), Karl Georg Romy (lutheránus, római katolikus, 1780), Johann Benigni (római katolikus?, 1782), Jacob Melzer (lutheránus, 1782), Szeder Fábán (római katolikus, 1784), Mednyánszki Alajos (római katolikus, 1784), Kis Pál (római katolikus, 1793), Fábán Gábor (református, 1795), Lassú István (református, 1797), Ercsey Dániel (református), Tahy Gáspár (lutheránus).

A két csoportot születésük dátuma, nem pedig publikációik vagy főművük, esetleg itt idézett művük megjelenésének időpontja szerint válogattam szét. Ez azért történt így, mert politikai nevelésük gyökeresen különböző légkörben ment végbe, és feltételeztem, hogy ez az általuk reprodukált sztereotípiakészletben is alapvető különbségeket

okozhatott, még akkor is, ha egyesek (például Szirmay) megöregedett, visszavonult hivatalnokként publikált, egy időben a fiatalokkal. Bár az új nemzedék sem tudta kivonni magát a józsefi reforméra vonzása alól, politikai szocializációja a Martinovics-féle összeesküvés után következve más körülményeket talált. A változtató szándékokat kísérő veszélyek nőttek, a vonzások csökkentek (a forradalmi terror, brumaire 18., a napóleoni hódítások németországi hétköznapijainak híre erodálta a nimbuszt).

Az eltérő világnézeti és kulturális mintán túl a két szerzőgenerációt elválasztja felekezeti összetétele is. Az 1745–1770 között született, nagyrészt az 1790-es és 1810-es évek között publikáló szerzőcsoport magyarországi tagjai egy kivétellel mind lutheránusok voltak, a második generáció tagjai mindhárom felekezetből valók. Az arányokról semmit sem lehet mondani, mert a második csoportban módszereit és műfajait tekintve is már többféle szerző többféle írása képviselt, tükrözve a bővülő publikációs lehetőségeket (*Tudományos Gyűjtemény*) nyomán az alkotói és olvasói ízlések differenciálódását. A régi egyetemi statisztika mellett a leíró statisztika és az embrionális etnográfia is jelen volt, az enciklopédikus művek mellett gyorsan szaporodtak a megyemonográfiák és tájleírások is. A második generációt reprezentáló szerzőcsoport elhatárolása tehát némileg önkényes, ezért nincs értelme belső arányairól értekezni. A konfesszionális háromszólamúság azonban nyilvánvaló.

## Az első generáció képei: a magyar, a német, a szlovák, a cseh, a délszláv és a román

Az első meglepetés az, hogy a vizsgált első generáció előtt született, de az 1745–1770-es években még publikáló, sőt mintának is szolgáló Karl Georg Windischnél, valamint az 1746-os Ignaz de Lucánál hiába keresünk etnikai sztereotípiákat, az általuk kiadott, kifejezetten statisztikai-topográfiai szánt művekben az ország- és helységeleírásokból hiányzik a népkarakterisztika (vö. Windisch 1780–1781; 1790; Luca 1785; 1791–1792; 1792). A 17. század földrajzi leírásaiban még találtunk sztereotip jellemzéseket, és Bél Mátyásnál is lelhetünk ilyenekre (vö. Bél 1735–1742), de közben fél évszázad telt el, és éppen a tudományos szerzők elhagyták ezeket, hogy az 1790-es években színre lépő új nemzedék teljes pompájában bontsa ki a népképeket.

Lehet, hogy véletlen, de az első markáns képek erdélyi szerzőtől származnak, onnan, ahol még az országlakosokat tárgyaló hagyományos földrajz is kénytelen volt nemzetei szerint differenciálni az erdélyiek karakterképét. Lebrecht, nagyszebeni evangélikus lelkész, professor, diakónus 1792-ben programszerűen fogalmaz: „Európa minden népének megvan a maga sajátos lelkülete, éppúgy mint saját nyelve, erkölcse, szokásai, ruházkodási módja, hite, előítéletei, és más hasonlók, melyekben különböznek más nemzetektől. Egyszóval, mindőjüknek megvan a saját... nemzeti szelleme, mint a természet sajátos bélyege, melyhez hívek maradnak és amelyre nemzeti büszkeségüket és patriotizmusukat építik.” (Lebrecht 1792:21–22.) Az erdélyiek közös sajátosságának éppen a különbözőségeikhez való ragaszkodást látja.

Lebrecht azt is tudja, hogy az egyes nemzetek sajátosságait hol keresse: a „Nation-geist”-ot a „Landvolk”, a vidéki nép körében találjuk, az egyszerű, illetve közrendű

(„gemeiner”) embernél. A magyarokat a hunokkal közös ősre visszavezethetőnek tartva, európai megjelenésükkor a hunokhoz hasonlóan borzalmasaknak, kegyetleneknek tartja őket. A magyarnak még a jelenben is a háború a legfőbb szenvedélye, de csak saját hazájáért és fejedelméért háborúzik, „kinek hite szerint mindenével tartozik”, idegen hatalmakat nem szolgál. A római mondást („pro patria mori”) egyetlen más nép nem érzi át olyan mélyen, mint a magyar. Kiemeli a magyarok természetes erejét, szívességét, feltűnő bátorságát, noha utóbbi főleg akkor érvényesülhet, ha szabadon cselekszik. Ennek megfelelően szívesebben harcol lovon könnyűlovasként, mint gyalog, és a tüzes attackokat jobban szereti, mint a taktikai mozdulatok által szabályozott tüzet. Közvetlenül e katonai virtus után következik a megállapítás: „De a magyar éppoly nagylelkű, mint bátor. Erre a nagylelkűségre minden vonatkozásban építhetünk, noha ez talán némi hiúsággal is párosul, de csak korlátok között. Továbbá éppoly szép, mint jellemző tulajdonságai a vendégszeretet, az egyenesség és az érintkezésben való nyíltság, alkoskodás és színezés nélkül. Egyáltalában, a magyar temperamentuma friss és eleven, amit elárul egész fölépítése, mozgása... minden egyes izmának rugóereje, szopora lépése, heves tánca, gyors, hirtelen döntései. Minden képessége megvan a szellemi művekhez, amint elkezd komolyan foglalkozni velük, és ha a magyarok nem nyújtják e téren azt, mit más nemzetek már nyújtottak, akkor ezért nem mentegethetik magukat a természet mostoha kezével. Mindeme jó és dicséretes tulajdonságok mellett is nem egészen ok nélkül vetik szemére a magyaroknak hiú, heves és fölfortyanós természetüket. A magyarok még a legkomolyabb vállalkozásokban is könnyelműek és akaratosak. Innen ered, hogy nemigen van bennük gazdasági szellem, nem sok hajtja őket az iparkodásra. Cselekedeteikben és házukban kevés a rend. Ugyanakkor nagy hajlamuk van az érzéki szerelemre és az állati szórakozásra.” (Uo.)

Az idézett autosztereotípiához a legnagyobb reverenciával kell közelednünk. Lebrecht szórakoztató pszichologizálása elvonhatja a figyelmet fontos tanulságokról. Az első, hogy szemben a korábbi földrajzi leírások, az *orbis pictus* mozaikszerű karakterképeivel, ez a szerző koherens képre törekszik, amelyben az egyes tulajdonságok összefüggnek. A másik, hogy éppen ezt az összefüggést megteremtendő pszichologizál, a körülmények, adottságok, történelmi helyzetek által képzett vagy előhívott, egységbe nem tartozó tulajdonságok helyett egy „karakter” áll elénk. A harmadik, hogy ezt a képet, melyet egy protestáns szász tudós alkotott a magyarokról, pár éven belül átvette vagy újra felfedezte a magyarországi és a közép-európai tudományos közélet. Demian 1804-ban szóról szóra reprodukálja, forrása megadása nélkül (Demian 1804a:42–44), 1807-re pedig ez a leírás Hassel Göttingenben kiadott, az osztrák császárságot bemutató leíró statisztikájában is megtalálható (Hassel 1807:60–68).

Más szerző más szavakkal ugyanezt mondja, így például a Lebrechnél tizenhárom évvel fiatalabb Marienburg és Magda Pál, akik persze szintén evangélikusok, és Marienburg szintén modern északnémet egyetemről (Jéna) hozta statisztikai érdeklődését. Előbbi így ír 1813-ban: „A magyarok elevenek, sőt tüzesek, harciasak, nagymértékben tisztelő- és pompakedvelők, őszinték, bizalmasak, udvariasak, vendégszeretők, éleselméjűek, bár a kézművekhez nincs nagy hajlandóságuk. A székelyek most már karakterben is magyarok.” (Marienburg 1813/2:94–95.)

Magda 1819-ben lényegében csak ismétli (Andrét idézve, de művet meg nem adva) a toposzt, de színezve, tódítva: „Egy európai nemzetnél sem lehet látni... azon kartsu s

magas termetet, szép testállást, gyors, könnyű és kellemetes mozdulásokat, melyek a valódi magyart ékesítik; mely tulajdonságokat egy különös szépségű, férfiút illető s mindenütt egyforma nemzeti öltözet igen neveli. Tündöklék a Magyar characterjében egy eleven és tüzes elme, s indulat heves buzongásig, és ama nemzeti kevélység, mely magát érzi és betsüli, s betsültetni kíván; továbbá egyenes szívűség, nagy lelkűség, vitézi bátorság, álhatatosság és szabadságnak szeretete. A Magyar ragad a jóhoz, vagy a mit előítéletből annak tart lenni, és a bevett szokásokhoz; a pallérozottságot könnyen elfogadja. A közönséges embernek a marhatartáshoz és a magános élethez nagy hajlandósága van; de ezen magánosságban elvadult tüzes emberen is kitetszik, hogy katonának termett és alkalmas a haza védelmezésére.” (Magda 1819:67.) Mikor Magda ezt írja, a fiatalabb és konfesszionálisan többszólamú szerzőgenerációban már katolikus szerzők is átvették a képet (Kis 1818).

Lebrechtnél találunk egy másik képet is, mely a magyarok képéhez hasonlóan régebbi földrajzi leírások ábrázolásaiból indul ugyan ki, de azokat jelentősen kikerekíti, „a német” sztereotípiáját: „Nagyobbrészt téglából épült lakásokban, számos nagy, tisztán és bőségben tartott falvakban, mezővárosokban és városokban laknak. Országunkban a híres hét várat és várost, mely a fejedelemség nevét adja 80 év alatt felépítették, a régi árkok és sáncok helyett falakkal vették körül, bástyákkal látták el, csinos épületekkel látták el, sőt majdnem mindegyik faluban és mezővárosban az Isten háza köré körfalakat vagy várat építettek, melyek között ők magukat és készleteiket a tűzlángok és az ólalkodó ellenség elől biztonságba helyezik. Mindezek által a régi szegényes csavargókból letelepedett emberek, az állam biztos és hasznos polgárai lettek.

A háborúzás, rablás és zabolátlanság szenvedélye, mely minden régi népre, így atyáikra is jellemző volt, szinte az ellentétébe fordult át.

A jelenlegi erdélyi német legfőbb jellemvonásai a takarékoság és a szorgalom. Ami ipar- és kézművescikk az országban készül, azt legnagyobb részben németek készítik. – Nem mondunk sokat, ha azt állítjuk, hogy ők adták az országnak mindazt a kultúrát, amellyel ténylegesen rendelkezik. A németek körül minden jobban virágzik, jobban terem, olyan jólét figyelhető meg, amely a magyartól illetve székelytől nagyon elválik.” (Lebrecht 1792:54.)

Nem meglepő, hogy az autosztereotípiáról hiányoznak a negatív vonások. Ez a kép is éppoly egyöntetűvé és általánossá vált az 1800–1810-es években, mint a magyar fent mutatott képe. A legnagyobb hatású korai statisztikus, Schwartner például így foglalja össze, mit köszönhet az ország „a németnek”: „Őtőle ered Magyarországon a polgári rend, az ő érkezésével vette kezdetét a bányászat, sőt egyáltalában a városi ipar, felélénkítette Magyarország kereskedelmét Északkal, polgári hűséggel romlatlanul megőrizte még a magyar nemzeti viseletet is, melyet, Sopron és Pozsony környéki testvéreirehasonlóan, korán magára vett, végül, rajta keresztül lendült fel Magyarországon, korábban mint máshol, Luther tanítása.” (Schwartner 1809–1811/1:142.)

A magyar változat, például a szintén lutheránus, szintén felvidéki (rozsnyói) Magda Pál feldolgozásában persze nem siet kiemelni, hogy Luther tanítását az országban a németek terjesztették, de egyébként közel azonos a fentivel: „Az országnak szabad Kir. és más több városait csak nem mind Németek lakják, annak bizonyos jeléül, hogy a Német szereti a városi rendtartást, a polgári szabadságot, és a kézi szorgalmatoskodást s kereskedést. Egyébiránt a Magy. Német is valamint fáradhatatlan és szorgalmatos, úgy a jó

rendet házában és tisztaságot szerető, józan életű ember is, s messzebb pallérozottságban mint a Magyar és Tót. Szereti a Magy. Hazát, de, ha jól látok, nints benne magy. tűz, erő és hathatosság (Energia).” (Magda 1819:69–70.)

Ezt a sztereotípiaszorozatot a 17. század első felében Johann Ludwig Gottfried *Archontologia Cosmicájában* (1638) adottal összehasonlítva látjuk, hogy a modern képben ott vannak a régebbi szerzők által a Német-római Birodalom polgári rendű országlakosainak tulajdonított vonások is. De vannak fontos változások. A városi lakosok adottságként regisztrált egyetértése, békeszeretete, a másnak való károkozás kerülése az új korban mélyebb értelmet kap, „városi rendtartássá”, sőt „polgári szabadsággá” és „pallérozottsággá” válik, mely utóbbi a „civilizáció” magyarítása. Teljesen új elem a „józsanság”, amely talán kevésbé az álmoktól, mint inkább az italtól való megmámorosodás kerülését jelentheti, ugyanis Gottfried még arról írt, hogy a városiak sok kocsmát és vendéglőt tartanak. Szintén változás, hogy a beosztással élés, a pazarlást elkerülő, a tartományi rendtartásnak („Landesordnung”) megfelelő ruházkodás követelményei az anyagi kultúra egész átfogó rendjévé bővülnek. E rendben a fentiek mellé például olyan attribútumok kerülnek, mint a tisztaság és a szilárd anyagú, rendezett, igényes építkezés. Általában itt is elmondható, hogy pontszerűen regisztrált adottságokból a nemzeti jellem összefüggő képleteit renkezi össze egy pszichologizáló szemlélet. Marienburg például 1813-ban ezeket a jegyeket emeli ki Hermann unokáinak, vagyis az erdélyi szászoknak jellemzésére: „mint testvéreik Németországban, ők is, bár lágyak, engedékenyek, meggondoltak, de ugyanakkor rendkívül munkás, beosztós emberek, igen hajlanak a tudományokra, műiparra és kézművekre, rendszeretők és pallérozottak. A kézműveket és a műipart annyira kedvelik, hogy földjük művelése mellett még a parasztok is úzik ezeket.” (Marienburg 1813/2:93–94.)

Feltűnő az is, aminek említése elmarad: a korábbi munkák a németek kiemelkedő vallásosságát tartották azok legjellemzőbb tulajdonságának, mint azt a jezsuita Bertalanffi megjegyezte: „igen buzgó a Római valláson lévő Német nép; sőt még a tévelygő valláson lévő-is” (Bertalanffi 1757:618). Ez most valahogy elmarad.

Ha elgondolkodunk azon, hogy a jelentés az örvendetes kocsmabőségről a józsanság dicséretébe fordult át, elég nyilvánvaló, hogy legalább a változások egy része programot, célkitűzést hordoz, olyan autosztereotípiát, mely nem annyira a valós, hanem nagyobb részét a kívánt attribútumokat rögzíti. Itt csak a kulcsmotívum, a németekhez társított „polgári szabadság”, illetve a „pallérozottság/civilizáció” fogalmainak jelentőségére szeretnék utalni, a többi, célra, programra utaló elemet később veszem sorra.

„A latin *civilisare*, a francia *civiliser* és az angol *civilize* szó jelentésében társítja a biztonságos és rendezett viszonyokat, a kiművelt egyének életkörülményeit, a városokat, az udvarias, előzékeny modort, a racionális szakszerűséget, valamint számtalan olyan tevékenységnek a *ius civile* alá rendelését, ami korábban tiltott volt. Az angol *civility* (amit a *civilisation* csak később szorított ki) ellentéte a városi életet és a szilárd jogrendet nélkülöző *barbarity*. [...] A civil társadalom nyugat-európai, a politikai intézményeket is magában foglaló és erkölcsi piedesztálra emelt fogalma a 18. századi német felvilágosodásban mint *bürgerliche Gesellschaft* (polgári társadalom) jelent meg.” (Péter 1989: 90–91.) Az idézetből látható, hogy mennyivel több volt városi lakóhelynél és e lakóhely jogi minőségénél, autonómiájánál az a jelentés, amivel szerzők a hazai „németek” ve-gyes csoportját megterhelik.

A program teljes egészében a szembeállításokon, kontrasztokon keresztül bomlik ki legjobban. Minden korabeli szerző felfedezi magának a vadembereket, ám nem perzsák és nem huronok, akikkel itt a pozitív programelemeket hordozó etnikumok szembesülnek, hanem a vad Kelet fiai. Schwartner például így látja a románokat: „Igénytelenység munkátlansággal párosítva, túróképeség bosszúvágygal párban, babona, egészséges erkölcs nélkül – ezek a főbb erényei és bűnei ennek az emberiség történetében, illetve a magyar statisztikában [azaz államtudományban – V. A.] nem jelentéktelen szerepet játszó népek... Érdemes elnézni az oláhot, amint kunyhójában, szilvás- vagy tenge-riskertjében elnyúlva, asszonya által kukoricaliszból hamuban sütött pogácsát majszolja, vagy ahogy pálinkával teli tökhéjjal kezében Cézár és Traianus tetteibe ártja magát. Megfigyelhető így, milyen gondtalanul tekint a jövőbe, mennyire átengedi a ház minden gondját fáradhatatlanul dolgozó, magát saját ügyességéből tarkán, többféleképpen is csinító oláh nőnek. Nem is kell sokáig az oláhok között időzni ahhoz, hogy sok olyasmire fölfigyeljünk, mely a távoli égtájak népeivel való hasonlóságra, és a kultúra ezen népekkel azonos fokára mutat. Igénytelenységük... gyors szaporodásuk legfőbb segítője.” (Schwartner 1809–1811/1: 135–136.)

Schwartner távolról sem állt egyedül fenti nézeteivel, Lebrecht szerint a románok „egy egészen sajátos emberfaj... Sokat találni köztük, kik a külső formán kívül szinte semmi emberivel nem rendelkeznek. Egy megmagyarázhatatlan makacsság szinte egyáltalán nem engedi kulturálódni őket. Józan észnek és veszületett értelemnek kell mindazt pótolnia, amit más népeknél az iskolák és nevelés nyújtanak. Az ország többi nemzetével szembeni közös gyanakvásuk és közös ragaszkodásuk az áthagyományozott szokásokhoz és erkölcsökhöz testvéri köteléssel köti össze és egyesíti őket a mindenki más elleni gyűlöletben. Emiatt az erre a népre sajátosan jellemző beállítódás miatt nincs is aztán semmi borzasztóbb, mint egy megsértett és fölízgatott oláh. Megjegyzik magának, és bár simul, csúszik-mászik, ha túlerőt lát, kinézi magának az alkalmat, sötétben les, és semmit nem hagy bosszúlatlan, amit megbosszulhat, és bosszúja mindig borzalommá fajul [„artet immer in Grausamkeiten aus”]. (Lebrecht 1792:86–88.) Lebrecht szerint az „oláhok” évi védelmi pénzeket szednek a lelkészekről, annak fejében, hogy eltekintenek marhájuk elhajtásától vagy portájuk fölperzselésétől. Lebrecht bosszúképe és a Schwartner-szöveg utalása alapján azt is lehet hinni, hogy a románok képét az 1784–1785-ös Horia-Closca-lázadás szörnyű élményei sötétítették így el. Ez lehet, hogy így van, de más is belejátszhat.<sup>7</sup>

Össze lehet a románok sztereotípiáját hasonlítani a korábbi sztereotípiákkal és más népek egykorú képeivel, valamint egykorú életkörülményeikkel, gazdálkodásukkal, a többségek szemszögéből a forrásokban megörökített közösségi rendjükkel. Ez kulcsot adhat talán a sötét kép keletkezésének megértéséhez.

Először is látni kell, hogy a régi katona- és nemesképen is jellemző vonás volt az erőszakosság, vadság, a fejszét lendítő román közös töröl ered a paripáját ugrató vitéz magyar daliával. A közös töröl csak később ágaztak el: Bertalanffi magyar és román országlakosát 1757-ben egyaránt szenvedélyei viszik: „A népe közönségesen erős, épp, szép, és eleitől fogva vitézségre formáltatott természetű; negédes, nagyra vágyakozó, tisztelet, és czifraság szerető; gyanús, könnyű haragú, bosszú állást kívánó, jó elméű (!), gazdaság, s-mezei munkát üző; de midőn külömbb-külombb-féle idegen mesterségekre is nem veti magát, a miatt idegenektől vásárolván, azokat gazdagítja, magát, és a maga értékét

azonban elfogyatta.” (Bertalanffi 1757:738.) „Oláhország” lakosai ezek a bosszúállást kívánó, cifrázkodást kedvelő hirtelenharagúak? Nem, ezek magyarok. „Az Oláhok jó elméjűek, erős és vitéz természetűek, furtsák, tsalárdok, és nagy szegénységben is víg kedvűek...” (Bertalanffi 1757:753.)

Az ütésre kész népek haragjai tehát csak a század végén váltak botránykövé. Nem hiszem ugyanis, hogy Bertalanffi és Lebrecht szövegei között kultúrkörük vagy tapasztalati világuk különbségei okoztak volna ekkora eltérést. Inkább az erőszakkal kapcsolatos egykorú nézetek változásában keresném az okokat.

Egyrészt a civilizáció előrehaladásával divatja múlt annak a magatartásnak, mely az erőszakra való készségeit fitogtatja, és az erőszak eszközeit, a fegyvereket rituálisan közszemlére téve hordja. A szász Hofmannsegg gróf 1794-ben nagyon megütközött azon, hogy a magyar nemesek karddal és sarkantyúval táncolnak a bálban, de már regisztrálhatta a szokás visszaszorulását is, „mert maguk is kellemetlennek találják” (Berkeszi 1887:80). Mivel a civilizáltság, legalábbis ebben a vonatkozásban, a pacifikált megjelenést és magatartást tekintve a lesüllyedő kultúrjavak közé tartozhat, így nyugatról keletre és fentről lefele terjedvén természetesen csak később érhet a román félnemesekhez.

Másrészt van a dolognak egy gazdaságtörténeti vonatkozása is. Ez röviden annyi, hogy állam, a nagybirtok, az egyház, a város a „rendes” parasztot szerette, amelyik falu jellegű településeken, nyomásokra osztott határban szemtermelést folytatott. Őket lehetett ugyanis regisztrálni, ellenőrizni, adóztatni, csak itt tudott a felsőbbiségek közös, örök ambíciója megvalósulni. A „rendetlenül” települt vagy éppen helyváltoztató, erdőn vagy vízjárta területeken élő, azokon állatot tartó, az extenzív gazdálkodást irtásokon, gorondokon, ház közlül folytatott kertszerű termeléssel vagy éppen szőlőműveléssel kombináló termelőket igen nehéz volt kontrollálni. Ugyanakkor a pásztorélet, de az erdei emberek, pákászok és a többi „nem paraszt” élete is persze másként zajlott, mint a rendtartó falvakban lakó közösségeké. Noha vélhetően mind a magyarok, mind a románok nagyrészt „rendes” jobbágyfalvakban lakhattak, a Mária Terézia-féle kilenc kérdőpont színes képet ad a sokféle, a gazdasági és társadalmi modelltől eltérő helységről. Az 1790-es évek kezdődő gabonakonjunktúrájában azután megnőtt a gabonatermelő falu és az erdei-vízi világ kontrasztja. Erre épült rá a rendet ismerő és a vad népek szembeállítás. De nemcsak az „oláhok” kerültek a vadak pólusára, hanem például a katolikus Horvátország népe is, noha hozzá a század közepén még nagy remények fűződtek, mivel „erős természetű; s ugyan melly jó keresztyén, olly jó vitéz-is; s ha az *Uskoki* névű Dalmátia-béli néppel meg-egyesül, nem kevés galyibát tehet a töröknek...” (Bertalanffi 1757:769).

A horvátokról mint vademberekről Demian adott hírt. Demian gátlástalanul vett át másoktól változtatás nélkül, ám a határőrvidéken maga is dolgozott a katonai statisztikai felvételeknél, így a határőrvidék leírása munkájában egész más jellegű, mint a többi kötet. A lakosokról így ír: „Általában véve a károlyvárosi generálátus lakója nyers és műveletlen, mivel egész fizikai és erkölcsi nevelése ma még egészen a természet műve.” (Demian 1806:48.) Ennek szemléltetésére meglepő módon a nők segítség nélküli születését hozza fel. E vademberek, ha nem is oly fenyegetőek, mint a románok, de a természetes jószágtól is messze állnak: „A határőr erkölcsi karaktere a jó és a rossz keveréke. A pazarlásig adakozó, nagylelkű, tudásvágyó, tanulékony, a bajban túró és kitartó. [...] Különösen vendégszeretete rendkívüli. [...] Ezzel szemben legnagyobb bűnei ellenállha-



tatlan hajlama a lopásra, bosszúszomja, kegyetlensége, mely még legközelebbi vérrokonával szemben is megnyilvánul, továbbá alakoskodása.” (Demian 1806:64.)

Látjuk, nemcsak a görögkeleti, lázadó román a vadember, hanem a katolikus horvát határőr is, méghozzá szinte azonos attribútumokkal. Itt is a szenvedélyek fölötti uralom hiánya, a „temperamentum” vadsága a vád, a nyilvánvaló ellenpólust pedig nem a magyarok képezik, hanem a németek, akiknek „jó rendje” a „pallérozottságnak”, a „civilizációnak” olyan központi fogalmává bővült e korban, amely „biztonságos és rendezett viszonyokat” koncipiált a törzsek és polgárok között az Erdélyi Érchegeységben éppúgy, mint a horvát határon.

Meggyőződhetünk róla, hogy a vadember tényleg a civilizáció ellenképe, ha egy másik dimenzióban is a németekkel állítjuk szembe a „vadakat”, és ott is a két szemben álló pólust képezik. A kézművességben való jártasság például a német sztereotípiája igen régi eleme, láttuk, a 19. század elejére ez is pszichologizálódik. Magdánál például a német nem egyszerűen kézműves, hanem „fáradhatatlan és szorgalmas, úgy a jó rendet házában és tisztaságot szerető, józan életű ember is, s messzebb pallérozottságban mint a Magyar és Tót”. Ezzel szemben láttuk már Schwartnernél, a román mint heverészik kunyhója előtt, míg szorgos felesége dolgozik. Ezer kilométerrel távolabb a katonai határőrvidéken ugyanaz a kép: „A határőr általában nem barátja a kitartó munkának és a célszerű tevékenységnek, túl kevésbé serény, szorgalmas, egészében véve lusta. Egész télen át csak lustálkodik, unalomból elpocsékolja egész ételkészletét, úgyhogy nyáron a fársztó mezei munka közben az éhkoppot nyelheti, megfelelő élelem híján. Ezzel szemben a nők olyan szorgalmasak, hogy ellátják nemcsak a belső háztartás minden munkáját (nemük tulajdonképpeni feladatkörét), hanem ugyanakkor a férfi minden nehéz munkáját is, egyáltalán az egész nap terhét ők hordozzák vállukon.” (Demian 1806:64.)

Úgy tűnik tehát, mindkét dimenzióban ugyanaz a polarizáció. Ráadásul láthatóan tovább bővülnek, kerekednek a képek, a nemek szerinti munkamegosztás különbségei, a tisztasági viszonyok, a mértéktelen vagy beosztással élő fogyasztási szokások is szóba kerülnek.

A fenti képek az időben legelső „kerek” jellemzések, de távolról sem csupán ezek a szerzők alkalmazzák a fent bemutatott sztereotípiakészletet. A román sztereotípiája átlép a vallási és a generációs választóvonalakon, a legegyöntetűbben fogalmazott leírássá válik. Például a katolikus jozefinista Szirmay 1809-ben így foglalja össze az esszenciális „oláh” vonásokat: „Az Oláhok közép termetűek, de igen vállasok, és erősek, a munkára restek, alattomba intselkedők, bosszú állók, részegesek, és babonások, a fejr nép közöttük gömbölyű formájú és különös szépségű.” (Szirmay 1809–1810/1:10.) Hasonlóképpen a következő generáció képviselője, a református Lassú István egész kis zsánerképet ad, lényegében ugyanarról: „Az Oláhok ravaszok, álnokok, magokba zártak és türesek, e’ mellett nyakasok, bosszúállók, restek s’ az Országoló Szék minden igyekezete mellett is a pallérozódásban igen hátul vannak. A munkátlanság mellett még a’ lopásra is hajlandók, főképpen a’ marha lopást kedvelik... [...] Babonások a’ legnagyobb mértékben, mindazáltal a’ legtsekélyebb alkalmatossággal is a’ legirtozatosabb káromlások ömlenek ki a’ szájokból. A’ férjfiúi kor jókori eléréssel, mértékletességek, kevéssel való megelégedések s’ testiségre való hajlandóságok által igen szaporák...” (Lassú 1829:65–66.)

A „Naturmensch” figurája, különösen annak a románokra húzott fazonja készült a legállandóbb anyagból, a „németnél” szintén általános a fenti sztereotípiák: „A Sváboknak salakja még csak a Magyar vérrel össze nem elegyedik, gyenge szabású, kedvetlen képű, fejr vagy veres hajú, irigy, félénk, fősvény, tátott szájú, az asszonyi neme ocsmány, de igen tenyésző...” (Szirmay 1809–1810/1:10.) A szélső pólusokat képviselő sztereotípiák áthagyományozódásának vizsgálata helyett azonban most fordítsuk figyelmünket a közbülső típusokra!

## Az átdefiniálás: kooptálás a civilizáltak törzsébe

Már az eddigiekben is megfigyelhettük a magyarok és a vadembereket megjelenítő romá-  
nok, illetve horvátok képének kettéválását. Hogy kell ezt minősíteni? Arról van-e szó, hogy egyrészt a szerzőknek a magyarokról az 16–17. századi magyarországi háborúskodások alatt Európában kialakult képet kell alapnak venni, másrészt autosztereotípiáról lévén szó, lelkük vonzódását követve szépítgetik a magyar jegyeket, a többiek, a harcos hajdúk, rabló betyárok, rideg erdei-pusztai népek pedig megmaradnak feketének? Vagy másról is szó lehet?

Az utóbbi mellett szól az erőfeszítés, amellyel a vademberek képét pszichológiailag is kidolgozzák, továbbá a nyilvánvaló inkongruencia, amellyel elismerik például a románok rómaiaktól származását, e nemzet „előkelő ágyból nemzését”, ugyanakkor, amikor sötét és elítélő képet adnak napjaink románjairól. Az sem magától értetődő, hogy milyen értelemben tekinthetjük a fenti szerzők szövegeit autosztereotípiáknak, illetve hogy kinek az önképei ezek, hiszen a szerzőknél mind a nyelvhasználat, mind a politikai-kulturális identitás többrétegű volt. Otthon nagyjából német, kisebbrészt szlovák dialektust beszéltek, iskoláikat latinul végezték, tudományos műveiket általában német nyelven alkották, ahogy a közülük állami vagy magánhivatalban szolgálók számára is a német volt a *Geschäftssprache*, de büszkén viselték magyar nemességüket is, vagy erősen vágytak rá. Ami számomra a legfontosabbnak tűnik, hogy ez a jozefinista generáció egyszerre próbált tagja maradni a felvilágosodás internacionalista áramlatának, és lelkesen patronálta a művelődés demokratizálását, ami a későbbi nemzeti nyelvek kultiválását jelentette. Nem meggyőző németként, szlovákként vagy magyarként elkönyvelni őket, identitásuk egyik rétegét kijátszva a másik ellen.

A szövegek tehát nem autosztereotípiák miatt szépítik a magyarokat. Ha egyáltalán autosztereotípiáról beszélhetünk, akkor a „német” képével kapcsolatban tehetnénk ezt. Ám ott is láttuk, hogy egyrészt nem egyszerűen indokolatlan vagy túl mérsékelt általánosításokat, hanem programot, a valóságba belekivánt elemeket is tartalmaz a meglehetősen egységes kép. A program célja a pallérozódás, a „polgári társadalom” megvalósítása. Elemei többek között az egységes jog alá rendezett társadalmi viszonyok, melyeknek megfelelői az egyes emberek személyiségében az ellenőrzött szenvedélyek, az önuralom által kiszámítható, „szabályozott” és pacifikált érintkezési formák. Ezt egészítik ki és erősítik a folyamatos, egyenletes munkavégzés, a beosztással élő fogyasztás, a tartalékoló és akkumuláló gazdasági magatartás normái. Ez a polgár sztereotípiája, és csak annyiban német, amennyiben a hazai felvidéki és erdélyi szász városokból kirajzott értelmiségiek szemében a szülőváros típusa inkább képes civilizációt építeni, mint a töb-

bi táj és országrész, melyeknek lakosaiban a birodalmat képletesen (mint leíró statisztikusok) vagy szó szerint (utazók, térképészek) feltáró értelmiségiek csak egy „lesser breed without the law” (R. Kipling) variációit láthatták.

A „törvény nélkül élő csekélyebb fajok” képviselői nem egyforma erővel tudtak visszafelelni ennek a tudós kórusnak. A roánok érdekében talán, ha egy-két elszigetelt hang megszólalt. G. úr Erdélyből visszautasította Schwartner túlzásait és gonoszabb szavait, rámutatva, hogy például ha a románok a „rómaiak korcsai”, úgy korcsok a franciák és olaszok is (G. 1812). A két legfontosabb dologban azonban gyenge védelmet ad csak: a dologtalanság vádját azzal próbálta hárítani, hogy egyrészt a marhatartást is a „több verítékkel járó munkák” közé sorolta, másrészt az általános földhiányra mint a mezei szorgalom akadályára hivatkozott, harmadrészt utalt a szükséges oktatás hiányára. Ám az erőszakosság, zabolátlanság, bosszúszomj vádjait lényegében sehogy nem tudta megfelelni.

G. úr azonban rátalált az ellenszerre, amikor a románok babonáig menő vallásos „vakbuzgóságát” mentegette: nem hivatkozott mentő körülményekre, összefüggésekre, és nem próbálta meg a lépték helyességét, a vélt bűnök súlyosságát vitatni, az elítélés szigorúságával szemben méltányosságra hivatkozni, hanem egyenesen elismerve a vád által hivatkozott jellemvonást, ripsz-ropsz átminősítette azt pozitívvá. A vakbuzgóság áll, mondta, de az őszinte buzgóság, még ha együgyű is, jobb, mint a tudománnyal teljes indifferentizmus.

Ezt a megoldást megtaláljuk a magyarok leírásainak egy részében, ahol a vadságból vitezesség lesz, az önkontroll hiányából büszke hevesség, stb. „Vegyes” kultúrájú és identitású értelmiségiek ilyen megbocsátó álláspontját nyilván motiválhatta a magyar rendiség politikai ereje, illetve az 1800-as évektől a magyar kulturális élet kezdődő modernizálódása is.

Az átértelmezést azonban megkönnyítette a sztereotípiák kettős, programadó és verbuváló funkciója is. Mikor ugyanis a leírások egy polgári társadalom ideáljával szembeesítve a népeket azt mérlegelik, melyik nép mennyiben képes és hajlandó azt megvalósítani, akkor egy vállalkozás, „projekt” lehetséges résztvevőit szűrik, méregetik. Mikor azonban minden népet *expressis verbis* mint változásra képeset mutatnak be, másrészt legalábbis egyes népek tényleges távolságát a civilizációs ideáltól nyelvi eszközökkel kisebbítik, a különbségeket szépítgetik, a belépés nehézségét kisebbnek tüntetik fel, akkor egyben a vállalkozáshoz való csatlakozásra is noszogatnak. A két funkció egybetartozik, egyszerre kell jelentkezésre biztatni és a jelentkezőket szelektálni. Az ideáltípus és a civilizálódásra képtelen ellenideál között tehát mindig szükség van az átmeneti típusokra is.

Az etnikai sztereotípiákat tehát egymásra vonatkoztatva alkották meg, és azok egymáshoz viszonyítva változtak, vagyis dinamikus rendszert alkottak. Némileg ellentmondva kiinduló feltevésünknek, hogy a sztereotípiáknak reális orientáló szerepük is van, azt lehetne mondani, hogy itt egy sor kialakult szerep keresi gazdáját, azokat a kulturális-etnikai csoportokat, amelyek sikeresen tudják megtestesíteni a civilizálódási folyamattal kapcsolatban lehetséges álláspontokat.

Azt, hogy a civilizációban való haladottság vagy az attól való elmaradottság nem objektív pozíciókat jelöl, hanem attól is függ, melyik másik csoporthoz viszonyítunk, példázhatja Demian leírása a csehekről. Önmagukban a csehek elég jó jegyeket kapnak a

már bemutatott dimenziókban: „értelmi erejük jócskán van. Egészében véve lelkületük is jó, szívük érző és jóindulatú. Bizonyos, rajtuk uralkodó szenvedélyt egyáltalán nem is lehet találni. Legkiemelkedőbb szellemi tulajdonságaik közé tartozik a kiváló emlékezőtehetség és a természetes értelem.” (Demian 1804b:44.) Igen, de Demian kénytelen egymás mellé helyezni a csehet és a németet. Itt egyrészt úgy érvel, hogy a fentiek a csehok fő jellemvonásai, ha tiszták és hamisítatlanok („rein és unverfälscht”) maradnak, de a szolgaság és az elnyomás („Sclaverey und Druck”) rossz útra vitték, deformálták sokukat. Másrészt viszont egyenesen meg kell mondani, hogy „a szlávok az értelmi kultúrában és az ipar szaporításában legalább ötven évvel az ország német lakosai mögött járnak; utóbbiak ismereteinek gazdagsága általában nagyobb, fogékonyabbak az igazságra és az új, jobb intézményekre, mint az előbbiek. Míg a németeket egyszerűen oktatással, előadással lehet iparkodásra és háztartásuk jobb ökonómiájára indítani, addig a cseh vagy a szláv gyakran még saját előnyének kihasználására is csak egy erőszakos lökessel indítható. Még a nyelv hangszíne is, melyben a két nemzetiséghez szólunk, különböző kell hogy legyen. A német hajlani fog egy szerény, lágy, tisztességtudásra építő tónusra, a szlávot hirtelen, dörgő-dörömbölő hang indítja meg, a németnek tanács, ám a csehnek parancs kell fenyegetéssel.” (Demian 1804b:46.) Szóval, ha a csehet a némettel vetik össze, mennydörgő hangú parancsok által ösztökélendő, önérdekét föl nem ismerő, nehezen tanuló néppé válik.

A civilizált népek és a *Naturmenschen* szembeállításának és így a civilizációs program erejének indirekt bizonyítéka, hogy az is él vele, aki – mint például Bredetzky – elítéli a „nacionalizmust” (Bredetzky kifejezése!). Bredetzky a „nacionalizmust” megtalálni véli a legtöbb Magyarországról szóló műben, például az eredetvita alakjában (Bredetzky 1805:V–VI). Ő maga általunk ismert műveiben sehol nem ad a fentiekhez hasonló sztereotípiákat sem egyik, sem másik népről. De amikor útleírást ír, akkor legalábbis az anyagi kultúra szintjén a lengyelt és a németet a civilizáció két ellentétes pólusára teszi. A II. József uralkodása alatt Galíciába telepített német falvakban a telepések istállóiban kilenc-tíz kövér tehén áll, a kertben virág nő és még a vaj is jobban ízlik, mint máshol. A lengyelek azonban nem utánozzák németek által meghonosított istállózó állattartást. Babonás és tudatlan emberek lévén pünkösdkor este fáklyákkal rohangálnak a mezőn, hogy a gabona jól sikerüljön. Kész is az ítélet a lengyelről: „A lengyelt az ő szegénységétől elütő német jólét már régen megokosította volna, ha gyámoltalansága és németellenes előítéletei ebben meg nem akadályozták volna.” (Bredetzky 1809: 116–118, 126, 128.)

## Kiknek az alkotásai a civilizációs sztereotípiák?

A szerzőcsoportok életrajzi adatait ismerjük ugyan, de ezek magukban nem döntenek el, mely társadalmi képletbe soroljuk őket, és ennek következtében mit tartunk e fent vázolt sztereotípiakészlet generálójának. Vegyük sorra a lehetőségeket!

Az első generáció osztrák szerzőinek társadalmi eredete vegyes: Rohrer és de Luca bécsiek, Liechtenstern bajor nemes, Kratter sváb. De Luca pályája Sonnenfels támogatásának köszönhetően korán és meredeken fölívelt, majd kegyvesztett lett ugyan, de ő az egyetlen, aki egész életét professzorként töltötte, persze különböző szintű helyeken. A többiek, noha írásaikról széles körben ismert értelmiségiek, a legkülönbözőbb

állásokat töltöttek be, melyek között előfordult többek között térképészi, könyvelői, jószágigazgatói, magántitkári, színházigazgatói és rendőrfőnöki állás, és csak az utóbbit betöltő, bécsi születésű Rohrer, 1800-tól Lemberg rendőrfőnöke, kapott akkori viszonylatban későn, 39 éves korában Lembergben statisztikai katedrát (vö Rohrer 1803).

A magyarországi csoport eredetét tekintve homogén, felvidéki vagy erdélyi szász városi lutheránus, akiknek azonban csak egy része maradt születésének rendi keretei között: a pozsonyi Demian előbb katona, zászlós, azután a katonai határőrvidéki statisztikai felvételeknél dolgozott, végül Poroszországba emigrált. A késmárki Schwartner előbb a soproni líceumban tanított, azután a katolikus pesti egyetemen. Problematikus koncepció a saját rendi helyből, helyzetből való kiszakadás, nem is akarom túlhangsúlyozni. A szerzők egy részének mozgékonyasága azonban egy másik „rendietlenséggel”, a nagyrészt teológus képzettségű szerzőktől való sztereotip szövegekben tapasztalt vallásos elem meglepő hiányával párosul. E két mozzanat együtt mégis arra inthet, hogy ne tekintsük a szerzőket minden további nélkül az életrajzi lexikonok ismérveivel leírhatónak és mélyebben nézzünk utána a kérdésnek: kik ők?

Talán az állam szolgálói, hivatalnokok? Lehetséges csakugyan, lásd az állami érdeklődés korai feltámadását és tematikai egyezését a statisztika érdeklődésével. Az adózás reformjai, a belső béke és rend megszilárdítása és a merkantilista gazdaságpolitikai kísérletek nemcsak információt, hanem véleményt és tanácsot is igényeltek a statisztikától. Nem csoda, hogy amikor de Luca 1785-ben levelezőit, tudományos elvtársait az osztrák monarchia teljes körű leírásában való közreműködésre szólítja fel, az általa adott kérdéskatalógus megtevesztésig hasonlít egy hivatalos *Kreisbereisung* instrukciójához (Luca 1785:37). Az állam lehet az új tudománycsoport megrendelője, de gazdának szeszélyes és szűkmarkú, végső soron – legalábbis a 19. század közepéig – alkalmatlan lenne. Szerepet játszik ebben az állam mérete, az 1810-es évekig az osztrák birodalomban nincs meg szükség statisztikai hivatalra és csak egy-két statisztikai tanszék működik. Az ilyen jellegű állások, az állami karrier hiányánál még nagyobb szerepet játszhat az állami foglalkoztatás minőségének alakulása – a fejedelem és szolgálói közötti magánjogi viszony csak lépésenként alakul át közjogi viszonyra, amely a közhivatalnoki státust megalapozhatja.

Talán polgárok lennének a szerzők? Van, aki már a 17. századi értelmiségről is mint polgártípusról beszél. Ezt a század közepén az jellemezné, hogy „legnagyobb részben egyházi funkcióban” van ugyan, de „polgári létében fenyegeti a rendi nyomás, hite miatt üldözi a kormányhatalom, de... az iskolás költészet és a vallási élet mellett a tudományt is ápolgatja már” (Tarnai 1969:60–61). A 17. század végén új típus jelenik meg. Ez „papi és egyházi-iskolai funkciója mellett is elsősorban tudós; megjelenését a 17. század utolsó évtizedére, eltűnését a Mária Terézia hétéves háborúja utáni évekre tenném, amikor egy új, teljesen laicizálódott polgári értelmiségi nemzedék bukkan elő, a későbbi jozefinista garnitúra”. Ennek a polgárértelmiségnek jelentős része a 18. század végén nem magyar lévén, továbbá mivel az „őstörténeti vita nálunk is a nemesség foglalás jogán szerzett privilégiumai ellen irányult”, így e két tényező következtében „nálunk a 18. század vége felé az ország nemzetekké fejlődő nem magyar népeinek polgárai fordultak szembe a nagyrészt magyarnak vehető nemességgel” (Tarnai 1969:68). Mindenesetre lehetőségek ellenvetések Tarnai álláspontjával szemben. Az egyik, hogy elégséges vagy csupán szükséges, de nem elégséges feltétele-e a „polgár” fogalom erre a korszakra alkal-

mazásának a laicizálódás? Amit mellesleg nem könnyű nyomon követni, hiszen – leg-  
alábbis az itt vizsgált szerzők – oda-vissza lépegetnek papi, oktatási és egyéb állásaik  
között. Elcsodálkozhat az ember azon is, hogy ebben a koncepcióban milyen egyértel-  
műen meghatározza az anyanyelv a valamely néphez való tartozást, sőt a nemzeti kö-  
tődést. H. Balázs Éva Berzeviczy-monográfiájában az itt vizsgált csoporthoz hasonló,  
noha magasabb státusú (Schwartner, Magda, Bartholomaeides polgári származásúak  
voltak, csak Szirmay volt nemes) Berzeviczy-rokonságról ugyanebből a korból a funkci-  
onális többnyelvűséget állapította meg, a konyha, a templom, a helyi politika eltérő nyelveit  
(H. Balázs 1967:22). Sőt egy különösen vonzó példán, Berzeviczy anyjának családjában  
(Horváth Stansith) ugyanazon a családon belül nemek szerint eltérő nyelvhasználatot  
állapít meg, tehát a férfiak egymás közt választékos magyar nyelven érintkeznek, a nők  
német dialektust használnak (H. Balázs 1967:24–25). Ha a gyermekek anyanyelv mel-  
lett „apanyelvet” is tanulnak, és a fiúk apjuk, a lányok anyjuk nyelvét követik, akkor leg-  
alábbis a Szepességben, de talán a Felvidék más részein sem lenne egyszerű dolog a nem-  
zeti hovatarozást nyelvhasználat alapján megállapítani. Végezetül az sem egyértelmű,  
hogy az őstörténeti kérdésekben való állásfoglaláshoz fűzhető-e olyan messzemenő kö-  
vetkeztetések, mint azt Tarnai reméli, hiszen például az itt tárgyalt statisztikai szerzők  
nagyobb része elfogadja a románok római eredetét, de magukat a románokat nem tudja  
elfogadni.

Az is lehet azonban, hogy nem rendi eredete vagy a rendi-konfesszionális kötődés  
elvesztése és nem is az alakuló államhoz fűződő viszony alapján kapcsoljuk egybe, mi-  
nősítjük társadalm szerkezeti szempontból a szerzők csoportját. Saját értelmiségi te-  
vékenységük is besorolja őket, ha e tevékenységben tudunk új minőséget mutatni. Ez  
pedig nem nehéz, az értelmiségi tevékenység immanens viszonya a polgári nyilvános-  
ság létrejöttéhez elméletileg jól feltárt (Habermas 1971), sőt az új típusú, a polgári  
nyilvánosság intézményeit működtető értelmiség történeti kialakulására is már rég meg-  
születtek a vizsgálatok (Gerth 1976). A szerzők aktív részvétele az új, polgári típusú  
nyilvánosságban szintén jól feltárt fejezet, a fontosabb adatokat az életrajzokban is  
megtaláljuk. Nehézségeket csak a konzekvenciák levonása okoz. Ugyan a kulturális att-  
ribútumokat a német társadalomtörténet a formálódó polgárság legerősebb kritériumá-  
nak tartja, így ott nem kérdés, hogy a magyar szemmel tarka-barka eredetű értelmiség  
igenis összefogható „Bildungsbürgertum” vagy más hasonló címke alatt, nálunk ezt a  
fogalomhasználatot és társadalmi helykijelölést mégis nehéz követni. Egyrészt a rendi  
társadalm szerkezeti elv tartósnak látszó ereje miatt, másrészt a rendiségből kiesőket  
vagy kilépőket magához vonzó alternatív elv, az idegen állam különösen a jozefinista  
periódusban szembetűnő idegensége és modernsége miatt. Ez a polarizáció, bármi is  
indokolja más összefüggésekben, az itt vizsgált probléma szempontjából nagyon steril,  
hiszen minden értelmiségi tevékenységet, ami eredeti társadalmi helyén, kontextusá-  
ban zajlik, rendiesnek, mindent, ami attól eltávolodik vagy egyenesen transzkontextuális  
értelmiségi tevékenység, állami jellegűnek fog tekinteni. Jog és jogász Magyarországon  
tehát rendies lesz, „nemesi” jellegű, akármi is legyen a jogász tevékenységének és az  
általá alkalmazott tudásnak a tartalmi jellemzője, vagy a jogász alkalmazójának vagy  
megbízójának minősége, a megbízó és a megbízott kapcsolatának minőségéről már nem  
is beszélve. Ugyanebben a poláris fénytörésben minden, ami technikai ismeret, mérnökség  
a fenti szempontok figyelmen kívül hagyásával az állami pólusra kerül. Ahelyett, hogy

szortírozni kezdenék a szerzőket, a diplomatika professzorátusát és a magyar nemesiséget megnyerő Schwartnert vagy a műveiben terjedelmes történeti és közjogi „hordalékot görgető” magyar nemes Szirmayt például a rendi, a mineralógus Bredetzkyt az állami sarokba szorítva, próbáljuk meg mégis inkább a német társadalomtörténet mintájára elképzelni őket.

Ebben az esetben a fejedelmi hatalom modern állammá alakulása és a rendiség modernizálódása egyaránt részei a polgári nyilvánosság kialakulási folyamatának. A szerzők részei a „gebildete Stände”, a „művelt rendek” képződményének, amelybe akkor is bevesznek valakit, ha az apja templomszolga volt, de a műveltsége, „humanitása” odasorolja. Ez a rendi módon elkülönülő, de nem egyik vagy másik hagyományos, történeti rendi szegmentumokból származó sajátos presztízscsoport, weberi értelemben vett rend tehát egy nem hagyományos minőségi követelmény alapján áll össze. Ám ez az új követelmény, a műveltség viszont se nem puszta ismeretanyag, sem pedig izlésközösség, hanem egy olyan kommunikatív gyakorlat, amely mindenekfelett a társadalmi viszonyoknak a közjó, közboldogság szempontjából racionális átalakításának, fejlesztésének érvelő mérlegelését jelenti. Az értelmiség a közjó szakembergárdája, és mivel mérlegelő, érvelő „diskurzusa” egyaránt célozza az összes, a köz szempontjából releváns intézményt, bizony egyaránt állást foglal az állami intézményekkel, sőt konkrét politikai döntésekkel, valamint a rendi szerkezettel és a magát ebben a szerkezetben otthon érző közönség tökéletlenségeivel szemben is, csakúgy mint ezer más problémával szemben, az alkoholizmustól a tetszhalottak feltámasztásáig (Bödeker 1989).

De azért a konkrét viszonyok között csak óvatosan kritizált. Az értelmiségi lét újratermeléséhez megfelelő személyes jövedelem, biztonság, tekintély és persze nyilvános fórumok és publikációs csatornák kellettek. A közönség éppúgy, mint az akár állami, akár rendi intézmények Góliátok voltak a racionális megfontolás, okoskodás parittyájával felszerelt értelmiségi Dávidokkal szemben. Mi a megoldás?

Az értelmiség egyes részei éppen ebben a korban, a 18. században kezdték próbálni sajátos taktikájukat: a professzionalizációt. Ez azt a kísérletet jelenti, hogy egy különleges tudást, kompetenciát oly módon próbálnak a közönségnek vagy intézményeknek a rendelkezésére bocsátani, hogy annak sajátos voltáról, rendkívüli fontosságáról megrendelőiket meggyőzve, a tudásukat igénylőkkel szemben több-kevesebb sikerrel monopolpozíciót építenek ki. Ez nyilván nem mindenféle tudás birtokosának sikerülhet, a halaszthatatlanul sürgős szükségletek kielégítői, például a doktorok előnyben vannak. A taktika elemei azonban közösek a különböző szakmáknál. Egységesítik az alkalmazott tudás paradigmáját, és sarlatánságnak bélyegzik a rivális tudáskörpuszok alkalmazását és az azokat megalapozó paradigmákat. Ezt az uralkodóvá váló, egységesített tudásanyagot formalizált képzés keretében nyújtják, és vagy állami felhatalmazást nyerve, vagy anélkül, de elfogadtatják tudásuk potenciális megrendelőivel, hogy csak az előírt képzési utat végigjárt, szakmai végzettséggel rendelkező „szakember” jogosult és képes az adott paradigma kereteiben „tudományos” alapokon álló szolgáltatásra. Más taktikai elemek is vannak, de ezek a legfontosabbak, és az utolsó mozzanat kivételével a statisztikára is alkalmazhatók. A göttingeni leíró statisztika kialakulása, a numerikus módszerek betörése az első fontos állomása a paradigma egységesülésének, formalizálódásának. De már a quatelet-i második nagy forradalomig tartó korszakban is (kb. az 1860-as évekig), ha a matematikai statisztikai elemző módszerek alkalmazása nem is igen haladt, viszont na-

gyon megváltozott a műveken belül a társadalmat számszerű adatokkal leíró részek aránya a tisztán narratív részekhez képest az előbbi javára. Ez nálunk is így volt, elég csak összehasonlítani Schwartnert Fényessel. A statisztikai professzúrák és a birodalmi statisztikai hivatal voltak a bázisai ennek a folyamatnak, de ez iránt a tudásfajta iránt részben csak periodikus kereslet mutatkozott (nagy állami összeírások), részben nem sikerült még kiépíteni a módszertani monopóliumot, a „statisztikát a statisztikustól” elv maradéktalan érvényesülését. Itt is beszélhetünk tehát professzionalizációról, de ez egyelőre sem Schwartner, sem Magda, sem Fényes nemzedékében nem oldotta meg az értelmiségi érvényesülés problémáit. És ha ez a viszonylag ezoterikus módszertannal élő, szakmásodás felé tendáló statisztikuscsoport nem tud megoldást a problémára, a földrajz és régiségtan (Bartholomaeides, Lebrecht), a régi „egyetemi statisztika” (Szirmay) vagy a moralizáló útleírások és úti jegyzetek (Kratzer, Bredetzky 1803a; 1803b) műfajának képviselői nyilván még annyira sem juthattak, mint a professzionalizálódó statisztikáé.

Az azért feltűnő, hogy a különböző műfajokban és a polgári nyilvánosságban nagyon különböző helyet elfoglaló szerzőcsoportoknál egyaránt megtaláljuk az etnikai sztereotípiák csokrát, nemritkán éppen a szomszéd kertjéből szedve. Azt a gondolatot is sugallhatja ez, hogy az etnikai sztereotípiák egyrészt tükrözik és metaforikusan sűrítik a polgári átalakulás programját a már fent kifejtett elemek hangsúlyozásával, bíráló vagy dicséretes kiemelésével, másrészt talán szolgálhatnak emellett speciális értelmiségi rétegérdeket is. Hogyan?

Noha a későbbi fejlődés csak a numerikus statisztikai módszereket mutatta alkalmasnak arra, hogy rájuk professzionalizációs stratégia épüljön, a tények pontos leírásának és a némileg meseszerű „nemzetkarakterológiai” toposzoknak a kettőssége az összes itt bemutatott szerzőnél és műfajban megvan. A nemzetkarakterológiákat igyekeztem bemutatni, annak rövid megemlítésével azonban még adós vagyok, hogy a leíró statisztikán kívül a többi, itt forrásul használt műfaj, a földrajz-könyvek, régi típusú, „egyetemi” statisztikák és a topográfiai lexikonok és gyűjtemények miféle pontos, tudományoskodó információkat kínálhattak a társadalmi viszonyok számszerű jellemzésén kívül?

Ilyenek voltak elsősorban a földrajzi adatok. A földrajzi helymeghatározások, illetve azok helyessége ekkor nemcsak a szakmai, de a szélesebb nyilvánosság számára is érdekes téma volt. Ennek volt térképészeti jelentősége, ami a hadseregek mozgására éppúgy kihatott, mint a vízszabályozásra. Ugyanígy legalábbis a praktikus felhasználhatóság ígéretével kecsegtettek a mineralógiai leírások. Már meglepőbb a hegységek és barlangok adatainak és pontos helyrajzi leírásának az egykorúak számára érdekesítő jellege. Alig hihető, hogy a Tatra csúcsainak megmászási útvonalai vagy a Baradla-barlang pontos leírása az egykorúak számára valamilyen praktikus, katonai vagy gazdasági haszonnal kecsegtetett volna (Bredetzky 1807). Ennek nyilván inkább szimbolikus jelentősége volt, az olvasókat nyilván lelkesítette az, hogy a vén kontinens legmagasabb csúcsait és föld alatti barlangjait egyaránt bevilágítja a tudomány fénye.

A pontos adatok megállapításának és közlésének, legyen az akár népességszám, akár egy hegycsúcs magassága, nyilván az az önmagán túli üzenete, hogy a világ megismerhető, ergo ellenőrizhető, hála a tudós fáradságának. De mi a rejtett, a tartalmakon túli üzenete a sok színes sztereotíp képnek, a vendégszerető magyartól a „svábok ocsmányan tenyésző salakjáig”? Szerintem ez az előbbi üzenet komplementere. Ha ott meg-



nyugodhattunk, itt kezdetünk aggódni, kételkedni a minőségileg végtelenül összetett, társadalmi dzsungelt alkotó emberi világ elrendezhetőségében és jobbíthatóságában. Ez a két gesztus, melyből az egyik egy kiismerhetetlenségében fenyegető társadalmi dzsungeltájképet, a másik pedig átlátható és így megnyugtató számokba és leírásokba foglalt, szelídített tényeket mutat, ugyanazt az értelmiségi törekvést közvetíti. E törekvés arra irányul, hogy a világ (rendi, állami és egyéb tagozataiban) vegye komolyan a nyilvánosság értelmiségi szereplőit, a „râsonnierendes Publikumot”. Az egyik gesztusban az ígéret és lehetőség, a másikban a fenyegetés és ijesztés van.

## A szerzők második nemzedéke és a képek kikerekedése

A szerzők második nemzedékében persze tovább szilárdultak a már korábban kialakult vélemények, így a román sztereotípiája például tompítatlan formában megtalálható az első magyar lexikonban, a *Közhasznú Esméreték Tárában* (1844/VIII:371–372). A szembeállítás két fő tengelye megmarad, egyik a szenvedélyek ellenőrzött vagy zabolátlan volta, a másik az egyenletesen, folyamatosan végzett munka és a lustálkodás ellentéte. A két fő tengely azonban kiegészül más szembeállításokkal is. Ezek a szembeállítások is visszamennek az első nemzedék klasszikusaira, de később még nagyobb lesz a szerepük.

A női és férfi munkaszerepek szembeállítása például a serények és a lusták szembeállításának melléktengelye. A pásztornépeket, illetve a határőröket megfigyelőket, mint láttuk, igen meglepte az asszonyok szorgalma és feladataik kiterjedése a mezei munkára is. A munkamegosztás belső logikájáról, az alkalmankénti életveszéllyel vagy megszakadásig fokozódó erőfeszítéssel járó pástor- vagy katonaélet viszontagságairól persze nem világosították fel a kertjükben pipázó vad férfiak az úri látogatót. Üzenetében ez a szembeállítás azonban nem mond többet, mint a serény és a lusta kontrasztja, azt színezi.

Egy másik nagyon fontos elágazásból külön kis sztereotípiabokrok bomlanak ki. A „rendezett” és „csinos” anyagi kultúra nyilván gyümölcse egyrészt a szenvedélyek és az emberi viszonyok rendezettségének, másrészt a folyamatos munkának is. De más elemei is vannak. Az anyagi kultúra három legfontosabb megítélési kritériuma a tárgyak és terek tisztaságának, illetve piszkosságának megítélése, a szabályos formák kedvelése a „rendetlenekkel” szemben, illetve a minél kidolgozottabb és minél tartósabb anyagból készült házak, ruhák, tárgyak szembeállítása az egyszerűbbekkel.

A tiszta-piszkos szembeállítással nagy bajban vagyunk, mivel a 18. század végének és a 19. század elejének higiéniai szokásairól – ráadásul rendszerként és népenként tagolva – alig van ismeretünk. Emellett a megfigyelők többnyire az utazó pozíciójából nézik a helyi népet, és hajlamosak lehetnek egybemosni a fogadó és a helybeliek mocskát. Az azért mégis feltűnő, hogy a „piszkos” nemcsak többé-kevésbé univerzálisan annak tekintett fizikális, „valódi” mocskok, hanem kulturális vagy vallási meghatározottságú is lehet, és maga a piszkosság vádjá is lehet célirányos, a távolságot hangsúlyozó, az áthidalást nehezítő.

A szabályosság követelményére való reflexió pedig végleg a történeti antropológia ingoványos területére vezetne, csak a kritérium korai megjelenéséről lehet itt beszámolni. A szabályosság igénye gyakran összekapcsolódik a kidolgozás és az anyagok minőségének követelményével. Az utóbbi részben egyszerűen reprodukálja a városi, paraszti

és a pásztor-határőr triptichont, hiszen az eszközök gazdagsága nyilván szorosan kapcsolódik egyrészt a rendi álláshoz, másrészt a piaci viszonyok kibontakozásához is, és mindkét vonatkozásban a városi polgárok és a pásztorok adják a két végletet.

A tiszta-piszkos, rendes-rendetlen, szabályos-összevissza, kidolgozott-durva, „csinos”-”parasztias” szembeállítások az alapvetően a szorgalomra vonatkozó főtengely mellé egy sor másik vonatkozást kapcsolnak. Idekapcsolja a fogyasztást, amelyben pozitívum, ha a fogyasztás tárgyai a „jó” póluson vannak, az is pozitívum, ha az adott etnikum ilyen „csinos” tárgyakat produkál, de emellett a fogyasztásban a mértéktartás és a tartalékolás, a termelésben a szakadatlanul munkás szorgalom és a ház függetlenségének, az ellátás biztonságának megteremtése is járulékos erény, illetve mindezek hiánya felrovarandó hiba.

Már Demian is kommentálta a határőr lakhatási viszonyait, amire „nyomorult, nagyobb részben a vademberek lakásához hasonlító kunyhók” a jellemzők. Ezen ő az ablak, padló és kémény nélküli, szalmatető, gerendákból összerótt faházat érti, egyetlen szobájának közepén égő tűzzel, egyszerre szolgálva istállónak, csűrnek, konyhának és szobának (Demian 1806:62).

Bartholomaeides az ország másik végéből, Gömörből hasonló preferenciákról tesz tanúságot: „A szlávok és a németek más módra építik házaikat, mint a magyarok. Az előbbieket gyalt deszkából készült falikat be is tapasztják agyaggal; s be is meszelik, úgyhogy olyannak tűnnek, mintha kőből készültek volna. Tetőiket, akár zsindelemmel, akár szalmából készítik a magyarokénál szimmetrikusabbra és szilárdabbra készítik. A magyarok házaik nem mutatnak ilyen szorgalmat. Ezek házaikat faragatlan gerendákból építik, melynek végei a sarkoknál hol jobban, hol kevésbé állnak ki.” (Bartholomaeides 1821:180.)

A második generáció szaporodó leírásaiban is bőven találunk példát arra, hogy a sztereotípiákba bújtatott polgárosodási kritériumokat mindenkin, tehát a „saját” csoporton is számonkérjük, és az egyes etnikumok képe az ideáltól való távolság függvényében alakul. Persze a leírások szaporodásával most már egyre több az olyan kép, mely nem egy egész népet, hanem csak egy régió vagy kistáj viszonyait festi le. A tematika is bővül, témánk szempontjából legnagyobb jelentőséggel az etnográfiai leírások megjelenése bír. Mivel a megyét-tájat leíró műfaj korábban is létezett, és a sztereotípiákban foglalt tartalmi kritériumok, típusképző szembeállítások nem változnak, ha például a magyarokról a palócokra szűkül a fókusz, a leírásoknak ezt a csoportját is bátran figyelembe vehetjük.

Rumy például Máramaros megyéről írva reprodukálta az addigi románkép minden elemét, nyelvét, jelzőit vissza nem fogva, de végül hozzátéve, hogy a román nép karakterének alaprétege jó, „és ezt a népet célszerű nevelési intézményekkel hamarost hasznos állampolgárokká lehetne nevelni. A neveléssel nyers állapotukból fakadó bűnös szenvedélyeik nagy részét elhagynák, vagy legalábbis szelidítenék.” (G. R. 1821: 396–400, i. h. 400.)

Az ország másik végén, Moson megyében ugyanekkor a németek szépen kiszínezett képét kapjuk, amit ugyan az ottani evangélikus pap, Craulich saját népismereti megfigyeléseiből eredőnek állít, de azért e kép minden vonását megtalálhatjuk a korábbi szerzőknél (Craulich 1821).

A polgári mintaképek idővel rákopírozódnak a magyar néprajzi csoportok első leírásaira is. A bencés Szeder Fábrián így dicséri a palócokat: „szorgalmatos földművelők, értelmes marhatartók... többnyire mesterséges faragók is”. Leírva a készítmények sokféle-

ségét, áttér az asszonyokra, akik vásznat szőnek. „A váci vásárokon a sok cérnát, vásznat és a számos megvarrott fejr ruhát a palóc asszonyok árulják. Sőt a gyapjút is megfonják és megszővik ruhának férfiak számára. Gyertya helyett közönségesen fáklya a viágítójok; – a cser és másféle szálkás fát vékonyra felhasogatják és azt amidőn jól kiszáradott, erre a végre használják. Ezek valóságos jelei a nép munkásságának és takarékosságának, s el is lehet ezek szerint gondolni, hogy illymódon a pénzkidásra a lakosoknak kevesebb alkalmosságok legyenek.” (Szeder 1985:137.)

Ahogy a leírás mutatja, a szorgalom, az iparkodás, a felhalmozás és a beosztással élés az elemei a helyes gazdálkodás sztereotípiájának, nem tartozéka viszont e sztereotípiának a profit, a piacon elért haszon, sőt továbbra is ott van mind a parasztok, mind Szeder fejében a piactól való függetlenség ideálja, a készpénz kímélése, a kiadások kerülése formájában. Fontos ez az emlékeztető, hogy ne tágítsuk ki a polgárosodás etnikai sztereotípiákban megbújó ideálját a kapitalizmus felé. Egyetlen, a rendezett, „polgáris” gazdálkodási magatartásról szóló sztereotípiával sem találkoztam, ahol ilyen tágítás vagy tágulás szemlélhető lett volna.

Az etnikai sztereotípiák elemeinek ilyen bokrosodása, kiteljesedése másrészt azt is jelenti, hogy a képpé vagy szentenciává sűrített magatartási kánon tárgyiasul, abban az értelemben, hogy tanulható vagy legalábbis tanulhatónak látszik. A „jó nép” lényegének ilyen átadható-átvehető csomagba pakolása fölveti a kérdést, hogy ki viszi el a csomagot, mi lesz a tökéletesedés normáinak *vehiculuma*? A kérdést már korábban a felvilágosodás is feltette; válasza, mint láttuk, a nevelés, különösen pedig az anyanyelvi nevelés volt. Kazinczy ezt így fogalmazta meg még iskolafelügyelő korában, a német oktatási nyelvre vonatkoztatva (Pallós 1944:31–34).

A német *vehiculumot* a Ferenc császár idején beállt reakció azonban még kevésbé tette vonzóvá az itt tárgyalt polgári nyilvánosság számára, mint amilyen az a józsefi nyelvpolitika idején volt. Bár erre az összbirodalmi szempontú németesítésre válaszul a magyar rendi közvélemény eljutott az országos politikai élet magyar nyelvű intézésének követeléséig, az 1800–1820-as években a szerzők nagy többsége még egyfajta kispépi internacionalizmusnak a híve. Ezen nem csak a magyarok és az egyes nem magyar etnikumok nyelvhasználatának egyenjogúságát kell érteni, mint például 1819-ben Magdánál: „...gyomromból utálom azt a büszke nacionalizmust, mely darabokra szaggatja Magyar Országot... Azért tehát, hogy Magyarországban sokan beszélünk németül és tótul, nem Német és Cseh, hanem Magyar Országnak vagyunk Polgárai. Szabad legyen a Magyar Polgárnak szint úgy mint deákul, tótul és németül ön tetszése szerint beszélni és írni is. De ha a született magyar nem szégyelli megtanulni a tót és német nyelvet, s azzal élni, a tót, a német se szégyenlje a magyar nyelvet megtanulni...” (Magda 1819.)

Idetartozik azonban a nem német népek kulturális haladásával való együttérzés is, annak fonákjaként a német nyelv és kultúra visszaszorulása feletti örvendezés. A szlovák anyanyelvű, lutheránus, német kultúrájú és nagyjából németül író magyar nemes, Johann von Csaplovics, akivel kapcsolatban az őt az 1840-es években – tehát munkássága igen késői szakaszában – magyar oldalról ért támadásokat kritikátlanul átvevő utókor „németesítő” szimpátiákat emleget, határozottan ide sorolandó (Csaplovics 1822:59–63).

Csaplovicsal egy bizonyos irányban elérte határát a nemzetkarakterisztikus képek pszichologizáló kiszínezése, hiszen nem „a tótról” vagy „az oláhról” ad képet, hanem a

csoportokat életük egyes mozzanataiban való viselkedésükkel jellemzi, tehát azzal, hogy mit csinál az egyik, ha szomorú, illetve vidám, és mit csinál a másik. Ezzel az ő kezén pointillista festményé esnek szét a képek. A másik végpontot Fényes fogja képezni, e dolgozat vizsgálati határain túl, a magyar liberális nacionalizmus 1840-es évekbeli nagy fellendülése idején, amikor az itt vázolt keretfeltételek már megváltoznak.

## Összefoglalás

A dolgozat nagyjából két szerzőgeneráció különböző textusaiból szemezgetve azt találta, hogy az etnikai sztereotípiák csak másodlagosan etnikai jellegűek. Ez úgy értendő, hogy nem magában véve észlelik vagy kreálják az etnikai-kulturális differenciákat, hanem egy társadalomalakító program függvényében, ahhoz viszonyítva. Ez egyben azt is jelenti, hogy kirekesztés és bennfoglalás egységben jelentkezik bennük, egyrészt szétválogatják az adott társadalmi átalakítási program megvalósítására alkalmas és alkalmatlan „résztvevőket”, partnereket, másrészt jelentkezésre buzdítják őket. A program primátusát mutatja egyrészt a rendi társadalom hagyományos szegmentumain átnyúló vonzása, mely különböző eredetű leírásokból hasonló etnikai képgalériát csal elő, a sztereotípiák tehát, noha van határozott keletkezési helyük és történetük, univerzálisan elterjednek. A sztereotípiákba rejtett polgárosodási program folyamatos érvényessége stabilizálja, többé-kevésbé változatlanul tartja a képeket, ennek köszönhető, hogy a két egymást követő szerzőgenerációban az esztétikai stílusfordulat (romantika) és a politikai légkör gyökeres megváltozása ellenére szinte konstans marad a sztereotípiakészlet.

Ráadásásként próbáltuk meg felvillantani, milyen speciális értelmiségi rétegérdekeket is szolgálhatott a sztereotípiagyártás.

Ezek az eredmények a „nationalism studies”-ban járatos olvasóknál néhány enyhén kritikai módszertani gondolatot is elindíthatnak. Az itt bemutatottak ugyanis annyiból szólhatnak a nacionalizmus tárgyköréhez, hogy az etnikai sztereotípiákban a kizárás, illetve távolítás különösen alkalmas eszközeit szokták fölfedezni, egyszerűen szólva, az etnikai sztereotípiák a nacionalista ideológiák legfontosabb építőelemei között vannak.

Az itt választott közelítésben nem lehetett elfogadni, hogy a nacionalista ideológia a magas filozófia szintjén születik, amelynek a költői metaforák és a földrajzkönyvek sztereotípiái csak valamilyen konkretizálódásai (Kedourie 1993). Az sem látszott gyümölcsözőnek, hogy a nacionalista ideológiai képződményeket valamilyen nagy társadalmi-gazdasági folyamatoknak, például a könyvnyomtatás és a kapitalizálódás együttes melléktermékének tekintsük (Anderson 1983), végül az sem volt vonzó, hogy a nacionalizmust a gazdasági-társadalmi modernizációban vesztes csoportok politikai „visszacsapási” kísérleteként értelmezzük (Gellner 1997). Nemcsak az itt felsorolt egyes konkrét gondolatmenetek vélt vagy valós hibái zárták ki az alkalmazást, hanem azok általánossági szintje is. Nem azért, mert „nálunk ez másként volt”, ahogy minden kelet-európai történész minden nyugati előadásának nyitómondata hangzik. Hanem azért, mert az embert emancipálni, felszabadítani igyekvő társadalomtudománynak legelőször is komolyan kell venni a történelemben cselekvő embereket. Nem illik az ember társadalmi tájékozódási eszközeit eleve diszfunkcionálisan működőnek, csoportképződéseit korszakokat átölő világfolyamatokra adott vak, irracionális válaszoknak, az így létrejött csoport-

identitásokat a nagy modernizálódási folyamatok mérgező melléktermékének tekinteni. Hacsak nem muszáj ilyen következtetésre jutni. Előbb azonban meg lehet próbálni az egyes korszakokban történetileg adott társadalmi kontextuson *belül* a társadalomalakító tevékenység és a társadalmi tájékozódás „helyi értelmét” megfejteni. Ha ez sikerül, úgyis túl kell lépni az adott társadalmi kontextuson, de persze nem véletlenszerűen, aszantikát az afgánokkal és a pueblóindianokat a punkokkal összevetve, hanem ellenőrzött összehasonlításokkal. Itt az elemek nagy része közös, egy-kettő különböző, így megállapítható, mely elemek változása milyen hatással jár, tehát esetünkben azokat a tapasztalatokat, melyekről itt beszámoltunk, más, a rendi rétegzettségéből a jogállami és a polgári társadalom integrációja felé tartó társadalom sztereotípiakészletével kell összevetni. De ez már egy másik kutatás tárgya lehet.

## JEGYZETEK

A dolgozat az OKTK A.1562/VIII.b. kutatási programjának a támogatásával készült.

1. A bájos történetben II. József török hadjáratában Vörös mint comissarius egy porosz-sziléziai származású vasas kapitánnyal együtt járta a vidéket, szervezve az utánpótlást és közben folyton egymást ugratva, csúfolva. A kiéleződő viszonyban az hozott fordulatot, hogy a porosz rákapott az előbb csak utálkozva szemlélt szalonnára, amit aztán a nagy összeboruláskor Vörös így nyugtázott: „látja az úr, miulta szalonnával keni a bélét, a lelke is másképp gondolkodik”.
2. Vö. Gottfried (1638); Minsicht (1664); Bertalanffi (1757).
3. Noha meg kell jegyezni, hogy a kívülállónak nem teljesen világos, hogy a népismereti alapon állás pontosan mit jelent. Ez annyiban zavaró, hogy a Tálasi által tárgyalt szerzők legnagyobb részét más tudományok, például földrajz, statisztika, történettudomány is a magukénak érzik, és e tudományok már a 19. század elején is meg tudták adni, milyen paradigma keretei között, milyen módszerekkel dolgoznak, ami talán nem érvényes maradéktalanul a néprajzra.
4. A szerzők életére vonatkozó források: Szinnyey (1890–1914); Österreichisches Biographisches Lexikon (1972); Wurzbach (1865; 1874); Magyar életrajzi lexikon.
5. Ha a jozefinista értelmiséget nemcsak poliglottnak, hanem lényegi kulturális identitásjegyeinél és politikai lojalitásainál fogva sem tartjuk alkalmasnak arra, hogy német, szlovák vagy magyar jelleget vetítsünk vissza rájuk, úgy ennek az álláspontnak az az egyik következménye, hogy a szerzők nevét úgy kell használnunk, ahogy azt ők leggyakrabban használták. Egyedüli kivétel ez alól Martin Schwartner, akiből csak azért csinálunk Mártoné, mert neve a mai élő történeti köztudatban is benne van, akárcsak Marx Károlyé vagy Luther Mártoné, és mert átkeresztelése az életpálya tanúsága szerint egyáltalán nem jelenti hovatarozásának erőszakos, visszamenőleges felülbírálatát.
6. Álláspontjából az is következik, hogy a nemzetet a fent írt kulturális és morális közösség értelmében nem tartja lehetségesnek anyanyelvi közösség nélkül, és a bevándorolt idegenek addig nem részei a nemzetnek, ameddig meg nem tanulják nyelvét. A bevándorolt idegenekre konkrét példaként oroszokat, lengyeleket, németeket, olaszokat említ, hazai nemzetiségeket nem. Ennek ellenére Gáti álláspontját, szokása szerint oldalszámra hivatkozás nélkül, mint a magyarosító felfogásra jellemző szöveget idézi Ludwig von Gogolak (korábban Gogolak Lajos), de hivatkozását a Gáti-szövegben nekem nem sikerült megtalálnom, és véleményem szerint az egész szöveg logikájának homlokegyenest ellentmond Gogolak értelmezése (Gogolak 1963:255).

7. Trócsányi Zsolt igen kézenfekvő érvekkel cáfolja Erdély történetében a felkelés „nemzeti irtóháború” jellegét, noha elismeri, hogy az olyan területeket fogott át, ahol a parasztok románok, az urak magyarok voltak. Szerinte a mozgalomban és vezetésében a románok mellett szászok és magyarok is részt vettek, a román értelmiség pedig elítélte azt, és pacifikálni törekedett (Trócsányi 1986:1097).

## IRODALOM

ANDERSON, BENEDICT

1983 *Imagined communities. Reflections on the origins and spread of nationalism.* New York – London.

BARTHOLOMAEIDES, LADISLAUS

1804–1808 *Comitatus Gömöriensis notitia historico-geographico-statistica.* Leutschau. Részben újraközli Gömörer Gespansschaft. Auszug aus dem Werke címen Johann von Csaplovics. Archiv des Königreichs Ungern. Bd. 2. Wien, 1821.

BEHRE, OTTO

1905 *Geschichte der Statistik in Brandenburg-Preußen bis zur Gründung des Königlichen Statistischen Bureaus.* Berlin.

BERKESZI ISTVÁN, FORD.

1887 *Gróf Hoffmannsegg utazása Magyarországon 1793–1794-ben.* Budapest.

BERTALANFFI PÁL

1757 *Világnak két rend-béli rövid isméréte.* Nagyszombat.

BÉL, MATTHIAS

1735–1742 *Notitia Hungariae novae historico geographica divisa....* Tom. 1–5. Viennae.

BÖDEKER, HANS-ERICH

1989 *Die „gebildeten Stände” im 18. und frühen 19. Jahrhundert.* In *Bildungsbürgertum im 19. Jahrhundert.* Jürgen Kocka, Hrsg. Part 4. *Politischer Einfluß und gesellschaftliche Formation.* 21–52. Stuttgart.

BREDETZKY, SAMUEL

1803a *Reisebemerkungen über Ungarn und Galizien.* 1–2 Bd. Wien.

1803b *Beyträge zur Topographie des Königreichs Ungarn,* Wien.

1807 *Beschreibung der äusserst merkwürdigen Höhle Baradla.* Wien.

CRAILICH, ANDREAS

1821 *Wieselburger Gespansschaft.* Archiv des Königreichs Ungern, Johann von Csaplovics. Bd. 2. Wien.

CSAPLOVICS JÁNOS

1822 *Etnográfiai értekezés Magyarországról.* In *Tudományos Gyűjtemény* III. 37–65, IV. 3–50, VI. 79–87, VII. 45–51.

DEMIAN, JOHANN ANDREAS

1804a Darstellung der österreichischen Monarchie nach den neuesten statistischen Beziehungen. Bd. 2. Ostgalizien und Siebenbürgen. Wien.

1804b Darstellung der österreichischen Monarchie nach den neuesten statistischen Beziehungen. Bd. 1. Böhmen, Mähren und der österreichischen Schlesien. Wien.

1806 Darstellung der österreichischen Monarchie nach den neuesten statistischen Beziehungen. Theil IV. Bd. 1. Die Militär-Grenze in Kroatien. Wien.

FÖLDES BÉLA

é. n. Statisztika. In Közgazdasági enciklopédia 4. köt. 577–594. Budapest.

G.

1812 Észrevételek tekintetes Schwartner Márton úr Magyarország Statisztikájában az Oláhokról tett jegyzésekre. Pest.

GÁTI ISTVÁN – VEDRES ISTVÁN

1790 A magyar nyelvnek a magyar hazában való szükséges voltát tárgyazó hazafiúi elmélkedések. Bécs.

GELLNER, ERNEST

1997 Nationalism. London.

GERTH, HANS H.

1976 Bürgerliche Intelligenz um 1800. Göttingen.

GOGOLAK, LUDWIG VON

1963 Beiträge zur Geschichte des slowakischen Volkes. I. Die Nationswerdung der Slowaken und die Anfänge der tschechoslowakischen Frage (1526–1790). München.

[GOTTFRIED, JOHANN LUDWIG] = JOHANN PHILIPP ABELIN

1638 Archontologia Cosmica. Frankfurt am Main.

G. R. = RUMY, KARL GEORG

1821 Marmaroscher Gespanschaft. Archiv des Königreichs Ungern. Johann von Csaplovics, Hrsg. Bd. 2. Wien.

GVADÁNYI JÓZSEF

1790 Egy falusi nótáriusnak budai utazása. Pozsony–Komárom.

H. BALÁZS ÉVA

1967 Berzeviczy Gergely, a reformpolitikus 1763–1795. Budapest.

HABERMAS, JÜRGEN

1971 A polgári nyilvánosság szerkezetváltozása. Budapest.

HASSEL, GEORG

1807 Statistischer Abriß des österreichischen Kaiserthumes nach seinen neuesten statistischen Beziehungen. Nürnberg–Leipzig.

[HOFFMANN, LEOPOLD ALOIS]

1790a Babel. Fragmente über die jetzigen politischen Angelegenheiten in Ungarn. H. n.

1790b Ninive. Fortgesetzte Fragmente über dermaligen politischen Angelegenheiten in Ungarn. H. n.

HORVÁTH RÓBERT

1966 A magyar leíró statisztikai irány fejlődése. A Népeśégtudományi Kutató Csoport Közleményei. Budapest.

KEDOURIE, ELIE

1993 Nationalism. Oxford.

KIS PÁL

1818 Rövid Földírás a leg újabb polgári változások szerint Tanuló Ifjak számára. Bécs.

KÖZHASZNÚ ESMÉRETEK TÁRA

1844 I–XIII. Pest.

LASSÚ ISTVÁN

1829 Az austriai birodalomnak statistikai, geographiai és históriai leírása. Buda.

LEBRECHT, MICHAEL

1792 Über den National-Charakter der in Siebenbürgen befindlichen Nationen. Wien.

LUCA, IGNAZ DE

1785 Staatsanzeigen von den kaiserlich-königlichen Landen. Bd. 1. Wien.

1791–1792 Geographisches Handbuch von dem österreichischen Staate. Bd. 1–6. Wien.

1792 Österreichische Spezialstatistik. Wien.

MAGDA PÁL

1819 Magyarországnak és a határt örző katonaság vidékének legújabb statistikai és geographiai leírása. Pest.

MARIENBURG, LUCAS JOSEPH

1813 Geographie des Großfürstenthums Siebenbürgen. Bd. 1–2. Hermannstadt

[MINSICHT, CHRISTIAN] = ERASMUS FRANCISCI

1664 Neue und kurze Beschreibung des Königreichs Ungarn: Dessen fürnehmsten Städten und Vestungen. Nürnberg.

ÖSTERREICHISCHES BIOGRAPHISCHES LEXIKON

1972 I–V. Wien.

PALLÓS, FERENC

1944 A német nyelvoktatás ügye magyar iskoláinkban II. József idején. Budapest.

PÉTER LÁSZLÓ

1989 Volt-e magyar társadalom a XIX. században? A jogrend és a civil társadalom képződése. In Változás és állandóság. Tanulmányok a magyar polgári társadalomról. 50–99. Hollandiai Mikes Kelemen Kör.



ROHRER, JOSEPH

1803 Versuch über die Bewohner der österreichischen Monarchie. *In* Archiv für Geographie und Statistik. Joseph Max Freiherr v. Liechtenstern, Hrsg. Wien.

RUMY, KARL GEORG

1809 Geographisch-statistisches Wörterbuch des österreichischen Kaiserstaates. Wien

SCHWARTNER, MARTIN

1809–1811 Statistik des Königreichs Ungern. 1–2.

SZEDER FÁBIÁN

1985 A palócok. *In* Magyar tájak néprajzi felfedezői. Paládi-Kovács Attila, szerk. 130–138. Budapest.

SZINNYEY JÓZSEF

1890–1914 Magyar írók élete és művei. I–XIV. Budapest.

SZIRMAY ANTAL

1809–1810 Szathmár vármegye fekvése, története és polgári esmérete. 1–2. köt. Buda.

TAJFEL, HENRI

1981 Social Stereotypes and Social Groups. *In* Intergroup Behaviour. John C. Turner – Howard Giles, eds. 144–167. Oxford.

TARNAI ANDOR

1969 Extra Hungariam non est vita... (Egy szállóige történetéhez). Budapest. /Modern Filológiai Füzetek, 6./

TÁLASI ISTVÁN

1948 Néprajzi életünk kibontakozása. Klny. Magyar Népkutatás Kézikönyve. Budapest.

TRÓCSÁNYI ZSOLT

1986 Felvilágosodás és ferenci reakció. *In* Erdély története. 2. köt. 1606-tól 1830-ig. Makkai László – Szász Zoltán, szerk.: 1039–1140. Budapest.

VÁLYI ANDRÁS

1796–1799 Magyar országnak leírása. 1–3. köt. Buda.

VÖRÖS IGNÁC, FARÁDI

1927 ~ visszaemlékezései az 1778–1822. évekről. Bev., kiad.: Madzsar Imre. Budapest.

WINDISCH, KARL GOTTLIEB

1780–1781 Geographie des Königreichs Ungarn. 1–2. Preßburg.

1790 Topographie des Großfürstenthums Siebenbürgen oder Geographie von Ungarn III. Preßburg.

WURZBACH, CONSTANT, HRSG.

1865 Biographisches Lexikon des Kaiserthums Österreich. Bd. 13. Wien.

1874 Biographisches Lexikon des Kaiserthums Österreich. Bd. 26. Wien.

ANDRÁS VÁRI

## Ethnic stereotypes in the Habsburg empire at the beginning of the 19th century

Texts and authors

The paper attempts to present the set of ethnic stereotypes in two generations of writers of non-fiction. That includes works of the so-called descriptive statistics, geographical handbooks and some travel diaries, while their authors are the generations born between 1745–1770 and 1770–1800. The approach chosen here tries to contrast the texts with the social backgrounds of the authors and with the public role they have played. The results are, that although there are ascertainable, specific social origins of the set of authors taking up the themes of ethnic specificity, the texts are no pure products of a specific social group. The opposite is true, the set of stereotypes generated by one group was taken over by a very mixed assortment of authors. They had not the origins but the aspirations in common. That was the project of integrating state and society under the rule of the law, thus creating the civil society that supplants the older, many-tiered society of orders. The stereotypes contain several references, almost repetitively referring to central values of a postulated civil society. The most conspicuous of these is the expected ability of different ethnic and social groups to abide by the commonly accepted rules, to live by a fixed set of norms and not to let their members lose their temper, indulge in aggressive behaviour, or generally, to act in affect. Just as it has turned out that ethnic stereotypes have no intrinsic ethnic content but depend on a central scheme, programme of social change, it is arguable, that the distancing implied in the stereotypes was dependent on the relationships of the groups described to the programme of social change. Groups were measured against this programme, i.e. whether they were or were not able to participate in it. Despite politically incorrect language, “us” and “them” had no fixed membership, anyone could join in the reform work of “us”, provided he betters his ways and gets civilised.

## A néprajzi gyűjtemények tudományos perspektívái

A néprajzi tárgygyűjtésben és a múzeumi gyakorlatban a tudományos megfontolások szerepét több szempontból lehet értékelni és elemezni. A tanulmány a tudományos elveknek a múzeumi gyakorlatra tett hatását a Néprajzi Múzeum mint a legnagyobb s legjelentősebb magyarországi néprajzi gyűjtemény példáján vizsgálja. Az intézmény kialakulása nemcsak egy új múzeumi gyűjtőkör megerősödését jelentette a 19. század végén Magyarországon is, hanem a formálódó néprajz s vizsgálata tárgyának létrejöttét is. A néprajzi tárgy tudományos érvekkel alátámasztott, a gyakorlati munkában fogant határai az alapító atyák számára aránylag egyértelműek voltak, bár ezen határoknak, a módszernek bizonyos ellentmondásait a kortársak is érzékelték. Az alapok viszonylagossága, esetlegességei ellenére a 20. század elejére mégiscsak kialakultak a néprajzi gyűjtemények klasszikus fogalmi, tartalmi és geográfiai alapjai, amik azóta is megszabják a munka fő irányait és jellemző jegyeit, noha az elmúlt száz évben gyökeres társadalmi, kulturális változások történtek. Ma a néprajzi gyűjtemények szempontjából a tudományos perspektíva kérdése négy további összefüggésben merül föl, melyek önálló vizsgálatot igényelnek. Az első további tudománytörténeti elemzés szükségessége, mégpedig a gyűjtemények létrejöttének, összetétele alakulásának és így forrásértékének tanulmányozása, ezáltal magyarázata szempontjából. A második a tudományos szakmódszertan kérdései, a harmadik a tárgyállomány és a tudományos elemzés elvi kapcsolata, s végül a negyedik a jelen- és jövőkép. A tanulmány ezeket áttekintve a legrészletesebben e negyedik kérdésről szól. A mai tárgygyűjtési dilemmákat két saját és két külföldi példa bemutatásán keresztül tárgyalja.

**A** néprajzi muzeológia nagyon szemérmes, legalábbis ami a közzétett gondolatokat illeti. Mit, miért gyűjtünk? Amit gyűjtünk, hogyan, milyen körülmények között gyűjtjük? Mindazt, ami a múzeumba kerül, milyen egységekbe rendezzük, az így létrejött gyűjteményi csoportokat, illetve a műtárgyállomány egészét hogyan értelmezzük, s milyen tudományos célokra használjuk? Nos, ezekre s a hasonló kérdésekre – ha feltesszük őket egyáltalán – ritkán adunk végiggondolt, kifejtett, tanulmányokban olvasható választ. Szűkíteni kell a kérdést – ugyanakkor el is kell mélyíteni –, ha azt kívánjuk bemutatni, hogy a néprajzi tárgygyűjtésben és a múzeumi gyakorlatban a szorosan vett tudományos megfontolások milyen szerepet játszottak, illetve játszanak.

Ha tágasan számítjuk a történetét, akkor is csak egy-két véletlenszerű korai kísérlet alapján mondhatjuk azt, hogy a néprajzi tárgygyűjtésnek Magyarországon közel másfélszáz éves múltja van. A néprajz maga is meglehetősen fiatal tudomány, az előfutárokat is számítva, alig „idősebb” pár évtizeddel ennél a 150 évnél. Ennek tulajdonítható, pontosabban ennek is tulajdonítható, hogy a társ- és rokontudományokhoz képest a

néprajz gyakrabban keresi helyét, többször vesz erőt az újabb és újabb generációk képviselőin rossz esetben az elbizonytalanodás, jobb esetben az új utak keresése. S ismerjük ennek ellenhatását, a makacs magabiztosság – a „semmi probléma, tudjuk, mi a dolgunk” – ellenreakcióját is. Mennyi szűrődik át ebből a múzeumok falain belülré, mennyi az, ami a muzeológusok tárgyakkal foglalkozó tevékenységéből a néprajz egészének tudományos erőfeszítéseit befolyásolja? Ez utóbbi, a tárgyak szerepét a néprajz tárgyának alakulásában firtató kérdésre a közelmúltban – talán túlzott optimizmus alapján – pozitív választ adtam, legalábbis általános értelemben és nem elsősorban a magyarországi gyakorlatot illetően. Eszerint a tárgyak a mai néprajzban, az európai etnológiában és a kulturális antropológiában ismét – merthogy ez korántsem volt mindig s a kezdetek óta folyamatosan így – meghatározó, elméleti távlatokat jelentő szerepet játszanak (Fejős 1999). Ezúttal az előbbi szempont, a tudományos elveknek a múzeumi gyakorlatra tett hatása lesz az elemzés tárgya.<sup>1</sup>

Magyarországon az első néprajzi gyűjteményt az 1830–40-es évek fordulóján Sárvány Jakab, az Esterházyak Bihar megyei, derecskei uradalmának fiskálisa gyűjtötte össze. Az ötven darabból álló gyűjteményt 1841-ben ajándékozta a debreceni kollégiumnak. Vessző-, gyékény-, szalmafonatokat, kender- és gyapjúszöveteket, varrásokat, szűcs és szíjgyártó munkákat, fakészítményeket hordott össze, pásztoroktól, halásztoktól, földművesektől. Egyszerűbb háztartási eszközök mellett ruhadarabok, lakóházba való tárgyak és számszámok akadtak a kezébe. Nem hiányzott néhány kuriózum sem, mint például a gödény állából készült dohányzacskó. Tudatos gyűjtésre utal, hogy ekét, parasztház tetejét, nyoszolyát „mintákkal” vagyis modellekkel örökítette meg. A kollekciónak a 1914-ben ismertető Zoltai Lajos megjegyezte, hogy a „tárgyak néprajzi értéke felől még Sárvány lelkében is csak homályos sejtések éltek; de ez elég volt neki, hogy ne sajnálja a fáradságot a derecskei uradalom területén élt jobbágnép ősi foglalkozását, életmódját illusztráló primitív eszközök, házi ipari cikkek összegyűjtésétől s a jövő idők számára való megmentésétől”. Az anyag nem érte meg a jövőt, Zoltai is csak a faeszközökből, vesszőfonatokból látott pár hírmondót (Zoltai 1914).

A debreceni professzor Sárvány Pál fia, a köznép tárgyait elsőként az utókor okulására egybegyűjtő Sárvány Jakab persze még nem ismerte a „néprajzi tárgy” fogalmát. Nem tudni, hogy az ajándékozó nyilatkozott-e így, de a kollégium múzeumának katalógusában az anyagot „kézművek” néven vették jegyzékbe. Bármilyen „homályos sejtések” vezettek is ehhez a korai elszigetelt kísérlethez, olyan tárgyak egybehordását eredményezték, s olyan társadalmi körből, amelyek rendszeres tanulmányozására később önálló tudomány, az etnográfia szakosodott. A köznép, közelebről a parasztság kézműves-technológiával előállított, részint minden cifrázást nélkülöző, részint díszesen megmunkált mindennapi használati tárgyairól van szó.

Az ilyen tárgyak első nagyobb, országos jelentőségű és közfigyelmet keltő kollekciónak Xántus János és Rómer Flóris gyűjtötte össze az 1873-as bécsi világkiállításra. Itt már tudatos néprajzi munkáról van szó, s nem ösztönös megérzésről vagy sajátos műgyűjtői érdeklődésről.<sup>2</sup> A világkiállításra küldendő „magyar ethnographiai gyűjtemény”, a „népisme kiállítás” körvonalait Xántus dolgozta ki 1872-ben. Az ennek alapján az ország egész területéről fölhalmozott közel 4000 tárgyat Budapesten is bemutatták. A Köztelken megnyílt kiállítást József főherceg, majd Erzsébet királyné is megtekintette (Sándor 1953; Gráfik 1997). Ekkor már egy éve létezett a Magyar Nemzeti Múzeum Nép-

rajzi Osztálya Xántus vezetésével, amiből utóbb kinőtt a később önállóvá vált Néprajzi Múzeum, ám az osztály gyűjteménye nem magyar anyagból, hanem Xántus kelet- és dél-ázsiai expedíciójának tárgyaiból alakult meg. Sőt, az 1873-as bécsi kiállításra egybe-hordott tárgyakat az újonnan alakult Iparművészeti Múzeum kapta meg, s csak jóval később és nem is egyszerre kerültek át a Néprajzi Táriba, illetve múzeumba. Az esetlegesség, a tudománypolitika zsákutcái, presztízsharcok és nem a tudományos elvek határozták meg tehát elsődlegesen a muzeális néprajzi gyűjtemény megalapozását. Bár Xántus teljesen tisztában volt azzal, hogy a Bécsben kiállított anyag nem iparművészeti, a kollekció megmentése érdekében vállalta a kompromisszumos megoldást. Az is tény, hogy Xántus a néprajzi osztály múzeumőreként a magyar gyűjteményt nem az általa hozott nemzetközi anyaggal együtt, hanem *önálló* múzeumban kívánta volna elhelyezni. Ő ezt egy „kézműipari múzeumnak” nevezte, amivel a tudományszak körülhatárolásában a kézműves-technológiát és annak termékeit tekintette meghatározónak, s nem például a munkaeszközöket, pontosabban azok kezdetleges, „ősi” rétegét, mint pár évvel ezután Herman Ottó. A nemzetközi és a magyar anyag külön gyűjteményben való elhelyezésének gondolata ugyanakkor nem valósult meg, s a kettő egysége már Xántus keze alatt kialakult, bár a magyar rész ekkor még csak csekély mennyiségben, szórványosan gyarapodott.

A továbblépés a magyar etnográfia egyik legnagyobb alakjának, a néprajzi muzeológia tényleges alapító atyjának, Jankó Jánosnak köszönhető. Xántus halálakor a néprajzi osztály gyűjteménye nem érte el a 6000-es tételszámot, amikor Jankó 1902-ben tragikusan fiatalon elhunyt, meghaladta a 31 ezrest. Az ő munkásságához fűződik a néprajzi tárgy alaposabb meghatározása, elsősorban nem fogalmi értelemben, hanem az általa kifejtett gyakorlati munka nyomán. Ugyancsak nála, az ő elméleti érvei alapján szilárdult meg a nemzetközi és a magyar anyag egyetlen múzeum keretei közötti elhelyezése, mely eredetileg véletlen hozta adottság volt. Konceptiója lényegét „saját nemzetünk geográfiai és ethnografiai alakulásának” múzeumi tanulmányozása jelentette (Jankó 1896:46). Programjában ezért kiemelten elsőbbséget élvezett a magyar gyűjtemények fejlesztése, mely az ország egészére kiterjedt, beleértve a nem magyar lakosságtól származó tárgyak gyűjtését is. Második helyen „a velünk nyelvileg illetve ethnographiailag rokon népek néprajzi viszonyainak bemutatása” állt, s harmadsorban a más népek, távoli kontinensek anyagának gyarapítása, mely az ország adottságai miatt az emberiség fejlődésének, életének csak főbb típusait volt hivatott megjeleníteni.<sup>3</sup> Jankó megfordítja tehát a néprajzi gyűjtemény eddigi esetlegesen alakuló irányát, és meghatározza a múzeumi tevékenység célját.

Jankó munkáját és felfogását utóda, Bátky Zsigmond foglalta elméleti rendszerbe. Ő formálta meg és terjesztette el a magyar néprajzi muzeológia kánonját, amit 1906-ban megjelent kézikönyve, az *Útmutató néprajzi múzeumok szervezésére* foglal össze (Bátky 1992). Bátky a néprajz egyetemességébe ágyazza be a magyar/magyarországi néprajz és néprajzi muzeológia feladatait. Felfogása követte a kor nemzetközi tudományosságát, s ennek alapján a hazai néprajzi múzeumról azt gondolta, hogy annak „feladata hazánk mostani és régi kultúrincseinek lehető teljes bemutatása a végből, hogy magasabb szempontból nézve egyik mozaik darabkája legyen annak a képnek, melyet Földünk összes néprajzi múzeumai az egész emberiség anyagi művelődéséről nyújtanak”. Társadalmi funkcióját a nemzeti múlt és művelődés ismereteinek gyarapításában, a nemze-

ti öntudat építésében látta. Az elvi keretek felvázolása után Bátky a könyvében csoportokba rendezett, olykor sorozatokban bemutatott néprajzi tárgyakat így határozta meg: „gyűjtenünk mindazt kell, a mi parasztkultúránk, népünk élete (ezentúl csak ezt tartjuk szemünk előtt) mibenlétének illusztrálására szükséges. Múzeumba kell vinni mindazt a holmit, a mit népünk maga készít magának akár szükségletére, akár gyönyörűségére, vagy a mit ú.n. kis mesteremberek csinálnak részére ugyane célból.” (Bátky 1992:8–9.) Az útmutató bevezetőjéből ugyanakkor az is kitűnik, hogy Bátky érezte e magabiztosnak ható körülhatárolás bizonytalanságait, hiszen két oldallal ezt megelőzően még intette azokat, akik szerint a néprajznak csak a népi, népies – azaz a nép használta – tárgyakat kellene gyűjtenie. „[L]ehetséges-e – teszi föl a kérdést – mindenkor biztos határt vonni az úri rend, a polgárság vagy a nép kultúrvagyona között? Nem táplálkozott ez utóbbi az előbbi kettőből, vagy az utóbbi kettő az elsőből, vagy viszont nem volt-e az utolsó is valami befolyással az elsőre?” (Bátky 1992:7.) Továbbá a régészet és a néprajz közötti határok bizonytalanságát is felveti, amit ma közvetve kritikának is tekinthetünk, mégpedig a kor általános evolucionista szemléletének egyoldalúságára vonatkozóan, mely a kutatói metodikában is érvényesült.

Nincs tér a néprajzi gyűjtemények történetét itt előadni, vagy a Néprajzi Múzeum mint legnagyobb s legjelentősebb magyarországi gyűjtemény további alakulását részletesen ismertetni. A szakmabeliek előtt jórészt ismert adatok elemzésével a néprajzi gyűjtemények klasszikus *fogalmi, tartalmi és geográfiai alapjainak kialakulását és megszilárdulását* kívántam összefoglalni. Az alapok bemutatása, bármilyen vázlatos is volt, jelzi, hogy a néprajz mint modern tudomány a múzeumi gyűjtemények rendjében a 19. század végén egy újabb típus kialakítását eredményezte Magyarországon is, miközben e sajátos típusú gyűjtemény formálódása a néprajz tudományos megerősödését és intézményesülését jelentette. A néprajzi tárgy tudományos érvekkel alátámasztott s a gyakorlati munkában fogant határai az alapító atyák számára aránylag egyértelmű voltak, bár – mint láttuk – Bátky is szóvá tett bizonyos ellentmondásokat, s utalt arra, hogy a néprajz céljainak elfogadása mellett „akaratlanul is határvillongásba keverjük a néprajzot, illetőleg a néprajzi múzeumot más, már tiszteletreméltó helyet kivívott, tudományokkal és gyűjteményekkel” (Bátky 1992:6–7).

Az alapokat, azok viszonylagosságát ismerve, a néprajzi gyűjtemények szempontjából a tudományos perspektíva kérdését négy további összefüggésben célszerű végiggondolni, melyek önálló elemzést igényelnek. Itt ezek jelzésére van csak mód. Az első a tudománytörténeti vonal továbbvitele, a *gyűjtemények összetétele alakulásának tanulságai*; a második a *tudományos szakmódszertan*, a harmadik a *tárgyállomány és a tudományos elemzés elvi kapcsolata*, s végül a *negyedik a jelen- és jövőkép*. Nézzük ezeket egyenként pár gondolat erejéig!

1. Mint már eddig is láttuk, a múzeumok léte, a gyűjtemények összetétele, az anyag csoportosítása, tagolása, a fejlesztési elképzelések nem magától értetődőek. A múzeumi gyűjtemények történeti produktumok, melyek magukon viselik az esetlegességek jegyeit, ezért a mindenkor rendelkezésre álló tárgyállomány érdemben csak a felhalmozás körülményeinek ismeretében ítélni lehet meg. Ehhez tudománytörténeti elemzésre van szükség, de nem a szokványos intézménytörténeti fejlődés, a kronologikus gyarapodás egyszerű rajzára, hanem a tudományos elvek és a gyakorlat kapcsolatának rekonstrukciójára. Az ilyen tudományos analízis a gyűjtemények fejlődését az adott korszakokban

érvényesülő tudományos gondolkodás horizontjával felelteti meg, illetve az egyszerűbb, a gyakorlatibb szinten a múzeumi gyűjtőmunkát a maga esetlegességeivel együtt vizsgálja. A Néprajzi Múzeum gyűjteményeinek, a múzeum által kezelt és birtokolt kulturális vagyontulajdonok jellegének ilyen típusú felmérését kezdtük el az elmúlt évben. Elsőként egy kézikönyvet jelentetünk meg, mely a múzeum gyűjteményeinek alakulását, összetételét és fejlesztési lehetőségeit foglalja össze (Fejős, főszerk. 2000). Ez a munka közbülső fázis, a legfontosabb források alapján összegezhető adatok első leírása és értékelése, amit a későbbiekben remélhetőleg néhány gyűjtemény elmélyültebb, a jelzett „historicista” szemléletet erőteljesebben érvényesítő elemzése fog követni.

A felmérés eredményei adatszerűen mutatják és megerősítik azt a tényt, hogy a néprajz tudománytörténeti fejlődése és a múzeumban főlhalmozott tárgyak között ugyan nyilvánvalóak a kapcsolatok, de azok korántsem kölcsönös jellegűek. Az is kitűnik, hogy a múzeum tárgyllománya elsősorban a gyűjtés történetét reprezentálja, s nem a népi kultúra egyes tartományainak – például halászat, mesterség-kisipar, táplálkozás, szokások stb. – szóba jöhető teljességét. Már az ilyen szakterületek és a gyűjteményi egységek kialakulása is a kultúra változó határú s önkényes múzeumi struktúráját eredményezi. Vagyis a kialakuló kép a gyűjtemények és az általuk sajátos módon tagolódó kultúra konstrukció voltát domborítja ki. A gyűjtemények tehát a tudománytörténet tükrői, sajátos történeti produktumok, s a tárgyak annyiban adathordozók, amennyiben pontosan megállapíthatók megszerzésük körülményei, valamint ezáltal a rájuk vonatkozó információk.

Világossá vált, hogy a múzeumi anyag mint az etnográfiai tudás egyik alapformája nem önmagában, nem semleges forrásbázisként, hanem csakis történeti mivoltában és a létrehozása körülményeinek eredőjeként fogható föl. A múzeumi raktárakban őrzött tárgyak fizikai létükben egyszer s mindenkorra a néprajzi tudás állandó komponensei. Kommunikatív értéküket, jelentésüket tekintve azonban „változékonyak”, s ebben a szorosabban vett műtárggyá válásnak, tágabban pedig a tudományos forrásbázis megteremtésének körülményei és folyamata különleges szerepet játszanak.

2. A tudományosan megalapozott muzeológiai szakmódszertan kérdései önálló vizsgálatot igényelnek. Itt elsősorban az örök probléma, a nyilvántartás még mindig megoldatlan kérdései merülnek föl. Az átfogó, a teljes nyilvántartási rend régóta vágyott igényét a korszerű informatika segítségével remélhetőleg előbb-utóbb sikerül megvalósítani. Ennek azonban számos kifejezetten tudományos előfeltétele van, melyek közül talán az egységes, általánosan elfogadott és alkalmazott nomenklatúra kialakítása a legfontosabb. A számítógépes világ homogenizálja gondolkodásunkat, ami előnyökkel, ugyanakkor veszélyekkel jár. A számítógépes nyilvántartás különösen igényli a tárgyak egységes nomenklatúráját, aminek szükségességét a kutató is érzi, ugyanakkor az egységesítéstől idegenkedik az információk elvesztésének rémképe miatt. Ez a gond a néprajzi tárgyszóanyag esetében nagyon komolyan jelentkezik, mert az alapanyag, technika, forma, használat, elnevezés szerinti roppant változatosság egységes rendszerbe illesztése a teljes tárgyi forrásbázis elemző feldolgozását igényli. Ezt segítheti, valamint esetenként elmélyítheti gyűjteményegységek, tárgycsoportok kritikai katalógusainak elkészítése. Az ilyen feldolgozások megkerülhetlenné teszik a néprajzi szakmuzeológia olyan részproblémájának következetes újragondolását is, mint a tárgy készítése, használata és gyűjtése helyének világos és konzekvens megkülönböztetése vagy a „gyűjtő” korántsem egy-

értelmű kategóriájának meghatározása. A néprajzi tárgy imént idézett jellemzőinek összekeverése, egyéni értelmezése aláássa a tárgykollekciók tudományos forrásértékét.<sup>4</sup> Talán jelentéktelen apróságnak vagy kutatói slendriánságnak tűnnek mindezek, ám húsba vágó kérdésekről van itt szó.

3. Akár a gyűjtemények konstrukciós folyamatának elemzését, akár a muzeológiai, szakmódszertani akribiát nézzük, nem merítjük ki a múzeumi néprajzi gyűjtemények tudományos feldolgozásának problémáját. Az előbbi két szempont mellett felvethető a néprajzi tárgy, a gyűjtemény és a tudományosság viszonyának absztraktabb szintje. Az elődök munkájának kritikája és a tudományos szigor elmélyítése vezette a Néprajzi Múzeum egy korábbi főigazgatóját, Hoffmann Tamást, aki épp három évtizeddel ezelőtt nyíltan feltette a kérdést (Hoffmann 1969): „A tudomány forrásai-e a múzeumok néprajzi gyűjteményei?” Válaszában azt az érvet fejtegette, hogy a néprajzi múzeumok tárgyi anyagának vizsgálata akkor válik tudománnyá, ha az az emberi történelem nagy folyamatainak megértését, megértetését tudja megvalósítani. Közelebbről két történelmi állapot, „a civilizálatlan őstársadalom” és „a modern civilizáció” között lezajló folyamatok jelentik a vizsgálódás fő irányát. A néprajz tárgyat a nép történetében jelöli meg, azon életmódváltozások rekonstrukciójában, „amelyek a hagyományos termelőerőkkel ellátott dolgozó tömegek hétköznapiainak hosszú egymás-utánját jelentik”. A lényeg az elméleti perspektíva, ami alapján az egyedi adatok felett azok gondolati összefüggéseinek megalkotása lehetővé válik. Voigt Vilmos egy írásában kisebb léptékben, de hasonló jellegű észrevételt fogalmazott meg. Azt a kérdést vetette fel, hogy a múzeumi tárganyag alkalmas-e stílustörténeti vizsgálatokra. Válaszából itt az a módszertani belátás a lényeg, ami az elemzésben a közvetlen leíró, valamint a metanyelvi szint, azaz a „kívülálló rendszerezés” szétválasztását és megkülönböztetését jelenti (Voigt 1984). Más megfogalmazásban mindkét példában arról a kérdéstről van tehát szó, hogy mi az, ami a néprajzi tárgyból kiolvasható, mi az az információ, amit az összefüggéseiből kiemelt múzeumi tárgy önmagában hordoz. Meddig tárgítható az elméletalkotás érdekében a konkrét, kézbe vehető tárgy értelmezése? Benne van-e a tárgyban a „lényeg”, amit a formai rendszerezés, a tipológia, az előállítás, illetve a használat egyedi adatainak tüzetes összesítése még önmagában nem ad meg? Bárhogyan is legyen, az elméletalkotás – még ha nem is a nagy narratívák jegyében születik, mint például Hoffmann Tamásnál – nem nélkülözheti a tárgyi forrásbázis tudományos színvonalú leíró feldolgozását.

4. A néprajzi tárgygyűjtés mai szükségletei, lehetőségei, követelményei és a néprajzi gyűjtemények jövője is messzemenően igényli a tudományos elemzőmunkát. A jövőképet részben a tudomány története alapján lehet felvázolni, részben a teoretikus, a néprajz tárgyat s a néprajzi tárgyat önmagában definiálni igyekvő elméleti meghatározásokra lehet alapozni. Ez utóbbi nyugodtan nevezhető próféciónak is, mert szemben az elméleti szaktudománnyal, a múzeumi gyakorlatot csak részben vezérlik a tudomány fejlődésének eredményei. Ha a kétségtelen tapasztalatok ellenére tagadjuk is múzeum eredendő konzervativizmusát, nehéz annak feltételeit megteremteni, hogy elméleti tételekre alapozva radikális és átfogó reformot hajtsunk végre. Erre talán nincs is szükség, ezért néhány sarokpont fokozatos átértékelése látszik a járhatóbb útnak.

A mai dilemmák jelzésére elvont fejtegetések helyett két friss, az eddigieknél konkrét példát említek, melyek az e sorok írását megelőző hét fejleményeit jelentik. A Néprajzi Múzeum néhány munkatársa a minap tárgyvásárlási kérelmet terjesztett elő (pon-



tosabban a főhatóságtól rendkívüli tárgyvásárlási összeg kérvényezését kezdeményezték) egy általuk kiemelkedő jelentőségűnek tartott tárgye gyüttes beszerzése érdekében. Egy népies stílusban készült múlt század végi polgári ebédlő bútorzatáról és a hozzá tartozó különféle, a népi tárgykultúrát idéző dísz tárgyakról van szó, melyek jelenleg egy balatoni nyaralóban találhatók. Az együttest 32 darab bútor és 228 darab dísz tárgy képezi, ez utóbbiak zöme kerámia, de van köztük textil, faragás vagy paraszti használatból kikerült mindenféle eredeti tárgy. Az együttes értékét nem vagy nem elsősorban a készítő(k), hanem a használó személye és társadalmi állása adja. A bútorok, dísz tárgyak többsége egy fővárosi nagypolgár lakását díszítette egykoron. A tulajdonos Jungfer Gyula „császári és királyi udvari műlakatos” volt, a magyarországi művészi lakatosipar megteremtője. Később rokoni kapcsolatok miatt a magyaros ebédlő Dálnoki Miklós Béla vezérezredes, későbbi miniszterelnök balatoni nyaralójába került.

A példa ékesen jelzi a szaktudomány megváltozásának egyik irányát. Hol van már az az idő – mondhatnánk –, amikor a néprajz művelői kizárólag a nép által saját használatra készített tárgyait, a kézműveskultúra termékeit tekintették a néprajz illetékességi körébe tartozónak! Valóban, a hagyományos/történeti népi kultúra más társadalmi körbe való áttemelésének, átértelmezésének problémája ma már a néprajz egyik fontos kutatási területe.<sup>5</sup> Ezen a téren igencsak változóak az álláspontok, s annak megítélése sem örök érvényű, hogy az átértelmezés mely mintái tarthatók elfogadhatónak. Egy majd 50 évvel ezelőtti, nem hivatásos néprajzi gyűjtőknek szóló útmutatóban a következő olvasható: „A népi hagyományok ismerete nélkül készültek az úri előszobák »magyaros«, de valójában nem magyar, nem népünk gondolkodását, művészetét kifejező bútorai.”<sup>6</sup> Vajon közvetve, akarva-akaratlanul cáfolni vagy dokumentálni akarják ezt a felfogást a szóban forgó tárgyvásárlási javaslat előterjesztői? Akárhogyan is legyen, észre kell venni ugyanakkor, hogy az eset a szakmai szemléletváltásnál tágabb problémára is utal. Ismét az történik, mint például Sárváry Jakab esetében, hogy az idő múlása értékévé, múzeumi tárggyá teszi a korábban figyelemre nem méltatott, sőt a bevett gyakorlat alapján elutasított tárgyat. Persze a két eset között nem elhanyagolható különbségek is vannak, de a nép, a parasztság és a társadalom más rétegei, osztályai közötti viszonyt mindkettőben a megörökítés szándéka foglalja sajátos egységbe. A tárgye gyüttes múzeumi megvásárlása még nem dőlt el,<sup>7</sup> s a Bátky jelezte „határvillongások” szempontjából feltehető az a kérdés, hogy vajon egy ilyen kollekció melyik múzeum illetékességébe tartozik. A néprajzi, a történeti – azon belül is az úgynevezett „jelenkor-történeti” –, netán az iparművészeti vagy a művészeti muzeológia tárgya?

Egy másik tárgycsoport már túl van a jogosultság dilemmájának útvesztőin, új szerzeménnyé vált. Pár olcsó darabról van szó, ami nyilván megkönnyítette a megszokott múzeumi gyűjtőkör tágítását. Terepmunka eredményeként, vásárlással került a Néprajzi Múzeumba a magyarországi krisnások néhány ruhadarabja. A Krisna Tudatú Hívők somogyvámosi központjához tartozó szerzetesi csoporttól sikerült megszerezni három használt, az előírások szerint elégetésre váró szerzetesi öltözéket. Közelebbről az egyházi gyűjteményt fogják gyarapítani, abba az egységbe kerülnek, amely a Néprajzi Múzeum mindössze három évtizede önállósult szakcsoportja, s a korábbi időszak tudományos szempontból senki földjén „hányódó” tárgyait öleli fel. A krisnások ruhadarabjai a magyarokereki templom festett mennyezetkazettái, kolostormunkák, üvegképek, gyertyatartók stb. között kapnak helyet. Ebben az esetben nem közvetlenül a psz-

tulónak érzett tárgyi világ megmentésének szándéka dominál, sokkal inkább egy, a jelenben újnak számító társadalmi jelenség megörökítésének tárgyakban megvalósítható törekvése.

A fentebb idézett tudománytörténeti mozaikok és ez a két mai példa egyaránt a néprajzi gyűjtemények történetileg változó távlataira világítanak rá. Nem merítik ki sem az alternatív lehetőségeket, sem az eddigi gyakorlat jellemző, tipikus megoldásait még magyar viszonylatban sem. Kiegészítésként – jelezve a keretek tágításának nálunk még nem vállalt útjait – két külföldi példát is megemlítek. A nemzetközi kitekintés egyúttal arra is szolgál, hogy a néprajzi gyűjtemények lezáratlanságát általános értelemben is érzékeltesse.

Magyarországon szinte a századforduló óta mintaként tekintenek a skandináv néprajzi muzeológiára, melynek egyik fellegrájában, a stockholmi Nordiska Museetben tudományos és tárgygyarapítási szempontból egyaránt – a jelek szerint itt ezek egybevágnak –, figyelemmel kísérik a jelenkori társadalmi és kulturális folyamatokat. Az utóbbi évek egyik kiállításán a hajléktalanok életét, tárgyait mutatták be. Megvásárolták hajléktalanok teljes felszerelését, papírdobozokból tákolt utcai hajlékát, elnyűtt, koszos ruhadarabjait, ócska eszközeit, s a legkorszerűbb installációs eljárások alkalmazásával a közönség elé tárták. Így a multimédia mellett olyan számítógép vezérelte audiovizuális kiállítás ismertető eszközöket alkalmaztak, melyek meghatározott pontoknál a látogató érkezésére léptek működésbe. A kontraszt tökéletes volt. A teljes kiállított anyagot az utolsó papírfecniig beletárolták, muzeológiailag dokumentálták. Egyetlen dilemma merült fel: a piszok, ami az adott tárgyananyag – akárhogy is nézzük – lényegi sajátja. Mindent fertőtleníteni kellett mind a látogatók, mind a tárgyak későbbi raktározása miatt. Ezt egyesek a hitelesség csorbulásának tartották. Noha a lépés ésszerűségét aligha lehetett vitatni, az mégis kényszerűségnek, megalkuvásnak is tűnt.<sup>8</sup>

A másik külföldi példa párizsi. A francia néprajzi múzeum (a Musée National des Arts et Traditions Populaires) 1999-ben kiállítást szentelt a gördeszkanak, illetve a benne s általa kifejeződő mai városi ifjúsági szubkultúra több elemének. Játék, sport, helyváltoztatási eszköz – hangzik a kiállítás alcíme (Calogirou – Touché 1999), ám a témából, a gördeszka sokrétű vizuális jelrendszeréből és használatából kiindulva Michel Colardelle, a múzeum igazgatója még tovább megy. Egy cikkben azt fessegeti, hogy a globalizáció közepette a mai társadalmakban van-e népművészet. Örökzöld téma, legalábbis az elmúlt fél évszázadot tekintve, mondhatnánk, csak most az ezredvégre aktualizálva. Írását néhány kimondott-kimondatlan, megütközést kifejező véleményt idézve kezdi: „Micsoda – írja –, gördeszka a Néprajziban? Mi köze van ennek a francia művészetekhez és hagyományokhoz? Önök az amerikai kultúra trójai falóval játszanak!” (Colardelle 1999:231.) Valóban, egy már többször, keleten és nyugaton egyaránt felvetett dilemma mai változatáról van szó, mely azonban a néprajz, a néprajzi gyűjtemények szempontjából nem megkerülhető kérdés. Nem ismertetem a szerző érvelését, mert az eset csak arra szolgál, hogy jelezze: a néprajz nem zárkozhat el a mai társadalmak nem intézményszerűült kulturális viszonyainak értelmezésétől, így például – jobb szó híján – a tömegkultúra jelenségeit sem hagyhatja figyelmen kívül. Többek között azért sem, mert az esztétikum, a csoportképződés és azonosság tudat, a nemzeti kultúra – valamint az ahhoz való viszony – megismerése bevett vizsgálati területei közé tartozik jószerével a kezdetek óta, noha ezeket a kérdéseket nem mindig ilyen kifejezésekkel tették föl.

Ha ezt az esetet és a népies modorban készült polgári ebédlő megvásárlásának kérdését egybekapcsoljuk, jól látható nemcsak a népművészet, hanem a *nép* kategóriájának mint rendező fogalomnak a szűkössége. Ugyanerre utal más módon a másik két példa is.

Nem lepődnek meg, ha a példákat hallva valaki feltenné a kérdést: miről is van itt szó? Hogyan lehetséges ilyen káosz egy múzeumi szakágon – hogy ne mondjam egy múzeumon – belül? Rendet tudunk-e tenni, vagy legalább eligazodunk-e az idézett ellentmondásokban, a látszólag egymást kizáró felfogások között, ha a néprajzi gyűjtemények múltjáról, jelenéről és jövőjéről beszélve a tudományos megfontolások érvényesülését keressük? Őszintén szólva: aligha, ne áltassuk magunkat, mert a gyűjtemények alakulását korántsem csak ezek befolyásolják. A tétel, hogy a változó tudomány szerint a gyűjtemények jellege, összetétele stb. is változik, csak viszonylagos, mert létüket más külső hatások is alakítják. Így például olyan profán okok, mint a pénztelenség, a raktárak szűkössége, a műkereskedelem vagy a tömegkommunikáció áttételes hatása, nem is beszélve a látogatói igények változékonyságáról. De általánosabb okok miatt is csak illúzió a tudományra hivatkozva „rendet rakni” a perspektívák már-már zavaró kavalkádjában. A néprajz főbb jegyeit illetően ugyanis az egyes országok kutatási hagyományai és változó elméleti tételei miatt nincs konszenzus a kutatók között. Így az olyan irányzatokat jelző párok, mint a történeti-jelenkori, a művelődéstörténeti-funkcionalista, az esztétikai-nem esztétikai, a nemzeti-nemzetközi irányultság között bármelyik pólus elsőbbsége és vallott fontossága Európa-szerte eltérő hangsúlyokat kap, sőt egy-egy országon belül is többféle iskola alakul/alakulhat ki. Bár a fogalmak körülhatárolását, a célok megjelenését folyton újra kell gondolni, ez nem hozhat létre egyszer s mindenkorra egységes álláspontot. (S erre nincs is igazán szükség.)

Mindegyik idézett példához lehet tudományos érveket rendelni. Csak kulcsszavakban: a klasszikus népi kultúra képének múzeumi megszerkesztése, e kultúra jegyeinek más társadalmi-kulturális körben történő újrafogalmazása, a nemzeti kultúra szerveződése, a nemzetközi vagy globalizált kultúra helyi átértelmezése, a jelenkori kortárs társadalmi konfliktusok problémája, a csoportkohézió, a mindennapi élet esztétikuma, a szimbolizációs eljárások – mind megannyi tanulmányozandó terület, amiket a példák felvettek, s amelyek a néprajzi megközelítés történetileg is indokolt tágasságát jelzik.

Mi is tehát a néprajzi tárgy? Milyen szerepe van a néprajzi tárgy kijelölésében a tudományos megfontolásoknak? Ontológiai szempontból alapvető, mert a néprajzi tárgyat a kutatás hozza létre. Önmagában ugyanis nincs néprajzi tárgy, a tárgyak egészen más célból készültek, nem azért, hogy azok legyenek. Az etnográfia jelölte/jelöli ki őket, mutatott/mutat rá tárgyakra, amelyeket kiemel eredeti környezetükből azért, hogy meghatározott céllal tanulmányozza azokat, és új jelentést kölcsönözzön nekik. A néprajzi tárgy leginkább mint múzeumi, kiállítási tárgy kerül vissza az emberekhez, rendszerint eredeti „származásához” képest jóval tágabb társadalmi körbe.<sup>9</sup> E rámutatás és kiemelés sajátos eszköze tehát a múzeum, mely az elméleti szaktudomány alakulásához képest – általában is, de Magyarországon talán különösen – bizonyos késéssel állítja elő a néprajzi tárgy egyes változatait.

Összegzésként először is azt kell hangsúlyozni, hogy a szakterület egyszerre stabil és változókéony. Ez a rugalmasság előnyökkel jár, így többek között a nyitottsággal más vizsgálódási lehetőségek, más muzeológiai irányok felé. Aki ebből csak a néprajz bizony-

talán határait érzékeli, gondoljon arra, hogy a határok annál kedvesebbek az embernek, minél inkább átjárhatóak.

Másodszor megállapítható, hogy van több irányból, több tudományos koncepcióból és gyakorlatból levezethető, illetve öröklődő múltképünk. Van a reflektálatlan, ritkán és csak ösztönösen módosított gyakorlati munka. Más szavakkal, a szokás szentesítette gyűjtési, feldolgozási, értelmezési rutin, amit ugyan rendszeresen értékelni kellene, felül kellene vizsgálni, de erre általában csak nagy ritkán kerül sor. Több ok miatt. Vagy azért, mert a birtokunkban lévő műtárgyállomány vitathatatlan értéke tiszteletet parancsol, vagy azért, mert épp e tiszteletből adódó szakmai elfogultságok és intézményi kötöttségek korlátozzák a kutatói-muzeológusi mozgékonyt. Ennek ellenére van vagy legalábbis megfogalmazható több jövőkép, részben a gyakorlati-pragmatikus elvek alapján, részben távlatosabb, elméletileg meghatározható belátások, követelmények és szükségletek figyelembevételével. S mindez egymás mellett él. A feladat kettős: egyrészt e tendenciák összhangjának magas színvonalú megteremtése és nem kizárólagosságok hangsúlyozása, ugyanakkor az elméleti szigor, a tudományos igényesség következetes erősítése.

## JEGYZETEK

1. A tanulmány előadásként elhangzott 1999. június 1-én a Magyar Nemzeti Múzeumban, a *Közgyűjtemények és a tudomány* című konferencián. A szövegen egy kivétellel érdemben nem változtattam, így megmaradt a szöveg előadás jellege.
2. Lásd Habsburg József főherceg karikásosstor-gyűjteményét: Sándor (1953:316).
3. Jankó (1896:46–47). Az idézet Jankó egy 1896-os beadványából származik; az eredeti szövegben a megfogalmazás felsorolás szerint harmadik, de az a koncepciót illetően értelemszerűen a második. Közli Szemkeő (1997:63).
4. Ennek egy következetes megoldásához lásd Fejér–Roboz (1999).
5. Vö. többek között Voigt (1987; 1990); Hofer, szerk. (1991).
6. Csilléry (1952:4). Milyen jellemző, hogy ennek a nagyon hasznos kis útmutatónak a szerzőjét tarthatjuk a néprajzi muzeológia bevett eljárásait következetesen, szinte minden irányban átalakító személyiségének.
7. A kézirat lezárása óta az anyagot a Néprajzi Múzeum megvásárolta a Nemzeti Kulturális Alap-program miniszteri keretének támogatásával.
8. A kiállításról a múzeum munkatársa, Kajsa Ravin tájékoztatott.
9. Vö. Stocking, ed. (1985); Kirshenblatt-Gimblett (1998, főként: 17–78); Fejős (1998).

## IRODALOM

BÁTKY ZSIGMOND

1992 Útmutató néprajzi múzeumok szervezésére. Reprint. Budapest: Néprajzi Múzeum.

CALOGIROU, CLAIRE – TOUCHÉ, MARC

1999 Le skate. Un jeu, un sport, un moyen de déplacement... Paris: Le Musée des Arts et Traditions Populaires – CNRS.

COLARDELLE, MICHEL

1999 Exist-t-il encore un art populaire dans les sociétés de la mondialisation? *In* L'art c'est l'art. Textes réunis et édités par Marc-Olivier Gonseth – Jacques Hainard – Roland Kaehr, 231–244. Neuchâtel: Musée d'ethnographie.

CSILLÉRY KLÁRA

1952 Tájékoztató a népi lakásberendezés gyűjtéséhez. Budapest: Múvelt Nép Könyvkiadó.

FEJÉR GÁBOR – ROBOZ LÁSZLÓ

1999 Székképek. Budapest: Néprajzi Múzeum. /A Néprajzi Múzeum tárgykatalógusai, 3./

FEJŐS ZOLTÁN

1998 Kalotaszeg történetei. Néprajzi Értesítő 80:5–11.

1999 Tárgyunk, tárgyaink. *In* 50 éves a Néprajzi Tanszék. Jubileumi kötet. Ujváry Zoltán, szerk. 236–252. Debrecen. /Folklór és etnográfia, 100./

FEJŐS ZOLTÁN, FŐSZERK.

2000 A Néprajzi Múzeum gyűjteményei. Budapest: Néprajzi Múzeum. (Sajtó alatt.)

GRÁFIK IMRE

1997 A Néprajzi Múzeum magyarországi gyűjteményeinek kezdetei. Néprajzi Értesítő 79:19–45.

HOFER TAMÁS, SZERK.

1991 Népi kultúra és nemzettudat. Budapest: Magyarágkutató Intézet.

HOFFMANN TAMÁS

1969 A tudomány forrásai-e a múzeumok néprajzi gyűjteményei? Néprajzi Értesítő 51:5–14.

JANKÓ JÁNOS

1896 Néprajzi osztály. *In* A Magyar Nemzeti Múzeum (1802–1895). 43–49. Budapest: A M. Kir. Tud.–Egyetemi Könyvnyomda.

KIRSHENBLATT-GIMBLETT, BARBARA

1998 Destination Culture. Tourism, Museums, and Heritage. Berkeley: University of California Press.

SÁNDOR ISTVÁN

1953 Néprajzi muzeológiánk kezdetei. Ethnographia 64:312–344.

STOCKING, GEORGE W., JR., ED.

1985 *Objects and Others. Essays on Museums and Material Culture.* Madison: The University of Wisconsin Press.

SZEMKEŐ ENDRE

1997 Törekvések az önálló Néprajzi Múzeum megteremtésére. *Néprajzi Értesítő* 79:57–83.

VOIGT VILMOS

1984 Tárgyak és folklór, avagy mit is kell nézni a múzeumi tárgyakban, amikor az egyik olyan, mint a mások. *In* *Folklór, életmód, tudománytörténet. Tanulmányok Dömötör Tekla 70. születésnapjára.* 267–272. Budapest: MTA Néprajzi Kutató Csoport.

1987 *Modern magyar folklórisztikai tanulmányok.* Debrecen: KLTE Néprajzi Tanszék.

1990 *A folklórizmusról.* Debrecen: KLTE Néprajzi Tanszék.

ZOLTAI LAJOS

1914 Magyar néprajzi gyűjtés 75 év előtt. *Néprajzi Értesítő* 15:285–289.

ZOLTÁN FEJŐS

## Scientific perspectives of ethnographic collections

It is possible to evaluate and to analyse the role scientific principles have played in ethnographic collecting activities and museum's work in general. In this respect the paper focuses on the case of the Museum of Ethnography of Budapest as the largest and most important collection in Hungary. Its establishment at the end of the 19th century showed not only the increasing presence of a new collector but also the forming of ethnography and of its field of study. The meaning of the concept 'ethnographic artefact' had been for the founders of the new discipline relatively clear-cut and through theoretical arguments and practical experiences reinforced, although scholars did perceive some inconsistencies with regard to it. At the beginning of the 20th century the collections' conceptual and geographical definitions became consolidated and they have influenced until now the basic line of investigations. At present there are four aspects to be discussed in case of the relationship between ethnographic collections and scientific principles. The first is the necessity of an analysis from the point of view of a history of science. The second is the problem of methodology, the third concerns with the theoretical relations between collections and scientific analysis, and the fourth is about the present and future situations. This essay deals particularly with the last question. Two examples from the Museum of Ethnography and two cases from abroad will be introduced and discussed.

## Totò és Latyi komikuma: színházantropológiai modell\*

A hagyományos komikusi játékmód egy, a realiztikus-imitatív hagyománnyal szemben álló, speciális műfajokhoz (café chantant, revü, varieté, operett) kötődő alternatív színházcsinálási módot jelent. E játékmód a komikus mesterember egyedülálló színpadi személyiségét hangsúlyozza a polgári színész szövegcentrikus játékmódjával szemben. A közvetlen előadás kontextusszintjén jelzem e játékmód sajátosságait annak drámai anyaghoz való viszonyában, játéktechnikájában s a nézővel való kapcsolatában. E hagyományos komikusi játéktípus változásait az 1930–1960-as években Latabár Kálmán (Lati) és Antonio De Curtis (Totò) művészi életrajzának összehasonlításával mutatom be. A két komikus meghatározó figurája e stílusnak Magyarországon és Olaszországban, ahogy Chaplin, George Robey, Fred Karno, Stan Laurel, Oliver Hardy a *music hall*- vagy a Marx testvérek, illetve Eddie Cantor az amerikai *vaudeville*-hagyományban. A hagyományos komikusi játékmódot funkcionális szempontból fogom vizsgálni, a Marco de Marinis által javasolt modell alapján. Ennek elemei: a színpadi magány (szólistaelhivatottság), a saját tradíció, a nem virtuóz többnyelvűség, a karneváli intertextualitás s a nézőkkel való bizonytalan kapcsolat.

### Bevezetés

**E** módszertani jellegű munkában a „hagyományos komikus” játékmód jellegzetességeit vizsgálom az 1930–1960-as évek magyar, illetve olasz populáris kultúrájának kontextusában. A „hagyományos komikum” fogalmának meghatározásához Marco De Marinis olasz teatrológus modelljét használom, bevonva a történeti és antropológiai szemléletű olasz színházi kutatások egyéb módszertani eredményeit is. Kiemelt figyelmet fordítok a színházi és filmes tömegkultúra komikus műfajaira vonatkozó értelmezések párhuzamaira, hisz ezek jócskán fellelhetők mindkét országban, függetlenül azok 1945 után gyökeresen eltérő politikai és társadalmi fejlődésétől.

Antonio de Curtis (Totò, 1898–1967) és Latabár Kálmán (a „kis Lati”, 1902–1970) egy speciális játékmód, komikusi hagyomány megtestesítőiként jelennek meg e munkában. „Rokonságuk” vizsgálható a műfajok szintjén: bár a szó helyett a *fizikai akcióra* épülő hagyományos komikusi stílusuk funkcionálisan hasonlóan működött, de az alternatív komikum területén belül műfajaik különböztek. Latabár Kálmán elsősorban az önmagában is vizsgálatra érdemes osztrák–magyar sikerműfaj, az operett táncos-komikusaként lépett színpadra, míg Totò főleg varietében és revüben szerepelt. E cikkben csak

utalok e tömegkultúra-műfajok nemzetspecifikus fejlődési sajátosságaira, illetve fokozatos népszerűségvesztésük okaira az 1950–1960-as években.

Totò 1968 utáni újrafelfedezésének okait vizsgálva felvetem: mennyiben játszhattak szerepet az egy évtizeddel korábban menthetetlenül korszerűtlennek mondott komikus játéktípusa iránti érdeklődés feltámadásában a kísérleti színházi alkotásokat értelmezni törekvő új színházkutatói irányzatok, elsősorban a színházantropológia. Ennek művelői, a rendszerint kísérleti színházi műhelyekhez kötődő tudósok ugyanis újra a színész fizikai akcióit tartották az előadás jelentésteremtésének alapelemeinek. Az avantgárd teljesítményeit kontextualizálni törekedve fedezték tehát fel a *szóval* szemben a *gesztust*, azon belül is a stilizált mozgásnyelvet középpontba állító pantomimesek s más, időközben feledésbe merült testtechnikák hagyatékát, melyet aztán az utánzásra és a drámaértelmezésre épülő, úgynevezett polgári színészet technikája fölé helyeztek (De Marinis 1993).

E cikknél alaposabb figyelmet érdemelne az is, hogy a népszerű komikusok újrafelfedezésének mennyiben okai azok az 1960-as évektől fokozottan ható ideológiai és tudománytörténeti törekvések, melyek az úgynevezett alsóbb társadalmi rétegek szórakozásának műfajait fedezték fel a „tömegkultúra”, a „populáris kultúra” mára jelentést vesztően tág fogalmának vizsgálatával a humán- és társadalomtudományokban, elsősorban a történettudományban, az antropológiában és az irodalomtudományban (Mukerji-Schudson 1991). E folyamat következményeként szolgálhatott aztán Totò, illetve az általa megtestesített komikus játékmód nyelvi elemként olyan magaskultúrabeli rendezők számára, mint Pasolini, illetve az olyan új színházi nyelvekkel kísérletező avantgárd alkotók számára, mint Leo de Berardinis, Perla Peragallo vagy Carmelo Bene (De Marinis 1995).

Magyarországon a színészi játékot a *fizikai akció* vagy a *rítus* jegyében átértelmező rendezői és kutatói törekvések csak áttételesen hatottak. Latabár játéktípusa öntörvényűségének megállapítása itt inkább ideológiai, illetve publicisztikai vonatkozásban vetődött fel, mint a szocialista realista eszmei mondanivalót játéktechnikájával sikeresen érvénytelenítő stilizálóeszköz, a szimbolikus ellenállás egyik terepe. A Latabár-féle hagyomány, a műfajok újrafelfedezésének második, immár kevésbé ideológiai motivációjú hulláma 1989 után következett be, mikor a korábban jellemzően társadalomelemző, ellenzéki küldetésstudattal rendelkező színtársulatok kritikájának céltáblája – a pártállami rendszer – eltűnni látszott, s a teátrumok zöme (bár az azóta eltelt néhány esztendő még rövid a folyamatok végső irányának megjósolására) visszatérőben van a háború előtti profi szórakoztató bulvárszínházi funkcióhoz, lemondva a Magyarországon amúgy is megkésetten kialakuló rendezői színház esztétikájáról (Mészáros 1977). Az operett-, musical-, kabarérevival következtében a közvéleményben és a kritikában is mind nagyobb hangsúllyal kerül szóba a magyar komikushagyomány, a populáris kultúra, a bulvárszínházi jelenségek újraértékelésének igénye. Ugyanakkor máig nem történt meg a Latabár-féle játéknyelv funkcionális, poétikai értelmezése a 20. századi test- és akcióközpontú színházpoétikák jegyében, ha az életmű színháztörténeti értelmezésére már tett is kísérletet Molnár Gál Péter (1982).



## Értelmezési keretek

A jelen színházkutatási irányzatait értékelő könyve bevezetőjében Marco De Marinis (1994) úgy vélekedik, hogy az új színháztörténet kifejezés helyett ma az új teatrológiát kellene szakkifejezésként előnyben részesíteni. Úgy látja, a színházi kutatások mára leküzdötték a szövegközpontúság prekonceptióját, de a Theaterwissenschaft hagyományából eredő káros fragmentáció, szektorszemlélet sok vonatkozásban megmaradt. Véleménye szerint azonban a teatrológiai vizsgálat adekvát tárgya a *színházi tény*, melyet nem heterogén elemeire bontva, s nem tágabb történeti, társadalmi, kulturális kontextusától leválasztva kell elemezni. Csak akkor küzdhető le a szektorszemlélet, ha a színháztörténetet globálisan értelmezzük, ha teatrológiai látószögünk organikus és integráló, s a *néző-színhész kapcsolat viszonyjellegré* összpontosít. Az „előadástárgyról” tehát át kell térni a „színháztárgy” tanulmányozására, vagyis az előadást mint egy színházi folyamat termékét kell vizsgálat alá venni, a korabeli kreatív és befogadási modellek kontextusába ágyazva. A színháztörténet módszertanát tehát szélesíteni kell a humán- és társadalomtudományok eszközrendszerével. Elkerülendő azonban az interdiszciplináris eklektizmus. Ennek érdekében – a színházi tény kommunikatív jellege miatt – a szemiotika biztosíthatna leginkább egy elméleti keretet, melynek szándékolt globalitása, kategóriarendszerének koherenciája s „önreflexiós képessége” által metadisziplínává válhatna az új teatrológiában. Ehhez azonban a szemiotikának szakítania kell korábbi, kizárólagosan szinkrón közelítésmódjával: színházi területen a szemiotika nem lehet ahistorikus, hanem pragmatikus szemiotikává kell alakulnia.

A színházzal foglalkozó tanulmányok műfaji átalakulását szemlélve látható, hogy az 1970-es évek közepétől a *performance analysis*, vagyis az egyes előadás szemiotikai leírása vált meghatározóvá. Ezzel párhuzamosan megjelent a színházi reprezentációs forma szemiotikai működésére rákérdező elméletkísérlet is. De mindkét közelítésmód képviselői több részszöveg szinkretikus egységéből álló komplex szöveggént fogták fel a színházi előadást, mely különböző kifejezőeszközzel ható anyagokból (szöveg, gesztus, scenográfia, zene, fény) áll, s melyet kódok pluralitása szabályoz. E megközelítések általában megkülönböztették az előadást mint „anyagi tárgyat”, az előadásszövegtől mint „elméleti tárgytól”. Ebben az időszakban általában olyan strukturalista elemzések születtek, amelyekben az előadásszöveg autonóm és izolált egészként jelent meg.

Később az előadásszöveget egyfelől a kulturális kontextushoz, másfelől az előadás közvetlen kontextusához való viszonyában kezdték vizsgálni. A kulturális vagy általános kontextus (De Marinis 1994:23) a vizsgált színházi ténnyel szinkrón kultúra elemeiből áll. Idetartozhatnak a vizsgált előadásszöveggel kapcsolatba hozható kortárs esztétikai koncepciók vagy más, a vizsgált előadásszövegek értelmezéséhez szükségesnek mutakozó előadásszövegek, pantomim-, drámai, irodalmi, filozófiai, építészeti szövegek. Dolgozatomban elsősorban e *kulturális kontextust* igyekszem vizsgálni, az 1930–1960-as évekbeli hagyományos komikum változó értékelését áttekintve, ugyanakkor ezt a szemiotikainál szélesebb módszertani bázison teszem.

Az *előadás- vagy közvetlen kontextus* (De Marinis 1994:23) vizsgálata olyan – a színházi alkotásfolyamat során végbemenő – kommunikációs helyzetek elemzéséből áll, mint a színésztréning, a próbafolyamat, a drámai szöveghez való viszony. De Marinis a kulturális kontextusra a *testi-nella-storia* ('szövegek a történelemben'), az előadás-kontex-

tusra a *testi-in-situazione* ('szituációba ágyazott szövegek') megjelölést használja, figyelmeztetve ugyanakkor, hogy egy előadásszövegben mindig mindkét aspektus tetten érhető. Ugyanakkor a jelen társadalomtudományi tendenciáihoz kapcsolódó váltásként értékeli a teatrológusok azon törekvését is, mely az előadást annak kommunikációs kontextusában, nézőhöz való viszonyában kezdi vizsgálni. Nyilvánvaló fontosságú ez a színházi előadás létrejöttének és befogadásának szinkronitása, a feladók és a címzettek egyidejű jelenléte révén a kommunikációs aktus egyidejűsége, ismételhetetlensége, multidimenzionalitása miatt. Az elsősorban a befogadást vizsgáló kortárs felfogás értelmében ugyanis az előadásnak nincs is autonóm létezése, csak a létrehozás és a befogadás jelenidejűségében létezik. Sőt szemiotikai szempontból nem is maga az előadás létezik, hanem De Marinis szerint egy „színházi viszony” (*relazione teatrale*), melynek – a meghatározó néző-színész viszony mellett – egyéb kommunikációs folyamatok is részei. A színházi viszony fogalmát tovább bontva beszélhetünk a produkció létrehozásának *folyamatára* (idetartozik az író-rendező, rendező-színész, színész-színész viszony), illetve *eredményére*, vagyis az előadásra vonatkozó (előadás-néző viszony) színházi viszonyról. Bár cikkemben a színházi viszony mindkét vonatkozását érintem, a populáris kultúrába tartozó hagyományos komikum közönségcentrikus jellege miatt elsősorban a *színész-néző viszonyra* koncentrálok.

Azzal, hogy a magyar és az olasz kultúra e hasonló jelenségének vizsgálatára De Marinisnak a hagyományos komikum alternatív jellegének bizonyítására kidolgozott modelljét alkalmazom, a magyar teatrológia számára javasolni kívánom azokat az olasz elemzési kereteket, melyek e magyar populáris kultúrában is meghatározó, eddig csak történeti szempontból vizsgált tendenciák értelmezésére hasznosak lehetnek. Olasz kontextusban pedig tanulságos lehet az alternatív komikum vizsgálatára ajánlott modell hatékonyságának ellenőrzése a régióban nem túl távoli, 1945 utáni fejlődésében viszont gyökeresen eltérő magyar populáris kultúra közegében, ahol a hagyományos komikum visszaszorulásának okai az 1950-es évektől egészen mások voltak, mint Olaszországban.

A modell vizsgálata előtt érdemes tisztázni egy terminológiai kérdést. De Marinis azért használja a „populáris” helyett a „hagyományos komikum” kifejezést, mert úgy látja, az előbbi jelentésköre jóvátehetetlenül kitágult: „a komikus színész kifejezéssel tehát egy olyan (talán öntudatlan) alternatív színházi produkciós módra, egy olyan kulturális és nyelvi stratégiára utalok, mely (szintén csak nem kifejtetten, »helyzeti értelemben») szemben áll a századunk nagy színpadaira egy bizonyos időtől meghatározóan jellemző produkciós móddal.” (De Marinis 1994:172.)

Mivel dolgozatomban a „populáris színház” kifejezés is szerepel, fontos általam használt értelmezésének behatárolása. Ez lényegében egybeesik David McCormicnak a 19. századi Franciaország populáris színházairól megfogalmazott meghatározásával: „ez nem magaskultúrába tartozó színház, nem a divatosakat és gazdagokat megcélzó színház (bár a század folyamán e színházak némelyike átesett némi felfelé irányuló mobilitáson); s néhány kivétellel nem forradalmi színház. Ez szórakoztató színház, amelyet társadalmi vagy politikai témákat illetően ritkán szántak komoly reflexiókat keltőnek.” (McCormick 1992:7.)

A populáris színház azonban nem jelöl egységes esztétikai rendszert: kialakulását regionális, réteg- és stílusváltozatok jellemzik. Stefano De Matteis (Attisani 1980) a populáris műfajokat „kis műfajoknak” nevezi, s színházsociológiai szempontból a kö-

zönség részéről nagy érdeklődést kiváltó műfajokként határozza meg, melyek művelői a hivatalos színházi struktúrán és az uralkodó ideológián kívül tevékenykednek.<sup>1</sup> De Matteis szerint a populáris műfajok kontinuitása – paradox módon – épp transzformációs képességük által biztosított. E reprezentációs formákat egy kisebbségként elkülönülő csoport hozza létre és műveli, felhasználva a populáris műfajok hagyományát. Befogadói oldalról e műfajok fennmaradásának magyarázata az, hogy egy csoport – Olaszországban elsősorban a kispolgárság – társadalmi helyzete konszolidálódását követően kulturális jelenlétét is manifesztaálni kívánja egyes populáris műfajok művelése és „eltartása” révén.

## A hagyományos komikum modellje: az előadás-kontextus

### I. A szólistaelhivatottság

Az első meghatározó különbség a polgári színész szöveginterpretáción s színészi összjátékon alapuló közelítésmódjával szemben a komikus „színpadi magánya” a teátrális hatáskeltésben. E szólistaelhivatottságot a színházi zsargon úgy jelöli, hogy a nagy mulattatók képesek „betölteni a színpadot”. E magány azonban dramaturgiai magány is, a drámai szöveg e műfajokra jellemző hiányából vagy másodrendűségéből adódóan. A szólistaelhivatottság speciális színházi viszonyt létrehozó, tágabb poétikai hatása tehát, hogy a drámai szövegnek magát alá nem rendelő komikus kilép a dobozszínház esztétikai konvenciójából, és nem fogadja el a polgári színjátszásban feltételezett „negyedik fal” létezését, azt a közmegegyezést, hogy a nézők csak „belesnek” egy másik élet kulisszái mögé.

E másféle szemlélet a polgári színészetől alapvetően eltérő játékközpontú eredményez. A hagyományos komikus „nem azért van a színpadon, hogy valamit ábrázoljon (interpretáljon), hanem hogy önmagát megjelenítse” (De Marinis 1994: 175).

A komikus a nézőkkel mintegy dialogizálva munkálja ki verbális és gesztikus színpadi nyelvét, s ehhez a jelenet többi szereplője csak asszisztál. A hagyományos komikus törekvése, hogy a színpadon mindent maga akar és tud csinálni – s nem drámaíró, társulatot, rendezőt, illetve egy társadalmi küldetést kíván szolgálni –, és hogy a teátrális hatáskeltésben nem ismer el maga fölött álló tekintélyt, kulturális kontextusa azon sajátosságából ered, hogy a bulvárszínházakat eltartó közönség tetszés- vagy nemtetszésnyilvánítását nem korlátozzák olyan tabuk, mint amelyek a polgári színház vagy az opera nézőinek viselkedését meghatározzák. A polgári színész eme előzetes esztétikai legitimitációját nélkülözve a hagyományos komikusnak az alsó társadalmi rétegek tagjaiból álló közönség előtt magának kell kivívnia színpadi túlélését személyisége, maga kreálta száma és játéktechnikája segítségével.

## I.1. A rendezői színház tagadása

E szólistamentaritással a hagyományos komikus, ha nem is tudatosan, de egész színpadi poétikájával, közönséghez való – kizárólagosságra törekvő – viszonyával tagadja az úgynevezett rendezői színházat, tehát a rendezői drámaértelmezés, koncepció jegyében konstruált előadásmodellt. Latabár számára 1945 előtt a rendezői színház (ha egyáltalán beszélhetünk ilyenről, és nem inkább a művészszínház kifejezés a megfelelő) nem jelentett konkurenciát. Annál is kevésbé, mert a kétfajta – állami támogatással működő és magán – színházmodell elkülönült.<sup>2</sup> Magyarországon a hagyományos komikus és a rendezői színházi törekvések 1949 utáni kapcsolatának értelmezését bonyolítja, hogy a színházak államosítása után a rendezés kizárólag diplomával gyakorolható, majd hogyan nem bizalmi állás lett, miközben a rendező művészi szabadsága az ideológiai és intézményi kontroll miatt korlátok közé szorult. A zsdanovi kultúrpolitika korszakában a rendező vagy a dramaturg funkcionálisan sokszor az ideológiai cenzor szerepét töltötte be, funkciója még az Operettszínházban is megnőtt, de nem színpadi nyelvújítóként, hanem az előadás ideológiai üzenetéért felelős „hatóságként”. Az az európai tendenciákat tekintve megkésett rendezői színház pedig, amely az 1970-es években a vidéki színházakban bontakozott ki Magyarországon, s amely egyfajta társadalmelemző reprezentációs modellként kezelte a színházi előadást, nem becsülte sokra az operett hagyományát. A kaposvári, szolnoki, kecskeméti előadásokban az 1970-es években nem építettek a hagyományos komikusok emblemikus figurájára, fokozott színpadi jelenléti képességére. Ahogy azonban – társadalomkritikájuk radikalizálódása során – e rendezők eljuttattak a sematikus operettek újrafelfedezéséig, kezdték megérteni és felhasználni annak – a stilizált operettforma szemantikai gazdagságából eredő – teátrális hatékonyságát (Mihályi 1984).

Totòra egyfajta ambivalencia volt jellemző a rendezői tevékenység megítélésével kapcsolatban. Egyfelől – épp színésze mélyen átértzett szólista jellege miatt – ingerülten reagált a rendezői szerep 1960-as évektől érezhető presztízsnövekedésére. Tradíciója felől szemlélve ez érthető is, hisz a rendezői koncepciónak a populáris komikum szférájában nem volt szerepe, illetve a rendező látványszervező funkciója csak a hagyományos komikum degradálódásával, a látványos show-műsorok eluralkodásával került előtérbe.

Totò rendezőkhöz való viszonyát azonban az is jellemzi, hogy szívesen dicsekedett a tőle világszemléletben oly távol álló Pasolini barátságával, hogy felkérésére majdnem vakon végigcsinálta 1966-ban az *Ucellacci e ucellini* (Madarak és madárkák) megerősítő szabadtéri forgatását. Totò ezenkívül nehezményezte, hogy Fellini nem váltotta be a neki tett filmszerepígéretét. Elismerete tehát a „szólista” rendezőket, ugyanakkor kommersz filmjeinek rendezőit csak technikai segédzőnek tartotta. E kettősség logikus, hisz Totò jórészt monologikus műfajokban, „számokban” lépett fel, s elképzelhetetlennek tűnt számára, hogy egy színészcsapat rendezői elképzelés által irányított tagjaként működjön.

## 1.2. A drámai szöveghez való viszony

Játékában a komikus nem a drámai szöveg minél pontosabb interpretációjára törekszik, tehát nem egy író által kreált „fiktív személyiséget” kíván a szöveg értelmezése révén életre kelteni, hanem „fiktív testet épít” a nézőkre gyakorolt hatás elérése érdekében (Barba–Savarese 1991).

Totò szöveginterpretációval szembeni bizalmatlanságát fokozta, hogy pantomimtusdását többre tartotta deklamálótehetségénél. Játékmódja egyébként is inkább épült improvizációra, mint Latabaré, aki elsősorban kötött librettójú operettben és komédiában lépett fel, ahol a szövegátalakítás szabadsága korlátozottabb volt; alkotói újítása a szüzsé irányát nem változtathatta meg, csak saját szólását alakíthatta poénsorrá. Totò műfaja valójában a jelenet volt, s a szám lazább dramaturgiai szabályai a szüzsé változására vonatkozó tilalmat nem tartalmazták, a komikus – a közönséghez való pillanatnyi viszonya függvényében – szövegében is jobban eltávolodhatott az eredeti verbális kontextustól. Totò szöveggönyvhöz való kötetlen viszonya ugyanakkor nehézségeket okozott kollégáinak. Partnerei néha nem is tudták, hol fejeződik be a jelenet (Faldini–Fofi 1993: 110–111). De a mulattató etikája szerint – s Totò e mentalitást jellegzetesen képviselte – a közönség kegyeiért vívott egyedül lényeges harcban a komikusnak szakmai kötelessége a feladott poénlabdákat leütni, a színpadi testi-intellektuális feszültségben létrejövő szövegeket mint egyedül hiteleseket – akár az író által megírtakkal szemben – beépíteni a jelenetbe.

E teátrális nézőpontot képviselte Latabár is, akinek azonban 1948–1949 után vigyáznia kellett, hogy halandzsakreációiban mit enged meg magának „viccben” a színpadon. Hisz a szocialista realizmus populáris művészetre is kiterjedő hazugság- és tabukonstrukcióiban egy túl jól ülő poén veszélyes is lehetett.

## 1.3. Az előzetes esztétikai legitimáció hiánya

A hagyományos komikus deklarált másodrendűsége a populáris színházi műfajokhoz tapadó presztízshiányból ered. A színészpálya sokáig egyházi kiátkozást, polgári jogfosztottságot jelentett (Duvignaud 1993). Századunk első felében e „pária” jelleg, a magaskultúrából való kirekesztés már kevésbé volt nyilvánvaló, elsősorban mivel a színházi ipar sztárjainak jövedelemtermelő képessége felgyorsította presztízsnövekedésüket. Mind Totòban, mind Latiyiban megmaradt ugyanakkor sikerük időlegességének, alsóbbrendűségének tudata. Ez, valamint a kereslet-kínálat által szabályozott szórakoztatóipari kulturális kontextusuk formálta a felajánlott munkaalkalmakat mindig elfogadó léttaktikájukat, ami Totò esetében az 1950–1960-as években már művészileg káros következményekkel is járt.

Az a szemlélet, amely rehabilitálta és befogadta a nemzeti hagyományba, sőt a kísérleti színház előzményei közé a hagyományos komikum műfajait és képviselőit, és amely

Olaszországban idővel a színházi kutatásokból az elit kultúrába, sőt a publicisztikába is „begyűrűzött”, lényegében Totò halála (1967) után nyert csak teret. Tehát a színeszi játék értelmezését a fizikai akció (s nem a szöveginterpretáció) kutatása jegyében megújítani kívánó – a kísérleti színházi mozgalmakhoz, illetve a Barba-féle színház-

antropológiához kapcsolódó – olasz teatrológiai kutatások mentették ki Totòt a lenézett „ötletgyáros” skatulyájából. Mégpedig oly módon, hogy a bohócok, a varietészínészek, a hagyományos komikusok játéktílusát – működésük közös alapelvei alapján – a hagyományos keleti előadóművészek testtechnikáihoz s a 20. század színészetét (nézetük szerint) megújító mozgás- és pantomimművészek hagyományához kapcsolták.

De Marinis a hagyományos komikum alternatívitasát megtestesítő modelljének s e modell alkalmazásaként felfogható jelen cikknek egyaránt az a célja, hogy értelmezze a hagyományos komikus színjátszás másféle művészi logikáját, valamint a kétféle játéknyelv értékkelvű szembeállításának kulturálisan konstruált jellegét. Ennek értelmében vizsgáljuk az előzetes esztétikai legitimáció hiányának következményeit is az 1930–1945, illetve az 1946–1960 közötti időszakban az olasz és a magyar kultúrában.

## 2. Saját tradíció

A hagyományos komikus történeti értelemben vett magánya azt is jelenti, hogy ebben az alternatív színházi szférában nincs kodifikált játékhagyomány. A színész a játékelemeket nem naturalisztikusan, imitációval teremti meg, hanem a szórakoztató kultúra öröklődő színházpoétikai fogásait egyéníti, csak rá jellemző ritmusmontázsba szervezi. Így bár egyfelől a hagyományos komikusok egyéni színpadi hatást keltő recepttel rendelkeznek, ennek kialakításához idézetként felhasználhatják más komikusok örökségét, s parodisztikus célból az elitkultúra elemeit is. Ami befogadói oldalról vagy az utókor szemében az alternatív komikus színjátszás egyetemes hagyományának tűnik, az a mulattatók számára csupán egyéni tradíciók diszkontinuus sora. Munkamódszerük a *bricolage*, a más komikusok által hagyományozott elemeket saját előadás-kontextusukban való teátrális hatékonyságuk alapján építik be a maguk hagyományába, vagy vetik el.

A saját tradíció ezen idézet és újítás dialektikáján alapuló fogalmának nem mond elment, hogy Totò pályája egy korabeli pantomimsztár maszkjának sikeres idézetével indult. Rövidesen kialakult azonban saját hagyományát a befogadók számára jelölő maszkja: a realiztikus színjátszásra s a gravitációra egyaránt fittyet hányó „fiktív test”, a Totò-figura, a külvárosi színházak, varieték „kaucsuktestű sztárja”.

Ha magunk elé akarjuk képzelni a Totò-figurát e legfényesebb, mára legendássá vált korszakában, a legplasztikusabb leírást Fellini szeretettel és csodálattal teli visszaemlékezéséből kapjuk: „Emlékeznek Totòra? Micsoda bámulatos, titokzatos jelenség! [...] Réges-régen, amikor először hallottam, semmit se tudtam róla, még a nevét se hallottam. [...] Betértem egy kis moziba a posta mögött, a film után revüműsort adtak, de mint mindig, most is azon nyomban magával ragadtak a szubrett gigászi méretei: a léggömbcsípejű hatalmas fekete nő Claudette Colbert-re hasonlított. Még arra is emlékszem, hogy hívták, mert gyönyöröket ígérő nevet viselt: Olimpia Cavalli. De szeretném újra látni! Éppen akkor érkeztem, amikor a film befejeződött, kigyulladt a villany, s a nézőtér füstösen, pilledten zsongott, majd kiabált, röhögött, egymást bökdöste, akár a bolondokházában. Leültem a mindenre kész haramiák közé, egyszer csak nyugtalanító cirkuszi zene szólalt meg, egyre hangosabb lett, örült, baljóslatú tarantella járta át a tomboló termet, ellenállhatatlanul bizsergetőn. A közönség izgatottan és mohón terpeszkedett el, s akkor felhangzott a jel, hogy kezdődik a szomjasan várt esemény. A

hangulat olyan volt, mint egy repülőtéren a felszállás pillanatában. Totò azonban nem jelent meg, a színpad üresen árválkodott... A nézőtér mélyéről került elő, minden fej lökészerűen fordult feléje. Tapsvihar, örvendező, hálás kiabálás fogadta, de olyan gyorsan siklott végig a nézőtér közepén húzódó folyosón, hogy alig tudtam szemügyre venni nyugtalanító kis alakját. Fekete frakkban, kezében gyertyával siklott elő, mintha kerekeken gurult volna, a keménykalap alól egy százéves gyerek, egy örült angyal káprázó tekintetű, végtelenül szelíd nagy fecskeszeme bámult ránk. Alomszerű könnyedséggel suhant el mellettem, s rögtön elnyelte a felugrálva ünneplő tömeg, mindenki hozzá akart érni, meg akarta fogni. Mikor újra felbukkant, már elérhetetlenül, a színpadon, megremevedett, szótlánul, simán ringott előre-hátra, mint egy keljfeljancsi, szeme forgott, akár a rulettgolyó. Aztán a fekete kis varjú elfújta a gyertyát, megemelte a keménykalap karimáját, s azt mondta: »Kellemes húsvéti ünnepeket!« Nem volt húsvét. Novemberben jártunk, s ő segélyt kérő, síron túli hangon beszélt.” (Fellini 1988: 182–183.)

Totóban és Latyiban nemcsak virtuóz mozgáskultúrájuk közös, hanem az a titokzatos képesség, hogy a közönség érdeklődését és szimpátiáját magukra vonják. Ennek funkcionális magyarázata legpontosabban talán a színházantropológia „eltökélt test” fogalmával adható meg. Ez a hétköznapi viselkedéstől eltérő elvekre épülő testtechnikát, intellektuális és fizikai elemeket vegyítő preexpresszivitást jelöl.

## 2.1. Maszk

A 20. századi hagyományos komikum esetében a maszk nem álarcot jelent, hanem a színész által bizonyos ismétlődő külső attribútumokkal (jellegzetes viselet, mimika) s jellegzetes, ismétlődő játékelemek ritmusával és beszédmóddal rendelkező fiktív személyiséget. A maszk lényegében egy figurában megtestesülő „saját tradíció”, amit a komikus kimunkál s pályája során „használ”, illetve a közönség és a kontextus változásának hatására továbbépit.

Az olasz teatrológiában és színháztörténetben a maszk kifejezés máig él a *commedia dell'arte* – az első európai professzionális színházi forma – örökségeként is. Ebben a regionális sajátosságokat is hordozó alakok nemcsak jellegzetes fizikai sajátosságokkal rendelkeztek, hanem adott mentalitástípust is képviseltek. A generációs, osztály-, valamint regionális és dialektális sajátosságokkal felruházott maszkok tehát nem változtak szerepről szerepre, éppenséggel ismétlődő reakcióik alakították a *canovacciókat* (”rögtönzött vígjáték”). Olaszországban az efféle figuraépítési elven nyugvó színjátékforma több változatban is fennmaradt, így még az 1960-as években is minden erőltettség nélkül értelmeződött maszkként nemcsak a kutató, hanem a hagyományos komikus számára is az általa kialakított színpadi személyiség. Hogy Totò maszkja mennyire részévé vált az olasz nemzeti kultúrának, bizonyítja, hogy átértelmezve, kontextualizálva, „torzítva” a színész halála után is tovább élt egyes komikusok, illetve neoavantgárd művészek körében. A Latabár pályafutását fémjelző színpadi figura – maszk – nem épült bele ily módon a magyar színház-, illetve kultúrtörténetbe.

Goffredo Fofi a groteszk arcú, keménykalapos, kinőtt ruhájú, de cseppet sem gátlásos, önfeladó vagy életképtelen Totò-figura „összetevőit” a következőképpen azonosít-

ja: e maszk legközelebbi rokonságban a *commedia dell'arte* Pulcinellájával áll. Annak kettős – fizikai és absztrakt – éhségét éleszti újjá a 1930-as évek olasz kispolgári kontextusában (Fofi 1993). Míg a Latabár-maszk alkalmazkodott az operett táncos-komikus szerepkörének szelídebb, konfliktuskerülőbb jellegéhez, addig Totò maszkja a *commedia dell'arte* végletesebb viselkedéstípusaiból – e közönség által is ismert s elfogadott szabályrendszerből – alakította ki sipító figurája agresszív cselekvésmoделlejt.

Goffredo Fofi Totò-maszk értelmezése egyfajta színházzsziológiai nézőpontot is érvényesít. A figura hatóereje nála nem választható el bizonyos társadalmi rétegek mentalitásformáinak képviselőjétől. A Totò-maszk hatásának titkát ő a tabu és önkorlátozás nélküli önérvényesítés, a határok áthágásának reprezentációjában látja. A maszk ilyen „anarchista imázsa” hozzájárulhatott Totò újrafelfedezéséhez is, mely éppen a neorealizmus patetikus és szentimentális, a művészetnek alapvetően tükrözőfunkciót tulajdonító divatját követően történt. A kritikus úgy vélekedik, hogy a Totò-maszk ideológiailag kétarcú, így az érte rajongó utókor káros kispolgári mentalitást is ünnepel, a Fofi által a populáris művészeti hagyományban magasabbra értékelt *sottoproletariato* („lumpenproletariátus”) színházi hagyományából származó kódokkal együtt: „az ideológia, amit [a kispolgár] kifejez, egy kétségbeesett életvágy gyümölcse, mely a beilleszkedést segítő gyökeresedett meg a mindennapi élet harcaiban, s melyet általános bizalmatlanság jellemez az ellenséges intézmények iránt... s kispolgári familiarizmus... A szolidaritás csak a legközelebbi rokonokra terjed ki... [a kispolgárság] az erkölcstelen és következetlen manipuláció és demagógia prédája.” (Fofi 1993:80.)

Ez az értékelés arról tanúskodik, hogy a munkásosztály kultúráját favorizáló művészetsszemlélet és kritika az 1950-es évektől nemcsak Kelet-Európában volt meghatározó hatású, hanem az olasz értelmiségi értékrendszerben is gyökeret vert. Fofi értékelése a baloldali ideologikus művészetkritika elveire épül. Interpretációjában minél közelebb áll a komikus játéka az „alsóbb osztályoknak” tulajdonított pozitív hagyományhoz, azt annál értékesebbnek tartja művészileg, illetve a komikus s produkciója abban az arányban veszít esztétikai értékéből, ahogy e legalsó szférától idegen mentalitásformák is kiolvashatók produkciójából. Ha elfogadjuk is azt az interpretációt, hogy Totò maszkjában a lumpenproletariátus „romlatlan” ízléséhez kapcsolódónak feltételezett hagyomány- és magatartásminták keverednek a szentimentálisnak, önzőnek tétélezett kispolgári vonásokkal, az már semmiképp nem tagadható, hogy mindkét réteg ízlése, elvárásrendszere része, sőt – igényei, eltartóképessege révén – alakítója volt a populáris kultúrának. Hisz épp e rétegek képviselői töltötték meg a varietéket, kabarékat, a színházi ipar eltérő presztízsu helyszíneit. Ők akkor is Totò vagy Latabár játéktílusát kedvelték jobban, amikor az értelmiség, illetve az alsóbb társadalmi rétegektől jelszerűen elhatárolódni kívánó polgárság a sokszor sznobisztikus elemektől sem mentes divatot, vagyis a magaskultúra közvetítésére szakosodott polgári színházat részesítette előnyben, s korszerűtlenként lenézte a hagyományos komikusok előadásait.

Egy négy évtizedes pálya esetében feltétlenül érinteni kell a Totò-maszk változásának problémáját is. A nápolyi „kis” színházi formák és az 1920–1930-as évek varietéinek hatására kialakuló alapmaszk – a fékezhetetlen mozgású és szabadságú „kérelhetetlen” marionett – a háború utáni időszak eltérő társadalmi klímájában átalakult. A „neorealista fordulatot” a Totò-maszk esetében Fofi két össze nem illeszthető művészi minőség (a hagyományos komikum és a társadalomelemző filmtípus) sikertelen összebékítési kísér-



letének tartja. E filmforma mentális keretébe való illeszkedéshez Totò meghatározó művészi sajátosságainak (szólistaság, stilizált játékmód, saját tradíció) kellene feloldódnia az egyébként filmtörténeti jelentőségű olasz neorealizmus amatőröket szerepeltető, hétköznapi kisembert ábrázoló törekvésében. A neorealista filmek tehát – a sematikus komédiákhoz hasonlóan – kettős identitással rendelkeztek, kétféle művészi gondolkodásmód lenyomatát őrizték.

S ha a Totò-maszk legplasztikusabb megjelenítését Fellini adta, akkor legpontosabb funkcionális meghatározását a neorealista film közegében szintén egy rendezőnél, Pasolininél olvashatjuk. Ő a kordivatot megelőzve még életében felfedezte Totòt a „magasművészet” számára, s szerepeltette két filmjében is annak ellenére, hogy az általa reprezentált, részben kispolgári, részben arisztokrata magánemberi meggyőződéssel egyáltalán nem szimpatizált. Mégis egyszerre kritikai és alkotói szemszögből volt képes láttatni a Totò-figura lényegét s e komikus játéktípus perspektíváit: „Egy komikus annyiban létezik, amennyiben egyfajta klisé tud magából létrehozni, elkerülhetetlen, hogy egy szelekciót végrehajtva kijelölje a kört, melyen belül operálhat. Totò is klisé csinált Totóból, ez elkerülhetetlen pillanat egy komikus létrejöttéhez. E klisé határai, a pólusok, melyek között a színész működik, nagyon szűkek. Totò határait egyfelől Pulcinellasága, »csont nélküli marionett« jellege jelenti, másik oldalról pedig egy jó ember, egy jó nápolyi – mondhatnám neorealista-realista, valóságos képe. De e két pólus rendkívül közel van egymáshoz, olyannyira közel, hogy lehetetlen egy jó, édes, nyájas [...] nápolyira gondolni, anélkül hogy elfeledkeznénk marionett jellegéről, s elképzelhetetlen egy Totò-marionett anélkül, hogy ne lenne jó nápolyi lumpenproletár is egyben... Mikor azt mondtam, hogy minden komikus egyfajta abszolút figurát alakít magából, stilizál, klisé csinál magából, ezzel azt akartam mondani, hogy a komikus létrehozza önmagát, kitalálja önmagát, tehát nemcsak kommunikatív és funkcionális, hanem egy esztétikai szintű és jellegű poétikai, művészi operációt hajt végre. Tehát attól a perctől, hogy Totò megalakította s kitalálta önmagát, állandóan folytatja e kitalálási tevékenységet: kitalálói műve folytatódik, nem áll le akkor sem, ha egy másik alkotó invenciójába helyeződik bele. Magától értetődően mindig feltalál és alkotó, mindig művész, akármilyen filmbe kerül. Ha egy művészfilmben játszik, nehezen különíthetők el a komikus invenciójának pillanatai a rendezőtől, ha azonban egy közepszerű vagy rossz filmben, akkor ez sokkal könnyebb.” (Faldini–Fofi 1993:294–295.)

Latabár maszkjának értelmezéséhez nem áll rendelkezésünkre a kritikai, publicisztikai szintet meghaladó interpretáció. Ennek nemcsak az az oka, hogy a magyar populáris színházi hagyomány színházelméleti, művelődéstörténeti, teatrológiai felderítettsége jóval elmarad az olaszétól. Közrejátszik az a mozzanat is, hogy Latabár színpadi karrierje az operettek és zenés vígjátékok komikus szerepkörének kereteiben alakult, neki tehát Totónál jobban bele kellett illeszkednie egy dramaturgiai keretbe, maszkja kevésbé lehetett független. Az a visszatérő kritikusi vád azonban, hogy Latabár minden szerepében „önmagát ismétli”, önmagában indokoltta teszi az általa kreált figura jellegzetes mentalitásának vizsgálatát. Maszkjának alakulása már „színészdinasztiabeli” tagsága miatt is különböző Totòétól. Latyi gyakran szerepelt testvérével s pályája elején még apjával is, s a családtagok sokszor építettek – a közönség által is ismert – rokonságukra, egyfajta többletkomikumot teremtő, belterjes intim szférába emelve a hálás nézőket. Nyilvánvaló például a Marx fivérek és a Latabár fivérek produkcióinak funkcionális rokonsága is,

hisz számaik humorforrása és szüzségenerálója a testvérek egymástól eltérő külsejű és mentalitású, de előadások sorában visszatérő maszkja volt. A jelenetek alakstruktúrájában mindig ugyanazé a családtagé volt az irányító komikus szólama. Funkcionálisan nem, legfeljebb tematikus variációiban változott a mellékszólamokat biztosító testvérek szerepköre is.

Latabár maszkjának létrejöttében döntő volt táncos-koreográfus múltja. Barba színházantropológiájának terminológiájával szólva már színészi pályája kezdetén rendelkezett a színpadi előadóművészre jellemző „eltökélt testtel” (*decided body*) (Barba–Savarese 1991). Külföldi mulatók közönségén tesztelt, stilizált fizikai akcióelemekből komponált virtuóz játékmódja hazatérte után, az 1930-as években, sokkolta kissé a komikumban is realiztikusabb stílushoz szokott magyar közönséget. Ugyanakkor Latabár *tipo fissójának*<sup>3</sup> kezdettől lényegi meghatározója volt a verbális humor is. Talán a magyar színházművészet nyelvvédő eredete volt az egyik oka annak, hogy sok kabaréjelenet hatásmechanizmusa kizárólag verbális humorforrásokra épít. Hacsek és Sajó fel sem áll a kávéházi asztal mellől, csak típus- és műveltségbeli különbségükből eredő nyelvi félreértéseik sorozata gerjeszti a humort. Vizsgálatra érdemes, hogy e „blódlihagyomány” miként függ össze a magyar operettlibrettó sajátosságaival. Latabár maszkjának specialitása mindenestre az volt, amint az alábbi értelmezés is utal rá, hogy az erősen stilizált szószint és a gesztusszint a játék egyidejűségében egymásra vonatkozódott, így fokozva a komikus hatást.

„Dramai értelemben vett embertípust vagy egyéniséget azonban nem alakít soha. Az igazi nagy komikus színész minden szerepében önmagát adja, a saját karakterét. Ez a karakter azonban sokféle vonásból alakul ki. Törékeny alakja, csupa ideg érzékenységgű, hirtelen-gyors mozgású mozdulatainak, gesztusainak, burleszkien groteszk volta a magyar komikus színészek között különleges helyet biztosított Latabár számára. Azonban sem testalkata, sem arckifejezése nem komikus önmagában, mint a legtöbb komikus epizódszínészé. A komikus összhangot maga teremti meg rendkívüli mimikája, mozgása és szövegmondása között, s a háromféle komikus forrás játékában egymást erősítve hozza létre a komikus hatást... Azt hiszem, művészetének titka abban rejlik, hogy minden szerepében és alakjában a legősibb komikus embertípust, a clownt testesíti meg. Clownnak lenni: nem szerepkör számára, hanem adottság. Nem színészi produkció, hanem filozófia, sőt létforma.” (Szalay 1972:290.)

Molnár Gál (1982) Latabár családról írott könyve, melyben a Latabár-maszk legrészletesebb értelmezési kísérlete található, kapcsolódott ahhoz az európai törekvéshez, mely az 1960-as évek végétől a szórakoztató kultúra műfajainak és személyiségeinek újrafelfedezését s rehabilitációját célozta. Magyarországon ugyanakkor a szocialista realizmus deklarált értékrendjében alacsonyán álló szórakoztató műfajok újraértékelési kísérlete nemigen építhette be a nyugati populáris kultúrakutatás marxista társadalomtudományba nem mindig illeszkedő paradigmáit. Molnár Gál könyve – e korlátozottságával együtt – egyedüli kísérlet arra, hogy egy komikus színpadi maszkjának jelentést tulajdonítson, s az interpretációban ne csak szerepeit, hanem állandó típusának fizikai és mentális tulajdonságait is figyelembe vegye. Molnár Gál elsősorban a Latabár-maszk védekező alapmentalitását emeli ki: „A félelem komikus dalnoka volt. A középosztály félelmeit testesítette meg színpadi bohóc-számaiban. S azért volt mestere a félelem különböző árnyala-

tú komikus ábrázolásainak, mert ő maga kitanulta a félelem minden formáját.” (Molnár Gál 1982:360.)

Ahogy Totò maszkjának a *sottoproletariato* hagyományaihoz kapcsolódó megvesztegethetetlen radikalizmusa szolgált a figura „haladó” jellegének biztosítékául, úgy Molnár Gál értékelésében egyfajta passzív rezisztencia teszi a figurát a külvilág kritikusává: „annak árán képes megőrizni önmagát, ha kizárja figyelme köréből a külső világ történeteit. Miközben ez a figyelmetlenség önző vonásokat is tartalmaz, mégsem érezzük kártékonynak, inkább a védekezés vonása áll előtérben, jóllehet, önvédelme egy szubjektív-idealista strucchoz hasonlít, és korának polgári életérzését testesíti meg. Méltánylandó azonban, hogy ez a latabári nemtörődöm védekezés jókora adag kritikát is tartalmaz. Korántsem a minden rendben van elsimító idilljét sugározzák szerepei, ellenkezőleg: a semmi sincs úgy, ahogyan kellene és minden a feje tetején áll érzését fejezi ki.” (Molnár Gál 1982:407.)

A fenti értelmezés az 1990-es évekből nézve inkább az 1970-es évek ideológiai kompromisszumkényszeréről tudósít, melynek értelmében Molnár Gálnak is, noha már nem kellett munkáját teljesen a szocialista realizmus paradigmarendszerében felépítenie, utalni illett az osztályszempontú, marxista értékrend e területen is alkalmazható voltára.

### 3. Karneváli intertextualitás

A hagyományos komikus intertextualitásán De Marinis annak vizsgálatát érti, hogy a komikus milyen test- és szövegtechnikák forrásaiból meríti játéka elemeit. Míg a polgári színészre ebben a tekintetben az *egynyelvűség* és a *konformizmus* jellemző, addig a hagyományos komikusra a *nem virtuóz többnyelvűség* és a *dekonstruktív-parodisztikus jelleg*. A *többnyelvűség* itt azt jelenti, hogy több színházi-előadói nyelvet (tánc, ének, pantomim stb.) is képes alkalmazni. E stílári szinkretizmussal szemben a polgári színész szinte büszke korlátaira, az elit kultúrát reprezentáló interpretatív tehetségével nem fér össze a szórakoztatás nyelveiben való jártasság. A komikus *nem virtuozitása* pedig arra utal, hogy e külön műfajként is funkcionáló technikák számára a teátrális hatáskeltés részelemeivé válnak.

Totò például pantomimesként indult, varietékben adott elő csupán mozgáskoreográfiára épülő „néma” jelenetet. Az ő nem virtuóz többnyelvűségének legjellemzőbb eleme tehát a pantomim volt. Ugyanakkor nem volt szerző-író, mint a kor olasz hagyományos komikusai közül sokan. Vivianitól s a szintén nápolyi Eduardo de Filippótól eltérően Totò inkább mások kanavászait alakította a színpadon, ily módon inkább improvizációs képessége értelmezhető külön nyelvként. Az improvizáció Latabárra is jellemző, de az ő rögtönzései a szószint poénosítására is kiterjedtek. E színpadi nyelvi kreativitása csak a pesti humoreszk, blóddli, kabarétágabb kulturális kontextusában vizsgálható majd eredményesen. Latabár nem virtuóz többnyelvűségének meghatározó faktora mégis a tánc marad. (Dolgozott koreográfusként is.) Hagományos komikussá válását a szónak abban az értelmében, melyet jelen cikk kíván boncolgatni, Latyi talán épp annak köszönheti, hogy a hazai operettszínházakba kezdetben nem fogadták be. Hisz 1927-től a külföldi lokálokban, *számokban*, s nem egész darabon átívelő *szerepek*

ben kellett gondolkodnia. Nyelvi akadályok miatt nem hétköznapi testtechnikáját, a virtuóz táncot kellett tökéletesítenie, hogy az e közegben egyedüli értékmérő, a közönségsiker létrejöhesse.

### 3.1. A kortárs színházi magaskultúrához való viszony

Ha De Marinis modellje alapján arra keresünk választ, hogy miként kapcsolódik e komikus karikatursztikus, szatirikus, esetleg karneváli szemlélete egyfelől a kortárs valósághoz, másfelől a kortárs „elit” színházhoz, érdemes abból az 1930-as évekre kevésbé és státskülönbségből kiindulni, ami a populáris komikum színházi műfajainak és képviselőinek hagyományosan kijárt. Magyarországon az operettel foglalkozók állandó védekezési kényszere mellett mindmáig meghatározó a „vidéki” és a „fővárosi” színészi státus közötti presztízskülönbség is. Rátonyi Róbert 1960-as években íródott *Operett* című kétkötetes munkája jó néhány példát szolgáltat a magyar színházi szakmába, publicisztikába, kritikába szinte belekövesedett szemléletre, miszerint egy színész végső értékelését az határozza meg, sikerül-e „Pestre szerződnie”. E fővárosi és vidéki színészi státus közötti áthidalhatatlannak tűnő hierarchikus különbség még a komikus és polgári színész megkülönböztetésnél is erősebb.

Olaszország regionalitása, az utazó produkciók rendszere miatt e megkülönböztetés ott kevésbé volt éles. Logikus lenne tehát, hogy az „átjárhatatlanabb” magyar struktúra váltson ki erősebb parodisztikus komikusi indulatokat. Ezzel szemben inkább Totò figurájában fedezhetők fel a karneváli hagyomány féktelenebb elemei. Pénz- és kultúra-hiányát kiegyenlítő a Totò-maszk bűntudat és szégyenérzet nélküli agresszivitással harcol szükségletei kielégítéséért. Végtelensége, lelkiismeret-furdalás nélküli ügyeskedése megkérdőjelezi a polgári színház szentimentális közmegegyezését. E szemtelenség, a társadalmi határok figyelmen kívül hagyása egyben sikerének egyik titka. E konvenciót felrúgó mentalitás dicsőítése történetileg is jellemző a hagyományos komikum művelőire.

Totò és Latabár paródiáinak legbiztosabb sikerforrásai az átöltözéses számok voltak. Totò pincérnőként, menyasszonyként, Latabár egyik legnagyobb színpadi és filmsikerében, az *Egy szoknya, egy nadrág*ban vérbő spanyol hölgyként komédiázott. Totò kísérlet- és marionettparódiái már a karneváliság ősbibb forrásaihoz kapcsolódtak. Latabár esetében a paródiaműfaj – érthetően – inkább háború előtti korszakára jellemző, míg Totò 1950-es évektől forgatott filmjei szüzséjének alapötlete épül gyakran paródiára. A Totò-paródiák forrásaiként – a kor aktuális médiaszenzációi mellett – a klasszikusok szolgálták, melyek az olasz magaskultúra körein kívül is kellően ismertek voltak ahhoz, hogy paródiájuk hatékonyan működhessen. Ráadásul e klasszikus figurák jól illettek a dölyftől sem mentes Totò-maszkhoz.

Totò esetében, kora színházi magaskultúrájához fűződő viszonya értékelésében döntő, hogy a támadások, a népszerűségvesztés idején sem kívánta soha elhagyni, megtagadni maszkját, hagyományos komikusi alternatívását. *Ars poeticája* hasonló Latabaréhoz, aki szintén makacsul ismételte, hogy szakmai ambíciója „mindössze” a közönség megnevettetése. Lemondott tehát arról, hogy a színházi magaskultúra befogadja:

„Meg kell mondanom, hogy én ezeket az olcsónak minősített hatásokat néha napokig, hetekig érelem. Sok álmatlan éjszaka eredménye egy ötlet, egy finton vagy gesztus. Miért olcsó hatáskeltés ez? Tovább haladok régi utamon. Azt csinálom, amit szeretek, amit tudok, amiben hiszek! Ehhez a közönség szeretete ad erőt.” (Latabár válasza Tabi Lászlónak a *Fel a fejfelre*, a Szabad népben megjelent kritikájára. Idézi Molnár Gál 1982:368.)

Latabár paródiái – a magyar operett szelídítő kontextusában – nélkülözték a szélsőséges karneváli vonatkozásokat. Nála mind a tágabb társadalmi, mind a szűkebb polgári színházi utalásokat illetően kevésbé érzékelhető a kritikai attitűd. Pályáját a maga számára egyedül megfelelőnek tartott – szórakoztató színházi – közegben kívánta folytatni, másféle színházi hagyományokat azonban nem bíralt. Nem is igen lett volna fóruma hozzá, hisz a populáris színház műfajai a szocialista kultúrpolitikában, legalábbis deklaráltan, „túrt” s nem „támogatott” műfajok voltak. (Ugyanakkor ezen alacsonyabbrendűséget erőltető elit állásponttal szemben az operett valós befogadói értékelése mutat, hogy a nézők az 1954-es premiertől évekig egész éjjel sorban álltak a legendás budapesti *Csárdáskirálynő* jegyeiért. Ezt a Szinetár Miklós által rendezett előadást egyébként megszakításokkal 1970-ig tartotta műsorán az Operettszínház.) Latabár operett melletti kiállása nem nyert támogatást az úgynevezett művészszínház szférájából sem, hisz a vizsgált időszakban a magyar rendezői színház képviselői egy, a színészek a koncepcióhoz képest alárendelt szerepet szánó társadalomkritikai előadásmodellre törekedtek kimunkálni, így aktuális művészi érdekeikkel szemben állt a „szólista” komikusok védelme.

#### 4. Bizonytalan színész-néző viszony

A hagyományos komikum műfajainak otthont adó mulatókat, színházakat az előadást nem társadalmi, hanem szórakoztató fogyasztási alkalomnak tekintő nézők töltötték meg, akik nem méltatták figyelemre vagy kifütyülték az igényeiknek megfelelni nem tudó mulattatókat. Így a komikus, már csak önérdéből is, a közönséghez fűződő „viszonyán dolgozott” elsősorban, míg a polgári színész – presztízse s a dobozszínház konvenciója következtében – az előadás konvenciója szerint megfeledezni látszott a közönségről, s elsősorban szerepe hibátlan interpretálására koncentrált. A hagyományos komikum alternativitásának újabb eleméhez jutottunk annak megállapításával, hogy e közegben a néző válik az előadás alanyává és tárgyává. Latyi és Totó közönséghez fűződő kapcsolata, az hogy a befogadói reakciót teszik a produkció fő értékmérőjévé és inspirációs forrásává, alapvető hasonlóságokat mutat. A néző-színész viszony mindkettőjük számára hibátlan kommunikációs csatornaként működött. S hiába kényszerült Latabár az 1950-es években a magyar operetthagyománytól idegen, „átpolitizált” operettekben is játszani, hiába igyekezett őt a kritika Sztanyiszlavszkij-módszer szerint dolgozó realista színésszé átgyúrni, a közönség éppen megőrzött hagyományos komikus eszköztára miatt maradt hűséges hozzá. Egy durva kritikára így válaszol a Népszabadsághoz küldött olvasói levélben: „Valamit talán még az itthoni népszerűségemről. Turnéim során a legtávolabbi falvakban becenevemem szólítanak, a szeretetnek olyan jeleivel találkozom, hogy nem tudok erről meghatottság nélkül beszélni. Az Operettszínházban a közönség min-

den egyes megjelenésem alkalmával megkülönböztetett tapssal fogad. Én nem érzem, hogy elpártol tőlem a közönség... Szeretném, ha az igen tisztelt, de általam nem ismert cikkíró egyszer karon fogva végigsétálna velem a pesti utcán. Meglepődne attól, hogy gyalogjárótól autóbusz utasig, a sarki rendőrön túl gyerektől aggastyánig, milyen derűtől sugárzó arccal fordulnak felém a szívek. Nem, én úgy érzem, a közönség nem pártolt el tőlem. Szeretnek engem, és én is szeretem őket.” (Molnár Gál 1982:293–294.)

#### 4.1. Fiktív test

E különleges népszerűség eléréséhez Totònak és Latyinak teátrálisan valami különlegesen hatékonyat kellett produkálni a színpadon. Ennek megközelítéséhez fontos annak tisztázása, hogy a hagyományos komikusnak nem a geg (a verbális poén), hanem a „test műviesítése” (*artificillizzazione extraquotidiano del corpo*) az alapvető színpadi fegyvere” (De Marinis 1994). E stilizált mozgásnyelv lényegében ugyanolyan – a hagyomány által is formált – testtechnika, mint a *commedia dell’arte*, a klasszikus balett vagy a pantomim. A hagyományos komikus e színpadi testi viselkedése – elveiben és gyakorlatában – egyaránt különbözik a polgári színésztől, akinek színpadi jelenlétére döntően a statikus testegyensúly s a naturalista játékmód a jellemző. De Marinis modellje annyiban is relevánsnak bizonyul, hogy cáfolja a komikusok állítólagos spontán játékról alkotott közhelyes elképzelést.

A „test műviesítése” fogalom pontosabb értelmezése érdekében érdemes áttekinteni az Eugenio Barba nevével fémjelzett színházantropológia alapelveit, melyek kidolgozásában a Dániában (Holstebroban) élő olasz származású Barbával együtt több olasz teatrológus is meghatározó szerepet játszott. A színházantropológia ezen irányzata az előadásformát a színész-előadó testtechnikája felől vizsgáló, egyszerre elméleti és gyakorlati megközelítési mód, mely a színházi avantgárd 1960-as évekbeli hullámaihoz kapcsolódott. Kialakulásával áttételesen hozzájárult ahhoz, hogy az e tanulmányban is vizsgált hagyományos komikus játékmód rehabilitáltassék, sőt – gesztusra, fizikai akcióra alapozottsága miatt – a színjátszás olyan ősbibb formáihoz soroltassék, mint a polgári színház. Barba és Savarese *Színházantropológiai szótárának* alapelvei segítségével például funkcionálisan válik értelmezhetővé a Totò- és a Latyi-féle hagyományos komikum.

Először tágabb perspektívából közelítve azonban, a színházantropológia fő kérdése a színház és a hétköznapi élet viszonya. Ennek értelmezésében két alapirány különíthető el: Duvignaud, Turner, Schechner és Geertz a két szféra közötti analógiákat hangsúlyozza, míg a másik „tábor” (Grotowski, Barba) a különbségeket, amennyiben a színházi viselkedést „nem hétköznapiént” (*extraquotidiano*, De Marinis 1994:99) határozza meg. Vizsgálataiban mindkét irány interkulturális, komparatív módszereket alkalmaz. Az általunk most közelebbről vizsgált utóbbi elsősorban azért, hogy távoli kultúrák előadói technikai összetetésével felfedjen „olyan kapcsolatokat és vonzódásokat, melyek tényleges történeti kontaktusoktól függetlenül alakultak ki” (De Marinis 1994: 101).

Barba a hagyományos technikák mestereivel végzett műhelymunka-kísérletek alapján a színészi technikák közös alapjaként a preexpresszivitás transzkulturális elveit tételezi, s a megfogalmazott négy elv mindegyike meghatározója a hagyományos komikus testi viselkedérepertoárjának is.

A Barba-féle elképzelésben az „egyensúly megváltoztatásának elve”, illetve annak kultúránként eltérő testtechnikában megvalósuló gyakorlata biztosítja a szükséges többletenergiát ahhoz, hogy a színész magára tudja vonni a néző figyelmét. Ennek érdekében le kell mondania a minimális erő kifejtéséről, s egyfajta „luxusegyensúlyt” vagy Étienne Decroux kifejezésével „egyensúlyhiányt” kell létrehoznia. Erre többféle technika is alkalmas, amelyek közös jellemzője, hogy mindig a nehézségi erő ellen kell dolgozni. A színpadi fizikai akció energiatelítettsége növelhető az „oppozícióelv” fizikai szinten való alkalmazásával, az „ellentétek táncának” megkonstruálásával is. Ez az „impulzus-ellenimpulzus” váltakozás Barba szerint interkulturális, éppúgy megvan a bali táncban, mint a Decroux-féle pantomimben. A „leegyszerűsítés elve” nem mond ellent az előzőeknek. Jelentheti nagy energiát követelő akció koncentrációját kis térben, illetve a test egy pontján. A negyedik transzkulturális elv, az „energiatékozlás elve”, mely látszólag kis eredménnyel járó nagy energiabefektetést jelöl. A Barba-féle színházantropológia tehát a színész speciális viselkedését törekszik leírni az előadásforma kontextusában. S e vonatkozásban az európai és keleti színpadi technikákat éppen a hétköznapitól eltérő testhasználat köti össze. Barba szerint tehát a játész *személyiségének egyedisége*, kulturális és társadalmi *kontextusának specialitása* mellett a hétköznapitól eltérő testhasználat az a legátfogóbb közös vonás, mely képessé teszi a színész-előadót a néző figyelmét magára vonó többletenergia koncentrálására és felszabadítására. Ha tehát a színész szellemi és fizikai értelemben egyaránt elsajátít egy testtechnikát, ha színpadi testi viselkedését „nem hétköznapivá” teszi, ezzel válik képessé színpadi energiája szabályozására. Az előadói, ezen belül a komikus színpadi jelenlét e felfogásban egy állandó energiamozgásfolyamat. A színész nem a testén vagy a hangján dolgozik, hanem az energián. Ahogy nincs olyan hangakció, mely ne lenne egyben fizikai akció is, úgy nincs olyan fizikai akció, mely ne lenne szellemi akció is egyben.

A színházi előadások meghatározó, a hagyományos komikum esetében is döntő kérdése, hogy a színész miképpen tudja játékában kiküszöbölni az előre tervezettségből eredő sablonjelletet, miként képes megteremteni a *kidolgozott spontaneitás* technikáját. Barba szerint a színpadi szituációk élővé varázslásában is a testtechnikák alkalmazása a leghatékonyabb. E technikák titkainak átadása Nyugaton a személyes – a Latabárok esetében családi, nemzedékek közötti, Totónál a nápolyi populáris színházi hagyomány képviselői általi – tapasztalatátadás és könyvek révén egyaránt történik, míg Keleten közvetlenül a mester által átadott tudás él tovább.

Mikor tehát De Marinis művésített színpadi viselkedést tart jellemzőnek a hagyományos komikusok játékára, azzal arra utal, hogy maszkjuk lényegében egy komikus hatásos kidolgozására szakosodott testnyelv. Tehát nemcsak egyes poénok vagy gesztusok eredetisége miatt emlékeznek a nézők évtizedek távolából is egy komikus alakításra, hanem a játék gesztusrendszerének, ritmusának aprólékos nyelvi kidolgozottsága folytán is, jóllehet ez sem a befogadás során, sem utólag nem tudatosodik feltétlenül a nézőben. Ha fizikai jellemzőiben meg kívánjuk idézni Totò speciális testtechnikáját, Sandro De Feo leírása visszarepíthet minket az 1930-as évek varietéibe: „akkor a test még fiatal és elasztikus volt, még élő és sürgős volt a közönség megérintésének, álmétkodásra késztetésének vágya, akkor kellett volna látni őt, ahogy felcsapta a karjait, kezeit vállai felé meghajtva, mint egy szent indiai táncosnó, utána felsőtestét ellenkező irányba hajlította, fejét pedig ehhez képest megint ellenkező irányba, szeméi kifordultak, előreugró hegyes

áll a szájával állt kontrasztban, ádámcsutkája örvénylő futásba kezdett mozgásba lendítve csokornyakkendője fekete pillangóját. Totò fantasztikus volt 27–28 éves korában e produkciójában.” (Faldini–Fofi 1993:243.)

Hozzá hasonlóan részben ellentétekre épült a Latabár-maszk művésített viselkedése is: „a mimikai reakciók mindig kétoldalasan jelentkeztek nála. Talán ez még a vásári mimus körülültségének öröksége volt. Utolsó szerepeiben hiányzott a jellegzetesen »latyis« mozgás, a kaszáló, egymást keresztező lábak és kezek, a keresztbe tett, bokából való ingások, az erős dülöngélések, hiányzott Latabár mozgásának vad marionettszerűsége és a kezeknek, lábaknak eufórikus szétcsapottsága, amely egy folyton pörgő szélmalomhoz, ördögmotollához hasonlította őt.” (Molnár Gál 1982:295.)

Ugyanezt az imitatív hagyományt tagadó gesztikus egzotikumot őrizte meg emlékezetében Totóról Fellini is, aki a komikus játékát a bohócokéhoz hasonlította: „Az a valószínűtlen arc, az a szobrászállványról leesett s a művész visszaérkezése előtt sebtiben visszatett agyagfej, az a csont nélküli gumitest, az a marsbéli robot, az a lidércvidámságú nem e világi lény, az a rekedt, távoli, mély hang: oly váratlan, meglepő, sosem látott, valami olyan más volt, hogy a bénító csodálkozáson túl a teljes szabadság érzésével fertőzte meg az embert, lázadásra készítette: felejtse el, billentsen ki jogából minden tabut, sémát, szabályt, mindent, amit a logika engedélyezett, törvényesített. Mint az összes nagy clown, Totò is a teljes elutasítást képviselte, s a legmeghatóbb s legvigasztalóbb felfedezés az volt, hogy ebben az Alice Csodaországából kilépett Totóban az ember tüstént fölismerte az olaszok történelmét és jellemét, persze felnagyítva: éhségünket, nyomorunkat, Pulcinella tudatlanságát, kispolgári qualunquismusát,<sup>4</sup> beletörődését, bizalmatlanságát, gyávaságát. Totò mulatságos holdbéli eleganciájával az aljasság és az aljasság meghaladásának örök dialektikáját testesítette meg.” (Fellini 1988:185–186.)

Latabár a realiztikus magyar színházi kontextusban kevésbé meghökkentő típust alkotott, színpadi viselkedésének stilizáltsága azért tűnt ki mégis, mert az lényegesen meghaladta kollégái játéknyelvének stilizációs fokát. De az vitathatatlan – különösen 1945 előtti szerepeiben – hogy nem a szerep viselkedésének hétköznapi logika szerinti indoklására törekedett, hanem jelenléte pillanatainak teátrálisan hatékony megkomponálására, a ritmusnak a gesztus és a poén szintjein való optimális működtetésére.

#### 4.2. A sematikus komédia

A játék és a szöveg polgári színházzal ellentétesen alakult fontossági sorrendje miatt is érdemes kitérni a hagyományos komikumra jellemző stilizált játékmód és a szocialista országokban a zsdanovi kultúrpolitika idején feltűnő sematikus komédia, illetve operett viszonyára. Latabár pályájának fele ugyanis az ilyen átszabott, ideológiai nevelőeszközként alkalmazni kívánt ellenoperettek világában zajlott. Az 1950-es évekbeli népszerűsége annak volt köszönhető, hogy nem a kultúrpolitika üzenetét közvetítette. Sőt, ha megnézzük az akkoriban készült *Mágnás Miskát* vagy az *Állami Áruházat*, a mindenkori szövegkörnyezettől függetlenül Latabár alakításában az e fejezetben vizsgált „művésített testi viselkedés” elemeit érhetjük tetten. Latabár becsempészte tehát a nevelő szándékú ideológiai verbalizmus terhe alatt roskadozó szüzsébe a komikumot, csakhogy ezzel együtt kiiktatta a szocialista realista szüzsé ideológiai tétjét is. Ugyanakkor Latabár



épp e „mozdulatzenével”, a szöveg játékos poénsorrá alakításával s gesztussor alá rendelésével teremtette meg, hitelesítette azokat a figura- és jelenettoposzokat, tömegkultúrában tovább élő emlékképeket, melyek az 1950-es évek sematikus komédiáit a magyar populáris kultúra részeivé avatták a befogadói tudatban.

### 4.3. Improvizáció

Totò és Latyi játéktechnikáját a kritikai irodalomban sokszor rokonítják a *commedia dell'arte*-val, e hagyományhoz való kapcsolódást jelölve meg a működő közönségkapcsolat garanciájaként. Az utalás helytálló, amennyiben mind a hagyományos komikus játékmódját, mind a *commedia dell'arte*-t speciális testtechnikaként definiálhatjuk. Ugyanakkor a színpadi rögtönzés vonatkozásában is érdemes megvizsgálni a feltételezett rokonságot a hagyományos komikusok – esetünkben Totò és Latyi – és a *commedia dell'arte* színészei között.

Roberto Tessari, aki könyvet írt és filmet készített a műfajról, abból indul ki, hogy a *commedia dell'arte* egy diabolikus műfaj volt, mely a kulturális és vallási renddel szemben született és működött (Tessari 1981). Ugyanakkor a közhiedelemmel ellentétben nem a rögtönzésre épült; ellenkezőleg, a modern európai hivatásos színészet megteremtője volt. A „színházcsinálás” éppen a *commedia dell'arte* révén lett jogilag kénytelen-kelletlen elismert foglalkozássá. A piacterek nézői által kedvelt, ám a hatóságok és az egyház által támadott *commedia dell'arte* ugyanis profi közönségszórakoztatás volt. Eközben a kor „akadémikus színháza”, mely az elit képviselőinek időtöltése volt, a mai értelemben amatőrnek volt nevezhető. Míg az utóbbi a drámai szöveg deklamációjára épült, a *commedia dell'arte* hatékony színészi játéktechnikák összességeként definiálható, s ennyiben valóban elődje a hagyományos komikumnak. A vándortársulatok túlélését az üzleti siker határozta meg, s e piacnak való kiszolgáltatottság szintén hasonlított a kapitalista nagyvárosok kialakulásához kötődő varieté-, revü-, kávéházi színészek állandó egzisztenciális és szakmai veszélyeztetettségéhez. Ugyancsak közös vonás, hogy a *commedia dell'arte* maszkjait inspiráló hagyomány egyik eleme a karnevál, mely időleges anarchizmusával szintén közel áll a hagyományos komikum kulturális kontextusához. A *commedia dell'arte* annyiban is rokon a hagyományos komikummal, hogy mindkettő jelentős társadalmi ellenállással szemben működött. A *commedia dell'arte* esetében a közvélemény elítélte a színészeket feltételezett kicsapongásaik miatt, az egyház a maszkok használata miatt, az elitszínház művelői pedig az improvizáció miatt.

A *commedia dell'arte*-ban tehát jelen volt az improvizáció, amennyiben a színésznek joga volt a szabad recitációra. (E lehetőség a populáris színház művelői számára a későbbi évszázadokban nem volt mindig adott.) A *commedia dell'arte* színpadi hatékonysága – akárcsak a hagyományos komikumé – azonban nem a rögtönzésre, hanem a középkori szórakoztatásból átvett maszkok fizikai akciókban kifejeződő gegjeire, *lazzijaira*<sup>5</sup> épült. E középkori mutatványosgyakorlatban kifejlesztett *lazzik* és *gegek* elemei a *commedia dell'arte* közvetítésével át is kerülhettek a hagyományos komikusok repertoárjába. A *commedia dell'arte* játékmódja ily módon a társadalom alsó rétegeinek szórakoztatási tradíciójából táplálkozott. Ugyanakkor a színészek által szabadon idézett szövegek magaskultúrába tartozó elemeket is tartalmaztak. A *commedia dell'arte* tehát Tessari

(1981) szerint felfogható kétféle kulturális modell – a magaskultúrabeli és a populáris elemek egymást motíváló – együttéléseként. Mivel azonban a maszkok állandó fizikai s mentalitásbeli jellegzetességekkel rendelkeztek, a *canovaccióknak*<sup>6</sup> – a rögtönzések mellett – voltak állandó struktúrái is. Tessari szerint a szerelmesek és az öregek maszkjai mellett a legnagyobb szórakoztató potenciált a szolgák képviselték. A két szolga közül az egyik mindig intrikált, míg a másik mulatságosan hülye volt. Az utóbbit elsősorban a gesztus-komikum jellemezte. A hagyományos komikusok annyiban mindenképp örökösei a *commedia dell'arte* szolgamaszkjainak, hogy ők is a játék fizikai elemeit hangsúlyozzák.

E vázlatos jellemzésből is levonható az a következtetés, hogy a rögtönzés a *commedia dell'artéban* korlátozott jelentőségű, a közönséggel való bizonytalan kapcsolatban mindenképp másodlagos a nem hétköznapi testtechnikára épülő színpadi viselkedéshez képest, mely utóbbi a *commedia dell'arte* színészet a Totó- és a Latyi-féle hagyományos komikussal valójában összekötötte.

## 5. Degradáció

A 20. század elejétől az olcsó nyomtatványok, de főleg a mozi megjelenésével a populáris színház fokozatosan elvesztette korábbi meghatározó szerepét a szórakoztatóiparban. A hagyományos komikum teátrális hatékonysága az olasz régióban már az 1930-as évektől veszített erejéből, de a feltűnő visszaszorulás a magyar és az olasz kultúrában egyaránt az 1950–1960-as években következett be. Az 1950-es évekre a színpadon a revüforma vált jellemzővé, a tánc és a látványos díszletek domináltak, a hagyományos komikus produkciója háttérbe szorult. A degradációt gyorsította, hogy a háború utáni időszak véleményformáló baloldali értelmisége lenézte a populáris szórakoztatás műfajait. Csak a tömegkultúra-kutatás fellendülésével, az 1960-as évektől enyhült e befolyásos közeg szigora a hagyományos komikum iránt.

Latabár és Magyarország esetében a hagyományos komikum hanyatlása irányába ható erők durvábban működtek, nemcsak ízlésbeli, hanem politikai és egzisztenciális támadásokat is jelentettek. A Latabár-féle játéksztílust már az 1940-es évektől több oldalról támadták. Bubik Árpád 1941-ben érkezett Berlinből igazgatónak az Operettszínházba, azzal a céllal, hogy a kor szellemében „megmagyarítja az operettet” (Molnár Gál 1982:350). Latabár e háborús feszültségtől kiélesedett ízlésterrorban a pesti zsidó humor megtestesítője, a nagyváros semmit komolyan nem vevő cinizmusának prototípusa lett. Bubik 1941-ben felmondott Latabárnak az Operettszínházban: „Az én színházamban nem kellene és nem lesznek Latabárok.” (Rátonyi 1984:34.)

A Bubik-féle színház ugyanis a mindenkori diktatúrák színházaihoz méltóan halálosan komoly volt, operettjei a krónikák szerint patetikusak, látványosak és humortalanok voltak, akárcsak néhány évvel később a sematikus operettek. Az igazgató így fogalmazta meg ars poeticáját: „Számúzni fogom az operettből a fölösleges viccelődést. A hallgatóság gyönyörködjk a szép melódiákban, ízléses ruhákban, mesteri rendezésben – a pesti viccelődésről pedig szokják le, az nem a mai világ hangja!” (Gál 1973:504.)

E „latabártalanítási” kísérlet a színházi ipar piaci szabadságát még nem korlátozó közegben kudarcba fulladt. Ugyanakkor a színész egyre kevésbé érezhette magát biztonságban ebben az új közegben, ahol a rasszizmusnak a politikában való eluralkodása

előtt még versengtek érte. Ez az ambivalencia – nézői elfogadottság s ellenszenv a hatalom részéről – mind az operettjátzás stílusára, mind Latabár személyére vonatkozóan csak mélyült a színházak államosítása, 1949. május 22. után. Latabár az 1950-es évektől olyan kulturális és színházi kontextusban működött, ahol gyanakodva tekintettek rá, mint az „idejétmúlt” egykori szórakoztatóipar képviselőjére, s kezdetben épp annak a műfajnak, az operettnak a megsemmisítő átalakítására törekedtek, melynek ő a sikereit köszönhette. Bár 1945 és 1949 között még megmaradtak a magánszínházak, az előadásforma ideológiai célú felhasználása, a színház propagandafunkciójának erősödése már előrevetette árnyékát, például a színészek háború alatti viselkedésének elfogultan kezelt „igazolási” ügyeiben, a Nemzeti Színház tagjainak önkényes megrostálásában, a színikritika hangjának fenyegetővé válásában. A hagyományos komikum műfajainak visszaszorulása a színházak államosításakor gyorsult fel. A központi párt- és minisztériumi irányítás egy – a magyar hagyománytól eltérő – komoly, patetikus operettízlést erőltetett; az új kultúrpolitikai és szakmai elit a magyar operett- és szórakoztató színházi hagyományt teljes egészében meghaladandónak állította be (Strasszentreiter 1996). Nemcsak az operettek szüzséjét bélyegezték korszerűtlennek, hanem „sablonosként” elítélték a hagyományos komikusok játékstílusát is. A politika és az új, szocialista realista ízlést agresszivitással hirdető kritika tehát – egyeduralmával visszaélve – azt deklarálta, hogy a magyar operetthagyomány s annak integráns része, a hagyományos komikus játékmod idegen az elnyomott osztályoktól, s hogy azok igazából új, hétköznapjaikról szóló szocialista realista operettekre vágynak a régi álomvilág helyett. Holott a szórakoztató komikum színházról mulatóig ívelő variánsai igenis a népi, illetve a nagyvárosi alsóbb osztályokra jellemző populáris szórakoztató formákból nőttek ki, s e gyökereket mindvégig megőrizték. A háború előtt a pesti külvárosi bódészínházakban is az operettek aratták a legnagyobb sikert (Rátonyi 1984:96–97). A politika a szüzsé ideológiai kódok szerinti átértelmezésének követelésével tehát egy akkor még harmonikus néző-színész viszonyt igyekezett megrontani, a szocialista realizmus utópikus, senki ízlésvilágát nem képviselő követelményrendszerét (vö. Zsdanov 1949) a – hagyományos operettet mindvégig támogató – munkásosztály igényeként tüntetve fel.

A populáris kultúra frontján a felülről elrendelt ízlésátalakító forradalom összekapcsolódott egy szintén diktatórikusan elrendelt intézményátalakítással is. Az államosítással a populáris színházak közegében is egymás után bukkantak fel másféle kritériumok a produkciók színre állításakor és értékelésekor, mint a korábban egyedül meghatározó pénztári bevételben mérhető siker. A korszakra jellemző sznobéria jegyében a könnyűműfajt azáltal vélték csak némileg rehabilitálhatónak, ha kiemelik műfajai „haladó”, társadalomkritikai, népi eredetét. E Gáspár Margit írásaival fémjelezhető tendencia az „átideologizált”, függetlenségétől megfosztott színházi közélet újabb ambivalens, a hagyományos komikum degradációját elősegítő jelensége volt, melynek produktumait – az aktuális szituáció és politikai erőviszonyok függvényében – mind a hagyományos komikus tradíciójukhoz ragaszkodó színészekkel, mind a teljes politikai kontrollt követelő hatóságokkal szemben fel lehetett használni. Gáspár Margit *A múzsák neveletlen gyermeke* című könyve (1963) is egyszerre értelmezhető a háború előtti polgári-piaci színházi modell képviselőinek „átneveléseként”, az operett új identitással való ellátásaként, s a műfaj színpadon tartásáért végrehajtott mentőakcióként.

Történelmi távlatból – Burke gondolatmenetét elfogadva – mondhatjuk, hogy az operett átpolitizálása is ama erőszakosan végrehajtott hatalmi támadások sorába illeszkedett, melyek során a mindenkori elit a populáris kultúra műfajait, illetve világképét igyekezett a maga érdekeinek megfelelően átalakíttatni: „Az európai történelemben gyakran az elit, vagy az elit egy csoportja megpróbálta »megreformálni« a populáris kultúrát, más szóval először megpróbálta elnyomni azokat a viselkedésformákat vagy eszméket, amelyeket felforgatónak, erkölcstelennek vagy egyszerűen »bunkónak« tartott..., majd helyettesíteni akarta ezt egy új kultúrával, új tradícióval. Nem szabad, hogy a kitalálás kifejezés arra a következtetésre juttasson bennünket, hogy az eliteknek hatalmuk van az alávetett osztályok kultúrájának kedvük szerint való alakítására. Az európai populáris kultúra története azt mutatja, hogy a populáris kultúra rendkívül ellenálló, hogy a közemberek gyakran ellen tudtak állni a megreformálásukra tett kísérleteknek.” (Burke 1984:7.)

Összegzésként megállapítható, hogy e közvetlen közönségkapcsolatra építő színészi bravúrtechnika kétségtelenül vesztett erejéből a szöveggönyv előtérbe kerülésével, a szocialista realizmus elveinek alkalmazási kényszerével, a pátosz eluralkodásával, a színészi improvizációs szabadság csökkenésével. E jelentős kulturális kontextusbeli átalakítás gyökeresen megváltoztatta az előadások közvetlen kontextusát is (a játékszabályokat, a kritika és a rendező szerepét, a színházon belüli színészhierarchiát, a színészi díjazás elveit és mértékét, a dramaturgiai munkát stb.).

Nem változott a kritikai és szakmai támadások iránya 1956 után sem. A Latabár-féle komikumról s a populáris szórakoztatás egyéb formáiról mind az 1960-as évek végétől a rendezői színház felé törekvő szakmai elit, mind a véleményformáló értelmiség azt tartotta, hogy azok csökkentik a művészsínház produktumai iránti nézői fogékonyságot, és akadályozzák a magyar színház világszínházi tendenciákhoz való felzárkózását. E máig meghatározó elitértelmezés kontextualizálásához azonban azt is tudni kell, hogy 1956 után a kádári konszolidáció valóban ügyesen használta a komikus műfajokat és a népszerű komikusokat a rendszerellenes indulatok hatástalanítására. Az 1960-as évek végétől „jogosan” tűntek egyes operett-előadások vagy kabarék az izléstelenség és művészi igénytelenség melegágyainak a színházi reformnemzedékek tagjai számára (Mihályi 1984:187–194).

## JEGYZETEK

\* A dolgozat a Soros Alapítvány Bolognai programjának segítségével készült.

1. Ezen alternatív jelleg, illetve szimbolikus szembenállás az 1930-as évek Magyarországon azonban kevésbé érezhető, hisz ott az operett – populáris kultúra eredete és színházi iparba tartozása ellenére – már-már nemzeti műfajnak számít. A híres operettszerzők vagy az operettjátékszóra specializálódott Király Színház jubileumi reprezentatív társadalmi eseményekké emelkedtek (Rátonyi 1984:202).
2. A magaskultúrába tartozó és a vállalkozói rendszerben működő populáris színházak hatalom általi szimbolikus elkülönítése több évszázados európai hagyomány. Franciaországban például másféle tevékenységekre jogosító működési engedélyt adtak ki az államilag támogatott, a nemzeti

kultúrát reprezentáló művészínházaknak s – a gyakran a külvárosba vagy bulvárokra települő, nem privilegizált társadalmi rétegekbe tartozó közönségre építő – populáris színházaknak. Utóbbiak esetében megszabták az előadható darabok műfaját, sőt megtiltották a színpadi beszédet, e megkülönböztetéssel elősegítve – akaratlanul is, tehetnének hozzá – a középkori vásári mulattatóktól eredő virtuóz színpadi testtechnikák túlélését. A korlátozó szabályozás eredeti célja Franciaországban az volt, hogy a populáris színházak ne jelenthessenek konkurenciát a művészínházak számára, valamint hogy elkülönülő műfajaikkal, színészeikkel, közönségükkel tovább erősítsék a társadalmi rétegek elkülönülését. (Vö. McCormick 1992.)

3. *Tipo fisso (tipi fissi)*: a *commedia dell'arte* maszkjai.

4. A kifejezés az 1944-ben Guglielmo Giannini által alapított *L'uomo qualunque* (Átlagember) elnevezésű újság címéből ered. Az újság egy – az „átlagember”, a csendes többség, de elsősorban a társadalmi pozícióját fenyegetve érző kispolgárság véleményét tükrözni kívánó – elit- és politikaellenes mozgalom, a *Fronte dell'Uomo qualunque* szócsöve volt. Azt hirdette, hogy nincs szükség politikai pártokra, az állam tevékenységének a józan ész alapján megszervezett ügyintézésre kell korlátozódnia. Ebből eredően a *qualunquismo* kifejezés olyan magatartásformát is jelöl az olasz hagyományban, mely – a politikai pártokkal szembeni bizalmatlanság ürügyén – egyfajta társadalmi mozdulatlanságot, politikai és társadalmi kérdések iránti közönyt, érdektelenséget – ha nem is hirdet, de – képvisel.

5. *Lazzo (lazzi)*: a komikus maszkok rövid, a cselekménytől elkülönülő – szövegre, dalra, pantomimra vagy tánra épülő – magánszámait a *commedia dell'arte* előadásban.

6. *Canavaccio (canovaccio)*: a *commedia dell'arte* előadás (írásban) rögzített cselekményvázlata.

## IRODALOM

ATTISANI, A., ED.

1980 *Enciclopedia del teatro del '900*. Milano: Feltrinelli.

BARBA, EUGENIO – SAVARESE, NICOLA

1991 *The Secret Art of the Performer: A Dictionary of the Theatre Anthropology*. London: Routledge.

BURKE, PETER

1984 *Popular Culture between History and Ethnology*. *Ethnologia Europea* 14:5–13.

DE MARINIS, MARCO

1993 *Mimo e teatro del Novocento*. Firenze: La Casa Usher.

1994 *Capire il teatro*. Lineamenti di una nuova teatrologia. Firenze: La Casa Usher.

1995 *Il nuovo teatro. 1947–1970*. Milano: Bompiani.

DUVIGNAUD, JEAN

1993 *L'acteur*. Paris: Éditions Écriture.

FALDINI, FRANCA – FOFI, GOFFREDO, EDS.

1993 *Totò*. Napoli: Tullio Pironti editore.

FELLINI, FEDERICO

1988 *Mesterségem, a film*. Budapest: Gondolat.

FOFI, GOFFREDO

1993 *Totò e Pulcinella*. In Totò. F. Faldini – G. Fofi, eds. Napoli: Tullio Pironi Editore.

GÁL GYÖRGY SÁNDOR

1973 *Honthy Hanna. Egy diadalmas élet regénye*, Budapest: Zeneműkiadó.

GÁSPÁR MARGIT

1963 *A műzsák nevetlen gyermeke. (A könnyűzenés színpad kétezer éve.)* Budapest: Zeneműkiadó Vállalat.

MCCORMICK, JOHN

1992 *Popular Theatres of Nineteenth Century France*. London: Routledge.

MÉSZÁROS TAMÁS

1977 *„A Katona”*. (Egy korszak határán.) Budapest: Pesti Szalon Könyvkiadó.

MIHÁLYI GÁBOR

1984 *A Kaposvár-jelenség*. Budapest: Műzsák Közművelődési Kiadó.

MOLNÁR GÁL PÉTER

1982 *A Latabárok. Egy színészdinasztia a magyar színháztörténetben*. Budapest: Népművelődési Propaganda Iroda.

MUKERJI, CHANDRA – SCHUDSON, MICHAEL, EDS.

1991 *Rethinking Popular Culture. Contemporary Perspective in Cultural Studies*. Berkeley – Los Angeles – Oxford: University of California Press.

PASOLINI, PIER PAOLO

1993 *In Totò*. F. Faldini – G. Fofi, eds. 294–297. Napoli: Tullio Pironti Editore.

RÁTONYI RÓBERT

1984 *Operett*. Budapest: Zeneműkiadó.

STRASSZENREITER ERZSÉBET

1996 *Dokumentumok az ötvenes évek színházi életéből*. Színháztudományi Szemle 30–31:233–249.

SZALAY KÁROLY

1972 *A geg nyomában*. Budapest: Magvető.

TESSARI, ROBERTO

1981 *Commedia dell'arte: la Maschera e l'Ombra*. Milano: Mursia.

ZSDANOV, A. A.

1949 *A művészet és filozófia kérdéseiről*. Budapest: Szikra.

GYÖNGYI HELTAI

## The comic acting of Totò and Latyi: a model of theatre anthropology

The 20th century version of the traditional comic acting (De Marinis, 1994) represents an alternative way of making theatre opposed to the realistic-imitative tradition. It is connected to special popular genres and special institutions (café chantant, revue, variety, and operetta). This popular acting tradition emphasises the unique expressive personality of the comedian-craftsman opposed to the text-centred imitation style. On the level of the immediate performance context the article will discuss its different approach to the dramatic material, its special performance techniques and its special relationship with the audience. The changes of this comic acting style in the 1930s–60s will be shown in a parallel artistic biography of Kálmán Latabár (Latyi) and Antonio De Curtiz (Totò). They are determining figures of this comic acting style in Hungary in Italy as were Chaplin, George Robey, Fred Karno, Stan Laurel, Oliver Hardy in the music hall, or the Marx brothers or Eddie Cantor in the American vaudeville tradition. The article examines this popular acting style from functional points of view, based on the model proposed by Marco De Marinis. The components of this model are: the comedian's "loneliness on stage", the comedian's "auto-tradition", his "pluri-lingual capacity" and his "carnivalistic intertextuality".

## Shekhawati palotái\*

A Delhi–Jaipur–Bikaner háromszögön belül elterülő, közel egyharmad Magyarországi félsivatagos terület – Shekhawati – a 19. században Rajasthan, sőt egész India leggazdagabb területei közé tartozott. Bár városai mára elveszítették gazdasági jelentőségüket, és a kereskedők (*marvarik*) követvén az új kereskedelmi utakat, Bombaybe és Calcuttába települtek, a 18–20. században épült palotáik (*havelik*), ha romos állapotban is, de megőrizték szépségüket és a falaik között található freskókat.

**A** havelikre jellemző a hatalmas, faragott kapu, mely a belső udvarra nyílik. A mogul haveliktől eltérően az ittenieknek van külső és belső udvaruk is: a külső főleg a vendégek fogadására szolgál, a belső a család tagjai számára volt fenntartva. A házak homlokzatát, az átjárók, az udvarok falait és a zárt helyiségek mennyezeteit mind freskókkal díszítették a mesterek. A mívés faragások díszes vas- és bronzillesztésekkel bizonyították a tulajdonos gazdagságát.

A freskók témáira a perzsa, a jaipuri és a mogul festészet különböző iskolái hatottak. A korai időszakban – 1750 körüliek az első freskók – a mitológiai jellegű freskók, a portrék, a vadászjelenetek, a helyi legendák és a mindennapi élet ábrázolásai az uralkodók. Később, az angol gyarmatosítás idején már a technikai fejlődés jellemzői is megfigyelhetők: gyakori az autók, a vonatok, a repülők, a hajók, a kerékpárok, a gramofonok ábrázolása. A fényképészet, amely 1840-ben jelent meg Indiában, sok tekintetben hatott a festett témákra, mivel a festők gyakran másoltak fotókról.

Shekhawatiban a freskófestők (*chiterának*) a fazekasok kasztjához tartoztak, és építőként is dolgoztak. Eredetileg csak növényi alapú festékanyagot használtak színezésre: a kormot feketének, a meszet fehérnek, az indigót kéknek, a zöld földet zöldnek, a vöröskőport pirosnak, a sáfrányt narancsszínnek, a sárga agyagot pedig sárgának. Azzal, hogy a színezőanyagokat mésszel keverték össze, és utána ütögették a vakolatba, a színezés sokáig ép maradt.

A 19. század végéig, amíg a vegyi alapú festékek el nem terjedtek Indiában, a rajasthani chiterák megmaradtak a „fresco-buono” technikánál (1830–1900). Egyszerre csak a fal egy részét tapasztották be három réteg nagyon finom agyaggal. A harmadik réteg átszűrte mézporrétegére még nedvesen vitték fel a kívánt ábrát. Az 1900 és 1930 közötti időszakban a Németországból és Angliából származó szintetikus festékek használatával lehetővé vált bonyolultabb ábrák rajzolása is, mivel ezeket már száraz vakolatra lehetett festeni, és a festőnek nem kellett sietnie, hogy a vakolat megszáradása előtt befejezze művét.

\* A kiutazást a Magyar Ösztöndíjbizottságnál nyert kéthetes ösztöndíj tette lehetővé a magyar-indiai kulturális egyezmény keretében.



N. KOVÁCS TÍMEA

## Emlékezet, identitás, történelem

Jan Assmann: A kulturális emlékezet.  
Írás, emlékezés és politikai identitás  
a korai magaskultúrákban.  
Budapest: Atlantisz, 1999. 313 p.

Ez a tanulmány a kultúra és a társadalmi identitás kapcsolatát, valamint az emlékezet kulturális szerepét és módjait elemzi az egyiptológus, Assmann nemrég megjelent könyvét ismertetve. Az emlékezet, azaz a múlt iránti érdeklődés részben a hagyomány és az identitás megteremtésének igényéből következik, részben a létrehozott múlt révén képes jövőképeket kialakítani.

**J**an Assmann heidelbergi egyiptológus professzor eredetileg 1992-ben megjelent s immáron magyarul is olvasható könyve több szempontból is érdeklődésre tarthat számot: mindenekelőtt paradigmátikus jelentőségű az a mód, ahogyan egy viszonylag zárt hatókörű diszciplína, az egyiptológia kutatási anyagát interdiszciplináris keretek közé állítva „újrafogalmazza”. Az elméleti megfontolások és kérdésfelvetések ugyanis a konkrét esettanulmányokon túlmenően a kultúra általános működési mechanizmusaira kérdeznek rá. Assmann a korai magaskultúrák, így az ókori Egyiptom, Izrael és Görögország történeti elemzésén keresztül ragad meg olyan centrális társadalomtudományi problémákat, amelyek a kultúra és a társadalmi identitás összefüggéseire vonatkoznak. A társadalomtudományok e két, folyamatos újraértelmezést igénylő kategóriáját Assmann az emlékezés szemszögéből világítja meg. Kérdésfelvetései ennek megfelelően egyrészt arra irányulnak, hogy az egyes kultúrák milyen „csatornákat”, „tárolóedényeket” hoznak létre az emlékezés számára, azaz hogyan szervezi a kultúra az emlékezést, és fordítva, az hogyan alakítja a kultúrát. Másrészt arra kérdez rá, hogyan alakít ki az emlékezés emberek laza csoportjából társadalmi közösséget, hogyan teremt az emlékezés identitást. Az alábbiakban az assmanni elméleti apparátust ennek a két, egymástól természetesen csak nehezen elválasztható aspektusnak a szemszögéből fogom körbejárni. Mielőtt azonban ezt megtenném, röviden kitérek az emlékezés körül folyó társadalmi diskurzus néhány vonatkozására, valamint megpróbálom Assmannat abban a tudományos kontextusban elhelyezni, amely az emlékezet és a történelem összefüggései mentén bontakozott ki.

2000 3 (1): 115–126.  
*Tabula*

## Társadalmi átmenet és emlékezet

Assmann könyve nem csupán a diszciplináris határokat felszámoló elemzés szakmailag meggyőző és nyelviileg lenyűgöző példáját kínálja számunkra. Az általa tárgyalt problémák ugyanis nem korlátozódnak a tudomány szűken vett területére, hanem reflektálják egyfelől az emlékezés, emlékezet társadalmi diskurzusát, másrészt a tudománynak ebben betöltött, messze nem elhanyagolható szerepére is felhívják a figyelmet. Olyan álláspont ez, amely a középkelet-európai régióban, vagyis a túl sok vagy éppen a hiányzó, azaz a „patologikus emlékezés” régiójában – hogy Paul Ricoeurt idézzük (Ricoeur 1999) – különös jelentőséggel bírhat. Annak ugyanis, hogy az emlékezés problémája az utóbbi másfél-két évtizedben a tudományos érdeklődés előterébe került,<sup>1</sup> tagadhatatlanul társadalmi okai is vannak: az 1980-as évek végének nagy politikai változásai (a vasfüggöny és a berlini fal eltűnése), valamint az egymást követő kiemelkedő évfordulók (például a 2. világháború befejeztének 50. évfordulója) nemcsak a társadalmi átalakulások, hanem az emlékezés lavináját is elindították. A memoáriródalom felélenkülése, állami ünnepek, szimbolikus kézfogások és ünnepélyes bocsánatkérések, dokumentumfilmek, utcák újrakeresztelése és múzeumi kiállítások a múlt iránt fellobbanó csillapíthatatlannak tűnő vágyról tanúskodnak. Az évezred utolsó évtizede látványosan az emlékezés jegyében telt.

E probléma felszínre törése – ahogyan arra Jan Assmann bevezetőjében röviden utal – jelzi azon generáció lassankénti eltűnését, amelynek még személyes tapasztalatai voltak az évszázad nagy történeti eseményeiről, „emlékezésalapító” sokkjairól. A túlélők visszaemlékezéseinek autentikusságát hangsúlyozók ennek kapcsán az emlékezet elsorvadását, illetve annak a történetírásban való föloldódását, s így szükségszerű elszíntelenedését panaszolják. Reinhart Koselleck a következőket írja ennek kapcsán: „A nemzedékváltással együtt az elmélkedés tárgya is megváltozik. A túlélők tapasztalatokkal átítatott, jelen lévő múltjából egy tiszta, önmagát a megtapasztalás alól kivonó múlt lesz. [...] A emlékezés kihálásával a távolság nem csupán növekszik, hanem minőségét is megváltoztatja. Nemsokára már csak a képekkel, filmekkel, memoárokkal dúsított akták beszélnek. [...] A kutatási feltételek józanabbak, de ugyanakkor színtelenebbek, empiriaszegényebbek lesznek, mégha ennél fogva több mindent vélnek megismerni és objektíválni tudni. A történetírás morális érintettsége, álcázott védelmi funkciói, vádai és bűnössé nyilvánításai, a múlt kezelésének mindezen technikái elveszítik politikai-egzisztenciális vonatkozásukat, s elhalványulnak a tudományos kutatás és a hipotézisek által irányított analízisek javára.” (Idézi A. Assmann 1999:14.) Lehet-e vajon az emlékezet teljes eltűnéséről beszélni, ahogyan azt Pierre Nora tette, aki azt állította, azért beszélnek ilyen sokat az emlékezetről, mert már nincs? (Nora 1990:11.) A személyes, biografikus emlékezet elillanása ténylegesen lakatlanná teszi-e a múltat? Az emlékezet kríziséről értekezők mellett azonban ott sorakoznak azok a vélemények, amelyek annak a nyilvánosságban, a mindennapokban játszott egyre kiemelkedőbb szerepére hívják fel a figyelmet. „Olyan idöket élünk, amikor az emlékezés korábban még nem látott mértékben vált a nyilvános diskussziók meghatározó tényezőjévé. Hozzá fordulunk, ha gyógyításról, vádaskodásról vagy igazolásról van szó. Az emlékezet az egyéni és a kollektív identitás-teremtés jelentékeny alkotóeleme lett, amely a konfliktus és az identifikáció számára egyaránt teret kínál.” (Idézi A. Assmann 1999:15.)

Az emlékezettel való foglalatosság felélenkülése a nagy „szemtanú-generáció” le-tűnése mellett kétségkívül összefüggésben van azokkal a modern társadalmakat érintő transzformációs folyamatokkal, így például a globalizáció és a migráció jelenségeivel, amelyek nyomán a közösségi tudat horgonyait jelentő, megszokott értelmezési keretek érvényüket veszítik. Ez a társadalmi, kulturális elbizonytalanodás – amely Közép-Kelet-Európa volt szocialista országaiban fokozott mértékben tapasztalható – elsősorban az identitás krízisében, a történeti folytonosság megtörésében, a sokat panaszolt történelemvesztés formájában jelentkezik. Ebben az átmeneti állapotban szükségszerűen fel-erősödnek azok a kulturális mechanizmusok, amelyek a társadalomban tapasztalható orientációhiányt, törést a történelem „szálainak” újrakötésével kísérik megoldani. Az emlékezet működésbe lendülése, úgy tűnik, mindig valamilyen társadalmi átmenethez, ilyen értelemben vett határhelyzethez, töréshez kapcsolódik.

## Emlékezet kontra történelem

Az emlékezet konjunktúráját hirdető és annak teljes hiányát panaszoló álláspontjai között ver hidat az assmanni kulturális emlékezet teóriája. Assmann azt a sokat vitatott határt veszi szemügyre, amely a legfeljebb három generációt egymással összefogó személyes vagy az ő terminológiájában kommunikatív emlékezetet választja el a Koselleck által színtelennek nevezett, vagyis élettapasztalatot mellőző hivatalos történelemtől. Assmann álláspontja szerint a múlt sohasem válik tőlünk teljesen független, kizárólag tudományos szempontokkal vizsgált és uralt kutatási területté, azaz emlékezettől mentes ilyen értelemben lakatlan terepnummá. Továbbá azzal fimomítja a (szubjektív, tapasztalatokkal átítatott) emlékezet és az (objektív, meg nem tapasztalható) történelem dichotómiáját s az abban megfogalmazódó polémiát,<sup>2</sup> hogy különböző emlékezeteket különböztet meg, s a figyelmet a közvetlen tapasztalatokon nyugvó emlékezés (kommunikatív, vagy egy másik kifejezéssel, tapasztalati emlékezet [*Erfahrungsgedächtnis*], A. Assmann 1999: 13). helyébe lépő új formákra tereli. Az e mögött meghúzódó hangsúlyeltolódás abban ragadható meg, hogy Assmann az emlékezést nem kizárólag szubjektív folyamatnak tartja, s annak pszichológiai, fiziológiai konstitúciója helyett kulturális létrehozottságát emeli ki. Ehhez a Maurice Halbwachs nevéhez fűződő elméletet hívja majd segítségül. Assmann kiindulópontja annak a törésnek a feltételezése, amely a „természetes, élő” emlékezés megszakadásával keletkezik, ugyanakkor vizsgálatainak előterében már azok a kulturális eszközök, folyamatok állnak, amelyek segítségével az egyes kultúrák „orvosolják” ezt a törést. Ezzel összefüggésben elemzi azokat a médiu-mokat, kulturális „csatornákat”, amelyek segítségével a kultúrák betömik az emlékezés szövetében keletkezett rést. Másrészt pedig megvilágítja az így működésbe jövő sajátos kulturális emlékezet társadalmi funkcióját.

Assmann az emlékezés területének bejárásához rendelkezésre álló sokféle út közül – amelyek az agy működésének kutatásától az információtechnikai, adattárolási aspektusokig terjednek – a kultúrakutatásét választja. Ez a megközelítés az emlékezetet nem tekinti kizárólag belső, pszichológiai vagy biológiai jelenségnek, hanem annak a kultúra működésétől való szétválaszthatatlanságát hangsúlyozza ki. Ezzel kapcsolatban írja Assmann: „A múltra való emlékezés nem valami ösztönből vagy velünk született érdek-

ből fakad, hanem az ember magaformáló kulturális tevékenységének kötelességéből.” (l. m. 252.)

Annak lehetőségét, hogy az emlékezést a tisztán pszichológiai folyamatoktól leválasztva közelíthessük meg, Maurice Halbwachs francia szociológus a 20. század első felében, a kollektív emlékezetéről írt munkáiban alapozta meg. Halbwachs nézete szerint az emlékezés ugyan individuális folyamat, de maguk az emlékező individuumok szociális, társadalmi lények, akik egy meghatározott közösség tagjaiként szocializálódnak. Az egyén mindig csak egy csoport tagjaként, egy adott közösség keretein belül képes emlékezésre, emlékezés és csoport egymástól szétválaszthatatlanok. A halbwachsi modellben tehát az individuális emlékezeseket (*Erinnerung*) azok a szociális keretek fűzik össze a csoport kollektív emlékezetévé (*Gedächtnis*), amelyek a közösség rendelkezésére állnak, illetve amelyeket az működtet. A kollektív emlékezet fogalma természetesen nem arra vonatkozik, hogy a csoport egyes tagjai ugyanazzal az emlékezettel rendelkezzenek, hanem arra, hogy az emlékezés feltételei, keretei azonosak számukra. Ebből következően Halbwachs a felejtést úgy határozza meg, hogy eloldódunk attól a csoporttól, amely számunkra referenciapontként szolgált, és ezzel elveszítjük azokat a kapcsolatokat, amelyek a minket mindig körülvevő emberekhez fűztek. A modell harmadik lépcsőfokán a társadalom kollektív emlékezete helyezkedik el, amelyet Halbwachs az egyes társadalmi csoportok kollektív emlékezetének homogenizálásaként értelmez: „a társadalom hajlik arra, hogy mindent kitöröljön emlékezetéből, ami az egyes csoportokat egymástól eltávolítaná, ezért korszakonként változtatja emlékezetét, hogy a változó körülményeknek megfelelően, azokkal egybecsengjen” (Halbwachs 1985b:384). A kollektív emlékezet koncepciójának alapvető gondolatatai következőképpen összegezhetőek: csoport és emlékezet reflexív viszonyban állnak egymással. A kollektív emlékezet egy meghatározott közösségre sajátosan jellemző tudást (vagy annak egy részét) tárolja. A csoport ezen tudáson keresztül határozza meg önmagát, pozitív és negatív értelemben egyaránt. A „mi tartozik a múltunkhoz, és mi nem” típusú tudás egyben határhúzást jelent, elkülöníti egymástól a sajátot és az idegent. A kollektív emlékezet tehát alapvetően egy kulturális konstrukció, amelyet az emlékezetközösségként funkcionáló társadalmi csoportok hoznak létre. Ez az emlékezetközösség<sup>3</sup> befelé homogenizáló, ugyanakkor kifelé elhatároló funkciót tölt be. Ennek működését az Assmann által elemzett történeti példák közül talán leginkább Izrael esetén fogjuk látni.

A kollektív emlékezetben a múlt sohasem mint olyan őrződik meg, hanem mindig csupán az, amit abból a társadalom rekonstruálni képes (i. m. 41). Rekonstruktív jellege pedig annak nyomán alakul ki, hogy a társadalmak felismerik a múlt politikai, társadalmi vagy kulturális szemantikáját, és megpróbálnak az így felfedezett múlttal valamilyen viszonyba lépni. A társadalmak ilyen értelemben hoznak létre egy múltat, amelyet aztán bevezetnek, megjelenítenek a jelenben. A jelen, illetve a jövőre irányuló elvárások ennek a múltnak a háttéréből domborodnak ki, ennek segítségével válnak a társadalom számára elképzelhetővé, „kézzelfoghatóvá”. Ez az emlékezet „nemcsak a múltat rekonstruálja, hanem a jelen és a jövő tapasztalását is szervezi” (i. m. 43).

A halbwachsi koncepció ezen a ponton különíti el egymástól a kollektív emlékezetet és a történelmet. Míg az előbbi identitásalapító funkcióval rendelkezik – hiszen a múlt és a jelen egymásba kapcsolásával létrejövő időbeli kontinuitás képzele révén létrehozza, illetve megerősíti egy csoport önazonosságát, valamint megerősíti a másoktól való el-

különülés lehetőségét –, addig az utóbbinak nincsen ilyen gyakorlati jellegű szerepe. A kollektív emlékezetéről, mivel – mint már említettem – társadalmi csoportok szerint eltérő lehet, mindig többes számban gondolkodhatunk, és ebben az összefüggésben csak emlékezetek sokaságáról beszélhetünk. Velük áll szemben a történelem univerzális és szinguláris képződménye. Halbwachs a következőket írja erről: „A történeti világ egy óceánhoz hasonlatos, amelybe beletorkollanak az egyes résztörténelmek. [...] A történelem az emberiség univerzális emlékezetének tűnhet. De univerzális emlékezet nem létezik. Minden egyes kollektív emlékezetet egy időben és térben körbehatárolt csoport hordoz. Az elmúlt események totalitását csak azzal a feltétellel lehet egyetlen képpé összeolvasztani, hogy eloldjuk őket annak a csoportnak az emlékezetétől, amely azokat őrzi, hogy elvágjuk azokat a kötelekeket, amelyek ahhoz a szociális miliőhöz kapcsolják őket, amelyen belül bekövetkeztek és csak a kronologikus és térbeli mintát tartjuk meg.” (Halbwachs 1985a:72.) A történelem ennek megfelelően az átélt (vagyis emlékekbe foglalt) eseményektől lefejtett tényeket foglalja magában. Olyan terep ez, amely a társadalmi csoportok eleven emlékezete mögött keletkezik, egy, a kollektív identitás kialakításában, illetve a csoport jövőre vonatkozó elvárásaiban szerepet már nem játszó terület, amely fölött a történészek veszik át az uralmat. A kollektív emlékezet ideje ezzel szemben az átélt idő, amelyben múlt, jelen és jövő szervesen kapcsolódnak egymáshoz.

Paul Ricoeur az emlékezet ugyanezen aspektusát emeli ki a történelemmel szemben. Ebben az összefüggésben fordul a Reinhart Koselleck által kidolgozott „tapasztalattér” és „elváráshorizont” fogalompárosához, amelyek dialektikusan fölfogott viszonya jól megvilágítani látszik az emlékezet működését. A tapasztalattér azokat a múlt által hátrahagyott nyomokat foglalja magában, amelyek egyben azt is meghatározzák, hogyan alakítjuk a jövőre vonatkozó elképzeléseinket. Ez a tapasztalattér ilyen módon mindig egy elváráshorizonttal együtt létezik. E két szint szétválaszthatatlanságát a múlt és a jövő között állandóan ingázó jelen biztosítja, amely a „születő múltat mint közvetlen jövőt” foglalja magában (Ricoeur 1999:52). Az emlékezet nemcsak létrehozza a múltat, hanem a múlt és a jövő között, a jelenben folyó ingamozgást is nyomon követi. A történelem ideje ezzel, az emlékezet így értelmezett folytonos idejével szemben lakatlan. Olyan mesterségesen létrehozott idő, amely azon az elképzelésen alapszik, hogy létezik a „minden jelen- és jövővonatkozástól leoldozott történelmi érdek” (Ricoeur 1999:53). Az így ponttá változtatott, szigetként megjelenő múlt nem kínál számunkra orientációs lehetőséget, hiszen ki van szakítva a tapasztalattér és az elváráshorizont soha meg nem szűnő vibrálásából. A történelem múltjához elsősorban kognitív, megismerési szándék kapcsolódik, amely mindenekelőtt a történettudomány és a történetírás alakjában ölt testet.<sup>4</sup> Ricoeur a történelem minden kritikai, kognitív szerepének elismerésén túl az emlékezet elsőbbsége mellett érvel, hiszen ez az, ami képes étellel megtölteni s ezért korigálni a történetírást.

Pierre Nora, aki szintén a történelem és az emlékezet oppozíciójában gondolkodik, hasonló véleményt képvisel. „Az emlékezet az élet: élő csoportok hordozzák, ezért folyamatosan változik, és nyitott az emlékezés és a felejtés dialektikája számára. [...] Az emlékezet egy aktuális jelenség, egy, az örök jelenben átélt kötődés, a történelem ezzel szemben a múlt reprezentációja. [...] Az emlékezet természettől fogva gyarapodásra, megsokszorozódásra szánt, kollektív, sokszínű és mégis individualizált. A történelem ezzel szemben mindenkire és senkihez sem tartozik, így kiáltott ki univerzálévá. Az

emlékezet a konkrétéhoz tapad, a térhez, a gesztusokhoz, a képhez, a tárgyhoz. A történelem csak az időbeli kontinuitással, a dolgok fejlődésével és viszonyaival foglalatoskodik.” (Nora 1990:12–13.)

Halbwachs, Nora és részint Ricoeur tehát egyfelől egy identitásalapító, orientációt és értékeket közvetítő, szelektív emlékezet, másfelől egy objektív, semleges, tényfeltáró történelem koncepciója mellett érvelnek. Ez a dichotómia azóta sok újrainterpretálást élt át. A legjelentősebbek közé tartozik az az elképzelés, amely a történetírásról értelmezett történelmet magát is sajátos emlékezetnek tekinti. Peter Burke *A történetírás mint társadalmi emlékezet* című híres írásában a historiográfiát érintő kutatásokra utalva fejti ki, hogy a történetírás ugyanolyan kulturális konstrukció, mint az emlékezet, vagyis éppúgy szelektív, értelmezésekkel, elforgatásokkal telített és társadalmi csoportok által ellenőrzött. A döntő felismerés itt abban rejlik, hogy a múlthoz a történettudomány is csak a kultúra által rendelkezésünkre bocsátott kategóriákon, elképzeléseken keresztül juthat (Burke 1998:66).<sup>5</sup>

A történelem és az emlékezet dichotómiájának, illetve azok egyenlővé tételének sokat vitatott problémájára Aleida Assmann ad egy, a Jan Assmann-i felvetésekkel egybecsengő megoldást. Nézete szerint a lakatlan és lakott emlékezet fogalompárosa az emlékezés két, egymást kiegészítő módjaként értelmezhető újra. Aleida Assmann az individuális emlékezetnek a pszichoterápiában megfogalmazott elmélete segítségével világítja meg e két emlékezésmódus egymáshoz való viszonyát. Ezen elmélet szerint az egyéni emlékezet több szinten szerveződik, amelyek közül az egyiket a tudatos emlékezet szintje jelenti. Ezen a szinten az emlékek és a tapasztalatok úgy tárolódnak, hogy meghatározott értelem-összefüggésbe ágyazódva jelentéssel telítődnek. Ezt a tudati tevékenységet az élettörténet karakterizálja leginkább, hiszen ez az a „belakott” narratíva, ami az egyes emlékeket és tapasztalatokat láncra fűzi, struktúrába önti, és ezen a szerkezeten keresztül nemcsak jellemzi a szubjektumot, hanem orientációs mintákat is kínál számára. Ebben az értelemben állítják a pszichoterapeuták, tulajdonképpen „mi azok a történetek vagyunk, amelyeket magunkról elmesélünk” (idézi A. Assmann 1999:135). Az emlékezet másik szintje ehhez az organizált élettörténethez képest heterogén, sok esetben latens, elnyomott, az emlékezés számára közvetlenül hozzá nem férhető elemekből áll. Ahhoz ugyanis, hogy az emlékezet orientációs képességgel rendelkezessen, ki kell válogatnia és fontossági sorrend szerint össze kell rendeznie és ezzel a „rendrakással” egyidejűleg értelmeznie kell ezeket az elemeket. A két emlékezetszint közötti különbség abban ragadható meg, hogy az egyik a „rendezetlen”, alaktalan emlékek halmazát találjuk, ezt nevezi el Aleida Assmann „tárolóemlékezetnek” (*Speichergedächtnis*), míg a másikon a kisajátított, összeszerkesztett és tájékozódási szerepet betöltő emlékezet, az úgynevezett „funkcióemlékezet” (*Funktionsgedächtnis*) kap helyet. Az individuális emlékezetnek ezt a modelljét terjeszti ki Aleida Assmann a kulturális emlékezetre, funkcióemlékezetnek nevezve a szelektív, csoportokhoz és értékekhez kötődő, jövőt orientáló emlékezetet, és tárolóemlékezetnek a csoportvontakozásoktól megfosztottat, a mindenkor funkcióemlékezetekből kihullottat, elavultat, hulladékká alakultat.<sup>6</sup> A történettudomány ilyen másodfokú emlékezetet képviselne, hiszen a mindenkor jelen értelmezési kereteitől leválttal, gyakran értelmezhetetlennel s ezért idegenné válttal foglalkozik. A tárolóemlékezet azonban nemcsak a semleges szakmai tudássá alakítottat foglalja magában, hanem egyben – Ricoeur szavait idézve – a valóra nem vált remények, „a teljesü-

letlen ígéretek temetője” is (Ricoeur 1999:63), de olyan temető, amiből bármikor új életre kelthető a múlt. Míg a funkcióemlékezet valamilyen hordozóhoz kapcsolódik, például a nemzethez, amely önmagát ezen az emlékezeten keresztül felépített múltkonstrukción keresztül definiálja, addig a tárolóemlékezetet úgy foghatjuk föl, mint egy senkihez és mindenkihez tartozó hatalmas archívumot, amely körbefogja a mindig perspektivisztikus funkcióemlékezetet. Az Aleida Assmann által kidolgozott elképzelés nagy előnye éppen abban rejlik, hogy e két emlékezésmodot nem oppozícióként közelíti meg, hanem kettejük reflexív viszonyára, a köztük húzóó határ állandó mozgathatóságára helyezi a hangsúlyt. A funkcióemlékezet mindig a tárolóemlékezetből táplálkozik, annak elemeiből válogat, ugyanakkor az állandóan újjáírt perspektivisztikus emlékezetből kihulló részek ebbe az aktualizálásra váró gyűjteménybe kerülnek vissza. Ez a modell tehát azontúl, hogy dinamizálja történelem és emlékezet viszonyát, láttatni engedi a múlt két alapvető modalitását is, amelyet ugyancsak a két emlékezésforma hordoz. A múlt a tárolóemlékezetben úgy jelenik meg, mint a történelmi események összessége, valamilyen teljes horizont. A funkcióemlékezet ellenben mindig egy közösség által aktualizált múltat jelent, amely nemcsak a múlt egyfajta interpretációját, hanem a jelenre és a jövőre vonatkozó elképzeléseket, víziókat is tükrözi.<sup>7</sup>

A „tényszerű múlt emlékezetes múlttá” alakításának (i. m. 53) művelete megvilágítja számunkra az emlékezet Jan Assmann által hangsúlyozott szimbolikus konstrukció voltát. Az emlékezet ennek megfelelően sohasem adott, hanem a társadalom által létrehozott (aktualizált), a kultúra folyamatos alakulásokkal, újrahatórozásokkal teli nyilvános közegében kialakuló jelenség. Kulturális karaktere két szinten látszik megragadhatónak. Egyrészt, szemben az individuális emlékezettel, amely rendelkezik „organikus” hordozókkal, a kulturális emlékezet állandó működtetésre, megszervezésre szorul. Közvetítése különböző médiákon és csatornákon át zajlik, a kultúra ezeken keresztül kanalizálja, stabilizálja, monumentalizálja az emlékezetet. A kulturális emlékezetárolás ezen módzatait számomra talán a legplasztikusabban az „emlékezetépítész” (*Gedächtnisarchitektur*) fogalma foglalja össze. A másik aspektus a kultúra emlékezetároló „edényein” túlmenően azokra a szerepekre, funkciókra vonatkozik, amelyeket az emlékezet tölt be a kultúra szövetének folyamatos újraszövésében vagy – az assmanni kifejezést idézve – a kultúra konnektív struktúrájának előállításában. Hogyan viszonyulnak egymáshoz emlékezet és közösség, hogyan lesz a „lakatlan múltból” egy „közösen lakott múlt”, illetve hogyan határozzák meg hatalmi, ideológiai szempontok ezen közös múlt kiválasztását és az így egyeztetett múlt milyen legitimációs szerepkörrel bír – ezekre a kérdésekre az emlékezés politikája (*Erinnerungspolitik*) alatt térek ki.

## Emlékezésépítész és az emlékezés politikája

A kulturális emlékezet a generációváltással elillanó, s ilyen értelemben folyékony kommunikatív emlékezetből mindenekelőtt megformáltságában különböztethető meg. Ez az emlékezet ugyanis meghatározott kulturális formákhoz kapcsolódik, ezeken keresztül ölt testet, válik szilárdná. Ezek azok az alakzatok, amelyek az egyes kultúrák sajátos múltkezelési eljárásaiból kristályosodnak ki, és ezek közvetítik, konstruálják és ugyanakkor stabilizálják az egyébként felejtésre ítéltetett múltat.<sup>8</sup>

Izrael és Egyiptom példáján Jan Assmann a kulturális emlékezet építésének, kulturális formákba öntésének két különböző esetét világítja meg számunkra. Egyiptom a múltat „kőbe önti”, monumentalizálja és a Hórusz-templom megépítésével vizuálisan jeleníti meg. A templomot Assmann a kulturális emlékezet centrális intézményének tekinti, amelynek esetében nem egyszerűen egy építészeti, hanem sokkal inkább egy kulturális jelenséggel állunk szemben. A templom ugyanis nem más, mint a múlttal való foglalatosság számára „megépített emlékezés” (i. m. 178). Alaprajza, díszítései, felépítése térben, sőt időben is azt a kanonikus világrendet és annak alapját jelentő kozmogóniát jelenítik meg, amellyel az egyiptomi állam közvetlenül azonosítja magát. Ez az elképzelés viszonyítási pontként az ősidőket, a teremtés idejét jelöli ki, ezt határozza meg olyan „valóságtermő történelemként” (i. m. 182), amelyhez képest az adott jelen jelentéssel telítődik. Az egyiptomi emlékezés erre a kozmogóniai időszakra irányul, ezt beszéljük el a mítoszok (amelyek hieroglifák formájában vizuálisan is megjelennek a templom falain), és ezt szakralizálja a legapróbb részletekig terjedően a templom épülete. Az Egyiptomban kialakuló kulturális emlékezetet Assmann Lévi-Strauss fogalom párosására utalva hidegnek nevezi, mert az ebben létrehozott múlthoz való viszonyt a változatlanosság karakterizálja – az egyiptomi emlékezet azt kanonizálja, és az ismétlésen keresztül azt stabilizálja, ami örök.

A kulturális eszközökkel fenntartott emlékezés másik példáját az ószövetségi Izrael kínálja. Assmann talán mindhárom közül a legenyűgözőbb elemzése Mózes V. könyvére, a Deuteronomiumra mint „a kollektív mnemotechnika alapító szövegére” (i. m. 209) irányul. Mózes végrendeletének szövege negyvenévi pusztai vándorlás után az Ígéret Földjére való belépés pillanatát rögzíti. Negyven év azt a határt testesíti meg, amikor a személyes emlékezet szükségszerűen átadná helyét a feledésnek, ez az a határ, amikor a kommunikatív emlékezet helyébe a különböző módokon működtetett kulturális emlékezetnek kell lépnie. A Deuteronomium feladata az eltűnőben lévő személyes emlékezet pótlása lesz. Assmann ezen a ponton az emlékezet kulturális szerveződését illetően bekövetkező fontos változásra hívja föl a figyelmet. Míg Egyiptomban az emlékezet meghatározott geográfiai helyekben, architektonikusan a templomban rögzül, addig az Izraelben kibontakozó kulturális emlékezet „térbeliesítése” a történelmi körülmények miatt csak az imagináció területén következhet be. A zsidó nép szétszóródása, topográfiai hontalansága okán az emlékezet „szentélye” egy bárhol olvasható szövegre épül föl, amelynek a különböző ünnepeken való recitálása és értelmezése teszi lehetővé, hogy „Izraelen kívül is van mód Izraelre emlékezni” (i. m. 210). Izrael tehát mindenekelőtt textuális formákba vezeti az emlékezés és a hagyomány áramát, amely aztán a Mózes és Isten között kötött szerződés szövegének kanonizálódásával rögzül és kimerevül. A kanonizálódás normatívvá változtatja a leírtakat, a cselekvésnek pedig kereteket és irányt, azaz követendő mércét ad.

Assmann könyve elméleti részében hosszú szakaszokat szentel a kánon fogalmának, elkülönítve azokat a jelentésrétegeket, amelyek az évszázadok során palimpszeszt-szerű ráakódások nyomán keletkeztek. Ebből az átfogó és invenciózus vizsgálatból csupán néhány gondolatra szeretném felhívni a figyelmet. A szerző érdeklődésének előterében az az alapvető jelentéseltolódás helyezkedik el, amelynek keretében a kánon ókori instrumentális fogalmából a napjainkban is használatban lévő normatív jellegű, értékeket és kiválasztott műveket egyaránt magában foglaló fogalom jön létre. Ebben az összefü-



gésben a kánon „semleges orientációs eszközből a kulturális identitás túlélési stratégiájává válik” (i. m. 126). Assmann egy nagyon kifejező hasonlatában a kánont „háznak” nevezi (uo.), amely azért is különösen találó, hiszen annak legősibb jelentése, az oszlop vagy vezérléc az építészetből ered. A kánon „háza” két alapfeltevésből „építkezik”: egyrészt abból, hogy a világ megkonstruálható (az ember saját kultúrájának „építésze”), másrészt az így létrehozott konstrukciónak kötelező érvényűnek tekintett alapelvekhez („mércekhez”) kell igazodnia. A kánon tehát egyrészt leírja, megjeleníti a társadalmat, ugyanakkor a közvetített normatív értékrenden keresztül létre is hozza és megerősíti azt, hiszen ezzel a renddel való azonosulás vagy ennek megtagadása identitásalapító, közösségteremtő gesztus.

Izrael a Tórárt, Egyiptom a templomot kanonizálja. A kánon háza falakkal körbeépített ház, amely körülfár és elzár. A késő egyiptomi templom falai a szentet a profántól, a rendet a káosztól választják el. Izrael esetén a törvény teremti meg azokat az imaginatív falakat, amelyek a saját és az idegen közti határokat húzzák meg. A saját hagyomány köré emelt falak védelmet biztosítanak, Izrael fennmaradását szolgálják az idegen környezetben, még ha eredendően a saját kultúra vált idegenné – ahogyan az az Egyedül Jahve mozgalom esetében történt, amelynek az ókori Izrael politeisztikus kultúrájával szemben álló ellenkultúraként kellett önmagát meghatározni és védelmeznie. Az izraeli emlékezet a múltat a jelenrel, illetve annak a jövőre vonatkozó elvárásaival állandóan összeütköztető, kontrareprezentív emlékezet. A jövő a kánaán, a múlt ellenben a szolgaság, az üldöztetés ideje, amelyre akkor is kell emlékezni, ha a jelen vonatkoztatási keretei ennek ellen is mondanak – a múltat mindenütt emlékezni kell, még azon az áron is, hogy falakat húzunk magunk köré és idegenek leszünk azon a helyen és abban az időben, amiben élünk. A felejtés alkalmazkodással, a saját földadásával társulna (i. m. 222), ezért a múltat folyamatosan ébren kell tartani a jelenben.

Assmann több helyütt hangsúlyozza, hogy a felejtéssel ellentétben a múlt iránti érdeklődés nem tekinthető természetes jelenségnek. Mi mozgatja mégis az egyes kultúrákat abbéli igyekezetükben, hogy a múltat ne hagyják elmúlni? Egyiptom a változatlan, önmagát ismétlő, örökké visszatérő múlt képzetén keresztül az állam halhatatlanságát, megkérdőjelezhetetlen mivoltát demonstrálja, s legitimálja annak uralmát. Egyiptom a múlt segítségével az államot találja fel – írja Assmann – erősen rájátszva a Hobsbawm nevéhez kapcsolódó „hagyományteremtés” fogalmára (Hobsbawm 1987). Izraelben az eredendően elnyomott, saját kultúrájában periferikus vallási mozgalom egy meghatározott múlt örököséként határozza meg magát, jellegzetesen megfordítva a köztük lévő viszonyt: hiszen nem a mozgalom fakad a múltból, hanem a mozgalom maga hozza létre, választja ki, szemiotizálja a múltat. A múlt kiválasztása folytonosságot s társadalmi kohéziót terem. A rá való állandó emlékezés révén Izrael azt az imaginatív vagy elképzelt közösséget,<sup>9</sup> a vallás közösségét találja fel, amely a kultúrát „szokványosan” összetartó elemek (mint terület, állam) hiánya fölé képes kerekedni. A „hordozható haza” (Heinrich Heine [i. m. 210]) és az ebben testet öltő identitás a kulturális emlékezet terméke.<sup>10</sup>

A múlt kezelése egyiptomi és izraeli példáinak assmanni elemzése paradigmátikus jelentőségű, az esetek történeti keretein messze túlmutató értelmezések. Assmann a kulturális emlékezet megírt és megépített formáit nem egyszerűen a történeti múlt dokumentáris nyomaiként közelíti meg, hanem megpróbálja ezeket a mára már „kihúlt”

nyomokat újra társadalmi energiával telíteni. Az emlékezetépítéssel kulturálisan rögzült formáit a társadalmi folyamatok, a működésben lévő kultúra, az emlékezés szimbolikus praxisának bemutatásával dinamizálja. A két nagy médium, a kanonizált szöveg és az emlékmű tulajdonképpen utat nyit az emlékezés és a felejtés által határolt, szimbolikus hatalommal telített mezőre, amelyen a közösségek identitása annak mentén formálódik ki, hogy a közösség tagjainak mire kell emlékezniük, és mi az, amit el kell felejteniük. Az emlékezet által kanonizált, kimerevített formák (a templom és a Tóra) és a hozzájuk kapcsolódó társadalmi gyakorlatok (rituálék, ünnepek) már az ókori Keleten sem semleges kulturális térben keletkeztek. A múlt iránti érdeklődés eredendően a hagyomány és az identitás megteremtésének, a kultúra és a társadalom „megépítésének” gyakorlati szándékaiból fakad. A legitimációs forrásként és társadalmi kötőanyagként felfedezett múlt megalkotása és ébren tartása feletti hatalom a jelen és a jövő feletti uralmat garantálja és garantálja. A társadalmi változások, átmeneti állapotok föloldására a kultúra tároló- és funkcióemlékezetének újrendezésével, az így létrehozott múlt és az azzal megteremtett folytonosság segítségével termelődhetnek ki az új jövőképek. Az ókori Kelet államai a múlttal éppolyan jelentőségtelű és gyakran vitatott viszonyban voltak, akárcsak napjaink modern társadalmai. S bár a kultúrák mindig újabb emlékezzetárolási módokat és ehhez fűződő gyakorlatokat alakítanak ki,<sup>11</sup> az emlékezet társadalmi szerepe sok szempontból változatlan maradt. Az emlékezet jövőt és identitást teremt, összeforraszt vagy szétválaszt, ezért mindig is vitatni, éleszteni vagy éppen elfojtani fogják.

## JEGYZETEK

1. Az idevonatkozó magyar társadalomtudományi kutatások közül néhány példa: Erős (1994); Gerő (1993:341–433); Hofer (1992); Niedermüller (1998); Szabó (1991). Az emlékezetnek a kultúratudományok új paradigmájaként való értelmezéséhez lásd *Internationales* (1999).
2. E tekintetben az egyik legfontosabb összefoglaló mű Le Goff (1999).
3. Az emlékezetközösség fogalmát Pierre Nora és Peter Burke egyaránt használják. Burke a Stanley Fish által alkalmazott interpretációközösség mintájára vezeti be, Nora pedig az emlékezet működése kapcsán érvényesülő szelektivitás elvére vonatkoztatja (vö. Burke 1998:77).
4. Ehhez Ricoeurön túl lásd még David Carr (1999) más szempontú írását.
5. Az e mögött álló, a történetírás minőségét, általában az írás és a reprezentáció összefüggéseit érintő vitákra itt nem szeretnék kitérni. Ehhez lásd Küttler–Rüsen–Schulin, Hrsg. (1993).
6. A kulturális hulladékról és annak például a modern képzőművészet területén lezajló „újrahasznosításáról” Aleida Assmann nagyon érdekes elemzéseket ad. Vö. Lumpensammler – Zum Verhältnis von Kunst und Abfall (A. Assmann 1999:383–397). Ehhez a témához lásd még Hemken, Hrsg. (1996).
7. Edward Shils ebben az összefüggésben beszél a létező és az észlelt múlt különbségéről (Shils 1981:195–196).
8. A kulturális emlékezet különböző médiumainak – így az írás, a kép, a test és a helyek (tájak, romok, archívumok) – által hordozott emlékezetnek elsősorban az irodalom és a művészet kontextusában játszott szerepéről lásd A. Assmann (1999:179–343).
9. Benedict Andersonnak a modern nemzet összefüggésében használt, elhíresült fogalmát kölcsönöztem (Anderson 1989).

10. Kollektív identitás és kulturális emlékezet viszonyával kapcsolatos, főleg a 20. század második felére vonatkozó történeti esettanulmányok találhatóak: Smith–Margalit, Hrsg. (1997).
11. Az új emlékeztárolási formákra, például a számítógépek és az internet szerepére, az emlékezet gyakori törlésére és újraírására, valamint a múlttal szembeni fogyasztói és turista pozícióra (*Vergangenheitstourismus*) Aleida Assmann (1999:348–359) is kitér.

## IRODALOM

ANDERSON, BENEDICT

1989 Képzelt közösségek: megjegyzések a nacionalizmus eredetéről és terjedelméről. *Janus* 6(1):3–28.

ASSMANN, ALEIDA

1999 Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses. München: Verlag C. H. Beck.

BURKE, PETER

1998 Geschichtsschreibung als gesellschaftliches Gedächtnis. *In* uő: Eleganz und Haltung. Die Vielfalt der Kulturgeschichte. Über Selbstbeherrschung, Schabernack, Zensur, den Karneval in Rio und andere menschliche Gewohnheiten. 63–85. Berlin: Wagenbach.

CARR, DAVID

1999 A történelem realitása. *In* A kultúra narratívái. Thomka Beáta, szerk. 69–85. Budapest: Kijárat. /Narratívák, 3./

ERŐS FERENC

1994 A válság szociopolitikája. Budapest: T-Twins.

GERŐ ANDRÁS

1993 Nemzettudat és kultuszteremtés *In* uő: Magyar polgárosodás. 341–433. Budapest: Atlantisz.

HALBWACHS, MAURICE

1985a Das kollektive Gedächtnis. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

1985b Das Gedächtnis und seine soziale Bedingungen. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

HEMKEN, KAI-UWE, HRSG.

1996 Gedächtnisbilder. Vergessen und Erinnern in der Gegenwartskunst. Leipzig: Reclam.

HOBBSAWM, ERIC

1987 Tömeges hagyományteremtés: Európa 1870–1914. *In* Hagyomány és hagyományalkotás. Hofer Tamás – Niedermüller Péter, szerk. 127–198. Budapest: MTA Néprajzi Kutató Csoport. /Kultúraelmélet és nemzeti kultúrák, 1./

HOFER TAMÁS

1992 Harc a rendszerváltásért szimbolikus mezőben. 1989. március 15-e Budapesten. Politikatudományi Szemle 1:29–53.

INTERNATIONALES FORSCHUNGSZENTRUM FÜR KULTURWISSENSCHAFTEN, HRSG.

1999 *The Contemporary Study of Culture*. 83–143. Wien: Turia+Kant.

KÜTTLER, WOLFGANG – RÜSEN, JÖRN – SCHULIN, ERNST, HRSG.

1993 *Geschichtsdiskurs*. Bd. I. Grundlagen und Methoden der Historiographiegeschichte. Frankfurt/M.: Fischer.

1999 *Geschichtsdiskurs*. Bd. 5. Globale Konflikte, Erinnerungsarbeit und Neuorientierungen seit 1945. Frankfurt/M.: Fischer.

LE GOFF, JACQUES

1999 *Geschichte und Gedächtnis*. Berlin: Ullstein.

NIEDERMÜLLER, PÉTER

1998 *Geschichte, Mythos und Politik. Die Revolution von 1848 und das historische Gedächtnis in Ungarn*. In *Revolution in Deutschland und Europa 1848–49*. Wolfgang Hardtwig, Hrsg. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

NORA, PIERRE

1990 *Zwischen Geschichte und Gedächtnis*. Berlin: Wagenbach.

RICOEUR, PAUL

1999 *Emlékezet – felejtés – történelem*. In *A kultúra narratívái*. Thomka Beáta, szerk. 51–69. Budapest: Kijárat. /Narratívák, 3./

SHILS, EDWARD

1981 *Tradition*. Chicago: University of Chicago Press.

SMITH, GARY – MARGALIT, AVISHAI, HRSG.

1997 *Amnestie oder die Politik der Erinnerung*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

SZABÓ, MÁTÉ

1991 *Kriterien des Gedenkens. Die Bestattung von Imre Nagy als politisches Symbolereignis*. *Ost-europa* 41:985–996.

TÍMEA N. KOVÁCS

## Memory, identity, and history

This review essay tries to analyse Assmann's ideas about the relationship between culture and social identity with the help of the concept of cultural memory. Memory as interest in the past partly originates from the demand on creating tradition and identity, and partly is capable of establishing the future through the constructed past.

## A kiállított kép

Martin Wörner: *Vergnügung und Belehrung. Volkskultur auf den Weltausstellungen 1851–1900. Münster – New York – München – Berlin: Waxmann, 1999. 345 p.*

**A**rra a nagyon fontos kapcsolatra, hogy a 19. század világkiállításai milyen szerepet játszottak a népi kultúra felfedezésében, interpretációs, prezentációs formáinak kialakításában, már sok tanulmány rámutatott. A legfontosabbak közül csak Bernward Deneke és Bjarne Stoklund kutatásait emelem ki: míg Deneke a világkiállítások által is indukált iparművészeti törekvéseknek a népművészet felfedezésében játszott szerepét hangsúlyozza, Stoklund a világkiállítások jelentőségét a nemzeti szimbólumok, „nemzeti szótárak” kialakításában, illetve a szabadtéri néprajzi múzeumok megszületésének ösztönzésében látja. Arra a hatalmas feladatra azonban, hogy a 19. század második felének fontosabb világkiállításain a népi kultúra megjelenéséről átfogó képet vázoljon fel, eddig összefoglalás még nem vállalkozott – talán nem véletlenül. Bár a téma hálásnak ígérkezik, az összefüggések, párhuzamok egyértelműnek tűnnek, hiszen történetük folyamán a világkiállítások sajátos kiállítási nyelve, interpretációs formái alakulnak ki – éppen mert a világkiállítások magukba sűrítik a 19. század minden fontos szellemi, társadalmi, politikai és kulturális törekvését –, az azonos kiállítási megjelenítések mögött más-más szándékok és szemléletek húzódnak meg. Az összefoglalást nehezíti, hogy egyes témákban hiányoznak a rész kutatások, az egyes világkiállításokat vagy az országok részvételét elemző tanulmányok.

Martin Wörner összefoglalása, amely a tübingeni egyetem Ludwig Uhland Empirikus Kultúratudomány Intézetére írt doktori disszertáció, a 19. század fontosabb világkiállításait áttekintve (London: 1851, Párizs: 1867, Bécs: 1873, Philadelphia: 1876, Párizs: 1878, Párizs: 1889, Chicago: 1893, Antwerpen: 1894, Párizs: 1900) elsősorban korabeli források feltárása és kiértékelése alapján kíván képet adni a népi kultúra megjelenéséről. Munkájában a népi kultúra három klasszikus területét, az építészetet, a viseletet és a háziipart-népművészetet mutatja be egy-egy fejezetben, majd azt elemzi, hogy a világkiállítások milyen hatással voltak a népi kultúra kiállítási módjára és a korabeli múzeumügyre. A munka egyes fejezeteiben a fontosabb európai országos és regionális kiállításokra is kitekint, így a millenáris kiállításra, az 1895-ös cseh-szláv néprajzi kiállításra. A könyvet 214 ábra (fotó, metszet, tervrajz) illusztrálja.

Igen sokféle az a kapcsolat, ami a világkiállítások építészete és a népi építészet között felmutatható, ennek ellenére olyan fontos kérdéseknek, mint a pavilonépítészet (a kiemelkedő épületeken kívül) teljesen hiányzik a szakirodalma. A könyv első oldalain a szerző azt a folyamatot elemzi, ahogyan az első világkiállítások központi, hatalmas üveg- és fémszerkezetes pavilonjai mellett – mint amilyen a 1851-es londoni Kristálypalota, az

1867-es párizsi kiállítási palota vagy a bécsi Rotunde, melyek az egységes kiállítási térrel a népek egységének eszméjét is ki kívánták fejezni – fokozatosan megjelent a pavilonrendszer, amely az építészetben is a kiállító ország politikai, kulturális jellegzetességeit kívánta érzékeltetni. Wörner az 1876-os philadelphiai világkiállítást tekinti mérföldkőnek a pavilonrendszer megváltozásában: tömegesen jelentek meg a nemzeti, helyi történeti elemek alkalmazásával megtervezett pavilonok. Az 1878-as párizsi világkiállítás pedig hivatalosan is meghirdette a nemzeti pavilonépítészet programját: a „Rue des Nations” gondolatával minden külföldi meghívott ország lehetőséget kapott saját arculata meghatározására külső megjelenésével egy-egy jelentős épületre hivatkozva, illetve nemzeti építészeti stílus alkalmazásával.

A későbbi világkiállítások már ebben a szellemben épültek: kialakult az a formanyelv, ahogyan, amilyen tradíciót kiemelve egy-egy nemzet megalakította saját nemzeti pavilonépítészetét. Míg egyes országok történeti korokból, kiemelkedő épületeiket alapul véve alakítottak ki nemzeti pavilonokat (Anglia Erzsébet-kori udvarházai alapján, Németország jobbra 15–16. századi fachwerképítésze alapján, Oroszország a Kreml tornyait idézve, s folytathatnánk a sort Spanyolországgal, Hollandiával vagy Olaszországgal), addig kialakult a pavilonépítészetnek egy másik, nemzeti vonulata is, amely a falusi építészet elemeinek alkalmazásával alkotta meg saját formanyelvét. Ez utóbbi csoporthoz tartozik Norvégia, Svédország, Finnország sajátos fatemplom-, halászház-stilizálásával, de ide sorolhatók a svájci „chalet” épületei, s időnként Magyarország, Ausztria és Oroszország pavilonjai. (Azt a sajátos politikai viszonyt, ami az Osztrák–Magyar Monarchia pavilonépítészetében is kifejeződik, akik hol közös épületben jelennek meg, hol a külön országrészek saját épületeket emelve más-más építészeti tradícióval kifejezve különállásukat, Wörner már az *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* 1994 számában is publikálta.)

Az építészettel foglalkozó fejezet központi témájává a néprajzi falvak és a történeti negyedek kérdését emeli. Martin Wörner az 1867-es párizsi világkiállítással kezdve sorra veszi a fontosabb világkiállításokat és regionális kiállításokat, bemutatva a néprajzi falvakat, illetve a történeti negyedeket. Az 1867-es párizsi világkiállítás szervezőbizottsága felszólította a nemzeteket, hogy olyan épületeket állítsanak fel, melyek világosan és érdekes módon jellemzik az adott nép szokásait és életmódját. A „*parc étranger*” a maga 175 épületével, melyek között keleties stílusban épült kupolás tuniszi palota, mecsetek, arab sátrak, fürdők, keleti bazár, mexikói templom, japán kioszk, kínai ház, lapp kunyhó, norvég faház, Gustav Wasa dalarnai háza, illetve kisebb falvak (osztrák falu magyar csárdával, egy erősen idealizált orosz falu) is álltak, elsősorban a néprajzi sajtóságok megfigyelésére alkalmas részleggé vált. (Le Play elgondolása alapján a hivatalos program elsődleges célja a dolgozó osztályok lakáshelyzetének javítása lett volna.)

Párizs sikere után a néprajzi falu, az egzotikus épületek a világkiállítások elmaradhatatlan részévé váltak. A bécsi világkiállítás néprajzi faluját életre hívó program meghirdetésével a paraszti lakosság korszerűbb lakásvizonyait kívánta elősegíteni. Az elsősorban a Monarchia területeiről származó (vorarlbergi, horvát, erdélyi szász, székely, nyitrai német, bánáti román), lakosaikkal, teljes berendezéseikkel kiállított parasztházak a világkiállítás legnépszerűbb részlegét alkották, kiállításukkal semmibe véve a meghirdetett program elvárásait. Mindaz a kulturális sokszínűség, amely leglátványosabban éppen az eltérő lakásvizonyokban fejeződik ki, készítette Charles Garniert, az 1889-es párizsi vi-

lágkiállítás egyik szervezőjét a *Histoire de l'habitation humaine* program meghirdetésére. A 44 épületből álló együttes három részre tagozódott: a prehistorikus, a történeti és az etnológiai részre.

A világ kulturális sokszínűségét kifejező épületkavalkád a chicagói világkiállításon szintén jelen volt: számos néprajzi falu mellett (Lappföldről, Dahomeyból, Jáváról, Törökországból, Tunéziából, Algériából) több indián törzs képviseltette magát. A néprajzi falvak mellett a történeti épületek rekonstrukciója, felidézése vált a legnépszerűbb kiállítási részléggé. Noha egy-egy épület a korábbi kiállításokon is megjelent a hivatalos programban vagy azon kívül is – mint például az 1889-es világkiállításon a rekonstruált Bastille –, a chicagói világkiállítás a történeti együttesek egész sorát vonultatta fel. A „német falu” parasztházai és a falu közepén álló 15–16. századi fachwerk stílusban épült vízivár, a „Pfalz” termei különféle német múzeumok, gyűjtemények bemutatóhelye volt, melyet az azonos 15–16. századi stílusban épített zenepavilonok, sörözők, kisebb elárúsítóhelyek egészítettek ki. Az egyértelműen a szórakoztatás feladatával épült „Alt-Wien” a 17–18. századi bécsi belváros rekonstruált kulisszái közt korhű hangulat megteremtésével kínált szórakozást zenepavilonjával, sörkertjeivel, borozóival és éttermeivel. Két további történeti együttes Írországból érkezett. A középkori stílusban felépített falvak, valamint fontos ír épületek rekonstrukciói a szórakoztató funkció mellett a felelevenített hagyományos ír háziipar, a „cottage industrie” kiállító- és elárúsítóhelyévé váltak. Ezek első sorban a nagyszámú ír bevándorló körében örvendtek nagy népszerűségnek.

Ugyancsak népszerűségük miatt az 1890-es években egyetlen világkiállításról és regionális kiállításáról sem hiányozhattak a valódi épületek rekonstrukcióiból összeállított vagy történeti stílusban megálmodott épületegyüttesek. Az általában a kiállító város aranykorának felidézésével felállított együttesek (a 16–17. századi „Oud Antwerpen” [1894], „Vieux Paris” [1900], „Vieux Bruxelles” [1897], „Alt-Prag” [1895], Ós-Budavára [1896], „Alt-Berlin” [1896] stb.) mulató-, illetve gasztronómiai negyedként működtek, a múlt felidézésének illúziójához korabeli öltözeteket viselő személyzet, zenészek, életképek, lovagi tornák, felvonulások is hozzájárultak. Míg a hatalmas történeti együttesek a világkiállítások szórakoztató, népszerű negyedeihez tartoztak, a néprajzi épületek, néprajzi falvak egyre inkább a születendő néprajztudomány szervezésével jönnek létre, akár az 1894-es lemergi kiállítást, az 1895-ös prágai cseh-szláv néprajzi kiállítást, a millenáris kiállítást vagy az 1897-es lipcsei kiállítást tekintjük. Persze a világkiállítás jellegétől az sem áll távol, ha egy épületegyüttes több szempontot és funkciót egyesít: így az 1900-as párizsi világkiállítás svájci falujában a híres svájci épületekből rekonstruált központ (luzerni híd, Tell-kápolna) körül Svájc kantonjait reprezentáló, eredeti parasztházakból álló kis néprajzi falu állt, s hogy az illúzió teljes legyen, az Alpok sem hiányozhatott jellegzetes növényeivel, teheneivel, vízeseivel. Bár Wörner a fejezet végén kísérletet tesz annak felvázolására, mely motivációk játszottak közre a néprajzi falvak, illetve történeti együttesek felállításánál (nemzeti-regionális identitás kifejezése, a haladásba vetett hit kritikájának kifejezése, illetve a szórakoztatás és a tanítás), a könyv olvasásakor az volt az érzésem, hogy a történeti együttesek, a pavilonok, parasztházak, néprajzi falvak tárgyalásánál a határok élesebb meghúzása ajánlatos lett volna.

A népi kultúra másik nagy területe, amely fontos szerepet kapott a világkiállításokon, a viselet. Noha a viselet már a legelső világkiállításon is feltűnt, általában a ruházati ipar részlegeiben, komolyabb szerephez először az 1867-es párizsi világkiállításon jutott, ahol

Frederic Le Play ösztönzésére Európa számos országából a regionális különbségeket is érzékeltető gazdag viseletanyagot állítottak ki. Bár a hivatalos program inkább a kor divatjának megújítását tűzte ki célul, a kiállítás néprajzi érdekességei miatt az európai belső egzotikumra hívta fel a figyelmet – a népviseletekbe öltöztetett viasz-, illetve terrakotta-bábuk népszerűségük miatt elmaradhatatlan kellékeivé váltak a későbbi világkiállításoknak. Már 1867-ben Svédország és Norvégia a viseletek kiállításának egy új módját alkalmazta: a festett háttér előtt álló viseletes figurák egyfajta „háromdimenziós zsánerképet” alkotva megidéztek a szénagyújtás, leánykérés, északi szánkőzés jeleneteit. Ez a kiállítási forma későbbi világkiállításokon, más országok részlegeiben is népszerűvé (például Morvaország háziipari anyaga a bécsi világkiállításon), s a néprajzi anyag egy fontos bemutatási formájává vált, módszerét Svédország és Norvégia vitte tökélyre a kiállítások történetében.

Viselet bemutatása persze nem csak vitrinekben lehetséges; némely esetben a viseletbe öltözött emberek maguk is kiállítási tárgyakká váltak: a bécsi világkiállítás néprajzi falujának egyes házaiban családok laktak, de lakottak voltak a gyarmati területeket bemutató falvak is. A néprajzi falvak, történeti negyedek gyakran keretül szolgáltak egyes szokások bemutatásának, lakodalmaknak, körmeneteknek, jódlversenyeknek, táncbemutatóknak, rekonstruált történeti jeleneteknek (például Buffalo Bill vadnyugati show-ja a chicagói világkiállításon), gyakran több száz viseletbe öltözött személy közreműködésével. A történeti negyedek beöltözött szereplői inkább csak a korhű hangulat még tökéletesebb felidézésében játszottak közre.

Viseletbe öltözött személyzettel már az 1867-es világkiállításon megjelentek a nemzeti éttermek, kávéházak: a török kávéház, a stájer söröző, a magyar csárda, japán tea-ház stb. nemzeti stílusú épületeiben, nemzeti-helyi viseletbe öltözött pincérlányok, pincérek kínálták a nemzeti ételeket-italokat.

A viszonylag egységes kiállítási formák mögött azonban a szándék és motiváció igen eltérő lehetett: a viseletben az eltűnő tradicionális életforma szimbólumát látták, s kiállításával az eltűnőben lévő életforma emlékeinek megmentésére ösztönöztek, így kiállításukkal kifejeződött a haladásba vetett hit kritikája, és az „eredetiség, egyszerűség, az idill” elvesztése miatt érzett fájdalom is. Emellett a viselet kiállításával egyes országok, területek kulturális-történeti különállásukat vagy éppen integrációs törekvéseiket fejezték ki (itt elég a sajátos magyar-osztrák-cseh viszonyt említeni), míg a német viseletek tömeges egymás mellé állítása éppen a nemzeti egységet jelképezhette.

A világkiállítások igen fontos szerepet játszottak abban, hogy és ahogyan a figyelem a népművészet tárgyi világa felé irányult. Már a londoni „Great exhibition” tanulságaként megfogalmazódott a tárgyi kultúra esztétikai megreformálásának igénye: Gottfried Semper és Henry Cole törekvéseiben a szélesebb tömegek esztétikai nevelésének gondolata mellett felmerült a tárgyi világ művészi minősége emelésének és az általánosabb iparteremtésnek a gondolata, amelyben az elmaradottabb vidékek társadalmi stabilizálását éppen kézműveshagyományaik segítségével képelték el. Az iparművészet formavilágának megreformálásához az „ösmotívumok” felhasználását tekintette kulcsnak. Az 1867-es párizsi világkiállítás számos részlegében megjelent néprajzi anyag, s tovább folytatódtak a esztétikai reformtörekvések is. A népművészetet mint az iparművészet megreformálásának egyik lehetséges forrásvidékét Jacob von Falke, a bécsi Museum für Kunst und Industrie munkatársa „nemzeti háziipar” elnevezéssel hivatalosan is a bécsi világ-



kiállítás programjába emelte: olyan tárgyakat várt el, melyek formájukkal, díszítésükkel, szép, eredeti és a modern ipar, az ízlés megreformálásában tanulságul szolgálhatnak. Mint Párizsban, Bécsben is a népművészet-háziipar kapcsán felmerültek társadalmi és gazdasági kérdések is: a nemzeti ízlést tükröző tárgyakban az iparilag elmaradottabb régiók és országok gazdasági modernizálásának lehetőségét is látták – emellett a háziipar mint az egyik legjellemzőbb női tevékenység komoly szerepet kapott a nők munkakörét bemutató kiállítási részlegek körében is. A világhiállításokon megjelenített népművészet, a primitív művészeti formák komoly hatást gyakorolnak a modern képzőművészetre is, elég csak Picasso, Rousseau vagy Gauguin festészetét felidézünk.

Az a világhiállítások természetéhez tartozó igény, hogy a gazdaság, a művészet és a tudomány legújabb eredményei mellett az emberi kultúra fejlődésének egész folyamatát érzékeltesse valamennyi fontosabb állomásával, a kialakult kulturális sokszínűségében, nem maradt hatás nélkül a múzeumügyre sem. Egyrészt előmozdítójává vált történeti, néprajzi stb. gyűjtemények létrehozásában, másrészt éppen a világhiállítások segítettek a prezentáció formáinak kialakításában. Komoly szakirodalma van annak, hogy a világhiállítások milyen szerepet játszottak az iparművészeti törekvések megindulásában és az 1852-től megalakuló iparművészeti múzeumok kialakulásában – az azonban kevésbé ismert, hogy a néprajzi gyűjtemények és múzeumok létrejöttében is nagy hatásuk volt. Ahogyan Wörner Stoklund szavait idézte: a néprajzi múzeumok a világhiállítások állandóvá tételének is felfoghatók. Nem véletlen, hogy az első néprajzi múzeumok éppen a világhiállítások hatására Franciaországban alakultak meg: a Musée d'Ethnographie du Trocadéro (1878), Muséum Ethnographique des Missions Scientifiques (1878). Jelentős néprajzi gyűjtések szintén kapcsolatba hozhatók a világhiállításokkal, regionális kiállításokkal, például az 1873-as bécsi világhiállításán kiállított, Xántus János és Rómer Flóris által összegyűjtött kollekció. Emellett egyes újabb múzeumtípusok születését (az úgynevezett szociális és higiéniai múzeumok) szintén a világhiállítások ösztönzésének köszönhetjük.

Új múzeumok, gyűjtemények létrejöttével a világhiállítások jelentőségét új kiállítási formák elterjesztésében is lemérhetjük: elsősorban a „néprajzi szoba” kiállítási forma az, amelyet a világhiállítások közvetítettek a múzeumi gyakorlatba. A háromdimenziós térbe rendezett, jelenetben-entérióban kiállított tárgyak és viseleti figurák a leglátványosabb formában a skandináv néprajzi anyag elrendezésében jelentek meg, s ez a kiállítási anyag határozta meg az elsőként megalakult néprajzi múzeumok kiállítási formáit (Nordiska Museet [1873], Dansk Folkemuseum [1879]) és gyűjtőkörét is. Mind az első néprajzi múzeumok (például a Nordiska Museet), mind a világhiállítások kiállítására nagy hatással volt a korabeli zsánerfestészet: például egy, a világhiállítások során a svéd néprajzi anyagban újra meg újra kiállított jelenet (egy kislány halottas ágyánál) egy 1858-as Amalia Lindegren-festményre vezetnek vissza. A skandináv minta mind a gyűjteményalapításban, mind a gyűjtemény közvetítésének módjában jelentősen befolyásolta Európa nagy részében a múzeumok helyzetét: a berlini Museum für deutsche Volkskulturen und Erzeugnisse des Hausgewerbes létrejöttében, s a század végére elszaporodó német múzeumok valamennyien ezt a Hazelius által megálmodott kiállítási formát és gyűjteményalapítási gyakorlatot követték, amikor sorra megjelentek a néprajzi szobák. Az entériór mint kiállítási forma azonban nemcsak néprajzi tárgyak közvetítésében volt népszerű, a 19. század végén, 20. század elején a kor hangulatának felidé-

zéséhez történeti anyagukat is enteriőrbe rendezték el a múzeumok (a nürnbergi Germanisches Nationalmuseum).

A szabadtéri néprajzi múzeumok létrejöttének egyik előképét szintén a világkiállítások néprajzi falvaiban kell keresnünk: noha az előzmények között a néprajzi kutatás a 18. századi főúri angolkertekben elhelyezett parasztházakat tartja számon, a 19. századtól jelen van a régi falusi épületek megmentésének gondolata is. Wörner a kutatással összhangban a világkiállításokban látja a szabadtéri néprajzi múzeumok létrejöttének legfontosabb előképét. Az 1891-ben Artur Hazelius által összegyűjtött, első tudományos igénnyel megnyitott szabadtéri néprajzi múzeum, a Skansen a bemutatás módjában a népi élet legteljesebb ábrázolását tűzte ki célul: a helyi jellegzetességeket felmutató épületek, helyi viseletbe öltözött és helyi dialektust beszélő lakóival, egyes kismesterek bemutatásával, táncok, szokások előadásával, de a honos növények és állatok bemutatásával is azt a koncepciót követte, illetve fejlesztette tökélyre, ahogyan a népi kultúra a 19. századi világkiállítások néprajzi falvaiban, illetve történeti negyedeiben megjelenítődött. Ez a hatás mára megfordult: éppen a Skansen lett az előképe a 19. század végén a múzeumi kezdeményezéseknek, de a kor világ- és regionális kiállításain felállított néprajzi falvaknak is, mint ahogyan Jankó János is a Skansenben látta a millenáris kiállítás néprajzi falujának követendő példáját.

Könyvének befejező fejezetében Wörner a 20. század végének világkiállításait felidézve a népi kultúra 19. századi bemutatási formáinak párhuzamait keresi. Elsősorban Niedermüller Péter felfogása nyomán azt fejtegeti, hogy a kelet-európai új demokráciák szívesen fordulnak népi kultúráik elemeihez saját nemzeti identitásuk kifejeződéseképp. Elsősorban Makovecz Imre 1992. évi sevillai pavilonját, illetve az oroszországi viseletkiállításokat hozza fel példaként. Noha egyes országok, például Svájc kritikusan kezelte a saját magáról megalkotott képet (svájci sajt, csokoládé, hegyek, pásztorok), a népi kultúra a legújabb világ-, regionális és gazdasági kiállításokon hasonlóan népszerű maradt: egyes esetekben az identitás megalkotásában és kifejezésében van szerepe, míg más alkalmakkor inkább a szentimentális, szórakoztató hangulat megteremtése a cél, egyes gazdasági érdekeknek alárendelve (turizmus, borgazdaság stb.). Így tehát a népi kultúra fontos részt kap a 20. század végén is a nagy kiállítások, fontos nemzetközi események kapcsán a kultúra „fesztivalizálásában”.

## Tárgyak és képek. A Néprajzi Múzeum tárgykatalógusai

Gáborján Alice: Szűrűjasok. Budapest: Néprajzi Múzeum  
Budapest, 1993. 132 p.

Szacsvay Éva: Üvegek. Budapest: Néprajzi Múzeum –  
Vízió Művészeti Alkotóközösség, 1996. 103 p.

Fejér Gábor – Roboz László: Székképek. Budapest: Néprajzi  
Múzeum, 1999. 298 p.

Balogh Jánosné Horváth Terézia: Gyűrűk. Budapest: Néprajzi  
Múzeum, 1999. 140 p.

**A** Néprajzi Múzeum 1993 és 1999 között négy tárgykatalógust jelentetett meg, amelyek egy-egy tárgycsoport tematikus ismertetését tartalmazzák. Bár az eredeti szándék szerint feltehetően sorozatról van szó, ennél több közös jellemzőt a négy kötetről nem nagyon lehet elmondani, mert sem külső megjelenésükben, sem pedig tartalmi megvalósításukban nem sikerült igazán sok egységességre való törekvést felfedezni.\*

Mindenképpen örülnünk kell annak, hogy – egy szinte elfeledett hagyományt feltámasztva s meglévő hiányt pótolva – a Néprajzi Múzeum munkatársai vállalkoztak különböző tárgycsoportok katalogizált formában történő ismertetésére, hiszen így a szakemberek és az érdeklődő nagyközönség egyaránt részletesen és alaposan megismerhetnek bizonyos tárgyegyütteseket. Talán nem ártott volna azonban ezt az alkalmat felhasználni arra, hogy mindez végiggondolt, egyeztetett formában és tartalomban valósulhasson meg.

Az első kötetben egy szerkesztői bevezető megfogalmazhatta volna a sorozat célját és a megvalósítás módját. Ezzel talán választ kaphattunk volna több felmerülő kérdésre is. Nevezetesen: miért éppen ezek a tárgycsoportok kerültek/kerülnek ismertetésre? Van-e ebben valamiféle koncepció, vagy csupán az egyes munkatársak érdeklődési területének felelnek meg az egyes katalógusok? Esetleg megvalósult kiállításokhoz kapcsolódnak? (Néhány esetben feltehetőleg erről van szó, csak éppen a megjelent katalógusból erre vonatkozóan nem kapunk tájékoztatást.)

Mindezek hiányában az eredmény négy – koncepciójában, felfogásában, tartalmi és formai megvalósulásában – egymástól alapvetően eltérő kötet, amelyek önmagukban

természetesen egyfelől jelentős szakmai, muzeológiai teljesítmények, másfelől többé-kevésbé jól használható katalógusok.

Mielőtt az egyes kötetek ismertetésébe, illetve egymással való összevetésébe fognék, mindenképpen szólni kell néhány szót – a teljesség igénye nélkül – az előzményekről. A katalógizálás, a tárgyak rendszerezése minden muzeológiai munka fontos összetevője. A Néprajzi Múzeum megalakulása óta, sőt még az önállósodást megelőzően is különböző kísérletek történtek bizonyos tárgycsoportok katalógusszerű bemutatására. Először még a Nemzeti Múzeum keretein belül indult el egy önálló kiadványsorozat (*A Magyar Nemzeti Múzeum néprajzi gyűjteményei*, 1–6.), amely nem csak magyar, és nem csak néprajzi tárgycsoportok ismertetését tartalmazta. Ezek között vannak gyűjtőutak jegyzékei, de vannak valódi katalógusnak tekinthető kötetek is (Biró 1899; 1901; Jankó 1900; Viski 1921; Bartucz 1926; Bátky 1928).

A Néprajzi Múzeum különböző tárgytípusairól, gyűjteményrészeiről elszórtan, feltehetően meghatározott koncepció nélkül, később is jelentek meg leírások. Az általam ismert ilyen típusú közlemények közös jellemzője, hogy egyrészt nem ragaszkodnak szigorúan a Néprajzi Múzeum gyűjteményének anyagához, másrészt pedig a bemutatott tárgyakat inkább illusztrációknak szánják egy tárgytípus monografikus ismertetéséhez vagy tipológiai rendszerezéséhez (Kovács 1937; Gönyey 1937; Morvay 1939; Balassa 1949; Szolnoky 1950). Kivételt képez Szolnoky Lajos írása a Néprajzi Múzeum guzsalygyűjteményéről (második részét ugyan nem sikerült megtalálnom), amely „klasszikus” katalógusnak tekinthető, s egy bevezető – a guzsaly használati módjait bemutató – tanulmány után saját maga által kidolgozott szempontok alapján ismerteti a teljes múzeumi anyagot. Ez a világos szerkezetű, átlátható, végiggondolt szempontok alapján dolgozó írás valódi előzménynek tekinthető (Szolnoky 1951).

Vidéki múzeumokban is történtek/történnek kísérletek különböző tárgycsoportok katalógusszerű bemutatására, közöttük is akadnak olyanok, amelyek a múzeumi anyagot háttérnek használják egy-egy tárgycsoport bemutatására (például Gráfik 1988; Cs. Tábori 1981; 1983), és olyanok is, amelyek magát a katalógizálást helyezik előtérbe (például Füzes 1961; 1962; Sáfrány 1975; 1977). Mindenképpen ki kell emelni Solymos Ede feldolgozását, amely a bajai Türr István Múzeum halászati gyűjteményének típuskatalógusa, és egy teljes gyűjtemény típusokba sorolását, az egyes típusok – rajzokkal, fényképekkel kiegészített – részletes ismertetését tartalmazza (Solymos 1974).

Muzeológusokban többször felmerült az igény, hogy megfogalmazzák a katalóguskészítés szerepének fontosságát a muzeológiai munkában. Takács Lajos ebből a szempontból programadónak nevezhető tanulmánya – amely a katalóguskészítés elvi és gyakorlati megfontolásait tartalmazza – nem sok visszhangra talált. Azt írja: „tárgytípusaink gondos elemzése során nemcsak egy sor technológiai kérdésre adhatunk választ, hanem a paraszti üzem belső szerkezetét, árutermelő és árufelvevő fokát is sikerrel próbáljuk meghatározni, még ha e kérdések megoldására a katalóguskészítő munka közel sem olyan alkalmas, mint az egyetlen helyen széles keresztmetszetet adó monografikus kutatás” (Takács 1972: 19–22). Ő – teljes gyűjtemények anyagából kiindulva – felvázol egy katalógizálási rendszert, ahol leglényegesebbnek a típusbeosztást tartja. Kitér a gyakorlati megvalósítás módjára, és egyes gyűjteménycsoportokból vett példákkal illusztrálja is koncepcióját (Takács 1972). Az ezekhez az elvekhez való alkalmazkodást én magam csak Solymos Ede halászati katalógusában találtam meg.

Mindezek alapján joggal tehetjük fel a kérdést: mire és hogyan használhatunk ma egy tárgykatalógust? Arra, hogy egy-egy tárgycsoportot alaposabban megismerhessünk, megtudjuk, hogy egy tárgyféleségből hány darab található a múzeumban, és hogy ezek milyen területekről származnak? Esetleg arra, hogy szép képekben gyönyörködhessünk a bemutatott tárgyakról? Vagy netán arra, hogy típusokba, altípusokba rendezve megismerhessük egy-egy tárgytípus formai változatait? A tárgykatalógus mint műfaj kinek szól: az érdeklődő nagyközönségnek vagy a szakembernek? Egyáltalán a számítógép korában szükség van-e a hagyományos értelemben vett tárgykatalógusokra, hiszen az egy-egy téma iránt érdeklődő néhány kereséssel választ kaphat kérdéseire.

Bár ezek a kérdések messze túlmutatnak a recenzens kompetenciáján, számomra egy tárgykatalógus elsődleges feladata a kiválasztott gyűjtemény vagy tárgycsoport anyagának lehető legteljesebb formában való közreadása, a róla tudható teljes – szöveges és képi – információmennyiség világos, átlátható formában való bemutatása. Mindennek olyan formában kellene megjelennie, hogy elsősorban a szakemberek (természetesen nem kizárva az adott téma iránt érdeklődő „laikusokat” sem) számára megkönnyítse az adott témakörben való tájékozódást.

Minden katalóguskészítés felszínre hozza a gyűjtemények problémáit, egyebek között a gyűjtők sokféleségének következményeit, az anyag adatolásának pontatlanságait és megoldhatatlannak tűnő kérdéseit. Egy katalógus kísérlet lehet mindezek tisztázására, és ezzel hozzájárulhat egy-egy gyűjtemény anyagának pontosításához és teljesebbé tételéhez. Felvetődik a múzeumi gyűjtemények szerkezetének problémája is: melyik tárgynak melyik gyűjteményben van a helye, és miért éppen ott?

A következőkben vizsgáljuk meg közelebbről, hogy a Néprajzi Múzeum megjelent négy katalógusa milyen válaszokat ad ezekre a kérdésekre.

A katalógusok elsőként megjelent darabja, Gáborján Alice munkája a Néprajzi Múzeum szűrűjásait ismerteti. Rövid bevezető tanulmány foglalkozik a szűrűjásnak mint viseleti darabnak a történeti-földrajzi elterjedtségével. A magyar szűrűjások vizsgálata alapvető szempontjának a szabást tekinti, s ennek alapján veszi sorra a ruhadarab egyes elemeit. Ebben a részben példái között a Néprajzi Múzeum anyagából igen kevés darab szerepel. A kötet második része, a tényleges katalógus, amely az „elejtoldás” kategóriáját középpontba állítva rendszerezi a Néprajzi Múzeum szűrűjásait. 97 tárgyat mutat be fekete-fehér fotókkal és szabásmintákkal, a kötet végén 16 darab színes ábra is található. Az egyes daraboknak megismerhetjük a nevét, lelőhelyét, méreteit, valamint az anyagnak és a szabás formájának leírását. Mindez az anyagnak pontos, korrekt és rendkívül szakértő bemutatása, amelyből megismerhetjük a szűrűjások alaki variációit, de a tárgyakról közölt információk sokkal szűkszavúbbak annál, mint amit egy-egy múzeumi tárgyról tudni lehet. Gáborján Alice-nak nem célja, s így kísérletet sem tesz arra, hogy a tárgyak muzeológiai hiányosságaival foglalkozzon. Ebben az esetben tehát egy tárgycsoport kimerítő formai ismertetésével lehetünk gazdagabbak.

Egészen más jellegű feladatra vállalkozott Szacsvey Éva, aki egy formai szempontból nagyjából egységes tárgycsoport, az üvegeképek bemutatását tűzte célul. Ebben az esetben 385 tárgy katalogizálásáról van szó. Magát a katalógust megelőzi egy áttekintés az üvegeképek európai történetéről, valamint a Néprajzi Múzeum üvegekgyűjteményének bemutatása, amely tartalmazza a gyarapodástörténet leírását, és a tárgyak leírásából ki-nyomozható információkat közöl a különböző üvegeképészítő műhelyekről, a lelőhelyek-

ről, használatuk módjáról és az ábrázolások tartalmáról. Maga a katalógus – kézenfekvő módon – a képek tartalma alapján rendszerezi az anyagot. A kötetben a képek feliratai a következőket tartalmazzák: az ábrázolások megnevezése, műhely, keletkezési idő, lelőhely, méretek és leltári szám. Az előző katalógushoz képest mindenképpen előrelépés, hogy valamennyi ábra színes. Az előszóból kiderül, hogy számítógép segítségével végezték az adatok feldolgozását. Ennek előnyeit – például különböző mutatók elkészítésével – talán jobban ki lehetett volna használni. Szacsvey Éva a kötet előszavában világosan megfogalmazza, hogy milyen igényeknek kíván megfelelni katalógusával: „Egyrészt forráskiadványként a közép-európai üvegtudomány kutatás különböző vizsgálataihoz szolgáltat adatokat, másrészt hozzájuttatja a magyarországi néprajzkutatókat, művészettörténészeket, muzeológusokat és műgyűjtőket egy olyan áttekinthető, amelyből a legfontosabb ismereteket megszerezhetik.” (7. p.) Ezeknek a céloknak messzemenően megfelel ez a katalógus, amelynek bevezető tanulmánya informatív, katalógusrésze pedig világos és jól áttekinthető.

Talán nem az áttekinthetőség a legnagyobb erénye Balogh Jánosné Horváth Terézia *Gyűrűk* című katalógusának, amely az előző kettőtől megint csak eltérő koncepció alapján készült. Ez az egyetlen olyan kötet, ahol nem egy gyűjteményen belüli tárgycsoport számbavétele történt. A szerző vizsgálatába bevonta valamennyi olyan gyűjteményt, ahol európai gyűrűk találhatók (textil- és viselet-, mesterség-, szokás- és játék-, egyházi, állattartás-pasztorművészet, Európa-gyűjtemény). 223 tárgy került be a katalógusba, amelyben a szerző formai elvek alapján rendszerezte az anyagot. Az egyes tárgyakról ebben a kötetben tudhatunk meg legtöbbet, amely minden esetben tartalmazza a tárgy megnevezését, a készítő/használó nemzetiségét, a tárgy származási helyét, korát, anyagát, a technikát és a méreteket. Ezenkívül minden adat, ami a tárgyról fellelhető volt, szerepel a katalógusban. Az egyes gyűrűkről fekete-fehér fotók vagy rajzok készültek, illetve a kötet végén található 48 darab színes ábra is.

A katalógus első részében Horváth Terézia olyan típusrendszert dolgozott ki, amely a gyűrűk szerkezetén alapul, és valamennyi gyűrű elhelyezhető benne. Ez a rendszer talán nem mindig tölthető meg tartalommal, illetőleg sokszor egyenetlenül (egy-egy csoportba alig tartoznak tárgyak, míg egy másikba a katalógusban lévő gyűrűk jelentős hányada besorolható), de ez minden tipizálási kísérletnek gyenge pontja. A könnyebb áttekinthetőség érdekében hasznosabb lett volna, ha azokról a tárgyakról is készül legalább rajz, amelyek csak a színes ábrák között szerepelnek, mert így a katalógus kezelhetőbb lenne.

A második rész a gyűrűk készítésének körülményeivel foglalkozik, megkülönbözteti az önellátásban, illetőleg az áruterelés valamilyen formájában készült gyűrűket. Ennek a résznek nem igazán világos a katalógussal való kapcsolata, sokkal inkább megállta volna a helyét önálló tanulmány formájában. Terjedelmes fejezet foglalkozik például a bajai ezüstművesek gyűrűivel, amire az előző megállapítás kiemelten is vonatkozik. A harmadik fejezet a gyűrűk használatával foglalkozik, s egyrészt a gyűrűk lehetséges funkcióit, másrészt pedig a viselési módok variációit mutatja be.

Hosszú évek gyűjtő- és kutatómunkájának gyümölcse ez a katalógus, amely rendkívül alapos és körültekintő rendszerezésre és tipizálásra vállalkozik, és az európai gyűrűkről rengeteg információt tartalmaz.

Formájában, a megvalósítás igényességében mindenképpen Fejér Gábor és Roboz László munkája, a *Székképek* viszi el a „pálmát”, amely megjelenésében semmiképpen sem nevezhető szokványosnak. Tartalmában ismét egy új megközelítéssel találkozhatunk. A kötet a Néprajzi Múzeum bútor- és világítóeszköz-gyűjteményében található székekkel foglalkozik. Rövid bevezető tanulmánya első részében áttekinti a gyűjtemény történetét, gyarapodásának elvi és gyakorlati folyamatát, azokat a „szellemi áramlatokat”, amelyek hatással voltak a gyűjtemény fejlődésére, s meghatározták a bekerülő tárgyak típusait és a gyarapodás ütemét. Fejér Gábor rendkívül kritikus elődeinek többségével kapcsolatban, hiányolja a gyűjtemény fejlesztésére vonatkozó egységes koncepciót, de ilyenrel ő maga sem áll elő. A bevezető tanulmány „értékkészletnek” nevezett második része a katalógus rendszerével, illetve a megvalósítás nehézségeivel foglalkozik. Itt vetődik fel egyedül a múzeumi tárgynyilvántartás problémája, a meglévő pontatlanságok és félreértelmezések okozta nehézségek. A szerző a katalógus elkészítése során szembetalálkozott olyan nehézségekkel, mint például a különböző tárgymeghatározások kérdései, a terminológiára, a helyre, a készítőre, az időre vonatkozó következtetések, amelyeket ebben a katalógusban valamilyen formában megpróbált egységesen kezelni. Ezek kapcsán olyan problémákat feszeget, amelyek valójában az egész nyilvántartási rendszer problémái, s például éppen az ilyen katalógusok szempontjainak egységesítésével lehetne ezen a területen továbblépni. A *Székképek* katalógus az 1950 utáni leltárkönyvek szerző által pontosított adatait tartalmazza.

A tanulmányokhoz kapcsolódó, illetőleg az ajánló bibliográfia után grafikonok következnek, amelyek bemutatják a gyarapodás időbeli megoszlását, a gyűjteményben található évszamos székeket a készítés ideje szerint, a székek megoszlását tárgytípusok szerint, a deszkatámlájú és lécvázás székek százalékos arányát, a készítőműhelyek szerinti megoszlást, valamint a festett és faragott székek arányát. Mindezeket különböző mutatók követik, amelyek a közölt szempontok szinte mindegyike alapján (tárgytípusok, készítés helye, készítő neve, használat helye, gyűjtés helye, gyűjtő neve, megszerzés módja) rendszerezik az anyagot.

Ezután következik a 663 tárgyat tartalmazó katalógus, amely a leltári számok sorrendjében, fekete-fehér képekkel illusztrálva mutatja be a Néprajzi Múzeum székeit. A kötet csúcspontját a végén található 68 színes tábla jelenti, ami gyönyörű felvételeket tartalmaz a bemutatott székekről. Talán nem ártott volna megindokolni, hogy mi az oka annak, hogy míg a katalógus a leltári számok sorrendjét követi, addig a színes ábrákat tárgytípusok alapján mutatják be.

Ez a kötet impozáns és formabontó megjelenésén túl kihasználja a számítógépes feldolgozás adta lehetőségeket, kísérletet tesz egyfajta terminológiai pontosításra, bevezető tanulmányából viszont nem sokat tudhatunk meg magukról a székekről.

Önmagában mind a négy kötet értékes, a maga nemében kiváló, színvonalas munka. Jó, hogy megszülettek, jó hogy végre elindult egyfajta katalóguskészítő munka a Néprajzi Múzeumban. Még jobb lenne azonban, ha az egyes katalógusokban több közös vonást lehetne felfedezni, s nem csupán szerzőik egyes témákról való ismeretét és a tárgykatalógusról vallott felfogását tükröznék, hanem – legalább fő vonalaiban egységes – kidolgozott, végiggondolt katalógizálási koncepció alapján születtek volna meg, s az olvasó egységes koncepciójú, szerkesztésű és megvalósítású köteteket forgathatna. Szerencsére a Néprajzi Múzeumban van még néhány bemutatásra váró tárgycsoport...

## JEGYZET

\* Itt szeretnék köszönetet mondani Gráfik Imrének, aki felhívta a figyelmemet néhány fontos, a témát érintő tanulmányra.

## IRODALOM

BALASSA IVÁN

1949 A Néprajzi Múzeum favillagyűjteménye. *Ethnographia* 60(1–4):99–139.

BARTUCZ LAJOS

1926 Honfoglaláskori magyar koponyák. Budapest: Magyar Nemzeti Múzeum Néprajzi Tára.

BÁTKY ZSIGMOND

1928 Pásztor ivópoharak. Budapest: Magyar Nemzeti Múzeum.

BIRÓ LAJOS

1899 Biró Lajos német-új-guineai (berlinhafeni) néprajzi gyűjtéseinek leíró jegyzéke. Összeáll., bev.: Jankó János. Budapest: Hornyánszky.

1901 Biró Lajos német-új-guineai (Asrolabe-öböl) néprajzi gyűjtéseinek leíró jegyzéke. Összeáll., bev.: Semayer Vilibáld. Budapest: Hornyánszky.

FÜZES ENDRE

1961 A Janus Pannonius Múzeum szaru sótartói. *In* Janus Pannonius Múzeum Évkönyve 1960. 275–322.

1962 A Janus Pannonius Múzeum borotvatartói. *In* Janus Pannonius Múzeum Évkönyve 1961. 139–157.

GÖNYEY SÁNDOR

1937 A Néprajzi Múzeum szigonygyűjteménye. *Néprajzi Értesítő* 29:171–183.

GRÁFIK IMRE

1988 Vas megyei bölcsőtípusok. *Vasi Szemle* 2:170–191.

1992 Új törekvések a magyarországi néprajzi muzeológiában (1988). *In* Közelítések. Néprajzi, történeti, antropológiai tanulmányok Hofer Tamás 60. születésnapjára. Mohay Tamás, szerk. 371–381. Debrecen: Ethnica.

JANKÓ JÁNOS

1900 Magyar típusok. Első sorozat. A Balaton mellékéről. Budapest: Hornyánszky.

KOVÁCS LÁSZLÓ

1937 A Néprajzi Múzeum magyar ekéi. A Néprajzi Múzeum füzetek I. Budapest: Néprajzi Múzeum.

MORVAY PÉTER

1939 A Néprajzi Múzeum jégpatkógyűjteménye. *Néprajzi Értesítő* 31:1–14.



SÁFRÁNY ZSUZSA

1975 A Janus Pannonius Múzeum gyufatartói. Janus Pannonius Múzeum Évkönyve 1972–73. 205–222.

1977 Váraljai festett bútorok. Janus Pannonius Múzeum Évkönyve 1975–76. 169–173.

SOLYMOS EDE

1974 A bajai Türr István Múzeum halászati gyűjteményének típuskatalógusa. Cumania 2:15–74.

SZOLNOKY LAJOS

1950 A Néprajzi Múzeum sokac guzsalyai. Budapest: Néprajzi Múzeum. /A Néprajzi Múzeum füzetek, 10./

1951 Az Országos Néprajzi Múzeum guzsalygyűjteménye I. /Az Országos Néprajzi Múzeum gyűjteményei, 1./

TÁBORI HAJNALKÁ, CS.

1981 A Déri Múzeum XVII–XVIII. századi festett asztalos bútorai. A Debreceni Déri Múzeum Évkönyve 60:273–280.

1983 A Déri Múzeum néprajzi gyűjteményének tornyos tükrei. A Debreceni Déri Múzeum Évkönyve 62:353–379.

TAKÁCS LAJOS

1972 A Néprajzi Múzeum magyar gyűjteményeinek katalógusa. Néprajzi Értesítő 54:19–46.

VISKI KÁROLY

1921 Osztyák himzések. Budapest: Kertész Nyomda.

R. NAGY JÓZSEF

## Szemináriumi dolgozatok Tübingenből

Ulrich Hägele – Gudrun M. König, Hrsg.: *Völkische Posen, volkskundliche Dokumente. Hans Retzlaffs Fotografien 1930 bis 1945.* Marburg: Jonas Verlag, 1999. 240 p.

Szinte kényeztetni a társadalomtudományok vizualitással foglalkozó szakembereit a német Jonas Könyvkiadó. Sorra jelenteti meg képeskönyveit, illetve a vizuális antropológusok részéről közérdeklődésre számot tartó munkákat. Tavalyi kiadványuk a tübingeni Ludwig Uhland Intézet Empirikus Kultúratudományért kutatócsoportjának munkálatairól ad hírt. A veretes szervezetnév huszonegy egyetemi hallgatót (egy szeminárium résztvevőit) és oktatóikat, azaz a könyv két szerkesztőjét, illetve egy külső szerzőt takar. Ennek tükrében már nem is tűnik olyan furcsának sok dolog, ami a kötet első átlapozásakor rögvést szemet szúrt. Nevezetesen hogy miért a női nem képviselői teszik ki a szerzők döntő többségét, miért többszerzős (két, illetve három fővel) az írárok fele, s azok miért olyan nyúlfarknyiak? A szövegek átlagos terjedelme 3–6 oldal, ami az igazán szűkössé vett szövegtükröt, illetve a nagyméretű képeket tekintve nagyon kevés. Csupán két jelentősebb terjedelmű írás található a könyvben, a szerkesztők bevezető szövege,<sup>1</sup> illetve egy női szerzőhármass munkája.

A technikai szerkesztést, a tipografálást, illetve a fotográfiai munkálatokat is a hallgatók, a kutatócsoport tagjai végezték. A bevezetővel együtt 18 írást olvashatunk a könyvben. Ebből egy – a bevezető – a szerkesztőké, kettő pedig a „vendégé”, Katrin Weberé.

A könyv jó egynegyedét a technikai és a tartalmi melléklet teszi ki. Található egy képes, címeikkel és leltári jelzettel ellátott jegyzék a Tübingenben található Retzlaff-fotókból, részletes Retzlaff-bibliográfia, a felhasznált képek forrásjegyzéke, illetve a hivatkozott irodalom jegyzéke, amely duplum, mert ezeket már a hivatkozásokban nagyon precízen és egyértelműen azonosíthatóan közlik az egyes tanulmányok szerzői.

A két oktató-szerkesztő közül Ulrich Hägele az ismertebb s egyben színesebb személyiség. Eddigi munkái közül feltétlenül említést érdemel *Fotodeutsche* című munkája (Hägele 1998), mely a németekről Franciaországban alkotott képek ikonográfiai elemzésére vállalkozott, s nem hagyható ki az 1960-as évek motorkerékpáros-kultúrájáról szóló könyve (Hägele 1997) sem. Ez utóbbi a társadalomtudományi művekhez képest példátlan sikert ért el a könyvpiacra, hiszen mára már majdnem minden motoros életformát élő-képviselő személy könyvespolcán megtalálható.

A szerkesztőpáros másik tagja, Gudrun M. König jóval szerényebb szakmai múlttal rendelkezik, mely elsősorban kultúr- és tudománytörténeti szempontból mondható jelentősnek (König 1996). Hägeléhez hasonlóan König is aktív tübingeni egyetemi oktató,

következésként munkálkodik tanítványaival együtt a néprajzi fotográfia – és általában minden gyűjteményt felhalmozó fotográfiai irányzat – alapproblémáinak, a katalogizálásnak, a csoportokba sorolásnak, illetve a visszakereshetőségnek megoldásaival. Emellett szinte megszállottan, a témát számtalan aspektusából vizsgálva foglalkozik a német néprajz és a fasizmus kapcsolatával.

A szeminárium, majd az abból született könyv központi témája a német néprajzi fotográfia emblematikus egyénisége, Hans Retzlaff. Retzlaff jelentőségét elismeri a jelenkori német néprajz is, több kisebb-nagyobb publikáció és egy jelentősebb összefoglaló munka (Philipp 1987) jelent már meg munkásságáról, pontosabban a két világháború között betöltött szerepéről. Legjelentősebb „életrajzírója” az a Claudia Gabriele Philipp, aki már korai, a hitleri autópályák mitikus továbbéléséről szóló társ munkájával (Stommer-Philipp 1982) felhívta magára a szakma figyelmét, s ma mint jó nevű fotótörténész dolgozik.

Retzlaff 1948-as portréján (21. p.) – minden bizonnyal a háborúnak és előzményeinek, következményeinek nagy számvetésén már túl – egy tipikus német kispolgár, egy pontos és precíz hivatalnok látható. Hosszú hajtokájú, minőségi anyagból készült öltönyzako, mellény, melyben nem láthatóan, de feltehetően ott található az apai zsebóra, sötét nyakkendő, vizes fésűvel elváasztott, kissé gyérülő hajzat, elálló fülek, frissen borotvált arc, szinte már nyájas, megalkuvó tekintet a világos szemekből. Nem túl érdekes ember, mondhatnánk. Hogyan lehetett a német néprajzi fotográfia meghatározó alakjává?

Adolf Hitler mondta egy, a *Mein Kampf*-ot propagáló tömeggyűlésen, hogy a kép és ezen belül a fotográfia az egyik legnagyobb közységformáló erő – a nemzetiszocializmus számára. A náci propagandagépezet ennek nagyon sok figyelmet szentelt, vizuális szakemberek népes csapatát alkalmazta. Ennek köszönhetően alapították meg az *Illustrierter Beobachter*-t, a *Völkischer Beobachter* képes testvérkiadványát.

A német néprajz a két világháború között gyakorlatilag teljes kapacitásával a hitleri *Blut und Boden* elmélet igazolásához keresett – és hite szerint talált is – bizonyítékokat. Minden erejével a fajtabeli, a tősgyökeres tipizálható alakjait igyekezett elkülöníteni a fajtaidegentől a Harmadik Birodalom éppen aktuális és éppen vágyott határain belül és kívül (Weber-Kellermann – Bimmer 1985: 103–112).

Az „ősforrás” keresésében, kidolgozásában és a mindennapok szintjén való propagálásában a tübingeni intézménnyel együtt – mert hisz egy igazi hivatalnok mi mást is tehetne? – Retzlaff is tevékenyen részt vett. Rengeteget dolgozott magyar nyelvterületen élő németek körében is, ma is jelentős dokumentumértéket képviselnek Erdélyben készített fotográfiái. Rendszeresen jelentek meg néprajzi témájú képei különféle politikai és propagandalapokban, naptárakon, a „fajtisztaság” eszméjét szolgáló kiadványokban.

Retzlaff az 1930-as években még filmet is készített a fekete-erdői parasztnapi életéről. A film a kor szellemének megfelelő klisékből építkezik, erősen szembeállítja a paraszti életet – annak tisztaságával és mindennapi harcosságával – és a városi élet dekadens elpuhultságát, egyben értékítéletet mondva erről. Ettől függetlenül jelentős dokumentumértékkel bír a film, mint azt a pár évvel ezelőtt készült *Fekete-erdő tegnap és ma* című film is mutatja. Walter Dehnert és Dieter Barth „ilyen volt régen, ilyen ma” típusú kor-összehasonlító munkájában a múltbeli alapot Retzlaff filmje adja.

Retzlaff-fotográfiák már jóval a háború után, még a szerző halála előtti években is szép számmal szerepeltek különféle kiadványokban, bár ezekről elmondható, hogy kizárólag építészettörténeti művek voltak, s mind régi, egyszer vagy többször publikált fotográfiáiból álltak. Új képeket már nem készített, vagy ha mégis, nem a nyilvánosság számára. Fotográfiái természetesen kikerülhetetlenek voltak a közelmúlt s azok lesznek a jövő etnológiai irodalma számára is. Az 1975-ös kiadású, Bernatzik-féle *Neue große Völkerkunde* is nagyban épített Retzlaff képeire (Bernatzik 1975).

Maga a tübingeni dolgozatfűzér is erre vállalkozik – változó sikerrel. A szerkesztők bevezető tanulmánya az ilyes többszerzős munkák klasszikus hagyománya szerint készült, azaz igyekszik a témában kevésbé járatos olvasó előtt is ismertté tenni a retzlaffi hagyatékot, kiemelni munkásságának főbb etapjait, mindezt elhelyezni a hitleri időszak kötelezően determináló díszletei között. Ismerteti azt a folyamatot, hogy hogyan válik a néprajzi fotográfia a náci propaganda hatékony szolgálójává, a korai képkészítői kánon hogyan amatőrízálódik, majd különféle populáris esztétikai szűrőkön keresztül hogyan kezd meg tömegtermelését. Megkapjuk ezeknek a képeknek az ismertetőjegyeit, s azokat a propagandisztikus képstratégiákat, amellyel végül hatásukat elérni kívánták.

Nagyon pontosan és szabatosan tálalva kapjuk mindezen tudnivalókat, talán túlságosan is úgy. A szerzők csak egy-egy villanás erejéig lépnek ki a történeti ismertetés keretei közül, láthatólag minden figyelmüket leköti az, hogy az egymás mögé sorakoztatott tényeket következetesen igazolják. Ez a szemlélet amúgy az egész könyvre rányomja bélyegét, több olyan munkát is találhatunk, ahol a hivatkozások szövegmenyisége eléri vagy meghaladja a dolgozatét.

A bevezetés után négy fejezetre osztva találhatjuk a hallgatói dolgozatokat. Rögtön az elsőben megmutatkozik a válogatás kettőssége. Két történeti leíró, arasznyi hosszúságú, említhetetlenül semmitmondó munka után következik a könyv legjobban felépített és átgondolt tanulmánya<sup>2</sup> egy női szerzőhármastollból. Az írás különféle Retzlaff-portrék ikonográfiai összevetését és elemzését adja. Vizsgálva azt, hogy hogyan lényegülnek át eredetileg társadalomtudományi igényességgel készített, meglehetősen dokumentumértékkel bíró néprajzi fotográfiák a náci propaganda-szakemberek keze nyomán ideologikus képekké. Hátborzongató látni a professzionista képmanipuláció folyamatát, hogy hogyan fordul át negatívjába az eredeti jó szándék, s hogy mennyire ki vagyunk szolgáltatva a valóban profi szakemberek akaratának. Megdöbbenő látni azért is, mert szinte ugyanazokat az archetipikus motívumokat látjuk a náci világnézet szolgálatában, amelyek ma is hatnak ránk, amelyek naponta visszaköszönnek gigantposztterek formájában (csak kissé színesebben, s egész más ideológiák alkalmazásában).

A tanulmány három, nagyon tudatosan kiválasztott témakörben – parasztok, testek és viseletek – vizsgálja az ikonográfiai alapprogramokat. Meggyőzően tárul fel előttünk egy-egy esettanulmány során a manipuláció: hogyan válnak Retzlaff-fotók, barokk korból származó templomi szobrok, népi viseletek ikonografikus elemei nácivá.

Szinte kíváncsok e munka után a következő<sup>3</sup> – és ez a szerkesztők szakértelmét dicséri –, mely az előző tanulmány képtípusainak kölcsönhatásait elemzi. Kiadványokban, újságokban található képegyüttesek valamilyen szerkesztési elv alapján egymás mellé, alá került fotográfiák kontextusvizsgálatát ígéri a tanulmány címe. De nem ezt kapjuk, a szerzők megragadnak a bemutatásnál. Ami ugyan kellő alapot adna a későbbi analízisnek, de az nem történik meg. Az a tény, hogy a leírás következetesen minden dolgozat-

ban ilyen erős hangsúlyt kap, feltétlenül a közös stúdiumokra vezethető vissza. Mintha a hallgatók egy jól begyakorolt leckét mondanának vissza, s azt kell mondjuk, nagyon jól megtanulták a tananyagot. Felsőbb osztályba léphetnek.

Nem úgy a következő fejezet, a *Fényképezett kánon* résztvevői. Sajnos azt kell mondanunk, hogy e részben említésre méltó tanulmány nem található; nem lehet mást említeni ezekről az írásokról, melyekből szinte süt a kínlódás, a muszájból végzett feladatok izzadtság szaga, amikor két-három oldalas dolgozatokat egész csoportok írnak, mikor ezen szövegek túlnyomó többségükben kompilációk, mondatonként bukkannak elő idézetek, hivatkozások a neves elődök munkáira. Belátható, hogy bizonyos terjedelm alatt nem érdemes „tanulmányt” írni, mert a téma nem fejthető ki. S még szomorúbb a kép akkor, ha látjuk az egyes munkák nagyon ígéretes, izgalmas címeit.<sup>4</sup>

A következő fejezetben, mely *A munka világának részletei* címet viseli, szemmel látható a szerkesztők erőlködése, hogy a benne szereplő két írást elhelyezzék a kötetben. Mert azok majd minden tekintetben kilógnak a többi közül. Az első ipari munkásokról készített fotográfiákat elemez. Az erősen ideológiai töltetű munkásfotó központi eleme volt a náci képiségnek. Szinte kirakatként mutogatta mindenütt, büszkén arra, hogy a Weimari Köztársaság általános munkanélküliségét teljes foglalkoztatottsággá tudta fordítani. A szerzőpáros remekül vezeti végig az olvasót a glorifikált munkásképző kialakulásán, változásán, a verbális propagandával való kapcsolatain. Látszik azonban az íráson az a nehézkes próbálkozás, hogy mindenképpen kapcsolódási pontokat keres a Retzlaff-hagyatékkal, de nem jut túl egy-egy „így csinálta Retzlaff is...” megállapításon.

A fejezet másik tanulmánya három, ugyanazt a témát ábrázoló fotót vizsgál. Egy 1930-as évekből van szó, amely ma is történhetne: a terepmunkát végző kutatók egymás kezébe adják a kilincset egy nagyon attraktív adatközlőnél. Mindenki elkészíti a „nagy képet”, de mivel mindannyian ugyanazt a képi sémát keresik, mindhárom kép gyakorlatilag ugyanazt ábrázolja. A téma roppant kívánatos, szinte kínálja magát a módszertani, terepmunka-elméleti vagy akár vizualitásbeli fejtegetésekre. A szerző azonban nem képes kiszakadni a kuriozitás létrehozta rácsodálkozásból, a mélyebb értelmezéssel adós marad.

Az utolsó tartalmi fejezeten mintha a szerkesztők szelleme uralkodna. Egyrészt szerepet vállaltak az egyik tanulmány írásában, másrészt ugyanazok a témakörök, amelyek eddigi munkásságukat jellemzik, kerültek terítékre – mások által. Az első tanulmány Retzlaff kedvenc, általa legtöbbször vizsgált népcsoportjának, a szorboknak a fotóival foglalkozik.

A következő két rövid, könnyen felejthető írás eljárásában ugyanaz, mint az eddigi rövid munkák: iskolás felmondása a jól-rosszul megtanult leckének, melyben nem tudnak elszakadni a közvetlen alaptól, az elemzés kiindulópontjául szolgáló képektől, megrekednek a száraz leírásnál és a történeti adatok elősorolásánál.

A fejezet negyedik tanulmánya ennél jóval többet ígér és ad az olvasónak. Annak ellenére, hogy az egyik szerkesztő, Hägele kedvenc témáját, a németek képeskönyvekben való megjelenését dolgozza fel, sokkal többet mutat egyszerű diákutáztatnál. A szerző történetiségében végigköveti, hogy az egyes Retzlaff-fotók hogyan alkalmazkodtak az aktuális politikai irányzatokhoz, s az egyes képek hogyan alakultak át értelmezésbeli viszonyaikat tekintve a megjelenés helyétől függően. Nagyon izgalmas a németek önmagukról való és önmaguknak szóló képének változását a két képes példa segítségével

nyomon követni. Figyelni a fotográfiák átalakulását, hogy hogyan lesz a bánáti vagy erdélyi szász arcból, néprajzi dokumentumból nemzetiszocialista propagandakép.

A könyv utolsó értekezése a személyes és a közösségi mitológiák átadásának vizualitásbeli sajátosságait boncolgatja. Keresi a retzlaffi néprajzi fotográfiák azon ismérveit, amelyek a valóság és a transzcendens idealizmus között egyensúlyozva alkalmassá teszik a mitikus elemek átadására. A szerző a két világháború közti német néprajzot egyértelműen e vizuális retorika művelőjének tartja. Sajnos csak a már megszokott formában, azaz épphogy a problémafelvetés felszínéig jutva, ahol hirtelen abba is marad. A terjedelem győzedelmeskedik a tartalom felett.

A tetemes mennyiségű, precízen összeállított képes és szöveges melléklet lapozgatása közben eltöprenghetünk azon, hogy miként könyveljük el magunkban ezt a kiadványt. Ha egyetemi hallgatók dolgozatait olvastuk, akkor nagyjából rendben vagyunk. Szép számmal találhattunk kezdeti zsenéket tehetséges fiataloktól. Ahogyan mondják, innen van hová fejlődni.

Ha a retzlaffi életműről eddig ismertek színesítését, további adalékokkal való ellátását vártuk, akkor sem kell csalódnunk. Rengeteg olyat tudhattunk meg, ami – ha nem is helyezi új megvilágításba – árnyalja a nagy német néprajzosról eddig alkotott képet.

Ha képekönnyvet szeretnénk, akkor sem kell fanyalognunk. Eddig soha nem közölt Retzlaff-fotográfiák kerülhetnek szemünk elé, elfogadható minőségben és viszonylag nagy számban. És azt el kell ismernünk, hogy Hans Retzlaff kiváló néprajzi fotográfus volt, érdemes a képeit megnézni.

Ha azonban egy maradandó, minden ízében egyenletesen tartalmas, revelatív erőket felvonultató, az olvasót szellemi izgalomban tartó társadalomtudományi tanulmánykötetet szeretnénk birtokunkban tudni, ne ezt a könyvet emeljük le a bolt polcáról.

## JEGYZETEK

1. Gudrun M. König – Ulrich Hägele: Eine Etappe den volkskundlichen Fotogesichte. I. m. 8–39. p.
2. Margit Haatz – Agnes Matthias – Ute Schulz: Retzlaff-Portraits im ikonographischen Vergleich. I. m. 50–67. p.
3. Gregor Julien Straube – Anna Dreßler-Matysik: Bilder im Kontext: Fotobände. I. m. 68–75. p.
4. Die Politik hinter der Tracht; Die Biographie eines Bildes; Bildformeln der Tracht: Portrait, Sequenz, Reihe; Masken, Narren und Nazis; Bildformeln der Fastnacht; Männer, Frauen, Paare.

## IRODALOM

BERNATZIK, HUGO ADOLF, HRSG.

1975 Neue große Völkerkunde, Völker und Kulturen in Wort und Bild. Herrsching: Pawlak.

HÄGELE, ULRICH

1997 Mopeds, Choppers, Strassenwanzen: jugendliche Gegenkultur in den sechziger Jahren. Hofmann: Institut für Sportgeschichte Baden-Württemberg e. V.

1998 Fotodeutsche. Zur Ikonographie einer Nation in französischen Illustrierten 1930–1940. Tübingen: Ludwig-Uhland-Institutes der Universität Tübingen.

KÖNIG, GUDRUN M.

1996 Eine Kulturgeschichte des Spazierganges: Spuren einer bürgerlichen Praktik 1780–1850. Wien–Köln–Weimar: Böhlau.

PHILIPP, CLAUDIA GABRIELE

1987 Deutsche Volkstrachten, Kunst- und Kulturgeschichte. Der Fotograf Hans Retzlaff 1902–1965. Marburg: Jonas Verlag.

STOMMER, RAINER – PHILIPP, CLAUDIA GABRIELE

1982 Reichsautobahn – Pyramiden des Dritten Reichs. Analysen zur Ästhetik eines unbewältigten Mythos. Marburg: Jonas Verlag.

WEBER-KELLERMANN, INGEBORG – BIMMER, C. ANDREAS

1985 Einführung in die Volkskunde/Europäische Ethnologie. Stuttgart: Sammlung Metzler.

## A művészet mint társadalmi viselkedés

Alfred Gell: *Art and Agency. An Anthropological Theory.*  
Oxford – New York: Oxford University Press, 1998. 271 p.

Az 1997 januárjában – még a vizuális művészetet teljesen új megvilágításba helyező, utolsó könyve megjelenése előtt, 51 évesen, mondhatni, fiatalon – elhunyt brit Alfred Gell egyike volt a legeredetibb szociálandropológusoknak. Messze elkerülve az intézményi hierarchiák szokásos útvesztőit, egyetlen szenvedély, a kíváncsiság sarkallta újabb és újabb témák, illetve magyarázatok felkutatására, más és más, szinte minden esetben meglepő elméletek kifejtésére és alkalmazására. Gell nemcsak szokatlanul kreatív volt a megfelelő szociálandropológiai magyarázómodellek létrehozásában, hanem minden esetben kérlelhetetlen és kristálytisza logikával tette próbára őket, akárcsak a szóba jöhető alternatív értelmezéseket. Nem pusztán szellemes és fontos problémákat talált (rítus, transz, idő, művészet), hanem igyekezett megfejteni ezeket a lehető legmélyebb szintig. Talán ezzel magyarázható, hogy kevés antropológus, néprajzos került (és kerüli) ennyire következetesen az antropológiai, néprajzi magyarázatok egyik legjobban álcázott, ám talán legjellemzőbb csapdáját: a nem nyelvi társadalmi jelenségek szemiotikai – a nyelvi jelentés analógiáján alapuló – magyarázatát (6. p.). Gell meg volt győződve arról, hogy egy ponton ki kell tudni lépni ebből az értelmezési körből.

Az antropológiai magyarázatok természete és hatóköre Gellt élete végéig folyamatosan foglalkoztatta. Csaknem valamennyi írásában foglalkozik az elemzett jelenségek és a felhasznált modellek természetének összefüggéseivel. A művészetek antropológiai elméletét kidolgozó legutolsó könyvében gyakorlatilag külön alfejezetet szentel az ezzel kapcsolatos álláspontja kifejtésére (1.4. *Egy antropológiai elmélet körvonala*), sőt a mű első fejezete (1. *A probléma meghatározása: a művészet antropológiájának szükségessége*) visszatérően foglalkozik az antropológia, kultúra, társadalom fogalmi problémáival. Itt nemcsak meghatározza az antropológia hatáskörét, elméleteinek jellegzetességeit, hanem összeveti a szociológiai és pszichológiai elméletekkel is (10–11. p.). Ráadásul ebben a keretben ez távolról sem öncélúan történik. A művészi tevékenységek, jelenségek és az ezeket körülvevő kapcsolatrendszerek leírásakor ugyanis az utóbbi évtizedekben egy sor értelmezési kísérlettel találkozhatunk, melyek igen nehezen egyeztethetőek össze. Gell ezeket a társadalomtudományi magyarázatok egy-egy típusába helyezi, és amellet érvel, hogy a művészetek művelését csupán néhány szűkebb látószögből észlelik. Vagy nem tekinthetők általános, univerzális magyarázatoknak (az intézményi típusú elméletek esetében), vagy pedig az értelmezendő témának mindössze egy kisebb szeletére képesek magyarázatot adni (mint például esztétikai jellegű elméletek).

Gell álláspontja az antropológiai értelmezések területével kapcsolatban világos. Ez a társadalmi viselkedések színtere. Amit antropológusként vizsgálunk, amivel a terepen



találkozunk, nem absztrakt ismeretek, hiedelmek, kulturális ideák, hanem emberek között zajló interakciók. Azok a szakemberek, akik hiedelemrendszereket, mentális tartalmakat gondolnak vagy szándékoznak vizsgálni, egyszerűen összekeverik a vizsgálat tárgyát a magyarázat egy lehetséges módjával.

Gell a művészet antropológiai elméletének kidolgozásakor a társadalmi viselkedés kognitív modelljéből indul ki, mondhatni klasszikus modelljéből. Azaz a művészetantropológiát a viselkedés intencionális magyarázatának egyik típusaként kezeli, mely így a legkülönbözőbb ágensek (*agents*) – társadalmi cselekvők – szándékait és hiedelmeit hívja segítségül az ebbe a típusba sorolható viselkedések értelmezésekor.<sup>1</sup> Ám mindez csupán egy általános kiindulópont, egy metaelmélet Gell számára. Éppen ezért nem tartja fontosnak kifejteni ennek a modellnek a részleteit, és nem megy bele az elméletet körülvevő teoretikus vitákba sem, melyek a hiedelmek és szándékok mentális reprezentációi körül folyamatosan zajlanak jó néhány évtizede (127. p.). Gell számára egy dolog lényeges: a társadalom legkülönbözőbb szereplői éppen ilyen általános modellel értelmezik mások és a saját viselkedésüket. Az ennél részletesebb felépítés tekintetében Gell elmélete szándékoltan nyitott. A modell igazából tehát egy szinttel feljebb, a társadalmi cselekvők és a cselekvés tárgyai – azaz az ágensek és a páciensek (*patients*) – közötti kapcsolatrendszer területén kezd új és izgalmas lenni. Ez a kapcsolatrendszer (*agency*) Gell használatában kontextuális (22. p.). A társadalmi cselekvők és a cselekvés tárgyai sosem önmagukban, hanem kizárólag egymáshoz képest értelmezhetőek. A páciens tehát nem más, mint az a valami vagy valaki, melyre az ágens cselekvése okszerűen hat. Ennek a hatásnak a természetéről Gell újból semmi konkrétat nem mond az elméleten belül, vagyis ez a modelljében a lehető legkülönbözőbb típusú lehet (66. p.). A könyvben bemutatott antropológiai művészetelmélet éppen ennek révén különbözik a klasszikus mikroszintű – esztétikai, illetve szemiotikai, szimbolikus – művészetelméletektől, értelmezésektől, amelyek a társadalmi cselekvés kapcsolatrendszeréből csupán egyetlenegy viszonyt – az esztétikait, illetve a jelentéstulajdonítás konvencionális oldalát – emelik ki. Gell alapötlete ebben a vonatkozásban az, hogy a művészi tárgyak index mivoltukban alkalmasak leképezni komplex mentális jelentéseket és struktúrákat. Ez az a pont, ahol a szerző túllép a klasszikus intencionális, kognitív elméleten, és képes az elméletén belül kapcsolatot teremtenie a belső, mentális folyamatok és a külső társadalmi tranzakciók, valamint a tárgyak mint cselekvések produktumai között. Bár az elmének (*mind*), a kognitív folyamatoknak ilyen jellegű kiterjesztése nem ismeretlen a kognitív tudomány különböző – akár antropológiai – irányzatain belül az utóbbi években, semmiképpen nem nevezhető gyakorinak vagy konvencionálisnak.

Az elmélet ezen tulajdonságai következtében Gell rövid távon mentesül egy távolról sem lényegtelen dolog, a „művészi tárgy” meghatározásának a kötelessége alól. Ez a terminus ugyanis ebben a keretben *elméleti* fogalomként szerepel, azaz ahelyett, hogy előzetesen be kellene vezetni, mint a szemiotikai vagy az esztétikai értelemben vett művészi tárgyat, a fogalom az elmélet összefüggésrendszerén belül kap csak jelentést (7. p.). Az antropológiai elmélet szerepe ezzel kapcsolatban az, hogy leírja azt a „területet, melyben tárgyak olvadnak össze emberekkel személyek és tárgyak, valamint tárgyakon keresztül személyek és személyek közötti társadalmi kapcsolatok révén” (12. p.).

Az *Art and Agency* kötet előszavában Gell barátja, könyv végső szerkesztésében aktív szerepet vállaló Nicholas Thomas ír a mű létrejöttének körülményeiről és ad egy tö-

mör összefoglalást Gell művészetantropológiai elméletéről és érvelésrendszeréről. Thomas utal arra, hogy némely fejezet közvetlenül Gell halála előtt készült el, és Gell maga is hagyott hátra jegyzeteket írásának átszerkesztéséhez. Mindezek ellenére Thomas a bemutatott művészetantropológiát e terület eddigi legradikálisabb elméletének tartja. Két dolognak köszönheti ezt a jelzőt: az összes művészi tevékenységet és tárgyat magyarázni igyekszik, illetve alapvetően nem esztétikai és szemiotikai jellegű.<sup>2</sup> Ebben a felfogásban a művészet mint antropológiai kutatási tárgy *tevékenység*, és így nem redukálható pusztán kommunikációra vagy jelentésértelmezésre.

Gellnek az absztrakt modellépítést, sok konkrét művészi elemzést és száznál is több illusztrációt tartalmazó könyve kilenc fejezetre tagolódik. Az alternatív művészetelméletek kritikája és az antropológiai művészetelmélet meghatározása után Gell a 2–5. fejezetben magát az elméletet fejti ki. A 6. és a 7. fejezetben az elmélet alkalmazását mutatja be a geometrikus díszítésekre, illetve a figuratív ábrázolásokra vonatkoztatva. A 8. fejezet a kultúra és a stílus összefüggéseivel foglalkozik, míg az utolsó, összefoglaló fejezet Gell alapötletét – a „kiterjesztett gondolatot (elmét)” (*extended mind*) – szemlélteti öt példa segítségével.

Az antropológiai művészetelmélet sarokkövét hat terminus és a közöttük létesített oksági kapcsolatok adják. Az elmélet a művészetet társadalmi cselekvésként fogja fel, ahol az ágensek és páciensek kapcsolatát négy fogalom – az index, a művész, a befogadó és a prototípus – kapcsolatán lehet bemutatni (26–27. p.). Itt az index a művészi tárgy, mely különböző típusú viszonyban jelenik meg a művésszel, aki az index létrejöttéért felelős, a prototípussal, melyről az index szól és a befogadóval, akire az index hat. Az elmélet érvényességéhez szükséges két segédfogalom az „abdukció” és a „dolgok mint társadalmi cselekvők”. Az abdukciót Gell teoretikus következtetés funkcióban használja a könyvében, szemben a szemiotikai – konvencionális jelentésen alapuló – következtetéssel. Erre a fogalomra éppen a már említett, a szemiotikai szemlélettől való éles elhatárolás miatt van szükség. A szerző ugyanis hangsúlyozza, hogy a művészet esetében – a társadalmi viselkedés legtöbbjéhez hasonlóan – sokkal komplexebb, szélesebb körű értelmezésről van szó, mint konvencionális jelentéstulajdonításról. A „dolgok mint társadalmi cselekvők” megfogalmazás a művészi tárgyaknak azon tulajdonságára utal, hogy a könyvben ismertetett elméleten belül képesek ágensként viselkedni. A művészi tevékenység társadalmi kapcsolatrendszerében így az egyik alapvető relációsor:

[[művész (ágens)] → index (ágens)] → befogadó (páciens).

A kapcsolatrendszerben az indexnek – azaz a tárgynak – központi jelentősége van, mivel implicit módon az összes relációban kötelezően szerepel, ellentétben a többi három terminus bármelyikével (35–36. p.). Gell a 3. fejezetben 16 lehetséges bináris kapcsolatot mutat be és elemez részleteiben az ágensként és páciensként egyaránt működő 4-4 fogalom (index, művész, befogadó, prototípus) között.

Természetesen a művészeti kapcsolatnál jóval bonyolultabbak, összetettebbek is előfordulnak. Ezek közül néhányat ismertet meg a szerző a 4. fejezetben. Legkésőbb azonban ezen a helyen igyekszik tisztázni a bemutatott képletek és így a formalizálás jelentőségét a könyvben belül (52. p.). Tudatában lévén annak, hogy a művészet iránt érdeklődők között ritkán vannak jelen a matematika iránt rajon-

gók, Gell néhány példán szemlélteti a képletek lehetséges szerepét. A két kiválasztott mű Reynolds Samuel Johnsonról festett képe és Leonardo da Vinci Mona Lisája. Reynolds művének képlete a következő:

[[[prototípus (ágens)] → művész (ágens)] → index (ágens)] → befogadó (páciens).

Ez a formula világosan kiragad *egyetlen* láncot a társadalmi kapcsolatok szinte végtelen nagyságú halmazából, melyben a lefestett személynek (a prototípusnak) központi a jelentősége, amennyiben ő hat kauzálisan a művész, valamint a festmény (index) révén a műélvezőre. Bármilyen fontos a festő szerepe a közvetítésben, a festmény eredete, forrása a lefestett történeti személy, Samuel Johnson. Leonardo képe esetében ezzel szemben a kiindulópont maga a festő. A Mona Lisa a néző számára elsődlegesen Leonardóról közvetít valamit, és nem a modellről mint személyről. Mindez megjelenik a kapcsolatrendszer leíró képletben is:

[[[művész (ágens)] → prototípus (ágens)] → index (ágens)] → befogadó (páciens).

Itt a művész a felelős a lefestett személy megjelenésért – legalábbis a festményt szemlélő személy számára. Az alkalmazott formulák segítségével tehát könnyen különbségeket lehet hangsúlyozni az ágens-páciens viszony lehetséges megjelenései között (53. p.). A megjeleníthető helyzetek összetettségére Gell azután a nyugat-afrikai szögese fétisek kapcsolathálóját választja bemutatandó példának. Az elemzés egyik tanulsága, hogy a fétis mint index egy sor kapcsolatot képes tárgyiasítani egyetlen látható formában, a társadalmi teret és időt átfogó, széles kapcsolatháló csomójaként (62. p.). Gell azért nem használja a megjelenítésre a szimbolikus jelzőt, mivel maguk a relációk azok, melyek révén a fétis jogi szerepet kap, és maguk a relációk hozták létre a fétis tárgyiasult formájában. Azaz a fétis a kapcsolatháló elválaszthatatlan része, és nem pusztán utal valami tőle függetlenül is létező hálóra.

Ezen a ponton válik igazán világossá, miért szerepelteti Gell a művészi tárgyat pontos meghatározás nélkül elméleti fogalomként. Azt állítja ugyanis, hogy a művészi tárgy mozgásának leírása ugyanazt az általános mintát követi, mint bármely más társadalmi jelentőségű tárgy egy dolog kivételével: e minta finomabb struktúrái – a lehetséges variációk mellett – kizárólag a művészi tárgyakra jellemzőek, függetlenül a művészi tárgy megmunkáltságának a fokától vagy esztétikai milyenségétől (68. p.).

A könyv 5. fejezete (*Az index létrejötte*) röviden foglalkozik az indexnek, a művészi tárgynak – mely minden esetben előadás szereplőjeként értelmezendő és nem pusztán tárgyként – az alkotóval és a befogadóval való viszonyával, e kapcsolat lehetséges módjaival és a művész mint specialista szerepével.

A következő két fejezetben (6. *Az index kritikája*; 7. *A megosztott személy*) a szerző az indexekkel mint társadalmi ágensekkel foglalkozik, először a díszítő majd az ábrázoló művészettel kapcsolatban. A díszítés a tárgyakat a használóikhoz köti, és egyben a tárgyak funkcionalitását növeli azzal, hogy vonzóbbá teszi őket. Számos tárgy továbbá a tulajdonos személyiségének részeként funkcionál, mint például az új-guineai méstartó bambusztokok vagy a jávai török. Ezekben az esetekben épp a díszítés hozza létre a tárgyak funkcionalitását (74. p.). A díszítő művészet elemzése azonban első pillantásra

nehézkésnek tűnik Gell elméletében. Prototípus, az ábrázolt minta forrása hiányában ugyanis egy leegyszerűsített – művész, index, befogadó – modell segítségével kell megmagyarázni bonyolult összefüggéseket. Gell megoldása erre a problémára az, hogy a díszítőművészetben az egyes indexek részleteinek, motívumainak a kapcsolathálóját vizsgáljuk meg, és ne önállóan, összefüggéseikből kiemelve kezeljük őket (76. p.).

A díszítő művészettel ellentétben az ábrázoló művészetben az index részleteinek változatossága és nem a minta belső strukturáltsága felel a tárgy „működéséért”. Itt minden esetben létezik az indexnek valamilyen prototípusa. Mivel Gell antropológiai elméletén belül a művészi tárgyak személyként szerepelnek mint a társadalmi viselkedés forrásai és célpontjai, úgy látszik, hogy a szobrok, ikonok, képek kultusza felel meg leginkább a modell alkalmazására. Ez az a pont a könyvben, ahol Gell kénytelen többet mondani antropológiai művészetelméletének intencionális, kognitív alapjáról. Azért is fontos tisztázni e háttérelmélet típusát, mivel a szerző nemcsak arra a kérdésre akar felelni, hogyan tulajdonítunk intencionalitást más embereknek, illetve más élőlénynek, hanem arra is, hogyan tulajdonítunk emberi tulajdonságokat tárgyaknak, például idOLOKNAK (126. p.). Gell ezzel kapcsolatban két filozófiai álláspontot különböztet meg: az externalista és az internalista stratégiát. Mindkettő bővelkedik kutatásokban, ugyanakkor mindkettő szerepet játszik a hétköznapi pszichológiában is. Az externalista álláspont nem foglalkozik a cselekvők vagy ágensek mentális tulajdonságaival, hanem a társadalmi játékokban kapott szerepüket veszi figyelembe (mint passzív ágensek). A másik – internalista – nézet filozófiai alapja (itt Dennett 1979 képezi Gell számára a kiindulópontot) egyfajta belső *homunculus* feltételezése a külső burkon belül. A szerző siet mindehhez hozzátenni, hogy az internalista-externalista megkülönböztetés, azaz a belső és a külső személy szétválasztása bármennyire valós, legfeljebb relatív, kontextusfüggő. Mindkét animálási stratégiára számos konkrét példát elemez Gell ebben a fejezetben, mely a következővel együtt messze a legfontosabb és az egyik leghosszabb része a könyvnek.

A 8. fejezetben (*Stílus és kultúra*) – mely az előzőhöz hasonlóan szintén 60 oldalas – a szerző szakít az egyes művészi tárgyak társadalmi kontextusban való viselkedésének vizsgálatával, azaz társadalmi, vallási és pszichológiai nézőpontú ágensekként való elemzésükkel, és áttér az esztétikai és művészi vonatkozásaikra. A művészi tárgyak ugyanis nem pusztán önálló darabok, jelentőségüket mind a saját tárgykategóriájukon belüli, mind más kategóriájú művészi tárgyakhoz fűződő kapcsolataik révén nyerik. A művészi tárgyak ily módon hasonlóan viselkednek a társadalmi csoportokhoz: családokat, törzseket, klánokat alkotnak, melyeket a stílusuk határoz meg. Gell ebben a részben foglalkozik először a művészet kollektív jellegével. Míg a művészeti stílusokkal való korábbi antropológiai értelmezések főképp taxonómiai vagy ikonográfiai – azaz szemiotikai – jellegűek voltak, a szerző szerint a művészi tárgyak esetében a stílust mint a létrehozott művek formális tulajdonságait érdemes kezelni, és nem mint ikonográfiai jellegzetességeket (159. p.). A fő kérdés itt, hogy hogyan lehet a művészi tárgyak formális vonásait egyéb kulturális paraméterekkel összhangba hozni. Sikeres esetben egy kulturális nézőpontú stílusleírás arra keresne magyarázatot, hogyan tudnak ezek a tárgyak alapvető kulturális változókat formális vonásaik révén tematizálni. A munka kiindulási pontja Hanson (1983) cikke, melyben a szerző a maori művészet egyes jellegzetességeit (például szimmetria) igyekezett párhuzamba állítani a maori kultúra más területén található struktúrákkal, mintákkal (például reciprocitás). Gell kritikája az ilyen típusú összevetésekkel kapcsolat-

ban az elszórt általánosításra összpontosít. A maori stílus szimmetrikus jellege ugyanis egyenesen következhet Hanson vizsgálatának abból a vonásából is, hogy szándékoltan formális jegyekkel akart foglalkozni. A formális jelleg azonban könnyen redukálható a díszítésre, ez a mintázatra, ebből pedig levezethető a szimmetrikusság (161. p.). Más szóval a szimmetria mint tulajdonság túllontúl absztrakt. A feltételezett kapcsolat ráadásul tovább gyengíthető azzal a megfigyeléssel, hogy nem minden szimmetriára épülő művészeti stílus jár együtt társadalmi reciprocitással. Gell szerint tehát először egy adott kultúrára jellemző formális stílus elemzést kell elvégezni, mely megmutatja a más kultúrákhoz képest eltérő jellegzetességeket. Ezután van egyáltalán értelme ezeket a kultúra egyéb területeinek jegyeivel összekapcsolni.

Gell szemében bármilyen művészeti stílus formális elemzésének legelőször tisztázni kell, mi az analízis egysége. A szerző által választott példa egy Marquesas-szigeteki tárgyegyüttes a 19. század végéről. A formális elemzés lényege nem jelent mást, mint annak bemutatását, hogy a tárgyegyüttes egyes tárgyai hogyan kapcsolódnak az együtteshez mint egészhez (165. p.). Több mint 50 konkrét stílus elemzés után Gell arra következtetésre jut, hogy a Marquesas-szigeteki anyag esetében megadhatóak azok a szabályok, melyek megengednek bizonyos változtatásokat az egyes motívumok esetében, míg másokat megtiltanak (215. p.). Ennél nehezebb kérdés a bemutatott stílust a „kultúrához” kötni. Sőt a szerző szerint egyszerűen hiba tárgyak vizuális stílusáért a kultúrát „felelőssé tenni”. A kultúra ugyan megszabhatja a tárgyak gyakorlati vagy szimbolikus használatát, illetve ikonográfiai értelmezését, de az „egyetlen faktor, mely a tárgyak vizuális megjelenését meghatározza, az azonos stíluson belüli más tárgyakhoz való viszonyuk” (216. p.). Ebben az értelemben a vizuális stílus a társadalmi létnek egy autonóm területét jelenti. A Marquesas-szigeteki stíluson belül megragadható az úgynevezett legkisebb különbség elve (218. p.). Ez azt jelenti, hogy az egymástól különböző motívumok rendkívül egységes képet mutatnak, mivel úgy készítik őket, hogy a többihez a lehető legjobban hasonlítsanak. Ami érdekes ezzel az elvvel kapcsolatban, hogy kizárólag a teljes anyag elemzése, a kapcsolatok kapcsolatai révén válik csak nyilvánvalóvá a létezése.

A könyv 9. és egyben záró fejezetében (*Összefoglalás: A kiterjesztett elme*) a szerző három óceániai és két nyugati művészeti példán kapcsolja össze a belső és a külső személyt, a mentális tartalmakat és a tárgyi világot, valamint a művészeti stílust és a kultúrát, szintézisét adva így az előző két nagy fejezetben felvetett, ám ott önállóan kezelt kérdéseknek. Érvelése középpontjában az a feltételezés áll, hogy strukturális izomorfia létezik a belső kognitív folyamatok és a tárgyrendszerek külső, időbeli-térbeli szerkezete között (222. p.). Mindez abból vezethető le, hogy ha a „személy” meghatározásakor befelé indulunk el, akkor további személyeket találunk, ha azonban ezeket a személyeket kívülről ragadjuk meg, akkor figyelembe kell vennünk az illető életútja során átélt eseményeket, másokkal való viszonyrendszerét, illetve a hozzá tartozó vagy vele kapcsolatba kerülő tárgyakat. Az új-írországi halotti szertartások egyik főszereplője, az úgynevezett *malangan* faragványok életútjuknak csupán egy rövid részét töltik materializált alakban, majd megsemmisülnek. A többi idő alatt azonban a tulajdonosaik „fejében” léteznek mint emlékek, hogy azután a következő szertartás alkalmával ugyanolyan formában újból megjelenjenek.

Gell könyve egyaránt provokatív a művészet antropológiai megközelítésével foglalkozók és a társadalmi viselkedést kognitív szemszögből vizsgálók számára. Az olvasó rész-

ben egy precízen kidolgozott művészetelmélettel találkozunk, melyben a művészi tárgy nem csupán végterméke egy művész alkotó tevékenységének, hanem egy-egy társadalmi cselekvő kiterjesztése (és nem csak a művészé), és amelynek a működését a szerző számtalan nyugati és „törzsi” példán illusztrálja. Részben Gell a tárgyak és a megismerés, a személyek külső és belső aspektusai között létesít kapcsolatot, mely a kognitív tudomány és általában a viselkedés filozófiájának egyik legégetőbb problémájára ígér megoldást. Az egész elmélet alkalmazhatóságának és elfogadásának sikere mindenképpen az elmélet háttérfeltételezésén múlik. Gell elmélete szerintem annak arányában tud működni, mennyire meggyőző azzal kapcsolatban, hogy a művészi tárgy társadalmi cselekvőként, ágensként viselkedhet. Ennek a feltételezésnek a kulcsszerepe a könyv felépítésében is megjelenik. Az elméletet leíró első néhány fejezet után egyre hangsúlyosabbak lesznek a tárgyat mint személyt vizsgáló részek, melyekben már sokkal kevesebb szó esik az elméletről, mint a háttérfeltételekből adódó filozófiai problémákról és ezek lehetséges megoldásairól. A könyv záró fejezete így valójában ez utóbbi kérdéskört összegzi, és nem Gell antropológiai művészetelméletének egészét.

## JEGYZETEK

1. Gell elméletének erre a vonására összpontosít Bloch (1999) ismertetésében.
2. A kettő nem teljesen független egymástól. Az esztétikai művészetelméletek általában a nyugati társadalmak esztétikai ítéleteiből indulnak ki, tehát partikulárisak. Ráadásul ezen az sem segít, ha mégis sikerül ebbe a „törzsi” társadalmak esztétikáját bevonni, mivel a művészi tárgyak, a művészek stb. jelenléte társadalmi tény, mely nem magyarázható esztétikai elméletekkel (3. p.). A szemiotikai elemzések – bár nem korlátozódnak a nyugati társadalmakra – tematikailag nem elég univerzálisak, ugyanis a nem nyelvi alapú következtetési sémákkal nem tudnak mit kezdeni. Ezek pedig Gell érvelésében fontos szerepet játszanak a művészi tárgyak létrejöttében és értelmezésében, hatásaiban egyaránt (14. p.). Annyit azért hozzá kell ehhez tenni, hogy Gell nézetében a szemiotikai szemlélet a konvencionális jelentésen alapuló értelmezésekre korlátozódik, noha léteznek ennél szélesebb körű „szemiotikai” modellek is.

## IRODALOM

BLOCH, MAURICE

1999 Une nouvelle théorie de l'art. A propos d'Art and Agency d'Alfred Gell. Terrain 32: 119–128.

DENNETT, DANIEL

1979 Brainstorms. London: Harvester.

HANSON, F. A.

1983 When the Map is the Territory: Art in Maori Culture. In Structure and Cognition in Art. D. K. Washburn, ed. 74–89. Cambridge: Cambridge University Press.

Thomas Hengartner: *Forschungsfeld Stadt. Zur Geschichte der volkskundlichen Erforschung städtischer Lebensformen.* Berlin–Hamburg: Dietrich Reimer Verlag, 1999. 379 p.

Thomas Hengartner tudománytörténeti műve mint a hamburgi egyetem néprajzi intézetének közleménye, a *Lebensformen* címet viselő sorozat 11. köteteként látott napvilágot. A német precizitással pontokba-álpontokba foglalt terjedelmes munka nem kevesebbre vállalkozott, mint hogy a néprajztudomány és a város hosszú évtizedekig ellenséges és a mai napig sem kiegyensúlyozott viszonya ellenére lehetőség szerint objektív képet nyújtson a városi életformák néprajzi kutatástörténetéről, felvázolja azokat az elméleti-módszertani kísérleteket, melyeket az alapvetően a „népiség” kutatására felkészült néprajz az elmúlt kétszáz évben tett annak érdekében, hogy az „urbanitás” jelenségének valahogyan helyet találjon szakmai horizontján belül. Természetesen az objektivitás, mint minden esetben, ezúttal is csupán viszonylagos lehet, hiszen Hengartner – azon túl, hogy egy-egy tudománytörténeti jelenség, korszak értékelésekor saját álláspontja bemutatása mellett igyekszik kitérni kortársai, illetve elődei véleményének ismertetésére is – válogatni kényszerül a tudománytörténeti tények között, és szelektálás eredményeként részletesen kizárólag az általa kritikusként ítélt, valamint továbblépést jelentő műveket és szerzőket mutatja be. Erőfeszítéseinek létjogosultságát indokolja, hogy az 1960-as évektől felélénkülő néprajzi érdeklődés, és az 1983-tól a német nyelvterületen programszerűen is beinduló kutatás sem tudta önálló néprajzi szakterületté minősíteni a városkutatást. Bár egyes egyetemeken (például Frankfurt, Berlin, Graz, Zürich, Hamburg) napjainkban látványosan városi jellegű témák kutatására helyeződik a hangsúly, a vissza- és jövőbe tekintő következetes tudománytörténeti összefoglalások még most, az évezred végén is ritkaságszámba mennek. Thomas Scholze és Paul Hugger nyomdokain járva ezt a hiányt pótolja Thomas Hengartner e műve, mely az utóbbi néhány esztendő örvendetesen szaporodó kezdeményezéseit is be tudta vonni a városkutatás területén folyó diskurzus ismertetésébe.

Bár a szerző szigorúan a nyugat-európai nagyvárosokra irányuló, elsősorban német nyelvterületen folyó kutatások történetét vázolja fel (helyenkénti kitekintéssel a franciaországi, skandináv és amerikai eredményekre), a bemutatott törekvések, irányzatok és kudarcok bizonyára bőséges tanulsággal szolgálhatnak a tárgyát és helyét kereső magyar néprajz és kulturális antropológia számára is.

Az urbanitás problematikájának néprajzi vetületét Hengartner segítségével három különböző megközelítésben ismerheti meg az olvasó. Míg a bevezető gondolatok előzetes áttekintést adnak a városfogalom történeti változásairól, az I. fejezetben (*Volkskunde der Stadt – Volkskunde in der Stadt*) egyfajta belső szempontú kutatástörténeti vázlatot olvashatunk. Akár egy film kockái peregnek végig szemünk előtt azok a – várossal kapcsolatos kérdésektől való tartózkodás, sőt helyenként viszolygás ellenére időről időre – napvilágot látó kezdeményezések, melyek a mindenkori néprajzi szemlélet és módsze-

rek városi terepen történő kipróbálására irányultak. A kutatástörténet függelékében kap helyet a német nyelvterület néprajzában igen későn integrált úgynevezett chicagói iskola eredményeinek (nevezetesen Robert Ezra Park humán-, később szociálökológiai koncepciójának, illetve Ernest W. Burgess koncentrikus körökből felépülő városstruktúra-elméletének) ismertetése. E belső történetet követi a II. fejezet (*Stadt-Ansichten*) kívülről való áttekintése: a város „elgondolásának”, valamint a városi életformák vizsgálatának alapjául szolgáló kiindulópontok, modellek, módszerek és elméletek légi felvétel-szerű bemutatása. Itt kerül sor a tudományos városszemléletet mindenkor döntő módon befolyásoló általános társadalomtudományi kontextus ismertetésére is. A különböző szemléletek és irányzatok között különös hangsúllyal és részletességgel tér ki Thomas Hengartner a struktúrák mögött rejtőzködő embert a kutatás középpontjába állító, az 1980-as években népszerűvé váló úgynevezett struktúraelemző eljárásokra (*Struktur-analyse*), melyek elsősorban a térbeli és társadalmi szerveződés kölcsönhatásainak vizsgálatát célozzák. Ennek keretében kerül sor a mentális vagy kognitív térképek elméletének, kutatástörténetének, valamint a szerző saját kutatásainak (berni mentális térképek) és újat hozó eredményeinek ismertetésére. A III. (utolsó) fejezet (*Volkskunde und Stadt*) a tanulmány összegzése, lezárása helyett egyfajta jövőkép felvázolására, nyitott kérdések, megoldandó feladatok felvillantására törekszik.

A szerző tehát könyvének tárgyát, a várost mint kutatási területet három, részben egymást fedő szinten tárja elénk, a bemutatott elméleteket és műveket számtalan jellemző (angol, német, francia nyelvű) idézettel téve érzékletesebbé. Az áttekintett és hivatkozott szakirodalomban való tájékozódást az 1000-nél is több magyarázó jegyzet és a kb. 600 tételből álló bibliográfia teszi teljessé. E könyvismertetés a mű szerkezeti átfedéseit figyelmen kívül hagyva kísérli meg vázlatosan bemutatni a német nyelvű városi néprajz legfontosabb előre- (illetve hátra-) mutató törekvéseit.

A néprajzi városkutatás a 18. század végi, 19. század eleji statisztikai-államtudományi vizsgálatokban gyökerezik. Az irányzat jelentősebb képviselői Lorenz Westenrieder, Justus Möser, Louis Sébastien Mercier és Heinrich Riehl voltak, akik a szokásos statisztikai paramétereket megkísérelték városok leírásában is alkalmazni. Közvetlen megfigyeléseken alapuló, sokoldalú szempontrendszer alapján kidolgozott műveiket részletesen ismerteti s napjaink kutatásában is hasznosíthatónk tartja Hengartner. Az eltérő jogállású és történetű várostípusok árnyalt megközelítésében jeleskedő Möserre már Bausinger is felhívta a figyelmet, míg a párizsi börtönöket, szegénykórházakat és bordélyokat, valamint a kisemberek városi hétköznapjait szemléltető Mercier módszerét a szerző egyenesen a közel 150 évvel később induló chicagói szociológiai iskola „nosing around” programjához hasonlítja. Máiig méltó volna az „újrainterpretációra” Hengartner szerint a 20. században sokat támadott Riehl is, akinek vizsgálati szempontjai – kéréllhetetlen nagyváros-ellenessége ellenére – az urbanitás jelensége iránti érzékenységéről tanúskodnak. Ezt a statisztikai-államtudományi irányzat keretei között kibontakozó, helyenként kritikus, helyenként értő és érzékeny városszemléletet fátyolozza aztán el a 19. század második felének romantikus-mitologikus néprajzi irányzata, amely a város helyett az „ósiség” és a „néplélek” otthonául kikiáltott vidékre irányul.

A szárnyait bontogató néprajztudomány kutatási területei között tehát nem jut hely a városnak, s bár a népi kultúra meghatározásának anakronisztikus voltát többen érzik,



sőt szóvá is teszik (mint például Leopold Schmidt), valójában az 1950-es évekig kísérlet sem történt a város fogalmának néprajzi szempontú körülhatárolására.

Ennek ellenére a felismerés, miszerint a népi kultúrát alkotó elemek a városokban is felfedezhetők, különösen az 1920-as évektől kezdődően egyre több szerzőt ösztönzött városi néprajz művelésére. Így született például a hamburgi parasztházak és parasztvi-seletek bemutatása, illetve Bécs és Berlin korai néprajzi leírásai. Az 1930-as évek városi néprajzát több új szín megjelenése is jellemzi: míg a „mitikus gondolkodás” mindenütt jelenvalósága a nagyvárosi babonakutatásnak, addig a jellemtan divatja a városkarakterológia térhódításának kedvezett. A „szervetlen és diszharmonikus nagyvárosi bur-jánzás” ellenében megfogalmazott társadalomkritikai hangvétel pedig a nemzetiszocia-lista ideológia irányába vitte a „német néptest” erényeit, a „népi sport” és vallás szüksé-gességét hirdető néprajzi-szociológiai munkákat. Az új irányzatok azonban nem hoztak szemléleti paradigmaváltást, nem mutatnak túl a 19. század közepén lefektetett „nép-rajzi kánonon”. Az áttörés első jelei, illetve az első igazán komoly városi néprajzi kuta-tások Adolf Spamer és Leopold Schmidt nevéhez fűződnek.

A Spamer-féle kultúrakutatási modell, melyet ma a néprajz pszichológiai iskolájaként tartanak számon, a valódi ismeretek megszerzésének egyedüli módját a jelenségek „népről leválasztott vizsgálatának” tartja, s így lehetségessé teszi, hogy a tudósok figyelme a „nem paraszti” népcsoportok felé irányuljon. Kívánatos módszerként a „személyes megfigyelést” jelöli meg, melyet történeti és pszichológiai szempontok alkalmazása egészít ki. Spamer igazi hatása a városi néprajz kutatására nem egyéni kutatási eredménye-inek köszönhető (hiszen lezárt, publikált kutatása mindössze egyetlenegy volt, mely a német kikötővárosok tetoválási szokásaira irányult), hanem annak a kezdeményezésé-nek, hogy a várost mint kutatási témát bevonta az egyetemi tevékenységbe, sőt kifeje-zetten támogatta a hallgatók ilyen irányú témaválasztását.

Spamer útmutatásai ellenére azonban sem a munkásság, sem a kispolgárság kultú-rája nem került a néprajz látóterébe. Ezt a hiányt próbálta meg betölteni Will-Erich Peuckert Spamerre támaszkodó „proletár néprajza”, amely azonban tartalmilag nem igazán tu-dott újat mutatni, szemlélete pedig – mely szerint az egységes néprajztudománynak, ha nem akar kettészakadni, a parasztsághoz közel álló társadalmi rétegeket is vizsgálania kell – olyan utat mutatott a néprajztudománynak, amelyet az hevesen elutasított, s amelyre azután egészen az 1960-as évekig nem is merészkedett újra senki.

Konceptuálisan és metodikailag szintén Spamerre támaszkodott az egy-egy részté-mát boncolgató korai városi néprajzi munkák közül színvonalában és teljességében messze kiemelkedő Leopold Schmidt-féle Wiener Volkskunde is, amely – korában egyedülálló módon – az önálló városi néprajz létjogosultságáért szállt síkra: „Létezik önálló, saját arculattal bíró nagyvárosi néprajz, hiszen létezik nagyvárosi nép is.” (l. m. 78.) Schmidt nem vitatta az akkoriban divatos jellemtan fontosságát, de annak művelésénél sokkal sürgetőbbnek látta a társadalom teljes feltérképezésének feladatát, s ennek szellemében aprólékos történeti-filológiai leírást készített a „bécsi viszonyokról”, a „bécsi nép” egyes társadalmi rétegeiről. Különösképpen foglalkoztatta az „ösbécsi” (*altwienerisch*), és a 19–20. század fordulóján „elbécsiesedett” (*eingewienerten*) kulturális elemek keveredé-se. Egyes „új formák” felfedezésével és rögzítésével (például falfirkák mint a nagyvárosi élet jellegzetes megnyilvánulásai), illetve esetenként a hagyományos kultúrelemekkel való párhuzamba állításával pedig (például mozifilmek mint „nagyvárosi mesék”, Tarzan-könyv-

vek, illetve Courts-Mahler-regények mint a népkönyvek folytatásai stb.) kimondottan újszerű nézeteknek adott hangot.

Újszerűen s közel két évtizedig meghatározó módon hatott kora tudományosságára Richard Weiss funkcióközpontú, város és vidék közösségi kultúrájának ellentétre épülő városszemlélete is. Magának a településfajtának kulcsszerepet juttató elmélete három alapvető módszertani elvre épül: 1. Kiindulópontja város és vidék feloldhatatlan, örökös feszültségforrást jelentő ellentéte (mely odáig mélyülhet, hogy egy svájci paraszt ott-honosabban érzi magát egy himalájai pásztorfaluban, mint Genfben vagy Zürichben...). 2. A különbségek részben a tárgyi kultúra területén, de főként az életvilágok eltéréseiben (tehát az úgynevezett szellemi népi kultúra területén, viselkedésbeli, nyelvi és mentalitásbeli kontextusban) ragadhatók meg. 3. Az igazi feszültség tehát nem a város és a falu, hanem a városi és a falusi ember városhoz és faluhoz való viszonyában rejlik, s így (a demográfiai, földrajzi, növényföldrajzi, gazdaságtörténeti stb. vizsgálatokkal támogatott) néprajzi településkutatás végső tárgyát éppen e viszony jelenti. Sok elődjéhez és kortársához hasonlóan Richard Weiss hozzáállása az urbanitás kérdéséhez meglehetősen ambivalens volt: vitatta a városi jelenségek népi kultúrába való tartozását, állandó ellentétpárookra épülő módszertana azonban elismerte a városi formák vizsgálatának szükségességét. Az ellentmondás feloldása a „falu a városban”, azaz a városrészek, városnegyedek vizsgálata lett, mely számos követőre talált a háború utáni két évtizedben, majd számos kritikusra (például Martin Scharfe, Herman Bausinger) az 1960–1970-es évek német néprajzában.

A 2. világháború után a szakmai diskurzus teljes hiánya miatt kritikus korszakát élő városi néprajz több hamvába holt kezdeményezése és lezáratlan kutatása közül mindössze egyet tart érdemesnek a kiemelésre Hengartner, mégpedig Hans Commenda Linz néprajzáról írt kétkötetes művét. A korszak néprajzi szemléletére jellemző módon a tanulmány bevezetőjében Commenda kísérletet tesz saját munkája legitimizálására s egyben egyfajta városi néprajzi program megfogalmazására: „Ausztia lakosságának jó háromnegyed része ma már városokban él... remélhetőleg senki nem állítja, hogy e háromnegyed résznyi lakosság nem tartozik az osztrák néphez. Aki tehát az osztrák népet veszi nagytitka alá, annak foglalkoznia kell a városi lakossággal is, máskülönben műve hiányos marad.” (l. m. 99.) A tartalmilag igen gazdag, részleteiben kidolgozott monográfia minden szándéka ellenére sem nevezhető előremutató városi néprajzi műnek, mely feltárná olvasója előtt az 1950-es évek osztrák valóságát: Commenda ugyanis 750 oldalon keresztül hűségesen idézi a „néprajzi kánont”, sorolja a népi kultúra anyagi és szellemi kincseit.

E hagyományközpontú szemlélet jellemezte az 1950–1960-as évek meglehetősen bőséges városi néprajzi termését is. (A téma iránti növekvő érdeklődést jelzi, hogy 1958-ban például a teljes Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde München néprajzában ad helyet). Wilhelm Brepohl szociológus-néprajzkutató „ipari néprajza” például rögzíti, hogy az iparosodás folyamata gyökeresen átstrukturálta a statikus, egységes, a tradíció és a közösségi társadalom által meghatározott életvilágokat, ám e változások természetének vizsgálata helyett megelégszik a fennmaradt reliktumok, a hagyományos népi kultúra elemeinek ábrázolásával. E néprajzi kánon által kijelölt sínpályán haladt Hans Aurenhammer Bécs lakáskultúrájára irányuló vizsgálata, Reinhard Peesch 5000 berlini iskolás gyermek kérdőíves felmérése alapján készített gyermekjáték-kutatása, valamint a „tár-

„sas formák a városban” mottóval született, nagyvárosi egyesületek elemzését célzó irányvonal is.

E társas életet elemző munkák sorából mind terjedelmi, mind módszertani szempontból kiemelkedik Herbert Freundenthal hamburgi egyesületeket bemutató munkája, mely a nagyvárosi élet két meghatározó tényezője, a magány és a csoporthoz tartozás élménye tekintetében vizsgálja az egyesületek szociálpszichológiai jelentőségét.

Szintén a hagyományos néprajzi kánon alapján, ugyanakkor már érzékeltetve annak szűkösségét fejtette ki nézeteit a „hamburgi néprajz” másik képviselője, Walter Hävernick, aki 1966-ban írott munkájában a specifikus városi néprajzi feladatokat áttekintve új forrástípusokra hívta fel a figyelmet, és hangoztatta a szociológiai látásmód, illetve a kvantitatív módszerek fontosságát. Hasonló meghasonlottság jellemzi Gerda Grober-Glück és Ruth Lorbe munkáit a korábbi folklórszövegek helyébe lépő sporttudósítások, illetve a nürnbergi gyermekdalok témakörében.

A néprajztudomány meglehetősen konzervatív tartózkodása ellenére is kialakult tehát valamiféle láthatatlan, ugyanakkor meddő, továbblendülni képtelen diskurzus a városkutatást illetően. E vita végpontja Ingeborg Weber-Kellermann nyitó előadása volt, mely az 1963-ban megrendezett néprajzi konferencián hangzott el, s melynek témája „a berliniség” specifikus jegyeinek elemzése, más német nagyvárosok jellegével való összevetése volt. Az irodalmi, történeti és szóbeli forrásokra támaszkodó fejtegetések nem hirdettek forradalmian új programot a német néprajzban, de a meglévő szempontok továbbfejlesztésével s a városi néprajz feladatainak felvázolásával (a városi néprajzi jelenségek rendszerezése, struktúráinak felvázolása s ezek összevetése más struktúrákkal) jóval többet jelentettek, mint az elmúlt harminc esztendő elszigetelt törekvéseinek összefoglalását. Feltétlenül előrelépést jelentett Weber-Kellermann kísérlete a néprajztudományban nagy hagyományokkal bíró „nagyvárosszkepszis” eloszlására. A nagyváros kritikája, bár explicit módon ritkán nyilvánult meg akkora hangsúllyal, mint az „érzelmileg indifferens” nagyvárost a nemzetiszocialista „rasszkultúra” hatása alatt értékelő Willy Hellpach munkáiban vagy a népi kultúrát a „városi tömegkultúrával” szembeállító Adolf Bachnál, implicit módon szinte valamennyi szerző egy-egy részmunkájában helyet kapott. E rejtett nagyvárosszkepszis „legszebb” példái Hengartner szerint a *Wörterbuch der Deutschen Volkskunde* címszavai, melyek a várost a vidék tükrében határozzák meg, ismérvei között főként negatívumokat sorolnak fel, s értéket csupán a hagyomány valamilyen mértékű felmutatása esetén hajlandók tulajdonítani neki (például Bécs érdeme, hogy Alsó-Ausztria legjelentősebb bortermő helye stb.). E nagyon mélyen gyökerező ellenérzések ellenében érthető módon még egy Weber-Kellermannéhoz hasonló szakmai tekintély hangsúlyos helyen ismertetett nézetei sem tudtak elegendő lendületet adni a városi néprajznak ahhoz, hogy kivívja helyét a tudományos horizonton belül: még a tíz év elteltével kiadott négykötetes társadalomtudományi kézikönyv (*Handbuch der empirischen Sozialforschung*) is csak mint marginális irányzatot tartja fontosnak megemlíteni a néprajzi indíttatású városkutatást.

Az igazi áttörésre végül nem nagyszabású önálló munkák, hanem egyidejűleg több irányzat, kutatóműhely keretében került sor: a szemléletváltás feladatából a „müncheni iskola”, a tübingeni Ludwig-Uhland Intézet, a „diffúzió kutatás”, valamint az úgynevezett empirikus kultúrakutatás irányzatai egyaránt kivették a részüket.

Bár a Karl-Sigismund Kramer és Hans Moser nevével fémjelzett müncheni iskola kevés olyan művet tett le az asztalra, amely közvetlenül városi témát dolgozott volna fel, a „népi” mitikus időtlen szemléletén rést ütő szocioökonómiai és jogi szempontú népi-ségvizsgálat meghirdetése, a működő struktúrák felfedésére és az „életstílus” megragadására irányuló kísérletek szükségszerűen érintették a város-vidék viszonyt s általában a városi élet témáját.

Explicit módon a Ludwig-Uhland Intézet első programadó munkájában, sőt Bausinger 1961-ben kiadott nagy hatású művében sem jelenik meg a „város” mint világosan körülhatárolt kategória és mint önálló kutatási téma; a mindennapi kultúra jelenorientált és szociológiai szempontok figyelembevételével történő kutatása együtt járt a nagyvárosi néprajz mint önálló kutatási terület fontosságának hangsúlyozásával.

Kezdeti körvonalazódni tehát végre az a kontextus, melyben a nagyváros mint jelenség megközelíthető és kutatható. E folyamat nyert világos kifejeződést az 1973-as német néprajzi konferencián, melynek témája – a sokáig feloldhatatlan ellentét párnak kikiáltott, de Kramer és Bausinger elmélete szerint is alapstruktúráiban valójában azonosnak tekinthető – vidék és város kapcsolata volt. Város és vidék viszonyának két alapvető problémáját a fogalmi körülhatárolásban, valamint a kisugárzási, innovációs központként működő város szerepének elemzésében jelölte meg a konferencia, majd a nyomában egyre magasabb elméleti szinten szerveződő kutatási projekt, melynek két legjelentősebb képviselője Günter Wiegmann és Peter Schöller volt.

A tíz évvel később, 1983-ban rendezett néprajzi konferencia mottója egyrészt a nagyváros, másrészt az empirikus kultúrakutatás volt. Nyitó előadásában Bausinger ismételt felhívta a figyelmet a nagyvároskutatás fontosságára, a néprajzi megközelítés lehetőségeinek széles tárházát tárva a szakmai közönség elé (például a nagyvárosok sajátos kommunikációs struktúrájának feltérképezése). Szintén a városstruktúra (utcák, szomszédság, városnegyedek) elemzését, valamint a sajátos városi kifejeződési formákat meghatározó módon befolyásoló tényezők kutatását sürgette előadásában Helge Gerndt, aki szerint a város kizárólag mint „komplex kulturális rendszer” vizsgálható, mégpedig egyidejűleg két szinten: a látható és megragadható elemek (lakáskultúra, öltözködés, táplálkozás, vicc- és dalanyag stb.) szintjén, valamint az urbanitást érintő elképzelések és értékalkotások úgynevezett makroszintjén. Gerndt felvázolta azt a három tématerületet is, melyek mentén a nagyváros kutatása elindulhatna: 1. A nagyváros mint kulturális képződmény (egy többé-kevésbé zárt mindennapi világot felölelő struktúra). 2. A nagyváros mint kulturális közvetítőtér (cselekvési terület, melyben egy viszonylag önálló arculatú mindennapi élet bontakozik ki). 3. A nagyváros mint kulturális jelentéstér (tipikusnak mondható elképzelések mentén kirajzolódó értékvilág). Helge Gerndt 1983-ban erős elméleti alapokra épülő s ugyanakkor speciálisan néprajzi kérdésfeltevési (például az idegenek és bennszülöttek által kialakított városelképzelések, utca-, városnegyed- stb. érzékelés), valamint módszertani megfontolásai révén ösztönzőleg ható nézetei több szempontból is nagy jelentőséggel bírtak kora néprajzi kontextusában. Szakított a – komplex rendszerek esetében esetlegessége vagy trivialitása miatt használhatatlan – funkcionális összefüggések keresésének irányelvével, és az „életvilág” kutatása felé fordult. Ugyanakkor előrelépésnek számított az is, hogy szinte az összes általa felvetett téma kutatása megkezdődött, illetve folytatódott az elkövetkező években. Ugyanezen a konferencián kapott szót elsőként Gottfried Korff jóvoltából a mentalitás-

vizsgálat, valamint a városproblematika megoldása érdekében a szociológia és az etnológia eredményeit is hasznosító Rolf Linder felvetésében a későbbiekben igen népszerűvé váló chicagói iskola is.

Hengartner meglátása szerint tehát a városkutatás történetében 1983 „a fordulat éve” volt: elhalványult a 10 évvel azelőtt még uralkodó földrajzi szemlélet és a városvidék ellentét, elméleti keretek kijelölésére került sor, és kategorizálhatóvá váltak a néprajztudományon belüli korábbi elméleti vonulatok (nagyváros-szkeptizmus, városszociológiai megközelítés stb.). A fordulat azonban jobbára elméleti síkon, az útmutatások megfogalmazásának erejéig ment végbe: a néprajztudomány óvatos nyitása más szomszédos tudományágak modellelgondolásai felé konkrétan a városi néprajzban nem talált visszhangra. Bár a módszerek egyre finomodtak, és a vizsgálati szempontok is időről időre módosultak, a kutatás keretei nagyjából változatlanok maradtak, azaz a kutatók továbbra is a „falut” keresték a városban, ezúttal a város alkotóelemeit véve nagytó alá. Bausinger álma, az intenzív nagyvárosi kultúrakutatás tehát nem indult be: az 1980-as évek vizsgálatai többnyire a mindennapi kultúra egy-egy szeletére, illetve a falvakban alkalmazott módszertani és elméleti stratégia városrészi közösségekre történő átvitelére irányultak. A városrészkutatás zsákutca voltát többen is érzékelik. Paul Hugger és Uli Gyr például a továbblépés lehetőségét a „speciálisan urbánus” kultúraelemek megragadásában, illetve a „városi mikrokozmoszok” kutatásában látta.

Az 1980-as évek városi néprajzi termésében sajátos szint jelentett a „nem minden napok” kutatására irányuló néhány kísérlet. Roland Girtler kultúrantropológus-szociológus a peremkulturális létformák (alvilági figurák, prostituáltak) német nyelvterületen teljesen elszigetelt vizsgálatával jelentkezett. A néprajztudomány ünneptéma iránti lelkesedésének elültével pedig a kultúrszociológia reagált részletesebben a nagyvárosi ünnepkultúra kapcsán felvetődő kérdésekre. Míg Franz Lipp elsősorban fogalmi kérdéseket (modernitás, ökonomizáció, demokratizálódás) tárgyalt, illetve elemeik szerint írta le és tipologizálta a nagyvárosi ünnepeket, addig Herman Bausinger az ellentétpárok (például rend és káosz, szervezettség és spontaneitás stb.) segítségével leírható ünnepek vizsgálatán keresztül éppen a mindennapok kérdésére kereste a választ.

Mint meglepő tény említi Hengartner, hogy a Paul-Henry Chombart de Lauwe – egyfajta ökológiai és kulturális térfelfogást az urbanitás fogalmán belül ötvöző – nézetek in alapuló, és az 1970-as évek végén gyors virágzásnak induló „ethnologie urbaine” német nyelvterületen máig igen elhanyagolt kutatási iránynak tekinthető. A másutt, például Svájc francia nyelvterületén igen gyorsan átvett francia városetnológiai irányzat három fő pillére az „ethnologie dans la ville” (a városi közösségeket létrehozó társadalmi kapcsolatok, valamint a munka és család kölcsönhatásainak vizsgálata), az „ethnologie de la ville” (a chicagói iskola, valamint a Louis Wirth által kidolgozott szociológiai nézetek továbbgondolása) és az „imaginaire de la ville” (a beépített városi tér és a városlakók térszemlélete közötti inkongruencia vizsgálata).

Napjaink városi néprajzát a kutatási gyakorlat és a mindenkori teljesítmények elméleti reflexiója között fennálló aránytalanság jellemzi. Ennek köszönhető, hogy bár a városi néprajz korántsem zárt, koherens és egységes reflexiókat kiváltó tématerület a néprajztudomány egészén belül, mára kétségtelenül megvetette lábát a néprajz talaján, és igen sokféle irányban továbbgondolható kutatásokat mutat fel. A hagyományos témák (mint például a talán legrégebben kutatott városi lakáskultúra) mellett a mai német nép-

rajzban jelen van a térhasználat (például egyes utcák jelentősége, a pályaudvar mint a városi lét központja, a „köztes lét” helyei, például a metró), a városspecifikus viselkedésmódok (például táplálkozási és bevásárlási szokások), valamint a városészlelés kérdéseinek vizsgálata is. Ugyanakkor a mai napig hiányoznak rendszeres kísérletek arra vonatkozóan, hogy a szakma valamiféle egységes városzemplélet mellett foglaljon állást, és szilárd, végleges helyet jelöljön ki a városkutatás számára a néprajztudomány egészén belül. Ezen a hiányosságon látszik segíteni, hogy az 1990-es évek során a kultúrantropológia (német nyelvterületen elsősorban a Frankfurter Institut für Kulturanthropologie und Europäische Ethnologie keretében) fokozatosan kezdi szárnyai alá venni a témát, megalkotva az önálló városantropológiát, melynek szemlélete a jövőben elképzelhetően beszívárog majd a városi néprajzi kutatásokba. Sőt Hengartner vágyai szerint az elméleti és módszertani határok előbb-utóbb mindkét tudományterület részéről átjárhatók lesznek. Annál is inkább szükség van erre, mert bár a néprajztudomány, miközben kitartóan keresgélte hagyományos módszereivel a városban rejtőző falut, számos fontos észrevételt fogalmazott meg a város egyes részjelenségeiről, azonban az univerzális városkutatásig, a sajátosan városi jelleg megragadásáig a mai napig sem sikerült eljutnia. A városantropológia legnagyobb erénye viszont éppen az volna, hogy a várost nemcsak mint „locust” (azaz a nem városspecifikus néprajzi vizsgálatok puszta helyszínét), hanem egyszerismind mint „focust” (azaz specifikusan városi jelenségeknek otthont adó helyet) képes kezelni.

A szükséges szemléleti és módszertani nyitást végrehajtó néprajztudomány Hengartner reményei szerint úgy volna képes a városi élet és általában az urbánus kultúra megragadására, ahogyan azt az emberek a mindennapokban megélik és formálják: globális átalakulás közepette formálódó különféle életstílusok keretében, melyeket ugyanakkor hagyományos formák és történeti ívek határoznak meg. A néprajz/európai etnológia mint az urbánus lét kategóriáját kritikai-empirikus megközelítésben modellező és ugyanakkor elméleti síkon is megragadó tudomány így fontos építőköve lehetne az urbanitás körül folyó tudományos párbeszédnek.

## Hagyományos női szerepek. Nők a populáris kultúrában és a folklórban

Válogatta, a szöveget gondozta és szerkesztette Küllös Imola.  
Budapest: Magyar Néprajzi Társaság – Szociális és Családügyi  
Minisztérium Nőképviselési Titkársága, 1999. 320 p.

A nőkutatókat, illetőleg a nemek tudományát a feminizmus 20. századi új hulláma serkentette. Az 1970-es évektől egyre több tematikus kötet lát napvilágot e tárgykörben, Amerikában ugyanúgy, mint Európában. Az európai vizsgálatok elsősorban német nyelvű publikációkban láttak napvilágot. Szerencsére a feminizmus szélsőségei a társadalomtudományi kutatásokat nem befolyásolták, a politika nem férközött be a tudományos munkába. A kutatások középpontjába viszont egyre gyakrabban került a nő szerepének vizsgálata. Utalhatunk például arra, hogy a Német Néprajzi Társaság önálló nőkutató munkacsoportot hozott létre. Ott azonban már korábban jelentős volt a családkutatás, különösen Andreas Bimmernek (1982) és Ingeborg Weber-Kellermann-nak (1989; 1996) köszönhetően. A történeti nőkutatásról a németeknél Christiane Koch (1982) és Gisela Bock már az 1980-as években publikált (Bock 1988). A Rolf W. Brednich által szerkesztett és az európai etnológia hallgatóinak írt könyvben már önálló fejezetben foglalta össze a rendkívül gazdag irodalmat Carola Lipp (1988) a nőkutató címszó alatt. A szomszédos országok kutatóit sem hagyta hidegen e témakör. Horvátországban, illetve az akkori Jugoszláviában a harcos feministaként is ismert antropológus, néprajzkutató, Lydia Sklevicky foglalkozott kiemelten a nőkutatással. Már első, 1976-ban megjelent tanulmányában is a nővel foglalkozott. (Sklevicky ígéretes pályáját egy közúti baleset szakította meg 1990-ben.) Ne feledjük, hogy az 5. Ethnographia Pannonica szimpóziumon 1980-ban a nő szerepét vizsgálták osztrák, magyar és jugoszláv kutatók.

A nő szerepe a történelemben és a társadalomban az elmúlt évtizedekben hazánkban is egyre nagyobb érdeklődést keltett: ezt tanúsítják az ezzel a témával foglalkozó konferenciák és publikációk. E tanulmánykötet – amelynek kapcsán ismét középpontba került e téma – bevezetőjében olvashatunk a hazai és a külföldi előzményekről. A már klasszikusnak számító Kiss Lajos (1941) *A szegény asszony élete* című könyv bevezetője mintegy mottójául is szolgált a kötetnek.

A Magyar Néprajzi Társaság és a Szociális és Családügyi Minisztérium Nőképviselési Titkársága kiadásában napvilágot látott könyvbe az 1997 áprilisában *Nők a populáris kultúrában és a folklórban* címmel megrendezett konferencia előadásából válogatott a kötet szerkesztője, Küllös Imola. Mint az előszóból kiderül, a konferenciára mintegy 60

társadalomkutató (néprajzos, folklorista, antropológus, pszichológus, irodalomtörténész, nyelvész, történész és népzene kutató) jelentkezett. Végül több mint 40 előadás hangzott el, s ezekből jelent meg e kötetben 25.

A sokféle témával foglalkozó előadásokat három nagy fejezetbe csoportosította a szerkesztő: 1. Család, társadalom, munkamegosztás; 2. Folklór, irodalom, művészet; 3. Pszichológia, mitológia, néphit és kitekintés. Fejezetenként 6, 11, illetve 8 előadás átdolgozott változatát olvashatjuk. Mivel a témák annyira szerteágazóak, a fejezetcímek majdnem megtévesztőek, hiszen ebből szinte az következne, hogy a nő művészeti szempontú megközelítése uralkodik a kötetben. Ez igaz is, meg nem is. Hiszen a téma, illetve a megközelítési módok gazdagsága miatt az adott fejezetekből több előadás átsorolható lenne egy másikba; hogy a művészeti szempontúknál maradjunk: például Lanczendorfer Zsuzsanna (*Dely Mária balladájának igaz története*) és Vasvári Zoltán (*Miért és hogyan női/leány műfaj az emlékkönyv?*) tanulmánya ragyogóan beleillik a társadalmi szempontú vizsgálatok közé. Sőt többek között éppen e két munka példázza az új szempontok alkalmazhatóságát, s a hagyományosabb kutatói módszerek mellett pezsdítően frissen hatnak. Nem mintha nem lenne további elvégzendő feladat a már megszokott, hosszú ideje folytatott vizsgálatok terén is. Erre figyelmeztet előadásában Víg Vilma (=Voigt Vilmos) (*Miért nem tudunk [sok esetben] semmit sem a magyar női folklóról?*), amikor példákkal bizonyítja, hogy számtalan esetben nem tudhatjuk, nők vagy férfiak adták-e elő egy adott műfajt, egy-egy konkrét népköltészeti alkotást.

A kötet kimondottan néprajzi tanulmányaira szeretném itt felhívni a figyelmet. A fentiek mellett ilyen a levéltári forrásokot feltáró, a nők társadalmi és szexuális kiszolgáltatottságát vizsgáló dolgozat Szentí Tibortól. A nőknél gyakran drasztikus erőszakok követtek el. A perekben azonban legtöbbször a nők rovására hoztak döntést, a férfiakat futni hagyták. Deáky Zita a bábák szerepét, ezt a különleges közösségi státust veszi górcső alá. A bába volt az, aki a helyi társadalom minden rétegével érintkezett, aki előtt nem volt titok, s ezáltal kiemelt státust élvezett. Ugyanakkor bábává lenni a 18. század közepétől lehetett hazánkban, s ez államilag fizetett és oktatott foglalkozást jelentett. Nagy Janka Teodóra a nemek közötti munkamegosztást kutatta a Tolna megyei református magyaroknál és a betelepített németeknél. A családi munkamegosztás eltérő rendje eltérő értékrendet is mutat, amely az életvitelben is jól tükröződik. A sváb asszonyok mind a mezőn, mind a szőlőben elvégezték ugyanazokat a munkákat, amelyeket a férfiak is. A magyaroknál a nemek szerinti munkamegosztás jóval élesebb. Mint Nagy Janka Teodóra írja, a telepeshellyel magyarították a németeknél tapasztalt férfi- és nőiszerep-vállalásban tapasztalt eltérést, azonban – figyelmeztet a szerző – ők a szülőföldjükön kialakult gazdasági-kulturális értékrendet hozták magukkal, amely ugyancsak ezt, illetve egy ehhez hasonló értékrendet tükröz. Gémes Balázs egy-egy példán keresztül a nők szerepét a Tolna megyei oláh és beás cigányok körében elemezte. Az évszázadok során bevett gyakorlat nehezen változik meg: a nő szerepe a nyilvánosságban, a közsférában hazánkban csak az elmúlt évtizedekben vált jelentőssé. Piróth István a két világháború közötti ócsai egyesületeket vizsgálva megállapította, hogy a parasztasszonyok és iparosfeleségek nem kerültek be a helyi társadalom önszerveződő közösségeibe, a hagyományos kötöttségeket legfeljebb például mint zászlóanya küzdhatték le. Ez azonban csak a házastárs árnyékában történhetett meg. Balázs Lajos a 100 lejes feleségek példáján a Csíkszentdomonkoson – a hagyományos értékrend szerint – nem partiképes legények



sajátos exogám házassági módját mutatja be. Ők többnyire a Bákó megyei Lészpedről és Gírlényből házasodtak úgy, hogy az onnan beházasodott asszonytól eladósorban lévő leányok címeit kapták meg, s a címre fényképes bemutatkozó- és leánykérő levelet küldtek – a levélben a leány útiköltségeire küldött 100 lejessel. Ezzel a társadalmi körülmények miatt keletkezett kényszerhelyzetre talált e közösség megoldást. Katona Imre a népköltészeti műfajok nemek közötti megoszlását, míg a Palya Bea – Sándor Ildikó szerzőpáros – a siratók kapcsán – a női szerepeket elemezte. Küllős Imola a 16–18. századi magyar közköltészet nőképét vázolta a lakodalmi intő- és oktatóénekek, valamint a házassági tanácsok és a házasságot dicsérető énekek alapján. Tanulmányként egyebek között megállapította, hogy a korábbi ideális házasságot, ideális feleséget vázoló reformáció kori dalok mellett a 18. század közepétől megjelentek az asszonyi panaszdalok, amelyben a nők fellázadnak rossz sorsuk miatt, s kibeszélik a családi élet realitását: a férj durva bánásmódját, korhelységét stb. Szacsvey Éva a szirén jelképiségét kutatva megállapítja, hogy a református templomok kazettás mennyezeteire festett – sőt más formában, más helyen is megjelenített – szirének a bűnt jelképezik, s vélhetően a protestáns apokaliptikus félelmeit tükrözik. Tari Lujza európai kitekintésben is vizsgálta a női hangszerjátékot. Keszeg Vilmos rendkívül izgalmas dolgozatban mutatja be, hogy a női életszakaszokat két csoportba lehet sorolni: a nemileg érett kor mellett az ezt megelőző és az ezt követő – tehát a gyerekkori és az öregkori – szakasz egy csoportba tartozik. A nemiségen inneni és túli állapotuk révén a közösség értékítéletében a lányok és az öregasszonyok szabadok és tiszták, s ezáltal alkalmas alanyok a transzcendens világgal való kapcsolat-tartásra. Csonka-Takács Eszter a nők tisztátalanságát elemezte a magyar néphit tabui alapján.

További néprajzi tanulmányok is helyet kaptak e kötetben. Orosz György egy orosz hősnéket, Szigeti Jenő az Ószövetséget, Puskás Ildikó az ókori indiai irodalmat, Görög-Karády Veronika két afrikai népmesét elemezve mutatja be a nő szerepét, illetve annak egyes elemeit az adott társadalmakban. Mitológiai és egyúttal pszichológiai elemzéseket olvashatunk Séra Lászlótól és Szombati Ágnesztől.

A kötet talán kezdetét jelenti egy következetesebb hazai nő kutatásnak, avagy a nemek tudományának (*gender study*). A lehetőségek tárháza rendkívül gazdag. A cselédekről, a szolgálólányokról például alig tudunk valamit. Csak utalás szintjén került a szakirodalomba a nők szerepének megváltozása a világháborúk idején és azokat követően. A nők munkavállalásának társadalomátalakító, értékrendet megváltoztató szerepét sem vizsgálta érdemben eddig a magyar néprajzi kutatás.

E rövidke bemutatásból is kitűnhet, mennyire széles skálán mozog jelenleg a magyar nő kutatás. Nagyon szerencsés dolog, hogy többféle kutatási módszer került egymás mellé. Ezzel sikerült bizonyítani azt is, hogy hagyományos néprajzi szemlélettel vagy éppen a legmodernebbel, netán más tudományágak interdiszciplináris alkalmazásával is értékes eredmények szülehetnek. Nincs egyedül üdvözítő megoldás, csupán rosszul alkalmazott módszer lehet, no meg előítéletes gondolkodás.

## IRODALOM

BIMMER, ANDREAS C.

1982 Familienforschung in der Europäischen Ethnologie. *In* Sozialkultur der Familie. Andreas C. Bimmer – Ingeborg Weber-Kellermann, Hrsg. (Hessische Blätter für Volks- und Kulturforschung 13.) 3–16. Giessen: Wilhelm Schmitz Verlag.

BOCK, GISELA

1988 Geschichte, Frauengeschichte, Geschlechtergeschichte. *Geschichte und Gesellschaft* 14:364–391.

KOCH, CHRISTIANE

1982 Hausfrau and Dienstmädchen in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. *In* Sozialkultur der Familie. Andreas C. Bimmer – Ingeborg Weber-Kellermann, Hrsg. (Hessische Blätter für Volks- und Kulturforschung 13.) 160–179. Giessen: Wilhelm Schmitz Verlag.

LIPP, CAROLA

1988 Frauenforschung. *In* Grundriss der Volkskunde. Rolf W. Brednich, Hrsg. 251–272. Berlin: Reimer.

WEBER-KELLERMANN, INGEBORG

1989 Die Familie. *Geschichte, Geschichten und Bilder*. Frankfurt/M: Insel.

1996 Die deutsche Familie. *Versuch einer Sozialgeschichte*. Frankfurt/M: Suhrkamp.

## Az utazás világi

Raminder Kaur – John Hutnyk, eds.:  
 Travel Worlds. Journeys in Contemporary Cultural Politics.  
 London – New York: Zed Books. 196 p.

A turizmus napjaink legnagyobb, legdinamikusabban fejlődő, igazán nemzetközi ipara, amely az élet legkülönbözőbb területeit kapcsolja össze a bankrendszerrel a közlekedésen át a politikáig. A turizmus mindenütt jelen lévő, univerzális jelenség, az utazás mint szabadidő-tevékenység azonban a fejlett gazdasággal rendelkező nyugati világ privilégiuma az elmaradt gazdasággal rendelkező harmadik világbeli országokkal szemben. Ily módon az Európán kívüli területekre irányuló turizmus az utazás posztkoloniális gyakorlatát is jelentheti. Az Angliában élő, de ázsiai származású kutatók, egyetemi oktatók nagyrészt személyes élményein alapuló beszámolóiból összeállított kötet alapgondolata a gyarmatosítás és az utazás, a turizmus kapcsolata. A fegyverekkel történő gyarmatosítást idézik az útikönyvekkel és mindenekelőtt megfelelő – nyugati – útlevelel felszerelt utazók, akik jogot formálnak maguknak arra, hogy bejárják az egész világot, élményeket szerezzenek, amelyeket hazatérve történetekké alakítva előadhatnak. Voltaképpen ilyen, műfaji megkööttségek nélküli útitörténetekből áll ez az útikalauz, mely a szerkesztők szándéka szerint a szokásos, nyugati turisták számára írt, posztkoloniális szemlélettel szemben a hagyományos – Nyugat-centrikus –, az utazást metaforikus értelemben, világmagyarázati elvként megjelenítő turizmuskutatások perifériaterületeire koncentrál, és az egyes jelenségeket nem csupán a turisták, hanem az adott helyi viszonyok értelmezésével, a helybeliek szemszögéből is láttatja. A könyv nem az utazás mint kulturális jelenség magyarázatát kínálja, nem utazás- és határelméleteket dolgoz ki, hanem feltérképezi az utazással kapcsolatos kulturális gyakorlat sokszínűségét, és lehetséges kutatási irányokat vázol. Olyan világokat, összefüggéseket mutat be, amelyeket európaiak Indiában, illetve a Távols-Keleten tett utazásaikkal, ottlétükkel teremtettek.

A kötet első tanulmányában Koushik Banerjea az utazás mint élmény problémakörét vizsgálja.<sup>1</sup> Az utazás minden esetben kaland, hiszen a megszokottól, a biztonságostól való elszakadást jelenti, és az egykori gyarmatterületek a róluk távolról formált titokzatos és izgalmas kép alapján élményszerzésre alkalmas helynek bizonyultak a múlt században éppúgy, mint korunkban. E világok nap mint nap olyan kalandokat ígérnek, amelyek élményével a hétköznapi ember is hőssé válhat. Az utazás tehát a tapasztalatok általi átalakulás folyamatának is tekinthető, így az utazás során a másik megismerésére tett kísérleteinkkel önmagunkra is reflektálunk. Hogyan látja magát egy nyugati turista Keleten? Mindenekelőtt fehér bőrűnek, és ez történeti tapasztalatai alapján olyan jogokkal ruházza fel, ami minden útiokmánynál nagyobb bizonyosságot jelent számára abban a hitében, hogy joga van területek, emberek, testek kisajátítására. Így értelmez-

hető a nyereség-hajhászás és az egzotikumkeresés azonos alapjain a gyarmatosítás és a szexturizmus.

A földrajzi, majd az ezeket követő kulturális felfedezések kezdetétől jellemző és a legkülönfélébb formákban testet öltő erőszakra világít rá Saurabh Dube is az 1868-tól Chattisgarhban evangelizáló német misszionáriusok tevékenységének és életformájának elemzésében.<sup>2</sup> A tanulmány az elvetemült kereskedő és a jóságos misszionárius elfogadott ellentétpárjáról alkotott fekete-fehér képet árnyalva, a misszionáriusoknak a gyarmati rendszer megszilárdításában betöltött sajátos szerepét és Bernard S. Cohn klasszikus elmélete<sup>3</sup> alapján az antropológus tényfeltáró-rekonstruáló tevékenységét vizsgálja. A misszionáriusok mindenekelőtt az autoriter, paternalista irányítás elfogadtatásával és megfelelő eszközökkel való megszilárdításával vettek tevékenesen részt a kolonizáció és a bürokratikus hatalom legitimitása erősítésének folyamatában anélkül, hogy hivatalosan a hatalmi irányításhoz tartoztak volna. A brit adminisztratív hatalommal együtt alakították ki azt a kultúrát, amely – bár európai normák szerint alakult – mégsem a gyarmatosító hatalom társadalmának tükörképe volt, hanem olyan sajátos kulturális jelenség, amelyben a – tanulmányban részletesen tárgyalt – európai étkezés, öltözködés, háztartás és erkölcs új politikai jelentést kapott a koloniális uralom meghatározott társadalmi rendjében.

A keresztény imperializmusnak az előző írásban is tárgyalt rendjét állítja feje tetejére Joyoti Grech *Himnusz* című versében, amely az angol nacionalizmus védőszentjének, az arab származású Szent György személyének és utóéletének ellentmondásaira hívja fel figyelmet.<sup>4</sup> Az utazó arab-keresztény arisztokrata döbbenetben nézi a szigetlakók barbár szokásait, és igyekszik megtéríteni őket. Ki kit gyarmatosít valójában? Ilyen kontextusban mit jelentenek és kire vonatkoznak az olyan, a századok során egyértelműnek vélt kifejezések, mint „pogány”, „vad”, „gyarmatosító”? A vers e mélyen rögzült, ám meglehetősen bizonytalan alapokon álló mítoszok újraértelmezésére hív.

A kizárólag politikai megfontolások alapján húzott határok évszázados egységes kultúrákat megbontó mechanizmusának példáját adja Virinder S. Kalra és Navtej K. Purewall *Páváskodás* című tanulmánya a Brit-India szétesése után, India és Pakisztán között rajzolt határ jelentéseinek bemutatásával.<sup>5</sup> A kettéválasztott Pandzsáb korábban a vallási együttélés, a kulturális és nyelvi kohézió szimbóluma volt, amit egyetlen tollvonással szüntettek meg, teret engedve a klasszikus gyarmati rendszertől való megszabadulás után egy új, az előzőhöz számos elemében kapcsolódó gyarmatosításnak. Az egykor ikervárosként fejlődő Amritar és Lahore között ma a helyiek számára szinte leküzdhetetlen akadályként feszül az államhatár. A határt a helybeliek, akiknek rokonai, barátai immár közel 50 éve egy másik – és tegyük hozzá, ellenséges – állam polgárai, többrás vonatút és ezt megelőzően rengeteg adminisztráció árán léphetik át, míg a „megfelelő” útlevelel rendelkező nyugati turisták szabadon használhatják a határátkelőket. Miként a nyugati tőke áramlásának, a multinacionális vállalatok terjeszkedésének sem szab határt semmi, csupán a két ország közti határ menti kereskedelmet akadályozzák a sorompók. A határ ilyen élesen elválasztó szerepe és az ehhez kapcsolódó többé-kevésbé állami irányítású határátlépési procedúrák kétségkívül sokkoló hatásúak, különösen a nyugati világ számára, a közép-európai olvasó azonban jól ismeri e szerepjátékokat és a pontosan tervezett előadások koreográfiáját. A szétválasztás pakisztáni-indiai gyakorlatának egyes elemeit tételesen elemzi a tanulmány, a határon történő, az egyes államha-

talmat erősíteni kívánó, turistalátványosságként is számon tartott ceremóniák, az egykori közlekedési főútvonal mai viszonyai, illetve a hivatalos határátlépést egyszerűsítő, korántsem veszélytelen alternatív utak bemutatásával.

A határátlépés motivációinak körét bővíti Joyoti Grech másik verse.<sup>6</sup> A Kelet-Pakisztánban élő jumma népnek maradandó sebeket okozott a közel 20 éves, jogaiért és nemegyszer a puszta életben maradásért folytatott állandó háborúskodása. A vers az önmeghatározásért folytatott harc sok incidense közül idéz egyet: egy munkába utazó, fiatalokból álló csoportot érő támadás egy megmenekülőjét kíséri el, aki üldözői elől egy hegy tetején álló kolostorban rejtőzik el, de meggyilkolt társai halálkiáltásaitól nem tud szabadulni. Egy idő után kénytelen elhagyni az országot, de ehhez új papírokra, új azonosságra van szüksége. A vers régi életéből az új élete felé tartó utazás történetét meséli el. Az utazás jelen esetben tehát korántsem szórakozás, hanem az életben maradáshoz szükséges kényszerűség.

Az utazás-kaland-veszély szorosan összefonódott jelentéseihez tér vissza Peter Phipps *Turisták, terroristák, halál és érték* című írásában.<sup>7</sup> A nyugati sajtó szótárában a turista és a terrorista minden esetben ellentétes jelentéssel felruházott fogalom párt alkot: ártatlanság és bűn, polgár és bűnöző, fogyasztó és gyilkos, áldozat és elkövető. A turisták és terroristák kapcsolata, egymásra utalása már a repülőtéren kezdődik, ahol a különféle poggyászvizsgálatok során minden turistát potenciális terroristának tekintenek, és ahol minden terrorista turistának álcázva igyekszik átjutni az állam által a tényleges vagy névleges határokra felszerelt, az állampolgárok mozgását szabályozni kívánó ellenőrző pontokon. Mindenki, aki útra kel, feltételezi, hogy joga van bármikor, bárhol egy tőle idegen kultúrába bepillantani, arról benyomásokat, élményeket szerezni. A turizmus logikájának ez a lényeges pontja adhat magyarázatot az egyre elszaporodó turistagyilkosságokra. A legtöbb ember ugyanis nem mehet sehova, túl szegény ahhoz, hogy meg tudjon szökni mindennapjai valósága elől, és ahhoz is túl szegény, hogy megfelelőképpen éljen lakóhelyén, amelyet a turisták előszeretettel keresnek fel, és ez érthető feszültséget teremt. Azok a turisták, akik a másfajta élet tapasztalatához való jogukat igazán komolyan veszik, igyekeznek elkerülni a tömeges turizmust, és a megszokott otthoni léttől minél messzebbre kerülve minél veszélyesebb helyekre jutni. Az emberek önértékelést is végeznek egy-egy ilyen kalandos út során, így nem véletlen, hogy veszélyes utakra általában olyanok vállalkoznak, akik valamilyen nagy változást éltek meg, vagy éppen ez előtt állnak, így az utazás – mint arra már e kötetben Banerjea is rámutatott – átmeneti rítusnak is tekinthető. Az utazásnak, az élménynek tehát a félelem adja meg az értékét. Minden átélt veszélyes kaland csak erősíti az otthon elmondott történetet, és közelebb visz az idegen világ valóságához. Az idegenben történt halál ebben az értelemben a legvalódibb valóság megtapasztalásának klasszikus bizonyítéka. A hátizsákos, veszélyt kereső utazók pedig rendre letérnek a turisták által és az ő számukra kitaposott ösvényekről, nemegyszer turista mivoltuk miatt érzett szégyenükben. Így könnyen elérhető, értékes célpontjaivá válnak a váltságdíjat követelő vagy éppen nemzeti önérzetükben sértett terroristáknak.

Az indiai valóság megismerése és megértése divatjelenséggé vált az elmúlt években a fiatalok körében Európában. Mi sem bizonyítja ezt jobban, mint a Music Television programjaiban fel-feltűnő, az egzotikus Keleten készült útifilmek sora. John Hutnyk egy olyan mágikus és misztikus turizmusról ír, amelyet meghatározó módon támogat a globalizá-

lódó gazdaság és az új telekommunikációs világrendszer.<sup>8</sup> A tanulmány középpontjában a Kula Shaker együttes frontembere, Crispian Mills, illetve zenéje áll. A távoli, egzotikus világok felfedezése és az ezutáni vágyakozás mindig a nyugati világ értékrendszerének válságát jelzi, az önmagukat kereső emberek indulnak útra egy tisztább, egyszerűbb világba. Ilyen világ India is, amely önmagában mindazon értékek, gondolatok gyűjtőfogalmává vált, amelyek hiányoznak az individualista nyugati világban. Felkerekednek tehát a nyugatiak, hogy megszerezhessék maguknak mindezen életet adó értéket, és természetesen hogy magukkal vigyék vissza, Nyugatra. Olyan szellemi lopás ez, ami alapvető félreértéseken alapul. Az önmagukat keresők a dolgok helyi jelentését, értékét figyelmen kívül hagyva kutatják a különféle tapasztalatokat csak azért, hogy élményként megélhessék, és azután történetként megfogalmazhassák, tapasztalatként magyarázthassák azokat maguknak és másoknak. Bizonyos, céljaiknak megfelelő jelenségeket kiemelnek azok eredeti kontextusából, új jelentéssel ruházzák fel őket az autenticitás jegyében. Így keletkeznek – mindenekelőtt a turizmus következtében – a kisajátítás folyamatában kommercializálódott értékek és dekontextualizált dekorációk. Alternatív életformaként jegyzik mindezt a Music Television útifilmjei, ami ténylegesen csak a nyugati elképzeléseknek megfelelően alakított, félúton megakadt megismerés. A Kula Shaker pontosan ezt a gyakorlatot követi, mikor „indiai” zene címén a nyugati ízlést teljes mértékben kiszolgáló egzotikus zenét produkál.

A keleti értékeket alapvetően más szempontból kereső, többé-kevésbé megismerésre törekvő gyakorlatról számol be Seán McLoughlin és Virinder S. Kalra az Angliában letelepedett mirpuri diaszpóra vizsgálata kapcsán.<sup>9</sup> A 2. világháború után Angliába költöző vendégmunkások mindig is nagyon szoros kapcsolatot tartottak fenn az otthon maradtakkal, a második generáció azonban – mint sok más hasonló esetben – sem szülei, sem a befogadó kultúra értékrendjét nem tartja a maga számára érvényesnek. A mirpuri fiatalok nagy része előbb-utóbb visszatér szülei hazájába látogatóként rövidebb-hosszabb időre: házasodni, tanulni, vallásukat megfelelő módon gyakorolni. Létezik egy alapítvány, amely egy hónapos identitásformáló tanulmányutakat szervez a fiataloknak. A tanulmány ezen feltételezett megismerési folyamat ellentmondásait tekinti át. A hazalátogató fiatalok általában nyugati turista módjára ismerkednek nagyszüleik világával, a helyiek pedig ennek megfelelően, az egykori brit tisztviselőknek járó vegyes érzelmekkel fogadják őket. A két kultúra között mozgó, tehát egyikben sem élő fiatalok számára az identitás mindig földrajzi helyzettől függő: Angliában a Mirpurhoz, Mirpurban az Angliához való kötődés válik értelemszerűen jelentősebbé.

A helyzetfüggő és ily módon állandóan változó, pillanatnyi identitásról ír saját, első-sorban utazásai során szerzett tapasztalatai alapján Shirin Housee.<sup>10</sup> A mauritiusi származású, de Angliában felnőtt, brit állampolgárságú fekete bőrű nő olyan kombinációja az össze nem illő értékeknek, amely folyamatos konfliktusforrást jelent szinte minden helyzetben. Gyerekkorától kezdve meghatározó élményei egyértelművé tették, hogy számára nem létezik abszolút, a pillanatnyi helyzettől függetlenül létező, stabil identitás, csak a múlt és a jelen tapasztalatai alapján állandóan formálódó, meglehetősen elasztikus azonosságtudat. Az elfogadáshoz és az elutasításhoz szorosan kötődő identitás mindig összefonódik az adott társadalmi környezettel, alakulásának minden pillanata egy meghatározott politikai térben létezik csak, és minden esetben relatív: a feketeség csak a fehérek között válik jelentésselivé. Fekete nőként brit útlevelel tett utazásainak példá-

iban a korábbi írások gyarmatosító és gyarmatosított, kisajátító és kisajátított feloldhatatlan ellentétének saját énjén belüli megtapasztalásának élményeiről kapunk képet.

Hasonló, önéletrajzi írásában Raminder Kaur a kutatók és a turisták közti korántsem nyilvánvaló határokról gondolkodik.<sup>11</sup> Klasszikus példáját adja a kutatói önértékelésnek, önvizsgálatnak: a megélt tapasztalatok és azok tudományos írásban való rögzítésének nehézségeit, lehetetlenségét, a kutatónak az adott terepen betöltött státusát szedi darabokra egy pszichiáter elszántságával. Ez az elbeszélés zárja az utazás sokféleségének bemutatását a műfaji sokszínűségen keresztül is felvállaló írások sorát. A Nyugat-centrikus, a kizárólag tudományos kritériumoknak megfelelő tanulmányokkal szemben a kötet szerzői az utazással kapcsolatban a legkülönbébb nézőpontokból felvetődő problémák elemzéséhez leginkább megfelelő írásmódot választhatták. A nagyrészt személyes tapasztalatokon alapuló, vállaltan közvetlen hangvétellű írások gyűjteménye a szerkesztők szándéka szerint útikönyv, a szó szoros értelmében iránytű az utazás világaiban. Ennek megfelelően értékes bibliográfia és név-, hely-, illetve tárgymutató is segíti a tájékozódást.

## JEGYZETEK

1. Koushik Banerjea: Ni-Ten-Ichi-Ryu. Enter the World of the Smart Stepper. I. m. 14–28.
2. Saurabh Dube: Travelling Light: Missionary Musings, Colonial Cultures and Anthropological Anxieties. I. m. 29–50.
3. B. S. Cohn: Anthropology and History. The State of the Play. *Comparative Studies in Society and History* 22. 198–221.
4. Joyoti Grech: Anthem. I. m. 51–53.
5. Virinder S. Kalra – Navtej K. Purewall: The Strut of the Peacocks: Partition, Travel and the Indo-Pak Border. I. m. 54–67.
6. Joyoti Grech: Bordercrossing. I. m. 68–73.
7. Peter Phipps: Tourists, Terrorists, Death and Value. I. m. 74–93.
8. John Hutnyk: Magical Mystical Tourism. I. m. 94–119.
9. Seán McLoughlin – Virinder S. Kalra: Wish you Were(n't) Here? Discrepant Representations of Mirpur in Narratives of Migration, Diaspora and Tourism. I. m. 120–136.
10. Shirin Housee: Journey Through Life. The Self in Travel. I. m. 137–154.
11. Raminder Kaur: Parking the Snout in Goa. I. m. 155–172.

Peter A. G. M. De Smet: *Herbs, Health, and Healers. Africa as Ethnopharmacological Treasury*. Berg en Dal: Afrika Museum, 1999. 180 p.

A könyv szerzője, Peter A. G. M. De Smet klinikai farmakológusként dolgozik a hágai Gyógyszerészeti Kutatóintézetben. Neve nem ismeretlen az etnofarmakológiával foglalkozó kutatók előtt, hiszen számos tanulmánya jelent meg e témakörben, valamint a tradicionális orvoslás, fitoterápia, farmakoterápia témákban is. Mostani kötetét Afrika Szaharától délre élő népei számára ajánlja, ily módon tisztelegve e népek farmakológiai és művészi tudása előtt. A kiadvány a hollandiai Berg en Dal Afrika Múzeumában az elmúlt évben hasonló címen megrendezett kiállítás katalógusa, egy képekkel gazdagon illusztrált kiadvány. A fotóanyag kiváló, a bemutatott tárgyak szépek, a fotókon látható növények felismerhetők, bár kevés a teljes növényt ábrázoló kép. A fotók mellett található adatok tartalmazzák a tárgy előfordulási helyét, méretét, anyagát és a téma rövid leírását. A növényfotók alatt a növény latin nevét, a családot, a növény tradicionális alkalmazásának, hatóanyagainak és a nyugati gyógyászatban való használatának – ha van ilyen – leírását olvashatjuk. A kötet témájában és földrajzilag is nagy területet ölel fel. Ilyen esetben már nagyon nehéz az egyensúlyt megtalálni az általánosítás és a részletes leírás között. A szerzőnek ez sikerült, részben a tanulmányt kiegészítő részletes és hasznos fotóleírásoknak köszönhetően. A kiadványban mindvégig érvényesül az etnofarmakológiai nézőpont, ami azonban nem jelenti azt, hogy az antropológiai kitekintést figyelmen kívül hagyta volna a szerző. Minden téma bemutatásánál a komplex vizsgálatot tartja fontosnak. Bárhol és bármely időben a gyógyítás az egészségről és betegségről alkotott ismereteken, hiedelmeken alapul, s ezek pedig az életről alkotott elképzelésekben gyökereznek. Ahhoz, hogy megértsük egy kultúrában a gyógyítás folyamatát, tanulmányozni kell a – jelen esetben afrikai – életszemléletet is.

A könyv a következő hat fő fejezetre tagolódik: 1. Bevezetés, 2. Egészség, 3. Gyógyítók, 4. Intoxikánsok és mérgek, 5. Etnofarmakológiai perspektíva, 6. Dokumentáció. A főfejezetek rövidebb alfejezetekre oszlanak, amelyek a fő témák több oldalról való megközelítését és bemutatását teszik lehetővé.

A bevezetőben a szerző leelőször az etnofarmakológia fogalmát ismerteti. E terminus azt a tudományterületet öleli fel, amely a tradicionális drogok és mérgek farmakológiai hatását kutatja. Ennek fő iránya az első kézbeli ősi drogpraktikákra vonatkozó megfigyelésektől (korai utazók, antropológusok) a nyers alapanyagok és összetevőik meghatározásán át (biológusok, vegyészek, zoológusok) a kívánt és nem kívánt droghatások kiértékeléséig (farmakológus, toxikológus) mutat.

A világ betegségekkel leg súlyosabban terhelt területei közé tartozik Afrika Szaharától délre fekvő része. Ezt jól illusztrálja egy egészségügyi mutató (DALY), amely szerint az egész világra vonatkoztatott betegségrátából 21 százalék esik erre a térségre. Az *Egészség* című fejezetben található összefoglaló táblázat szerint legmagasabb a fertőző



és paraziták okozta betegségekben szenvedők aránya. Kézzelfoghatóbbá válnak a százalékok azáltal, hogy a fejlett gazdaságú országokkal összehasonlítva mutatja be a főbb betegcsoportok előfordulási arányait. Így például az előbb említett (fertőző és paraziták okozta) betegségtípusnak e térségben 53 százalék az aránya, míg a nyugati előfordulása csupán 4 százalék. Kedvezőbb a helyzet a neuropszichiátriai, keringési, dagantos és más, nem fertőző betegségekre nézve, ugyanis a régióban csupán 34 százalék, míg a fejlett nyugati országokban 93 százalék az előfordulási gyakoriságuk. A térségben súlyos gondot jelent a malária, amely évente kb. félmillió gyermek és ennél kétszer több felnőtt haláláért felelős. A rosszul tápláltság ugyancsak növeli a térségben a halálozási rátát, különösen a gyermekek és az idősek esetében.

A számadatok után a szerző néhány kiragadott példán keresztül mutatja be az ősi betegségek képzeteket. Ezek a képzetek a mindent elárasztó életerőben való hiten alapulnak, amely minden teremtménynek létszüksége, nélküle az egészség megóvása vagy visszaállítása nem lenne lehetséges. A Fekete-Afrika területén leggyakrabban előforduló betegségek okozta patológikus elváltozásokat gyakran jelenítik meg szobrokon, maszkokon és egyéb használati tárgyakon is. Ezeket a tárgyakat alkalmazzák a gyógyításban, rontáskor, a rontás elhárításánál, de szolgálhatnak didaktikus vagy morális célt is, és proverbiális jelentésük is lehet. A betegségek orvosi ismertetésénél a szerző a tárgyakon ábrázolt patológias vonásokat az adott betegségben szenvedő személy fényképével is illusztrálja. A leggyakrabban ábrázolt vonások a golyva, az arcon előforduló deformitások, heresérv, púposág, dagadt has (ascites), himlő, bénult végtagok, kóros soványosság. A himlővel kapcsolatban meg kell említeni azt az örömdetes tényt, hogy az utolsó himlős beteget 1977 októberében regisztrálták egy szomáliai kis faluban. A WHO 1950-es években indított himlőellenes kampánya meghozta a sikert, melynek révén a világ megszabadult ettől a rettegett betegségtől.

A harmadik fejezet a tradicionális gyógyítókkal és az általuk alkalmazott praktikákkal foglalkozik. Nagyon nehéz jellemezni egy tipikus afrikai gyógyítót, mivel nagyon sok típusuk létezik. Jellemzésük helyett célszerűbb közös tulajdonságokat keresni náluk, mint például az egészségről, betegségről való hasonló gondolkodás. A tradicionális gyógyítók legtöbbször a betegséget a szociális kapcsolat fogalmaival és cselekményeivel jellemzi, illetve értelmezi (a már említett életerőben való hit mellett). Ezekből következően az alkalmazott kezelések mindig komplex módon zajlanak. A fejezetben a kötet röviden kitér a gyógyítók tudásának megszerzésére, orvosi jártasságukra és az urbanizáció rájuk gyakorolt hatására. A gyógyítók sokféleségét hausza példán mutatja be. (Ha valakit részletesen érdekel a hausza orvoslás, a Semmelweis Orvostörténeti Könyvtárban megtalálható a szerző által is hivatkozott könyv: Wall, L. L.: Hausa Medicine. Illness and Well-Being in a West-African Culture. Durham: Duke University Press, 1988.)

A professzionális orvoslás nézőpontjából a gyógyítók tevékenységére nézve a szerző négy fő csoportot különít el, amelyek a fejezet fő vázát is adják: ezek a természetfölötti gyógyítás, a gyógynövény-terápia, a szülészet és a sebészet. A természetfeletti hatalmak segítségével történő gyógyítás olyan specialistákat igényel, akik képesek kapcsolatot létrehozni ezen hatalmakkal. Ilyen személyek a térségben mindenhol ismert jósök (jvasok), akik sok helyen egy személyben a gyógyítók is. Ők a tradicionális gyógyítók legfontosabb személyei Afrikában. Ők képesek a rossz, a rontás okát felfedni, értelmezni a betegségeket, vagy éppen leleplezni a bűnösöket. A jósló praktikák közül a jorubák

„Ifa orákulumát” mutatja be részletesen a fejezet. Megemlíti egy-egy példát a közép-afrikai zandéktól és kubáktól, valamint az Elefántcsontparton élő bauléktól. A joruba jóslás alapja egy 256 részből álló verses költemény. Egy-egy vers mitológiai lényekkel benépesített történetet mesél el. A jós bonyolult procedúra segítségével találja meg az őt felkereső páciensre vonatkozó verset. A történetek valamilyen felajánlással végződnek, amit a páciensnek is meg kell tennie egészsége visszanyerése érdekében. Etnofarmakológiai nézőpontból a legérdekesebb jósló módszerek a mérgepróbák, amelyek során különféle növényi mérgeket alkalmaznak a boszorkányság, a bűnösség vagy ártatlanság eldöntéséhez. A leggyakrabban használt növény az *Erythrophleum suaveolens* kérgének főzete volt, amely digitális glikozidokat tartalmaz. A főzet elfogyasztása halállal is végződhetett, ami a bűnösséget igazolta. A természetfölötti hatalmakkal a jóson kívül kapcsolatot tudtak teremteni az imával gyógyítók is. Két típusuk létezik: egyik a tradicionális ráimádkozó, aki az ősi szellemekkel és halottakkal tarja a kapcsolatot, a másik a keresztény imákkal gyógyító. A fotókon a mágikus orvoslás és prevenció gazdag eszköztárát láthatjuk. Például a különleges erővel bíró kongo fétiseket, a jaka nép *mbwoolo* szobrait, a mwona és csam népek gyógyító agyagedényeit. A mágikus praktikák mellett számtalan gyógynövényt is alkalmaztak a specialisták. A herbákat tárgyaló részben a szerző főként olyan növények fényképét mutatja be, amelyek a nyugati olvasó számára mint kerti dísznövények ismertek. Természetesen a tradicionális gyógyítók ennél jóval több fajt ismernek és használnak. A herbák közül vannak olyan fajok, amelyeket mindenki használ otthon a kisebb bajok kezelésére. Sok növény alkalmazásához azonban már specialistára van szükség. A herbalisták két típusa általános: egyik a vándorló gyógynövényárus, a másik helybeli, aki gyakran a jós szerepét is betölti. A hauszáknál azonban háromféle specialista létezik. A legmegbecsültebb a „boka”, akihez tanácsért és gyógyításért az emberek nagy távolságokból is jönnek. A másik a „kantankar”, aki általában a környéken él és gyógyít, a helyi piacokon árulja herbáit. A harmadik típus a „magori” vagy vándorárus, aki főként afrodisziákumokat, a nemi vágyat növelő szereket árul. A gyógyfüveket alkalmazzák forrázatok, főzetek, örlemények, alkoholos, olajos kivonatok formájában. A növények a gyógyításon túl szimbolikus, proveriális jelentéssel is bírnak. Például egy akan közmondás szerint a házasság olyan, mint a földimogyoró termése, csak miután feltörted, látod meg a tartalmát.

Gyógynövényeket a gyógyítás minden területén használták, így a szülészetben is. A szülést Afrikában még ma is 80 százalékban tradicionális bábák vezetik le, akik általában idősebb nők, de például a Nigériában élő igboknál férfiak is lehetnek. A bábák a szülés levezetésén túl a női bajok és a gyermekbetegségek kezelésével is foglalkoznak.

A sebészetet bemutató rész két fejezetre oszlik, ahol elsőként a kisebb sebészi beavatkozásokat és az ezeknél használatos eszközöket ismerteti a szerző. Ilyenek a köpölyözés, kiégetés, foghúzás, bemetszések, szürkehályog eltávolítása és a rituális műveletek, például a körülmetélés. A komolyabb sebészi alkalmazások közül a trepanációról, csontrakókról és a császármetszésről olvashatunk. A harmadik fejezet záró részében a tradicionális és professzionális orvoslás kapcsolatáról, a tradicionális orvoslás jövőjéről és a professzionális egészségügybe való bekapcsolhatóságáról szól.

A nyugati társadalmakban az intoxikáns fogalmát gyakran a részegség fogalmával párosítják. Ez a fogalomalkotás ilyen formában az Európán kívüli társadalmakban semmiképpen nem állja meg a helyét. Az intoxikánsokat a központi idegrendszerre gyako-

rott hatásuk alapján három fő csoportba oszthatjuk: depresszánsok, stimulánsok és hallucinogének. A negyedik fejezetben a szerző az alkohol, dohány, kávé, *Sceletium* spp., *Catha edulis*, bétel, kóladió alkalmazását tárgyalja. A dohányzásról és kenderkultuszról szóló részben a pipák gazdag képanyagát tárja elénk az archaikus cseréppipáktól a bonyolult alakzatú fém- és fapipákig. A hallucinogén hatást kiváltó növények alkalmazása főként mágikus-vallási ceremóniákhoz kötődik. Afrikában is akad példa ilyen növények használatára, de korántsem olyan elterjedten, mint az amerikai indiánok vadászskultúráinak sámánszertartásainál. A mérgek fejezet néhány vadászatnál használt növényi mérget mutat be, külön tárgyalva a nyílmérgeket és a halászatnál alkalmazott növényi mérgeket.

A katalógus ötödik fejezete az etnofarmakológiai kutatások fontosságára hívja fel a figyelmet, amely nemcsak a fejlődő országok (jelen esetben afrikai), hanem a fejlett országok orvostudománya számára is fontos. A felhozott példák már nemcsak az afrikai tradicionális növényhasználatra korlátozódnak, hanem szélesebb kitekintést adnak olyan etnofarmakológiai kutatási eredményekről, amelyek nyomán gyógyszer formájában használatos készítmények születtek.

Az utolsó fejezetben találjuk a dokumentációt, amely tartalmazza a betegségek rövid orvosi leírásait, a növényi összetevők kémiai ismertetését, a farmakológiai hatások rövid magyarázatát. A kötetet a tematikus rendbe szedett irodalom zárja.

## Szerzők

BELLÉR ILDIKÓ turkológus, régész, Martin-Luther-Universität (Halle-Wittenberg)

DANÓ ORSOLYA kulturális és vizuális antropológus (Budapest)

FEJŐS ZOLTÁN néprajzkutató, Néprajzi Múzeum (Budapest)

FRAZON ZSÓFIA néprajzkutató, Janus Pannonius Tudományegyetem Néprajzi Tanszék (Pécs)

HELTAI GYÖNGYI kulturális antropológus (Budapest)

HORVÁTH SÁNDOR néprajzkutató, Savaria Múzeum (Szombathely)

KOLTAY ERIKA néprajzkutató, biológus, Néprajzi Múzeum (Budapest)

KONKOLY-THEGE GYÖRGY utazó-fotós, közgazdász (Budapest)

LACKNER MÓNIKA néprajzkutató, Néprajzi Múzeum (Budapest)

N. KOVÁCS TÍMEA PhD hallgató (Pécs)

R. NAGY JÓZSEF elektrotechnikus, információrendszer-programozó, antropológus,

Miskolci Egyetem Kulturális és Vizuális Antropológiai Tanszék (Miskolc)

SCHLEICHER VERA néprajzkutató, Városi Múzeum (Paks)

SZARVAS ZSUZSA néprajzkutató, MTA Néprajzi Kutató Intézet (Budapest)

VÁRI ANDRÁS történész, Miskolci Egyetem Kulturális és Vizuális Antropológiai Tanszék (Miskolc)

WILHELM GÁBOR néprajzkutató, Néprajzi Múzeum (Budapest)

# Tabula 2000 3(1)

Főszerkesztő  
FEJŐS ZOLTÁN

Szerkesztők  
FÖLDESSY EDINA  
SZŰCS 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 előkészítés  
Osiris Kiadó, Budapest

Nyomdai munkálatok  
ETO-Print Kft.

Kapható a nagyobb könyvesboltokban.

Szerkesztőség és kiadó  
Néprajzi Múzeum  
1055 Budapest, Kossuth Lajos tér 12.  
Telefon: 332–6340  
Fax: 269–2419  
E-mail: [tabula@hem.hu](mailto:tabula@hem.hu)  
Honlap: <http://www.hem.hu/tabula>

Felelős kiadó  
FEJŐS ZOLTÁN főigazgató

ISSN 1419–3310

© Néprajzi Múzeum, 2000

A kiadvány megjelenését a Hyatt Regency Budapest szálloda támogatta.