

Európai etnológia az „új gazdaság” hálójában*

Nehéz pontosan meghatározni, miből áll pontosan az európai etnológia. Létrejöttét nagyban elősegítette annak a szemléletmódnak a megerősödése az 1970-es években, mely a kulturális megnyilvánulásokat igyekezett a maguk szélesebb kontextusában vizsgálni. Bár mára az európai etnológia kutatási területe rendkívül sokrétűvé vált, a megközelítésmódjában továbbra is meghatározó a történetiség és az összehasonlítás igénye, a hétköznapiok iránti érdeklődés vagy a kutatási módszerek rugalmas kombinálása. A tanulmány egyik alapkérdése, hogy mennyire tud alkalmazkodni ez a tudományág az olyan kihívásokhoz, mint amit egy-egy új téma felbukkanása jelent. Hogyan képes értelmezni az új gazdaságként megjelenő életmódot, mennyiben tudja korábbi tapasztalatait kamatoztani.

A kívülállók gyakran úgy látják, hogy az európai etnológia folyamatosan újraértelmezi önmagát, állandóan új témákat, távlatokat, elméleteket keres. Olyan tudomány, amelyet már nem tart össze egy adott empirikus kutatási terület, hanem jóval inkább egyfajta habitus, egy nehezen megfogható „etnológiai szemlélet” – a kutatás végzésének meghatározott módja. Amellett fogok érvelni, hogy e mögött a folyamatosságot és alkalmazkodóképességet sugalló kép mögött néhány állandó vonás mégis található. Éppen ezért először röviden bemutatom az etnológiai néhány klasszikusnak számító erényét, majd azokkal a lehetőségekkel foglalkozom, amelyekkel az etnológusok képesek felfedezni a szép új világot, melyet az „új gazdaságbeli életnek” is neveznek. Eközben annak a tudományhatárokat átszelő kutatásnak a tanulságaira támaszkodom, melynek keretében a svédországi Lundban egy csapat etnológus közösen dolgozik más tudományokat képviselő szakemberekkel. A vizsgálat azokkal a kísérletekkel foglalkozik, melyek a Svédország és Dánia között épült és Öresundot átszelő hidat egy nemzetközi és kozmopolita régió létrehozására szeretnék felhasználni (lásd Berg–Linde–Laursen–Löfgren, eds. 2000).

Etnológiai erények

Ha azokat a távlatokat vizsgáljuk, melyek felé haladunk, ha jobban szemügyre vesszük azokat a témákat, melyekkel foglalkozunk vagy amelyeket (tudatosan vagy öntudatlanul) elkerülünk, esetleg elfelejtünk vagy marginalizálunk, szükségünk van annak tisztázására, hogy mik az európai etnológiai szemlélet sajátos hozadékai. Miben vagyunk jók? Hadd említsem meg az etnológia öt erényét; ezután igyekszem kifejteni, hogyan alkalmazhatók ezek a kutatás új területeire. Ez az öt erény a következőképpen foglalható össze:

- A történeti szemlélet és az összehasonlító kutatás.
- A mindennapok életmódja és tárgyasulásai iránti érdeklődés.
- Az esettanulmány mint módszer és a pásztázás.
- A kultúrának a kontextusában való megközelítése (a kontextualizálás, konkrét esetekbe ágyazás fontossága).
- A barkácsolás szerepe az elmélet és a módszerek keresésében.

Azt hiszem, fontos az európai etnológián belüli történeti szemléletre mint analitikai lehetőségekre tekinteni, nem pedig mint erényre vagy magától értetődő valamire. A történelmi tudás és kutatás önmagában érték, ám számomra szembeszökő az a mód, ahogyan egyes etnológusok a történeti szemléletnek egy jóval reflexívebb használatát fejlesztették ki tudatos kutatási stratégiaként. Hogyan tud segíteni bennünket a történeti szemlélet bizonyos kulturális jelenségek és folyamatok megértésében?

Ebben az értelemben a történeti szemléletet gyakran a szembeállítás eszközeként használják, mely bizonytalanabbá teszi, megkérdőjelezi a jelent. Ugyanilyen fontos az utóbbi időben az összehasonlító európai perspektíva és a kutatásoknak a kevésbé helyi/nemzeti kerete. A diffuzionista és a kultúrkörelméleten alapuló tanulmányok leköszönésével az európai etnológia túlnyomó része meglehetősen nemzeti léptékűvé vált az 1960-as és az 1970-es években a vizsgálatok kereteit illetően. Mára azonban egy szélesebb földrajzi szemléletmód tért vissza, és ezt gyakran a szembeállítás eszközeként alkalmazzák a helyi és a nemzeti jelenségek tágabb perspektívába állítására.

Feltűnő, hogy az európai etnológiának épp a módszerei vonzanak más tudományokat. Ebben főszerepet játszik az a megközelítés, melyben rendkívül eltérő anyagot és kutatási módszereket alkalmaznak együtt, és amelyet nemritkán a pásztázásnak nevezett stratégiával használnak. Az etnológusok arról híresek, hogy minden kis részbe bele néznek, olyan témákat vesznek észre, melyek mellett mások elmennek, és ez olyan jellegű jártasság, mely állandó fejlesztésre szorul. Minden olyan esetben, mikor a kutatás tájképpén kijelölünk valamit fényszórónkkal, fontos megkérdeznünk önmagunktól, mi marad rejtve az árnyékban, és vajon mi történik, ha tovább pásztázunk a fénycsóvával.

Az 1970-es évek óta az európai etnológia a mindennapok életmódját tanulmányozó tudományágként határozta meg önmagát, olyan pozitív fogalom ez, mely gyakran társult a hátrányosabb helyzetűek iránti érzékenység vállalásával, és a mindennapokra mint a kulturális ellenállás és kreativitás mezejére tekintett – más szóval egyfajta alternatív szemlélet mindazokkal a tudományokkal szemben, melyek nem veszik komolyan a hétköznapiakat. Ennek a megközelítésnek egyaránt vannak előnyei és hátrányai. Bizonyos viselkedésmódokat és embereket könnyen kezelünk másoknál hétköznapibbként. A szemléletmód másik veszélye, hogy a mindennapokra túl könnyen tekintünk úgy, mint ami „ott lent” van, és ritkán foglalkozunk annak a megfogalmazásával, hogy mi is valójában a mindennapok ellentéte. Elfelejtettük, hogy a hétköznapi élet nem csupán öregek otthonában létezik, vagy az utcán, hanem ugyanúgy a hatalom előszobáiban is, hogy nemcsak bevándorlók lakta külvárosban lehetünk a mindennapok megnyilvánulására, hanem a tudományos kutatási projektekben is. Azok a kutatók, akik időnként megjegyzik, hogy „ki akarnak menni a mindennapok valóságába”, félreértik a helyzetet, ugyanis éppen az az érdekes a mindennapokban, hogy folyamatosan jelen vannak.

Ha figyelembe is vesszük ezeket a kétértelműségeket és lehetséges ideológiai felhangokat, a hétköznapiak iránti kutatási érdeklődés mindent egybevéve fontos volt, amennyi-

ben újjáélesztette és ráirányította a tudományos érdeklődést a látszólag triviális tevékenységekre és a közhelyekbe ágyazott gondolatokra. Emellett újból felkeltette az érdeklődést a hétköznapi élet tárgyiasulásai, a tárgyak dologiassága iránt. A mindennapok tanulmányozása ráadásul megfelelő stratégiaként is szolgált a kikövezett utak elkerüléséhez és a nagyobb témákhoz kerülő úton való közelítéshez.

Az elmélet és a módszertan tekintetében a mai napig nem jutottunk túl a barkácsoláson, néhányan ezt úgy fogalmazzák meg, hogy túlságosan eklektikusan vegyítjük az elméleteket, a módszereket, a megfigyeléseket és a perspektívákat. Valójában mi hozzuk létre a saját elméleteinket, vagy csupán elorozzuk, kölcsön vesszük azokat másoktól, vagy igazából arról van szó, hogy nem látjuk tisztán a saját egyéni elméletalkotásunk mikéntjét?

Talán ez a fajta rugalmasság az, melynek az európai etnológia alkalmazkodóképessége köszönhető, ugyanakkor vigyáznunk kellene, hogy túl önteltekké váljunk. Az erények villámgyorsan fogyatékosságokká alakulhatnak át, a rugalmasság könnyen öncéllá válhat. Az általam felsorolt erények ezenkívül hamis biztonságérzetet kelthetnek, éppen ezért állandóan szükség van a megkérdőjelezésükre. Ennek egyik módja, ha egy új kutatási területen próbáljuk meg alkalmazni őket.

Nagy elbeszélés?

Az új gazdaság megköveteli, hogy folyamatosan ki- és belépjünk különböző hálózatokba, és hogy felhagyjunk a meglévő szervezeti logikánkkal, és hálózati társadalmat kezdjünk építeni...

Ez az idézet a *Közösségépítők* nevű svéd projektből származik, mely fiatal vállalkozókat és fiatal politikusokat hoz össze. Ebben megjelenik valami, ami az „új gazdaság” néven szerepel, és ami követel, cselekszik és mozog. Olyan korszakban élünk, melyben ez a fogalom egyfajta nagy elbeszéléssé vált, melyhez olyan divatszavak tapadhatnak, mint a hálózati társadalom, a globalizáció, a posztindusztriális társadalom, a tapasztalati gazdaság, az álomtársadalom, a virtuális kapitalizmus vagy a tudástársadalom.

Ami itt igazán fontos kérdés, az nem az, hogy az új gazdaság valóság-e vagy fikció, hogy egyenlő-e a menedzsment filozófiájával, nemzedékek közötti háborúval, valamilyen piaci trükkel, egy kis mágiával, szervezeti stratégiával vagy folyamatos forradalommal, hanem azon módok tisztázása, amelyek keretében a termelésnek és a fogyasztásnak ezt a világát létrehozzák és fejlesztik, megtapasztalják és átélik.

Az új évezred kezdetének nagy elbeszéléssé válva az új gazdaság körüli fogalmak egy új társadalom olyan típusát is felvázolják új lakóival egyetemben, amely felé a feltételezések szerint haladunk. Ebben a világban a piac nyelvezete a társadalom és a politikai élet számos területét uralja. Az elbeszélő pillanatnyi helyzete szerint ez a történet újító társadalmi és gazdasági formáknak utópisztikus látomásaként ölthet alakot, vagy pedig a befogadás és a kizárás antiutópisztikus nézeteként, újfajta osztálytagolódással és hatalmi megoszlással.

Egyes gazdaságkutatók amellet érvelnek, hogy jelenleg új típusú gazdasági logika kialakulásának vagyunk szemtanúi, azaz a szervezeti technológia új logikájának (főképp

a kommunikációtechnológia területén), a piac és a tőke új logikájának a létrejöttét követhetjük nyomon. Sok mindent hallani azonban egy jóval ingoványosabb területről, melyet *kulturális logikának* is nevezhetünk. A kulturalizációnak új vagy újra felfalált formáival találkozhatunk tehát a termelés és a fogyasztás e világaiban.

A kulturalizáció kifejezés használatakor azokra a módokra gondolok, melyek a társadalmi és gazdasági formáknak és tevékenységeknek kulturális külsőt kölcsönöznek. Rengeteg energiával nem csupán árucikkeket és szolgáltatásokat, hanem atmoszférát, szimbólumokat, képeket, „egy érzést”, hangulatokat, élményeket és eseményeket hozunk létre. Számos értelemben nagyon is „kulturális gazdaságról” van szó, melynek részesei vagyunk, amelyben a képzeletformálás, az előadás, a stilizálás és a kivitelezés technológiai fontos szerepet játszanak.

A kulturalizációs folyamatoknak részei azok a kísérletek, melyek a megfoghatatlan minőségeknek igyekeznek kézzelfogható és konkrét formát vagy megjelenést adni, de ugyanúgy idetartoznak azok a próbálkozások is, melyek az elképzelhetetlen megragadásához, az elérhetetlen megszerzéséhez és az eladhatatlan kiárusításához keresnek új lehetőségeket.

Éppen ezek azok a kulturális szokások, melyek az új gazdaság világának etnológiai elemzésére sarkallnak bennünket.

A gyors és a halott

Isten hozta a gyors kisvárosban!

A dolgok Dániában sebesebben haladnak!

(Két idézet Stockholm, illetve Koppenhága reklámkampányából)

Az új gazdaság nagymértékben támaszkodik a fejlett logisztikára. A kibernetikai kommunikáció látszólag tünékeny világa mögött ott találjuk a GIS navigációs rendszeren alapuló szállítás kiterjedt világát, mely konténeres hajókat, kamionkonvojokat, kézbesítőcsapatokat és kerékpáros futárokat irányít, és amely egyaránt átszeli a világot és Manhattan, hogy a kívánt helyre juttassa a kért pizzát, autóalkatrészt, számítógépet és egyéb elektronikus cikkeket. Azért, hogy kisebb készleteket kelljen fenntartani és kevesebb áruházi területet betölteni, ez a rendszer a „megfelelő időben” és a „kihelyezés” elve szerint szolgáltat. Ez az a kevésbé hősi és gyakran elfelejtett oldala az elektronikus kereskedelemnek és a rugalmas termelésnek, mely a világunk része marad egészen addig, míg lehetővé nem válik pizzák vagy autógumik letöltése az otthonunkban az interneten keresztül.

A logisztika másik oldala a gazdaság szereplőinek fokozódó mobilitásával kapcsolatos. Az új technológia legtöbb eszköze – a mobiltelefontól a hordozható számítógépig – először úgy tekintettek, mint ami segít majd mérsékelni az utazási kényszer mértékét, de közben kiderült, hogy egyre több újfajta mobilitást is produkálnak. Az állandóan mozgásban lévő munkaerőt a kiszolgáló személyzet növekvő hada veszi körül. Ők azért nem moccanhatnak el a helyükről, hogy más emberek, gondolatok és javak szabadabban mozoghassanak. Ennek a fejlődésnek az egyik következménye, hogy az új gazdaság látszólagos légiessége és kötetlensége mögött az infrastruktúra állandó tö-

mörülését és újrendeződését tapasztalhatjuk – egy csomó tevékenységet a szilárd talajon.

Az új gazdaság kulturális logisztikájában a távolságról és a közelségről, a jelenről és a jövőről, az időről és a térről alkotott felfogásunk módosul. Ebben nem csekély szerepet kapnak esztétizáló és fetiszizáló folyamatok. Az olyan jellegű erények kultuszát, mint a gyorsaság, újdonság, kreativitás, elérhetőség, kapcsolatrendszer és szinkronizáció, nemcsak szimbolikus formában kell elterjeszteni, hanem tárgyiasultan, kézzelfoghatóan is létre kell hozni.

Vegyük például a „gyorsaságot”, az egyik legfontosabb kincset. Hogyan válhat a vállalatunk gyorsá, vagy hogyan lehetünk gyors szereplőkké a gazdasági életben? És nem utolsósorban hogyan tudunk meggyőzni másokat erről az adottságunkról? Amint Robert Willim egy nemrég létrejött svéd információs technológiai vállalat jelenleg is folyó vizsgálata során kiemelte, a gyorsaság ideológiája a hétköznapi irodai élet látszólag triviális részleteiben ölt testet: ahogyan a munkateret kialakítják, a munka ritmusát megkomponálják, ahogyan a munkatársak egymással kapcsolatba lépnek, vagy a honlapot és a kávészüneteket megtervezik.

Állandó esztétizálást figyelhetünk meg itt a ritmus, sebesség, folyamatosság és gördülékenység kialakításában. Amint a gyorsaság azonban árucikké válik, hamar szabványosított kulturális formákat vehet fel. Ez a folyamat még szembeszökőbb a kreativitás kultuszában.

A kreativitás művelése

Az alapvető képesség, melyre a menedzsereknek ma szükségük van, a kreativitás – a váltás és a látszólagos káosz kezelésének a képessége. Minderről a gazdaság sok mindent tanulhat a művészetektől.

Ezt Paul Olivier színházigazgató, jelenleg sikeres gazdasági tanácsadó állította az Observernek adott egyik interjújában (2001. január 18.). Ha a kreativitást a tőke nélkülözhetetlen részeként határozzuk meg, akkor ezzel egyben tárgyiasítjuk is, és így hirtelen mindenki kreatív helyzeteket, régiókat és városokat akar teremteni. Létezik tehát a „beépített kreativitásnak” egyfajta szerkezete a maga kreativitás-tanácsadóival, akik a munkateret és az irodai viselkedést igyekeznek megkomponálni. Jelen van egy vágyakozás a „menő üzlet” iránt, és jól megfigyelhető a „művészet által megihletett üzlet” térnyerése. 2000 őszén egy dán konferencián (*Culture as the competitive edge of the future*) megjelent az a jól bevezetett holland és brit tapasztalat, melynek keretében a gazdasági szervezeteket igyekeznek összeházasítani a színházzal, mint például a Royal Shakespeare Company *Kreativitás programjában*, a holland *Színészek az üzleti életben* névvel illetett intézményben vagy az amerikai *poetry@workben*.

Ha városok, gazdasági szervezetek és közintézmények kreatív eseményekként reklámozzák magukat, gyakran szembesülünk a kreativitás szabványosított és globalizált képével, mint ahogyan az 1990-es évek egyik svéd szlogenjében a modern K város a négy k, azaz a „kommunikation, kunskap (*ismeret*), kultur, kreativitét” fogalmi köré szerveződött. Nem érdektelen annak a története, ahogyan egy ilyenfajta kép létrejön a kivá-

lasztástól a megszerkesztésen és a összeillesztésen keresztül az árucikké válásig. Ugyanez érvényes azokra a próbálkozásokra is, melyek a kreativitás művészetét hivatottak megtanítani, mint ahogyan számos ilyennel találkozhatunk az üzemvezetésről szóló kézikönyvekben, például a 2000-ben megjelent *The Disney Way Fieldbook*-ban. Nem másról ígér, mint „a kreativitás meghonosításának modelljét” a *dreamovation*® technika révén, az egész azonban valójában a kreativitástanfolyam-ipar szakállas trükkjeinek egy újabb vegyítése.

Az alapprobléma természetesen az, hogy a különböző erények, mint a gyorsaság és a kreativitás tárgyiasításának igénye, könnyen ezek rutinná és triviálissá válásához vezet. Ennek érdekében, hogy kreatív személyek vagy kreatív helyzetek alakulhassanak ki, hajlamosak vagyunk oly módon intézményesíteni a kreativitást, hogy közben épp ez a készség tűnik el. Ahhoz, hogy gyorsak legyünk, nagy valószínűséggel nagyon kiszámíthatókká és nagyon irányítottakká válunk, vagy pedig hamar elveszítjük a kapcsolatot a termelés triviális megnyilvánulásaival, s gyorshajtókká válunk.

Képzlődés a munkahelyen

Itt az ideje, hogy komolyan vegyük és ápoljuk az álmodozást. A fegyelmetség híveiben természetesen jogosan merül fel a kérdés: Hogyan kerítünk majd elég időt a munkánk elvégzéséhez? Vedd könnyedén a dolgot! Az ábrándozást könnyedén határozhatjuk meg egészségesként és hasznosként: kognitív munkaként, problémamegoldásként és kreatív pillanatokként. Mi lenne Svédországgal, ha nem álmodoznánk? Szükségünk van arra, hogy megpihenhessünk, összeszedjük gondolatainkat... Az ábrándozások ráadásul átalakulhatnak látomásokká. A siker képévé, a mentális edzés egyik módjaként.

(Idézet a Göteborgsposten napilap 2000. október 14-i számából)

Mi a helyzet viszont a fantáziavilággal, az „álomtársadalommal” és a fantáziagyártás technológiáival, melyek manapság annyira fontosnak látszanak? Ha az új gazdaság világa a fantázia erejének ilyen központi szerepet szán, hogyan tanulmányozzuk a termelőerőnek e megfoghatatlan megjelenési formáját? Hogyan elemezzünk egy álomgyárat? Miért fontos, hogy az álmodozást újabban irodai erényként határozzuk meg?

A képzelet, az álmok és a fantázia társadalmi és kulturális szerveződésének a kutatása egészében véve igen fejletlen terület a társadalomtudományokon belül. Szükségünk van bizonyos mértékig annak a témának az alapkutatására, amely Arjun Appadurai (1996) megfogalmazásában „a fantázia mint társadalmi gyakorlat” szerepel, és ebbe nyilvánvalóan beletartozik a fantázia mikro- és makrofizikájának a kutatása legalább annyira, mint a különböző feltételeinek tanulmányozása az eltérő társadalmi helyzetekben és korokban, továbbá a poétikájának és politikájának vizsgálata. Létezik egy klasszikusnak nevezhető hagyomány, melyre építeni tudunk, egyfajta visszatérés a folkloristáknak a fantázia- és álomvilágok, ezek műfajai, valamint a képzeletbeli és társadalmi kontextusai iránti érdeklődéséhez. A modern világnak ugyanilyen műfajelemzésére van szükségünk: ábrándozásokat, rémálmokat, tudatfolyamatokat, félelmeket, a jövő és a múlt képeit kell elemeznünk. Hogyan formálja a nem, az osztály vagy a nemzedék a fantáziánkat és annak alkalmazását?

A történeti szemléletmód rámutathat azokra a különbségekre, melyekben az új gazdaság „álomtársadalma” a korábbi álmvilágoktól eltér. Mi történik, ha megpróbáljuk a fantáziát és a képzetet egyéb termékeit intézményesíteni, szabványosítani vagy árucikké alakítani? Talán érthető, hogy ezen a ponton miért vonzódok annyira az üzemvezetéssel kapcsolatos irodalomból oly jól ismert fantáziafejlesztő kézikönyvekhez, ugyanis ezek a következő, lépésről lépésre működő elven alapulnak: az álom kreatív energia; hogyan alakítsuk át tehát ezt az energiát, hogyan kamatoztassuk a szervezeti munkában, és miképpen álljunk neki a kreativitás átültetésének a mindennapi gyakorlatba a „dream-ovation” vagy egyéb technikák alkalmazásával? Itt rajzolódik ki világosan az a paradoxon, hogy egyszerre igyekszünk a fantázia lehetőségeit megzabolázni, és megőrizni mágikus auráját féktelen, vad energiaként.

A rivaldafény-gazdaság

Ahol az üzleti élet forró, és az élet friss...

(Hirdetés Öresund térségéből 2000-ben)

Hogyan válhatunk azonban az új gazdaság érdekes szereplőivé? Ebben az elvárásgazdaságban a rangsorolás nagyon lényeges szerepet játszik: fontos, hogy *jól mutassunk*, hogy rivaldafényben mozogjunk, és nem feltétlenül azért, hogy a vásárlókat vagy a klienseket magunkhoz csábítsuk a kezdeti szakaszban, hanem inkább a befektetők figyelmének magunkra irányítása és a konkurensekre tett hatás kedvéért. A rivaldafény-gazdaságban a hely lényeges, mivel állandó rangsorolás zajlik az új gazdaság globális térképén a „forró pontok” tekintetében. A „frissesség” kulturális és társadalmi konstrukciója ily módon tehát az elemzés izgalmas témájává válik. Mit jelenthet egy régió, egy város, egy gazdasági társaság, egy vezető vagy egy újítás esetében az, hogy friss? Ez teszi a hírek és a hírnév gazdaságát döntővé. Hogyan juthatunk fel a számos rangsor legtetejére (melyeket tovább rangsorolnak egymás között is)? Stockholm jelenlegi sikere jó példa erre a megfoghatatlan folyamatra, hogyan szerezzünk hírnevet mint egy „forró hely”, mint egy étellel teli társadalmi és gazdasági színhely, egy sebesen növekvő „tökéletes központ”. A ranglistán elfoglalt helyüinktől függ majd, hogy a helyi vagy nemzetközi kapitalista vállalkozók hajlandók lesznek-e beszállni a megfelelő projektünkbe.

Az új gazdaság forró pontjai általában a városok közül kerültek ki, noha az új gazdaság egyik reményességét éppen abban látták sokan, hogy képes bárhol gyökeret verni – kint vidéken, új esélyt adva a peremterületeknek. Az a tény, hogy mégis a város került a középpontba, nem csak azzal függ össze, hogy a rivaldafény-gazdaságnak kozmopolita közönségre van szüksége, és hogy a munkajáték annyira központi szerephez jut – hiszen a szórakozást kedvelő és fiatalos üzleti kultúra igényli a szórakozásvárost –, hanem azzal is, hogy az új gazdaság nagyfokú szakosodást eredményezett, és így mindezen szakemberek szükségleteit kielégítő, megfelelő méretű helyszínekre van szükség. A paradoxon tehát az, hogy a mobil technológia további városiasodáshoz vezetett.

Mivel az egyes vagyonok nehezen becsülhetők fel, és a szereplés, valamint a siker értékeléséhez hiányoznak a pontos mértékek, e rangsoroló folyamatnak óhatatlanul része egy sor „puha” (azaz inkább kulturális) szempont, mint például a megérzések, hí-

resztelések, képzetek, az a fajta gazdasági társaság, amilyen nekünk is van, egy izgalmas jövő megidézése stb. Milyen típusú bizottsági tagokat és vállalatvezetőket kedvelünk? Mennyire helyi a hírnevünk, könnyen megérthetik vagy megfejthetik kívülállók? Itt tehát újból az esztétikum, a szexepil és egyéb előadásbeli tulajdonságok a hangsúlyosak.

Ez nem feltétlenül olyan vonás, mely az „új gazdaságot” a későbbiekben is jellemezni fogja, hiszen miközben korosabb és megállapodottabb lesz, újabb kritériumok alapján fogjuk majd vonzónak vagy kevésbé vonzónak találni, és hogy „jól néz ki”, nem lesz többé elégséges. Ám minden olyan szakaszban, mikor a változások gyorsan zajlanak le, az „imázs” kevésbé megfogható tulajdonságai fontos szerepet fognak játszani a jövőben is.

Kerülőutak az új gazdasághoz?

Igyekeztem megmutatni, hogy számos kihívást tartogat számunkra ez az új kulturális és gazdasági világ, ha megpróbáljuk elemezni. Sok szempontból igényel olyan jellegű etnológiát, amely – ha nem is divatos – mégis a jelenség alapos és kritikai áttekintésére képes. Az „új gazdaság” életét feltáró esettanulmányok egyfajta visszatérést sürgetnek számos klasszikus etnológiai és folklorisztikai témához. Szükségünk van korábbi (gyakran már félig elfeledett) tapasztalataink felidézésére, melyek a hagyományos „álmvilágokkal” és a fantázia megnyilvánulásának más műfajaival kapcsolatosak. A hétköznapi és az üzleti élet felgyorsult tempója az új gazdaságban paradox módon bizonyos premodern körülmények visszatérést jár együtt. A gyors döntések szükségessége néha a szóbeszédre és megérzésekre hagyatkozással jár együtt, a rivaldafény-gazdaság pedig megköveteli a divat, az előadás és az esztétizálás felhasználását.

A döntéshozások és a jövőfűrkészség összetettsége továbbá megkönnyítette a varázsigék és a igézés újbóli felbukkanását a Malinowski által hagyományosan használt értelemben, mely szerint a mágia szerepe az, hogy „az ember által még nem teljesen uralt, ám roppant fontos tevékenységek esetében áthidalja a réseket és a hiányosságokat” (idézi Woolgar 1988:28). Veszélyes dolog lebecsülni a varázsigék és az álmok erejét a gazdaságban. Ezek közül a modern igézetek és fantáziák közül nem kevés különlegesen eredményesnek bizonyul (lásd Berg–Linde–Laursen–Löfgren, eds. 2000).

Az új gazdaság hitszónokainak bírálói gyakran hivatkoznak arra, hogy túl gyakran használják a „feltűnést” és a „rácsodálkozást”, mintha a forró levegő volna a gazdaság elsődleges mozgatórugója. Ha túl sok a virtualitás, akkor igazából egy üres gazdasággal, egy buborékkal van dolgunk, hangzanak a szokásos érvek. Egy ilyen típusú fantáziálás önmagában érdekes lehet. Bizonyos esetekben igen termelékennyé válhat az üresség előállításában. Az anyagiatlanságnak és az anyagszerűségnek ez a csatája több mindent tartalmaz az olyan klasszikus diskurzusokból, melyek a „valósat” állítják szembe az „álal” vagy „irreálissal” – a valós pénzt, valódi munkát egy valódi gazdaságban –, mindez még egy elemzést.

Ám nem tekinthetünk el attól sem, hogy ne beszéljünk az új analitikai kerettel és kutatási módszerekkel kapcsolatos kísérletezés szükségességéről. Minden új téma gyors

san kialakít megfelelő kikövezett utakat a kutatás számára, éppen ezért fontos, hogy alternatív megközelítéseken gondolkozzunk, megtaláljuk azokat a témákat, szereplőket, tevékenységeket és tárgyakat, melyeket eddig nem vettünk észre, eltakartak előlünk, vagy melyek a sarokban rejtőzködnek. Talán célszerűbb volna inkább áruszállító sofőrökkel interjúkat készítenünk, mint webmesterekkel, szanatóriumi ápolókkal topmenedzserek helyett, menekültekkel a business class utasai helyett, vizsgáljuk meg inkább a bevándorolt zöldségesek világméretű hálózatát, mint a halódófélben lévő internetes vásárlóoldalakat. Mindez a globalizáció „alulról végzett” kutatását jelenti, de egyúttal megkérdőjelezi az új gazdaság férfiújának az imázsát is (női figurák nem túl gyakran bukkannak fel ebben a kisleány világban). Ez az imázs azonban sok szempontból határozottan hagyományos.

Azt is megtehetjük, hogy a jelenleg divatos retorikát az új gazdaság régészete által közelítjük meg. Éppen azt vizsgálhatjuk történetileg, ami annyira szélsőségesen ahistorikus a világ megközelítésében. Ennek egyik módját a hírek gyártásának a feltárása képezheti. Az új gazdaság létrehozása mindenekelőtt megköveteli a régi kitalálását. Hogyan fejlődtek ki a régi gazdaság imázsai és szereplői? Másodszor fontos megvizsgálnunk az új gazdaság állandó létrehozásának ciklikus mintáit. Ezek közül mely minták tekinthetők valóban újaknak, és melyek térnek vissza? Elég szembeeső példa, hogy a „tapasztalatgazdaság” sok fogalma és megközelítése nagymértékben a turizmusipar két évszázadából merít, mely már a 18. század végén kidolgozta a „csodálatos élmény”, a „különleges hangulat” vagy a „rendkívüli esemény” csomagolásának és értékesítésének a technikáit (lásd Löfgren 1999). Harmadszor szükségünk van történeti szemléletre, hogy megérthessük, miként cipel a hátán az új gazdaság egy nehéz történeti csomagot, hogyan hatnak át látszólag új kommunikációs eszközöket meggyökeresedett kulturális minták, miként közvetítenek és fogalmazzák át újra és újra régebbi technológiákat, hogyan hozzák létre a ráérzéseknek és megtestesüléseknek egy új szerveződését. A korábbi „ipari forradalmakkal” való összevetés itt termékeny lehet; hasonló típusú diskurzussal találkozunk a megjelenő új gazdaságok, technológiák és kommunikációk előző időszakaiban is.

A mai ipari környezetre tekintve jogosan vagyunk kíváncsiak azokra a módokra, ahogyan a régi és az új technológiák ötvöződnek egymással, és megjelennek a mindennapi életben úgy, hogy gyakran már észre sem vesszük őket. A számítógépes világ a *folymatosságnak* szintén több meglepő elemét rejtegeti magában. Még mindig nem más, mint billentyűzettechnológia, tehát ugyanaz a technológia, mint egy évszázaddal ezelőtt. Még mindig a billentyűket ütögetjük ahhoz, hogy kijussunk a világba, nem szabad tehát lebecsülnünk azon minták jelentőségét, amelyek révén az évszázados telefonhasználat az információs technológiai világ jelenlegi kezelésére hatott (vö. Lundin–Akesson, eds. 2000).

Mindez újra csak arra hívja fel a figyelmünket, mennyire fontos a mindennapok szemzőgéből közelíteni az új gazdasághoz, azokra a látszólag triviális és hétköznapi rutinokra és szokásokra, melyeket létrehoz: a jelentéktelen dolgok néprajzának szükségességére. A hétköznapi szemléletnek továbbá hangsúlyoznia kell az új gazdaságbeli élet anyagszerűségét. A kibernetikai világ életkörülményeit gyakran úgy jellemzik, hogy szabadon áramló, könnyed, azaz a tárgyi világ nem láncolja a földhöz. A valóság ezzel

szemben éppen az, hogy az emberek élete még sohasem volt ennyire teletűzdelve olyan dolgokkal, tárgyakkal, árucikkkel, gépekkel, melyek sorozatosan leállnak és rosszul működnek.

Összefoglalás

Fontosnak tartom tehát annak hangsúlyozását, hogy az új gazdaságbeli élet körüli lázas mámort csak kritikusan, történeti és reflektív szemlélettel lehet igazán vizsgálni. Mi történik valójában itt, miként hat az emberek hétköznapi életére? Lehetséges, hogy a lényeges társadalmi és kulturális változások más szinteken vagy más területeken zajlanak, mint a hírközlés, a nyilvános viták vagy a jelenlegi kutatások által vizsgált egyéb jelenségek? Mindezeknek a kérdéseknek a tisztázásában ott van az etnológiai kihívás.

Fordította *Wilhelm Gábor*

JEGYZET

* Elhangzott a SIEF 7. kongresszusának nyitó plenáris előadásaként Budapesten, 2001. április 23-án.

IRODALOM

APPADURAI, ARJUN

1996 *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalisation.* Minneapolis: University of Minnesota Press.

BERG, PER OLOF – LINDE-LAURSEN, ANDERS – LÖFGREN, ORVAR, EDS.

2000 *Invoking a Transnational Metropolis. The Making of the Öresund Region.* Lund: Studentlitteratur.

LÖFGREN, ORVAR

1999 *On Holiday: A History of Vacationing.* Berkeley: University of California Press.

LUNDIN, SUSANNE – AKESSON, LYNN, EDS.

2000 *Amalgams: the Fusing of Technology and Culture.* Lund: Nordic Academic Press.

WOOLGAR, STEVE

1988 *Science: the Very Idea.* London: Tavistock Publications.

ORVAR LÖFGREN

European ethnology in the jungles of “the new economy”

To outsiders European ethnology sometimes seems like a discipline continuously reinventing itself, always in search of new topics, perspectives and theories. It is a discipline which is kept together by a specific habitus, the elusive “ethnological perspective” – a certain mode of doing research. I will argue that behind this image of flux and flexibility there also remains some stable features. Therefore I will start by briefly looking at some classic ethnological virtues and then move on to ways in which ethnologists could explore the brave new world which sometimes is called “Life in the New Economy”.

SZELJAK GYÖRGY

Alkoholfogyasztási minták egy mexikói nahua indián közösségben¹

Az alkoholfogyasztás számos ember hétköznapi és ünnepi életének fontos elemét képezi. Bár sok esetben egyéni konfliktusok forrásaként kezeljük, legalább annyira része az egyes közösségek kultúrájának. Rengeteg helyi szabály vonatkozik arra, kinek, mikor, kivel és mennyit lehet innia. Ezek az előírások természetesen könnyen ellentétbe kerülhetnek más fajta társadalmi normákkal, főképp különböző kulturális elvárások és megnyilvánulások találkozásakor. Ez a tanulmány egy mexikói nahua indián falu alkoholfogyasztási mintáit elemzi a benne résztvevők – gyakran eltérő – szemszögéből. Ennek révén lehetőség nyílik a közösség értékrendjének, gazdasági szemléletének, társadalomszervezetének, rituális gyakorlatának jellemző vonásait feltérképezni. A vizsgálat módot nyújt annak megértésére is, hogy a faluban az utóbbi két évtizedben végbement gyors kulturális átalakulások miatt kialakult krízishelyzetekben az alkohol fogyasztása miért tűnik fel a mindennapi élet egyre több területén.

1996-ban az egyik hétfői reggelen a mexikói Xochiatipan de Santa Catarina járás rendfenn tartói rajtaütésszerűen megjelentek a járásközponttól kétórányi gyaloglásra lévő nahua indián falu, Pachiquitla piacán, majd a helyiek tiltakozása közepette lefoglalták a járásközpont egyik legmódosabb kereskedőjének pálinkával teli hordóit. Az intézkedésre a néhány hónappal azelőtt megválasztott járási vezető utasítására került sor, aki a mértéktelen alkoholfogyasztásra hivatkozva betiltotta az iparilag előállított, cukornádból készített pálinka kereskedelmi forgalmazását a járás területén. Ettől az időponttól kezdve néhány hónapig nem lehetett legálisan pálinkát árulni a járás területén, sok falubeli órákat gyalogolt, hogy a környező járások indián falvaiban pálinkát igyon, vagy beszeresse azt az ünnepekre és rituális alkalmakra.

A rendelet meghozatala a főként meszticiek által lakott Santa Catarina de Xochiatipánban és a hegyek között fekvő 32 indián faluban, így Pachiquitlában is nagy vitát kavart. A járás vezetője, az alkoholkereskedelemben közvetlenül nem részesülő mesztic elit tagjai – gyakran hatalmi, politikai érdekeik leplezésére használt felvilágosító szerepkörükből formálva véleményt –, illetve a területen dolgozó egészségügyi alkalmazottak, tanárok a túlzott alkoholfogyasztást az indiánok „elmaradottságának” egyik legfőbb kiváltó okaként magyarázták. Érvek elsősorban a mexikói kormányzati intézmények által is hangoztatott „felvilágosító jellegű” érvek voltak, amelyekben a jobb életminőség megteremtése, az indián családok gazdasági felemelkedése, az alkoholfogyasztásból adódó betegségek elkerülése, illetve gyógyíttatása közvetlen kapcsolatba került az egyre mértékletlenebb pálinkafogyasztás meggátlásával. Véleményük szerint az indián családfők az

általuk megtermelt termények feleslegének értékesítése után vagy az állami támogatásként kapott pénzt pálinkára költik, ezért nem képesek megvalósítani a többségi társadalom által elvárt stratégiát, melynek része az előrelátó tervezés, az összegyűjtött tőke befektetése, jobb munkaeszközök megvétele, az életkörülmények javítása, a gyermekek iskoláztatása és ezáltal a lassú társadalmi felemelkedés.

Az alkohol forgalmazásából jelentős hasznot húzó kereskedők egyértelműen politikai támadásként magyarázták a rendeletet, szerintük a járás velük szemben álló érdekcsoportja így próbálta gazdasági és politikai hatalmukat csökkenteni. Bár elismerték az alkoholfogyasztás romboló hatását, azzal érveltek, hogy ők csak a valós keresletet elégítik ki. A pálinkával való kereskedés az egyéb alkoholos italokhoz hasonlóan az ország területén legális, és ha nem ők szállítják a pálinkát a falvakba, akkor azt az indiánok más járások kereskedőitől szerzik majd be.

Pachiquitlában szintén megoszlottak a vélemények. A közösségi alkoholfogyasztásban csak kivételes alkalmakkor részt vevő, viszont az alkoholfogyasztásból eredő inzul tusokat leginkább elszenvadó nők közül sokan üdvözölték a rendeletet, bár ők is kitar tottak amellett, hogy az ünnepekkor szükség van az alkohol fogyasztására. A férfiak szinte egyöntetűen a pálinkakereskedelem betiltása ellen foglaltak állást, érveik elsősor ban kulturális természetűek voltak. Főként a tradícióikat és a közösség egységét féltet ték, mivel a sámánok által végzett termékenységi és gyógyítórítusok, a közösségi ünnepek, temetések, a szerződés kötések és a mindennapi szórakozás közben központi szerepet töltött be az alkohol szimbolikus felajánlása, majd közösségi fogyasztása. *„Ha nincs pálinka, akkor egyetlen ünnepet, rítust, szerződés kötést sem tudunk megfelelő módon megtartani, és nem tudjuk kifejezni a tiszteletünket a másik iránt”* – ez volt a leggyakrab ban hangoztatott érv.

A rendeletet csak rövid ideig lehetett betartatni. A szomszédos járások falvaival új intenzív kereskedelmi kapcsolatok alakultak ki, megindult az alkohol rendszeres beáram lása, ugyanakkor felment a pálinka ára. A járás vezetője pedig rövid időn belül rájött, hogy pártja szavazatait és önmaga támogatását kockáztatja, ha továbbra is fenntartja a rendeletet, így néhány hónap múlva már újra szabadon lehetett pálinkát forgalmazni a járás területén.

A konfliktus során az állam által inspirált, modernizációs érveken alapuló, gazdasági és egészségügyi szempontokat előtérbe állító elképzelések kerültek szembe a nahua közösség kulturálisan meghatározott érveivel. A járás helyi elitje paternalisztikus fellé pésekor kizárólag az alkoholfogyasztás dezintegratív szerepét emelte ki, míg a nahuák (főként a férfiak) érvrendszerének központi elemévé vált az alkoholnak a közösség összetartásában betöltött szimbolikus szerepe.

Kétségtelen, hogy a terepmunkám helyszínén, Pachiquitlában az alkohol szimboli kus felajánlása és fogyasztása a férfiak esetében a közösségi szolidaritás kifejezésének egyik legfontosabb gesztusa. Ugyanakkor nyilvánvaló az is, hogy a családfők a terményfelesleg eladása után kapott pénzük egy jelentős részét alkoholra költik, és ez moderni zációs szempontból valóban akadálya lehet a helyi viszonyok közötti relatíve jobb élet körülmények megteremtésének. A falu főterén, az utcákon mindennapos a földön fekvő részeg férfiak látványa. Különösen fontos hangsúlyozni, hogy Pachiquitlában az alko holfogyasztás a férfiak privilégiuma, míg a férj részegségének következményeit (a szé gyen, a család verését, a magas tápértékű ételek fogyasztásának hiányát) elsősorban az

asszonyok és a gyerekek szenvedik el. A nemek eltérő viszonya világosan megfigyelhető az általam készített interjúkban is. A férfiak elsősorban az alkoholfogyasztás integratív hatását hangsúlyozták (a riportok kulcsszavai a tisztelet, az elismerés, a barátság, az egyenlőség, a szolidaritás), a nők viszont főként a destruktív vonásokat emelték ki (erőszak, bántás, sértés).

Tanulmányomban mégsem az alkoholizmusnak olyan helyi, egyének szintjén megfigyelhető patológus jellegzetességeit elemzem, amikor az ivás már mindennapi szükségletté válik, és az alkoholfogyasztás legfőbb célja a közérzet javítása lesz. Szintén jellemzem csak, de nem írok részletesen arról, hogy a családon belül milyen konfliktusokat okozhat mindez. Elsősorban az alkohol felajánlásának és fogyasztásának kulturálisan meghatározott mintáit vizsgálom, s ezáltal lehetőség nyílik a közösség értékrendjének, gazdasági szemléletének, társadalomszervezetének, rituális gyakorlatának jellemző vonásait kiemelni.

Másrészt az elemzés módot nyújt annak megértésére is, hogy a faluban az utóbbi két évtizedben végbement gyors kulturális átalakulások miatt kialakult krízishelyzetekben az alkohol felajánlása miért tűnik fel a mindennapi élet egyre több területén. Ennek elemzése azért is fontos, mivel az alkoholfogyasztás mérséklése érdekében államilag inspirált bármely modernizációs és egészségügyi program, felvilágosító munka csak akkor lehet eredményes, ha számol az alkoholnak a nahua közösségekben betöltött szimbolikus szerepével.

Társadalmi változások és alkoholfogyasztás

A Pachiquitlánban elfogyasztott alkohol mennyiségét nehéz pontos számadatokkal jelölni. 1996-ban, a faluba vezető földút megépülése után a járás egyik leggazdagabb, teherautóval rendelkező kereskedője minden héten összesen 880 liter pálinkát szállított a faluba. Ennek kisebb részét a piaccal nem rendelkező környékbeli nahua falvakban élőkh vásárolták meg, nagyobb részét pedig a falubeliek fogyasztották el. A pálinkával kereskedők, a helyi kocsmárosok és az orvos 1996-os információi alapján ekkor a közel 1200 fős falu 366 16. életévét betöltött felnőtt férfi lakosa átlagosan egy–másfél liter pálinkát ivott meg hetente.

Az alkoholfogyasztás jelenlegi mértékének megértéséhez figyelembe kell venni a régióban az utóbbi néhány évtizedben bekövetkezett társadalmi változásokat. A Sierra Madre Oriental hegyei között Hidalgo államban található Xochiatipan járásnak 1981-ig nagyon szórványos kapcsolata volt a Huasteca hidalgüense más részeivel. Kiepített utak hiányában csak a száraz évszakban járható ösvényeken lehetett eljutni a régió gazdasági, vallási és politikai központjába, a 60 kilométerre fekvő Huejutlába. Az útra főként kereskedők vállalkoztak, akik kukoricával, babbal, csilipaprikával és cukorral megrakott öszvéreikkel 12 óra alatt jutottak el a városba, majd üdítővel, vásznakkal, szappannal, bozót-vágó késsel megrakva tértek vissza.

Addig az időpontig még nem szállítottak nagyobb mennyiségben a járás területére iparilag előállított alkoholt. A rítusokhoz, a közösségi ünnepekhez és a mindennapi szórakozáshoz szükséges alkoholmennyiséget a járásközpont mesztic elitje és a nahua indiánok a tradicionális módszerrel állították elő. A másfél-két éves cukornádat az adott

év márciusában vagy áprilisában levágták, az őszevrek ereje által forgatott, fából készített sajtoló, a *trapiche* segítségével kipréselték a cukornád levét, majd azt a tűzre helyezték és forralni kezdték. A cukornád levének nagyobb részéből 3-4 órás forralás után barnacukrot (*pilon*) készítettek másik részét pedig egymásra rakott agyagedényekben (*chichapal*) forralva pálinkává (*aguardiente, cana*) desztillálták (Ruvalcaba 1991:127–144). Az indián falvakban ekkor az alkohol luxuscikk volt, melyet rituális felajánlásokon és közösségi ünnepeken fogyasztottak, és kevésbé volt a mindennapi munka és szórakozások velejárója.

Az 1980-as évek elején mind a közlekedési lehetőségekben, mind a terület földtulajdoni struktúrájában változások következtek be. 1981-ben megépítettek egy földutat Xochiatipan járásközpontja és Huejutla között. A földúton a száraz évszakban már teherautókkal is lehetett közlekedni, ezáltal lehetőség nyílt nagyobb tömegű kereskedelmi áru forgalmazására a járás területén. A több mint egy évtizedig tartó, véres összecsapásokkal járó földharcok után Hidalgo állam ugyanebben az időben vásárolta fel a környéken élő marhatenyésztéssel foglalkozó mesztic földbirtokosok földjeit is, majd szétosztotta azokat a túlnépesedés miatt földhiánnyal küzdő indián közösségek között (Ruvalcaba 1990; Schryer 1990). Xochiatipan járásban ma már senkinek nincs 28 hektárnál nagyobb földtulajdona. A járás földmagántulajdonnal rendelkező mesztic földbirtokosai ekkor az addigi jól jövedelmező legeltetéses szarvasmarha-tenyésztésről áttértek a kereskedelmi tevékenységekre. Kihaszánva a jobb közlekedési lehetőségeket, a kártérítésként kapott pénzért teherautót vásároltak, és boltokat nyitottak a járásközpont főterén. Gazdasági erejüket, összeköttetéseiket és a kereskedelemhez szükséges ismereteiket felhasználva az iparilag előállított termékek közvetítőivé váltak a városok és az indián falvak között. Ettől kezdve az egyik legfontosabb kereskedelmi cikk a San Felipe Orizatlán környékén iparilag előállított rossz minőségű cukornádpálinka lett, melynek ára a kereskedelmi verseny miatt egyre csökkent, és mára teljesen kiszorította a tradicionális módszerrel előállított jobb minőségű alkoholt.

Az olcsó pálinka megjelenését és tömegessé válását a kereslet élénkülése is ösztönözte. A kormányzati modernizációs projektek (Progesa, Procampo) az 1990-es évektől korlátozott, de szabadon felhasználható pénzüsszeghez juttatták az indiánokat. Emellett a piac széles körűvé válása is arra ösztönözte a nahuákat, hogy a hagyományos cserekereskedelemmel szemben a terményfeleslegüket pénzért értékesítsék, mivel számos új piaci terméket már nem lehetett közvetlenül kukoricáért, babért cserélni.

1999-es adatok alapján a Pachiquitlába érkező kereskedők 3,5 pesóért (0,35 USD) árulnak egy liter 30–35 százalékos alkoholtartalmú, rossz minőségű pálinkát. A paradox helyzetre jellemző, hogy egy 0,33 literes, 5-6 százalékos mexikói sör, melyet főként a falu tanárai fogyasztanak (például Corona, Lager) 4 pesóba kerül a boltokban. A járásközpontban kapható, luxuscikknek számító tequila, bacardi literjének ára minőségtől függően 80–150 peso között változik. Összehasonlításképpen egy nahua férfi napszámos 1999-ben napi 20 pesót (2 USD) keresett. A szegénységből adódóan ezért a pálinka az egyetlen alkoholfajta, amelyet a nahuák anyagi lehetőségeik folytán folyamatosan megvehetnek.

Leegyszerűsítés lenne azonban, ha az alkoholfogyasztást csupán az iparilag előállított pálinka olcsóságára vezetnénk vissza, és azt a mindennapi szórakozás egyre inkább elmaradhatatlan eszközének tekintenénk. Pachiquitlában az alkoholfogyasztás egyes ri-

tuális felajánlások kivételével mindig nyilvános helyeken történik: a pálinkát is árusító kis vegyeskereskedésekben, a falu főtéren, az utcákon vagy a lakóházak előtti teraszokon. Egyéves ott-tartózkodásom alatt egyszer sem tapasztaltam, hogy egy férfi magányosan pálinkát ivott volna. Az alkohol felajánlásának és elfogadásának nyilvános, közösség előtt zajló gesztusa legalább olyan fontos, mint magának az italnak az elfogyasztása. Éppen ezért érdemes megvizsgálni, hogy az adott közösségben ki, kivel, mikor, milyen helyen és célból fogyaszt alkoholt, és az alkohol szimbolikus felajánlása és fogyasztása hogyan utal a modernizációs változásokkal szembesülő közösség értékrendjére.

Tisztelet, egyenlőségképzelések, betegségfelfogások

Az alkoholfogyasztási szokásokról vagy az ezzel összekapcsolódó rituális életről, gazdasági tevékenységekről, interetnikus találkozásokról készített interjúim során a magyarázatokban központi kategóriaként bukkant fel a tisztelet és az egyenlőség fogalma. A profán és rituális élet eltérő kontextusaiban használatos tisztelet kifejezés olyan jelentések sorát sűríti magába, amelyek mentén a nahuák szétválasztják a közösségileg elfogadott vagy az azzal ellentétes és deviánsnak minősülő cselekedeteket. A fogalom legfontosabb jelentése az együttműködés és kölcsönösség, valamint a közösség erkölcsi normáinak betartása. Többek között a tisztelettel ellentétesnek minősül a verekedés, gyilkosság, más tulajdonának (földjének, munkaeszközének, terményének vagy pénzének) elbitorlása, a termőföld megművelésének és a jó termésért végzett rituális felajánlásoknak az elhanyagolása, a kölcsön elfelejtése, a megállapodások be nem tartása. Hasonlóképpen deviáns viselkedésnek számít a közösségi ünnepektől való távolmaradás, a felnőtt férfiak esetében a cargo-rendszerben kötelezően betöltött, anyagi ráfordítással járó tisztségek és a heti közösségi munkától (*faena*) való távolmaradás vagy a mások ellen elkövetett mágikus támadások. De a tisztelet megadása vagy hiánya által jelzik a nahuák és meszticek közötti szimbolikus etnikai határokat, illetve a falu lakosai gyakran így határolják el magukat a szomszédos indián falvak lakosaitól is.² Egyén és közösség szoros kapcsolatát jelzi, hogy a tisztelettel ellentétes egyéni cselekedetek (például gyilkosság, verekedés) magyarázzák a közösség egészét érő természeti csapásokat (hurrikán, szárazság) is.

A tisztelet megadásával szorosan összefüggő és a közösség által elfogadott értékrend másik fontos eleme az egyenlőség. Ahogy a közösség tagjai kifejezik: *amíg tiszteljük egymást, addig egyenlőek vagyunk*. A külvilágtól elzárt faluban az 1990-es évek elejéig nem volt lehetőség a helyi körülmények közötti nagyobb anyagi felhalmozásra. Az önellátó nahua családok számára a megélhetést a néhány hektáron termesztett kukorica, bab, csilipaprika, cukornád és kávé biztosította. Az elzártság, a többségi társadalomról szerzett tapasztalatok és a spanyol nyelvtudás hiánya miatt az 1990-es évek elejéig még nem beszélhetünk a városok felé irányuló jelentősebb migrációról sem. A környéken nem voltak gyárak, amelyek a helyieknek lehetőséget biztosítottak volna bér munka végzésére. Ekkor még olyan állami programokat sem vezettek be a területen, amelyek szabadon felhasználható pénzüsszeghez juttatták volna a nahua családokat.

Természetesen mindez nem azt jelentette, hogy a falu lakói anyagilag teljesen egyenlőek voltak. Az örökösödés, az egyéni képességek, a szorgalom és a szerencse következ-

tében korlátozott anyagi különbségek a múltban is léteztek. Ugyanígy különbségek mutatkoztak a közösségi presztízs vagy az életút során az egyének által felhalmozott szimbolikus tőke tekintetében. A tisztelet fogalmával összekapcsolódó, a beszélgetések során, a közösségi tanácskozásokon gyakran hangoztatott és a mindennapi gyakorlatban megnyilvánuló egyenlőség elv – Cohen kifejezésével élve – inkább annak retorikai (itt mindannyian egyenlők vagyunk) és pragmatikus (úgy viselkedünk, mintha egyenlők lennénk) funkcióira utalt (Cohen 1989:33).

Az egyenlőség ethoszának megőrzését a falu lakói leginkább a tisztelet közösségre elfogadott értékrendszerének megtartásában, így a közösségen belüli széthúzás meggátolásában látták. Mindezt a kívülről érkező hatások kizárásával (például protestáns szekták térítőtevékenysége, politikai pártok megjelenése), a falu földbirtoklási módjával, társadalmi intézményeivel és vallási képzeletével és ezzel szoros összefüggésben a pálinkafelajánlásokkal kapcsolták össze.

A közösségi földbirtoklás (*ejidorendszer*) jellegzetessége, hogy a nahua családok a közösség által kiosztott földet nem adhatták el, csak a felnőtt fiaiknak örökíthették tovább. A család kihalása vagy fiúörökös hiányában a föld visszaszállt a közösségre. A földmagántulajdon hiánya meggátolta azt is, hogy valaki a faluban nagyobb földterületet halmozzon fel. A férfiági örökösödés miatt idegen férfi megélhetés hiányában nem költözött a faluba, a döntően endogám leszármazási rendszer miatt a falu határai zártak maradtak az idegenek előtt.

A közösség igyekezett a belső ügyeit az állami struktúrától függetlenül a falu tagjai által megválasztott tisztségviselők útján intézni, akiknek a fontosabb döntéseket a közösség tagjaival együttesen kellett meghozniuk. A tisztviselők évente cserélődtek, hogy a falu összes férfi lakosa sorra kerüljön. A tisztségviselők hatalmukat nem használhatták fel anyagi gyarapodásra, a tisztségek betöltése a férfiak számára inkább az életútnak megfelelő társadalmi presztízs megszerzése érdekében tett anyagi ráfordítással járt együtt. A falu felnőtt férfait integráló zárt rendszerben a faluban állandó lakhellyel nem rendelkező tanárok, egészségügyi alkalmazottak nem vállalhattak döntéshozó szerepet.

Az egyenlőség ethoszának fenntartásában nagy szerepet játszottak a közösség betegségfelfogásai is. A falu lakói az őket vagy családjukat ért betegségeket és haláleseteket nem szervi bajokra, az egyhangú étkezésből következő alultápláltságra vagy az orvosi ellátás hiányára, hanem mágikus támadásokra vezették vissza. A régióban általános betegségmagyarázatok szerint ha egy falubeli megharagudott egy társára, akkor felbérel egy ártó szándékú vallási specialistát (*tetlachiuikettl*), aki főként hasonlósági mágiával vagy ártó lelkek, az úgynevezett rossz szelek (*ajakatl*) manipulálásával veszélybe sodorja az illető testi integritását (Viqueira–Palerm 1954; Montoya Briones 1971; Hernández Cuellar 1982). A falubeliek általános magyarázata szerint a harag legfőbb oka az irigység, mivel a testvérnek, szomszédnak, falubelinek több földje van, vagy jobb lett a termése, a helyi körülmények között luxuscikknek számító dologra tett szert. Az örökösödési problémák miatt főként a testvérek közötti vádaskodások voltak általánosak a faluban. Mivel a mágikus támadásokat nem lehet bizonyítani – éppen ezért sem a falu tanácsa, sem a járási igazságszolgáltatás nem tud mit kezdeni az ilyen feljelentésekkel –, a falu mindennapi életét belengték a gyanúsítgatások és vádaskodások. A betegségek észlelésekor vagy halálesetekkor a rokonok a sámánhoz fordultak, hogy az 14 kukoricaszemmel végzett jóslás által kiderítse, ki és miért okozta a betegséget. Az általános bizalmat-

lanság légkörében a család biztonságának megteremtése és a betegségek elkerülése végett számos stratégiát alkalmaztak. Egyrészt elkerülték a luxuscikknek számító, piacon megvehető eszközök nyilvános felhalmozását, mely okot adhatott az irigységre. Másrészt a közösség férfitagjainak alkoholra való invitálásával és a közösségi ünnepek szponzorálásával kinyilvánították, hogy hajlandóak a feleslegük egy részét a közösség javára fordítani. Az alkohol mindennapos felajánlása ebben az értelemben tudatos védekezési stratégia volt az irigység és a mágikus betegségek ellen.

Szerződéskötések, szolidaritási kapcsolatok megerősítése

Pachiquitlánban a jogi ismeretek hiánya és a felnőtt lakosság körében megfigyelhető analfabétizmus miatt máig nincs meg az írott szerződések hagyománya. A viták során a közösség tagjainak emlékezete alapján döntenek a falu vezetői. Így például a családok közötti földviták esetében máig azoknak az öregeknek a véleménye számít perdöntőnek, akik jelen voltak az adott földterület egykori felosztásakor, és emlékeznek arra, hogy az egyes családoknak szétosztott földterületek határai hol húzódtak. A faluban történő megállapodásokat a közösség férfitagjai a jelenlétükkel legitimizálják. Mindenki gondosan ügyel arra, hogy a megállapodások nyilvánosan, több ember jelenlétében történjenek. Így például ha valaki terményt, állatot vásárol egy falubelijétől, a többiek előtt, pontosan leszámolva adja oda a pénzt. A „szerződő” felek nyilvánosan elmondják, hogy miről szól a megállapodásuk, majd a vevő az általa felajánlott pálinkával kínálja az eladót, kölcsönösen isznak, végül az egybegyűlteket is megkínálják. A pálinka elfogadása akár egy írott szerződésen az aláírás, hitelesíti a megállapodást, a többi jelenlévő pedig szintén a pálinka elfogadásával jelzi, hogy tanúként van jelen, és későbbi vita esetén hajlandó pontosan visszaemlékezni a megállapodás részleteire. Tisztviselők évenkénti megválasztásakor a tisztségre kijelöltek a közösség által nekik felajánlott alkohol elfogadásával jelzik, hogy elvállalják arra az évre a tisztségeket. Ha elfogadják a pálinkát, utána már nem utasíthatják azt vissza. De nyilvánosan, pálinka elfogyasztásával szentesítik, ha egy apa szétosztja földjét a fiúgyermekai között.

Az ily módon kötött szerződések között nagy jelentősége van a házassági és főként a komasági szerződéseknek. A fiatalok házassága máig a szülők közötti egyezségen alapul, ezt szentesíti, ha a családfők tanúk jelenlétében kölcsönösen elfogadják az először a fiú apja, majd egy későbbi alkalommal a lány apja által felajánlott pálinkát. A nem közvetlen vérrokonságon alapuló komasági kapcsolat célja, hogy a szülők saját maguk és gyermekeik számára is a közvetlen rokonságon túli szolidaritási szövetségeket alakítsanak ki, ezáltal növeljék a falun belüli biztonságukat. Egy gyermek az élete során számos keresztszülőre (*padrino* és *padrina*) tesz szert, így a katolikus egyház keretében lezajló átmeneti rítusok alkalmával (keresztelés, első áldozás, házasság) vagy az iskolai ballagásokkor. De ugyanígy keresztszülőt választhat a család, ha nem képes fedezni a beteg gyermek orvosi vagy a sámánok által végzett gyógyítórítusok költségeit. Egy nahua családban általában 5-6 gyermek nő fel, a gyermekekhez kapcsolódó átmeneti rítusok kiterjedt komasági rendszer kialakítására adnak alkalmat. A gyermekek körül így létrejön egy szociális háló, amely biztosítja, hogy a szülők esetleges halála esetén se maradjanak kiszolgáltatottan a közösségben. Ugyanakkor a keresztszülők is szövetséget kötnek, köl-

csönösen segítenek a földművelési munkák elvégzésében, nagyobb bizalommal kölcsönöznek pénzt, terményt egymásnak a kritikus helyzetekben. A baráti kapcsolatok formalizálása után következetesen komának (*compadre*) és komaasszonynak (*commadre*) szólítják, esténként gyakrabban meglátogatják egymást. Ilyenkor a vendéglátónak ételt és pálinkát illik felajánlani. A falut behálózzák a nyilvánosan számon tartott komasági kapcsolatok, melyek gyakran szorosabb szövetségeket jelentenek, mint a közvetlen rokonokkal kialakítottak. Különösen az utóbbi időben figyelhető meg, hogy a földhiány miatt a fiútestvérek és családjuk között megnőtt az örökösödési konfliktusok száma és az egymással való rivalizálás, ugyanakkor csökkent a rokonságon belüli együttműködés mértéke. A faluban általam gyűjtött történetekben a koma az, aki figyelmezteti társát, ha megcsalja a felesége, vagy ha valaki ártani akar neki. A családok igyekeznek a szomszéd indián falvakban élőkkel is komasági viszonyba kerülni, akikkel főként a járásközpontban rendezett piacokon találkoznak, és a termények eladása után a kocsmában beszélgetnek. A járásközpont mesztic politikai vezetői és kereskedői szintén a komasági kapcsolatokon és az ezzel járó alkoholfelajánláson keresztül próbálnak befolyást szerezni, és érdekeiket érvényesíteni az indián falvakban. A komasági szövetségeket nyilvánosan, alkohol fogyasztása mellett kötik, és időről időre nyilvánosan is meg kell erősíteni azokat. Az ilyen alkalmak közé tartoznak a heti piacnapok, a vasárnapi ünnepnapok, a katolikus szentek ünnepei vagy a munka utáni beszélgetések, amikor kölcsönösen meginvitálják egymást pálinkára. Ha mindez elmarad, vagy az egyik fél nem fogadja el a felajánlott pálinkát, a kapcsolat súlya és az együttműködésre sarkalló morális kötelesség ereje csökken. A család pénzének alkoholra fordítása a nahuák szerint tehát nem fatalizmus vagy a pénz értelmetlen elherdálása közösségi szórakozásra, inkább egy tradíciókon alapuló tudatos stratégia. Célja olyan szimbolikus tőke felhalmozása, melyre minél tágabb körű szolidaritási hálók épülhetnek. A máig jórészt önellátó földművelő közösségben, ahol a szárazság, a hurrikánok és a növényi kártevők miatt a megélhetéshez nélkülözhetetlen jó termés folyamatosan veszélybe kerül, a családfő betegsége pedig kiszolgáltatottá teheti a családot, a társadalmi intézmények alapja, hogy krízishelyzetekben biztosítsák a tagok közötti együttműködést.

A migráció is ebben a kontextusban értelmeződik a faluban. A falubeli fiúk, férfiak általában csak időszakos, néhány éves migrációra vállalkoznak, mivel a város kulturális környezetében lehetetlen olyan szoros szolidaritási kapcsolatok kialakítása, melyek munkanélküliség, betegség, pénzhiány esetén biztonságot nyújthatnának (Szeljak 2000: 126).

A pálinka felajánlásának és fogyasztásának két fő mintája elfogadott. Első esetben a felajánlás célja nem egy konkrét személlyel való szövetség nyilvános megerősítése, hanem a tisztelet általános kifejezése az egybegyűlteknek. Ekkor a felajánló a pálinka megvásárlása után az első pár cseppet a földre önti, megadja a tiszteletet a Földanyának, aki mindannyiukat táplálja. Ezután ő iszik, majd az egybegyűltekhez külön-külön odamegy, és egyenként megkínálja őket. Azok az alkoholt csak szabadkozással, másodszori vagy harmadszori felkínálás és rábeszélés után fogadják el. Az elsőre történő elfogadás a mohóság és iszákosság kifejezése ugyanúgy, mintha valaki a többieknél feltűnően nagyobb mennyiséget iszik az üvegből. A többszöri kínálás azt is jelzi, hogy az illető komolyan gondolja az invitálást. A felajánlás mindaddig folytatódik, amíg az üveg ki nem ürül.

Ha egy konkrét szövetségekötésről vagy annak megerősítéséről van szó, akkor a felajánló az egybegyűltek közül elsőként a kiválasztott személynek kínálja fel a teli üveg

italt, és kedveskedő szavakkal röviden jelzi, hogy mi célból ajánlotta fel a pálinkát. Az illető az első cseppeket ilyenkor is a földre önti a Földanyának, majd iszik az üvegből. Ezután elsőként a meghívójának nyújtva az üveget az előbb leírt módon végigkínálja az ott lévők között az italt. Senkit nem lehet ekkor kihagyni, még a már részegeknek is fel kell ajánlani a pálinkát. Mindkét esetben mindenki ugyanabból az üvegből iszik. A felajánlás gesztusára a következő napok beszélgetéseiben ezután gyakran utalás történik, kihangsúlyozva a szövetség fontosságát.

Közösségi ítélkezés és alkoholfogyasztás

A falu ügyeit az évente megválasztott tisztviselők intézik. Az iskolai tanulmányait befejezett, önálló lakhelyre és közösségi földre igényt tartó férfiaknak egészen addig kötelező néhány évenként a *cargorendszer* hierarchiájába tartozó tisztséget vállalniuk, amíg 55-60 éves korukban be nem töltik a bíró tisztségét, majd tagjai nem lesznek az öregek tanácsának (Szeljak 2000: 119–122; Romualdo Hernández 1982:57–93). Ők semmilyen pénzbeli juttatást nem kapnak. A tisztség tekintélyt és tiszteletet jelent, ugyanakkor anyagi ráfordítással jár, mivel munkával vagy pénzzel szponzorálniuk kell a falu ünnepeit, és abban az évben kevesebb időt fordíthatnak saját földjük művelésére. Hivataluk ideje alatt szinte minden nap fogyasztanak pálinkát, mivel a közösség így honorálja a faluért végzett munkájukat.

A falut érintő feladatokat a tisztségviselők esténként a falu legfőbb vezetője, a járásközpont állami struktúrájába betagozódó hivatalnokokkal kapcsolatot tartó bíró (*juez auxiliar*) házában beszélnek meg. Ekkor döntenek a vitás kérdésekben is. A panaszosnak személyesen kell megjelennie a tisztviselő előtt, akik csak akkor foglalkoznak komolyan a problémájával, ha az egy doboz cigarettát és egy liter pálinkát ajánl fel nekik. A magyarázatok szerint a gesztus számos dologra utal. A tisztviselők ezáltal győződnek meg arról, hogy a kérelmezőnek komoly problémája van. Az alkohol felajánlásával a kérelmező szimbolikusan jelzi, hogy megadja a nekik járó tiszteletet, elismeri az autoritásukat arra az évre, és előre jelzi, hogy elfogadja a döntésüket. Az alkohollal ahhoz is hozzájárul, hogy a fáradtságos napi munka után a tisztviselők „ébren tudjanak maradni”, azaz az alkohol és cigaretta által legyen erejük meghallgatni, és felelősen átgondolni a döntésüket. Az alkohol elfogadásával a falu tisztviselői pedig kezességet vállalnak arra nézve, hogy a közösség normái szerint, részrehajlás nélkül döntenek majd. A probléma meghallgatása után elhívják az „alperest” is, aki hasonló okokból szintén pálinkát és cigarettát ajánl fel.

A kisebb kihágások esetén (a közösségi munkáról való rendszeres elmaradás, kisebb lopások, komolyabb sérüléssel nem járó verekedések, a család inzultálása) a falu igyekszik a saját hatáskörében dönteni. Komolyabb esetekben (súlyosabb személyi sérüléssel járó verekedés, ha a vádló és a sértett nem ugyanahhoz a faluhoz tartozik, ha a kihágás nem a faluban történt, vagy ha a sértett ezt külön kéri) az állami igazságszolgáltatás járásközpontban székelő helyi képviselője (*juez menor*) bírósági tárgyalás keretében dönt a bírságról és a kártérítésről. A legsúlyosabb esetekben (például gyilkosság, lőfegyver használata) a terület gazdasági és politikai központjában, Huejutlánban székelő bíróság elé viszik a vádlottat.

A falubeli és a falun kívüli döntési szint közötti jellegzetes különbség, hogy a járásközpontban a bírságot – a letöltendő szabadságvesztés mellett – mindig pénzben kell kiegyenlíteni, míg a falu vezetői azt főként pálinkában szabják meg.

Pachiquitlánban a kihágások döntő többsége részeg állapotban elkövetett verekedés, a feleség és a családtagok inzultálása, illetve a közösségi munkáról való távolmaradás. Az összetűzések veszélyét csökkenti, hogy a munka utáni közös italozások előtt és az ünnepekkor mindenkinek otthon kell hagynia a bozótvágó kését, nehogy részegen maradó sérüléseket okozzon. Verekedés esetén az erre feladatra kijelölt tisztségviselők (*policias*) az illetőt bezárják a falu főtere mellett lévő, kőből épített egyszatú börtönbe, hogy „józanodjon ki”. A falu demokratizmusára jellemző, hogy három évvel ezelőtt a falu védőszentjének ünnepén azt a részegen másokat inzultáló bírót is börtönbe zárták és megbüntették, aki az egész ünnepet szponzorálta. A vétséget elkövetőnek másnap meg kell jelennie a tisztségviselők előtt, akik kétfajta bírságot határoznak meg. De ugyanígy mindennapos dolog, hogy a falu vezetője annak a földjén dolgozik alkalomszerűen bérmunkásként, akinek az ügyében döntenie kell. Mivel megsértette a közösségi normákat, ezért bírságot kell fizetnie a közösségnek. Ezt minden esetben pálinkában szabják meg, és a büntetés súlyosságától függően általában egy és húsz liter pálinka között változhat. A károsult pedig maga döntheti el, hogy pénzben vagy pálinkában kéri-e a tisztségviselők által számára megszabott jóvátételt. A büntetés mértékét enyhíti, ha valaki részegen követett el kihágást, mivel az illető ekkor nem tudta, mit csinál. Mivel Pachiquitlánban már nem készítenek tradicionális módon pálinkát, ezért a vádlottnak el kell mennie a boltba, pénzért megvennie az alkoholt, majd elvinnie a falu tisztségviselőinek. Az alkoholt ezután a falu vezetői, az egybegyűlt emberek – a kihágást elkövetővel és (férfi esetében) a sértettel együtt – elfogyasztják, és gyakran közösen részegednek le.

Szintén pálinka a bírság, ha egy felnőtt, önálló lakhellyel rendelkező egészséges családfő nem jelenik meg a hetenként egyszer tartott közösségi munkán, amikor a faluból kivezető ösvényeket tisztítják meg, az iskola költségeire elkülönített földet művelik, vagy a falu közös tulajdonába tartozó épületeket építenek. Ekkor a büntetés a munka hosszától függően általában félnapi vagy egynapi munkabérnek megfelelő 2–5 liter pálinka. Az így összegyűlt alkoholt a munkán részt vevők közösen isszák meg. Mivel a falutól távol végzett időszakos munkák miatt évről évre egyre többen hiányoznak a közösségi munkákról, és a családtagok gyakran nem tudják helyettesíteni őket, ezért 20–30 liter alkohol is összegyűlhet egy-egy alkalommal.

Paradoxnak tűnhet, hogy valaki, aki részegen a közösség értékrendje szerint büntendő cselekményt követett el, a büntetést, azaz az alkoholt a megbírságolóival közösen kell elfogyasztania, melyet gyakran újabb közös lerészegedés követ. A pénzgazdálkodás általánossá válása előtt jellemző volt, hogy a büntetést a luxuscikknek számító és a közösségi szórakozásra, ünnepekre, rítusokra készített, másra nem használható, éppen ezért a tisztelet kifejezésére a férfiak között leginkább alkalmas helyileg készített pálinkával kellett kiegyenlíteni. Ez a gyakorlat azonban nem csupán a tradíciókhoz való ragaszkodás feltételezése révén, hanem az alkohol és a pénz szimbolikus értéke közötti különbség figyelembe vételével érthető meg. A nahuák értelmezésében a büntetés oka, hogy a bűnös tetteivel vétett a közösség etikai normái ellen, nem adta meg az elvárható tiszteletet a közösség tagjainak. A büntetés célja a tisztelet gesztusának nyilvános, közösség előtti kikényszerítése, majd annak kölcsönös gyakorlása. Az egy-két napos

börtönbüntetés során a vádlott fizikailag és szimbolikusan is elkülönül a közösségtől (nem vehet részt annak életében, gyakran a családja sem visz neki ételt, mivel a börtön a falu főtere mellett található, ezért közszemlére van téve). A pálinka felajánlása és a közösség tagjai által történő elfogadása – azaz a tisztelet kölcsönös gyakorlása – egyben a visszafogadás gesztusa is. A pénzgazdálkodással az utóbbi évtizedben szembesülő nahua családok számára a pénz olyan eszköz, amely – Bourdieu szavaival – „ránézésre már nem árulja el lehetséges használatát” és „közvetlenül már semmilyen élvezet nem származik belőle”. „A papírpénzzel már nem dolgokat, hanem jelek jeleit tartjuk a kezünkben [...] amely bárhol, bárki által bármilyen cselekvésre felhasználható” – írja a francia szociológus (Bourdieu 1990:52). Pachiquitlánban a pénz és a tisztelet megadása azonban közvetlenül már nem kapcsolható össze, és képtelen dolognak tűnne, ha egy bűnös a pálinkára fordítandó pénzt “fillérenként” szétosztaná az egybegyűlteknél, hogy költse az el saját belátásuk szerint. Egy ilyen gesztus éppen nem a konfliktusok szimbolikus feloldását segítené elő. A pénzt nem lehet közösen „elfogyasztani”, Pachiquitlánban pénzt csak tanúk jelenlétében kölcsönadnak, de sosem ajándékoznak. Ugyanezt az önmagában talán paradoxnak tűnő logikát figyelhetjük meg a falubelieknek abban a magyarázatában, mely szerint a pénzbírság arra utalna, hogy a közösség a vádlott családjától közvetlenül a gyógyszer, a ruházat vagy a földművelési eszközök megvásárlásához létfontosságú pénzt veszi el.

A leírtakból következően a tisztségviselők szinte naponta fogyasztanak több-kevesebb pálinkát. Viszonyítási alapként 1999 márciusában az 1240 fős falu mintegy 240–250 – a 60. életévét még be nem töltött és folyamatosan a faluban tartózkodó – tisztségre kötelezhető felnőtt férfija közül 45-en töltöttek be különböző feladatokat a *cargo*-rendszer hierarchiájában. Így átlagban 5 évente újabb és újabb tisztségeket kell vállalniuk a felnőtt férfiaknak.³

Mindennapi munka, energia és versenyhelyzet

Az 1990-es évek elejére az utóbbi két évtizedben bekövetkezett demográfiai robbanás következtében földhiány lépett fel. A falu tulajdonába került összes földet művelés alá vonták, a felnövő fiúk apai örökségként kapott töredékpárcelláját a falu a saját tulajdonában lévő *ejidoföld*ből már nem tudta kiegészíteni. A földhiány okozta feszültségek egyrészt növelték a városokba történő elvándorlás mértékét. Másrészt az egyéb bérmunkalehetőség híján a faluban maradt, töredékpárcellákon dolgozó fiatalok pénzkeresetének egyetlen módja lett, hogy megmaradt szabadidejükben egy nagyobb földterülettel rendelkező falubelijük földjén dolgozzanak. Mivel ezeknek a több szabadidővel rendelkező fiataloknak már nincs szükségük arra, hogy munkájukért munkával fizessenek, a pénzgazdálkodás pedig egyre inkább elterjedt, ezért az addig főként kalákában vagy terményért végzett munkával szemben az 1990-es években egyre hangsúlyosabbá vált a bérmunka. Ugyanakkor azokban a családokban, ahonnan a fiatal fiúk a városba költöztek, a család saját keretein belül már nem tudja megoldani a munkaerő biztosítását. Nagyobb létszámú munkaerőre különösen az irtásos égetéses módszerrel művelt területek megtisztításakor, a kukorica, bab és csilipaprika vetésekor, a növények gazolásakor és betakarításakor, illetve a cukornád vágásakor és a cukor elkészítésekor van szükség. Ilyenkor

nehéz bér munkásokat (*peón*) fogadni, mivel ezeket a munkákat a falu minden lakosa közel hasonló időben végzi. A szabad munkaerőért folyó harc során előnyben voltak, akik kiterjedt rokonsági, komasági kapcsolatokkal bírtak, illetve akik úgy mond „megadták a tiszteletet” a munkásaiknak, vagyis a munkabér mellett az étel mellett pálinka felajánlásával egészítették ki. Mivel a munkabér növelésére a családok anyagi helyzete miatt nincs mód, bevált gyakorlat lett, hogy a munkaadók az egyre több pálinka felajánlásával igyekeznek munkaerőt szerezni. A munkaadónak (*patrón*) a déli pihenőkor és a munka befejeztével a kukoricából készült ételek és a kávé mellett már alkohollal is meg kellett kínálni a munkásait. A faluban 1999-ben már általános szabály volt, hogy a gazdák minden munkásnak két *topo*, azaz megközelítőleg két deci pálinkát ajánlottak fel naponta. A munkaadó így amellett, hogy kiegyenlíti a 8-10 óra fáradtságos, tűző napon végzett munka ellenértékét a munkadíjjal, pótolta a jelenlévők „energiavesztését” is, és biztosította azt az erőt, ami a munka elvégzéséhez szükséges. Erőn, energián elsősorban a „vér erejét” (*chicaualistli*) értik a nahuák. A kettős léleképlet szerint a nahuák a betegségeket nem közvetlen szervi bajokra, hanem a vérben keringő és a testet betegség során elhagyó lélekrész, *tonali* meggyengülésére vezetik vissza, amelyet a normális testhőmérséklet megváltozása is jelez. A lélek erejét a rituális felajánlások mellett elsősorban a kukoricából készült bőséges és meleg ételekkel (*tortillalepény, tamal*) lehet biztosítani, mivel a kukorica magában hordozza a növényt a nahuáknak adó kultúrhis, Chicomexochitl lelkét (Szeljak 1999: 135–137). A pálinka mértékletes fogyasztását – mely a testbe jutva hőérzetet kelt, és csökkenti a napi munka utáni fáradtságot – szintén egyfajta „lélekerősítőként” értelmezik, amely hozzájárul a fáradt test regenerálásához. Ebben a kontextusban sört nemcsak azért nem ajánlanak fel, mert drága, hanem kisebb alkoholtartalma miatt kevesebb erőt, energiát (*chikaua*) biztosít.

Deviancia, együttműködés, társadalmi kategóriák

Az alkoholfogyasztással kapcsolatos társadalmi kategorizálások nemenként változnak. A nők esetében az alkoholfogyasztás – akár nyilvánosan, akár rejtett módon történik – a deviancia, a „piszkosság” és antiszociális viselkedés jele. Kivételt csupán a nők gyász és temetés alkalmából történő, a női vallási specialisták rítus alatti fogyasztása, illetve a bér munka esetén, a fáradtság legyőzése érdekében elfogadott kevés pálinka jelent.

A férfiak esetében a pálinkafogyasztással kapcsolatos deviancia egy megváltozott kontextusban értelmeződik. Minden esetben antiszociálisnak minősül, ha valaki magányosan fogyaszt pálinkát. A közösségi fogyasztás ezzel szemben a társadalmi szolidaritás nyilvános és elvárt gesztusának minősül. A falubeliek a közösségi normák betartása alapján három csoportra osztják a férfiakat, melyek csak részben felelnek meg a tagok vagyoni helyzetének.

1. *Akik nem isznak, és nem ajánlanak fel alkoholt.* Ide a felnőtt és egészséges férfiak közül elsősorban annak a hat családnak a férfi tagjai tartoznak, akik az utóbbi évtizedben a területre érkező észak-amerikai protestáns prédikátor hatására megtértek. Ők a tradicionális vallási képzeteken alapuló és pálinka felajánlással járó rítusokat bálványimádásnak, a pálinkát pedig az ördög italának tekintik, aki így szerzi meg magának a tudatlanságban élők lelkét. Esetükben fontos szerepet kap az egyéni anyagi gyarapodás és

jólét biztosítása, a katolikus szentekhez kötődő gyakori ünnepeket a munkától eltávolító felesleges időtöltésnek tekintik. Komásági kapcsolataik egyre inkább a vallási közösségen belülről korlátozódnak. Ők a közösség periferiájára kerültek, a helyi magarázat szerint „nem adják meg a tiszteletet”, „nem beszélgetnek” a többiekkel. A katolikusok veszélyt látnak a protestáns szekták terjeszkedésében, mely megosztja a közösséget, és belső vitákra ad okot.

2. *Ákik már nem dolgoznak, de megművelik a földjüket, és eltartják a családjukat.* Saját becslésem szerint a pachiquitlai férfiak mintegy 70 százaléka ebbe a kategóriába tartozik. Ez a kategória azokra utal, akik a nahuák megfogalmazása szerint hajlandóak „a másikkal beszélgetni”, azaz pénzük egy részét alkoholra fordítva folyamatosan megerősíteni szövetségi kapcsolataikat akár a falubeliekkel, akár a szinkretikus vallás panteonjába tartozó természetfeletti lényekkel. A társadalmilag jól integrált, szolidaritási hálók kiépítésére törekvő férfiakat jelenti, akik hajlandóak mind felajánlani, mind elfogadni a pálinkát, emellett gondosan művelik a földjüket, és kapcsolataik folytán krízishelyzetekben is el tudják tartani a családjukat.

3. *Ákik már nem dolgoznak, elhanyagolják a földjük művelését, és családjukat nem tudják eltartani.* Ebbe a csoportba azok az alkoholisták kerülnek, akiknek már a közérzetük javítása miatt mindennapi szükségletté vált az ivás. Gyengeségük miatt egyre kevésbé tudják megművelni a földjüket, vagy bérmunkásnak elszegődni. Családjukat elhanyagolják, ruházatuk piszkos. Mivel nincs pénzük, ezért már nem ajánlanak fel alkoholt, csupán elfogadják azt. Szolidaritási kapcsolataik meggyengülnek, komásági kapcsolataikat nem tudják ápolni, nem segítenek nekik a földművelési munkákban, és nem adnak nekik kölcsön. Akkor is részegek, amikor a többiek a mindennapi munkájukat végzik. Ők társadalmilag szintén deviánsnak minősülnek, mégsem rekesztődnek ki teljesen. A közösség velük kapcsolatos attitűdjét befolyásolja, hogy a falubeliek nem vonnak közvetlen kapcsolatot az alkoholizmus kialakulása és a rendszeres alkoholfogyasztás között. Az egyéb betegségekhez hasonlóan az alkoholizmust is az irigység okozta mágikus támadás következményének tartják. A róluk szóló elbeszélésekben visszatérő toposz, hogy valamikor rendezett, jó anyagi körülmények között éltek, és éppen ezért lettek mágikus támadás áldozatai. A vallási képzetek szerint a *tetlachiujketl* az illetőről készült bábút pálinkában áztatta, és hasonlósági mágiával elérte, hogy az ne tudjon ellentmondani a folyamatos invitálásoknak. Az alkoholizmus elkerülése így elsődlegesen nem az egyéni akaraterő függvénye, hanem a rontás feloldására hivatott vallási specialista, a *tlatmatijketl* eredményes tisztítórítusának következménye.

Vallási képzetek és alkoholfogyasztás

A pálinka felajánlása és fogyasztása a nahuák vallási gyakorlatának, a *szokásnak (costumbre)* a legfőbb morális alapelveire is utal. A felületes katolikus térítés következtében a prehiszán és keresztény képzeteket is magában ötvöző vallás esetében a bibliai magarázatok és keresztény tanítások is hozzáigazodtak a *szokás* szemléletéhez. A nahuák az emberek és a természetfeletti lények közötti kapcsolatot az emberek egymás közötti viszonyaihoz hasonlóan értelmezik, az elsődleges cél itt is a kölcsönösségen alapuló együttműködés. A természetfeletti lényeket – legyenek azok katolikus vagy prehiszán eredetűek –

antropomorfokként képzelik el, akik emberi vágyakkal és szükségletekkel rendelkeznek. A föld termékenységéért, az eső elhozataláért végzett munkájuk során elfáradnak, ilyenkor szeretnek jót enni, inni, vigadni. A forrásoknál, a szent hegyek tetején, a termőföldön és a házioltárnál végzett rituális felajánlások fontos eleme a „melegséget” és ezáltal erőt adó gyertya, kopálfüst, dohány, az ételek és italok, így a pálinka felajánlása is (Signorini–Lupo 1989:92–93). Bármely közös fogyasztás előtt a falubeliek az első néhány csepp pálinkát a földre öntik, mivel a Földanyának is felajánlanak belőle, aki az élelmnövények vagy a pálinka alapanyagának, a cukornádnak a táplálása során elfárad. Ha az esős évszak kezdetekor, június folyamán, a kukoricamagok elvetése utáni hetekben nem akar esni, a sámánok a falu templomában megtartott rítus során – titokban tartva azt a járásközpontban élő katolikus pap előtt – a szájukból pálinkát köpnek a falu védőszentjének, Szent Péternek a faszobrára, hogy legyen elég ereje esőt hozni a területre. A nahuák értelmezése szerint Szent Péter a kezében lévő kulccsal képes kinyitni az égbolton azokat a kapukat, ahonnan az eső érkezik a földre, de a sok munka miatt időnként elhagyja az ereje.

Bár a nahua sámánok ismerik a Santa Rosának nevezett marihuanát, rituális imáik és gyógyításaik során csak pálinkát fogyasztanak. Ez segít a természetfeletti lényekkel történő kapcsolat felvételében – a sámán így „jobban beszél”, és „könnyebben meghallják az imáját”. A tisztelet jeleként a rítusok végső szakaszában – az emberek közötti kapcsolathoz hasonlóan – minden jelenlévőnek az oltárra érkező természetfeletti lényekkel együtt ételt és pálinkát kell fogyasztania. A helyiek között viccesen néha szenteltvízzé átkeresztelt pálinka a kopálfa meggyújtott kergével együtt hozzájárul a tér megszenteléséhez is.

A pálinka mértékkel történő fogyasztását a bibliai szövegek nahua értelmezése is legalizálja. A 16. századtól kezdve a katolikus térítés egyik legnagyobb problémája volt, hogy hogyan lehet az alapvető katolikus hittételeket, morális elveket, bibliai történeteket az indiánok számára érzékletesen és érthetően elmagyarázni (Burkhart 1989). A bibliai történetekben konkrétan és metaforikus értelemben gyakran megemlített bor alapja, a szőlő nem található meg a Huasteca hidalgüense területén. A spanyol nyelvű bibliában bor jelentésű *vino* szót, amely a nahuatl nyelvbe is átkerült, a térítés során a tradicionálisan előállított erjesztett italokra és a cukornád meghonosodásával később a desztillált pálinkára is alkalmazták. A nahuák mai elképzelése szerint a kánai menyegzőn Jézus a vizet csodálatos módon pálinkává változtatta át.

A cukornád termesztése s a pálinka készítése mitológiailag is megalapozott. A nahua mítoszok szerint a cukornád termesztését Jézus egykor Keresztelő Szent János felügyeletére bízta. Mivel az akkori emberek falánk módon folyton letörték az édes levű cukornádszárakat, ezért a szent kérte Jézustól, hogy más növénynek lehessen a védőszentje. Így megkapta az erős csilipaprikát, a cukornád pedig Szent Józsefé lett – a szent napja a cukornád aratásának időszakára esik –, ő készítette az emberek számára az első pálinkát is.

A közösségi alkoholfogyasztás egyik szélsőséges esete a katolikus naptár szerint megtartott karnevál. A karnevál „feje tetejére állított világában” zajló táncok, együttlétek során fontos szerepet kap az agresszió, az erő szimbolikus bemutatása, amely mértéktelen alkoholfogyasztással jár együtt. A falu férfi tagjai ekkor hat napon keresztül maszkokban, nőknek, szörnyeknek, mesztic férfiaknak öltözve házról házra járnak. A területen

jellegzetes *huapango* zenére minden háznál táncolnak, a vendéglátó pedig pálinkával fizet nekik. A karnevál a vad, féktelen és félelmetes, a katolikus egyház által az ördöggel azonosított bagolyember (tlakatekolotl) ünnepe, a tánc és az alkohol fogyasztása az ő tiszteletére történik (Burkhart 1989:41; Báez-Jorge – Gómez Martínez 1988). „*Neki is meg kell adni a tiszteletet, mert különben megbetegíthet minket*” – jelezték a nahuák szinkretikus vallási képzeteik egyik legfontosabb elvét. A természetfeletti lényeket nem látják el morális abszolútumokkal, céljuk nem a veszélyes, gonosz lények elűzése, hanem a rituális együttműködés által a velük való harmónia kialakítása.

A halottvirrasztásokon minden gyászoló férfinak egy liter pálinkával, egy doboz cigarettával és a halotti torhoz szükséges kukoricával, babbal kell a halottas házhoz érkeznie. A házioltár előtt felravatalozott halott hideg lelke a halálesetet követő virrasztás során még a házban bolyong, és haragos, mivel el kell hagynia megszokott környezetét. Ilyenkor az egybegyűlteknél ki kell fejezniük a tiszteletüket a halott iránt, és ételt, pálinkát kell felkínálni neki, majd közösen enni és inni vele. A másnapi temetés alkalmával szintén pálinkát locsolnak a kiásott sírgödörbe. A pálinka a magyarázatok szerint abban is segít, hogy a napi nehéz munka után az egybegyűlteknél legyen elég erejük fent maradni az éjszakai virrasztás és a másnapi temetés során. Ez egyike azon kivételes alkalmaknak, amikor a nők is szabadon ihatnak alkoholt, mivel a haragos lélek „hidegséget” adva a jelenlevőknek, legyengítheti a lelküket. Ezért a virrasztáson részt vevők a hőérzettel járó alkoholfogyasztással igyekeznek a lélek erejét biztosítani, a betegek és nyílt sebbel rendelkezők pedig igyekeznek elkerülni a halottas házat.

A járásközpontban élő pap csak évente két alkalommal jön ki a faluba, ekkor misét tart, sorban megkereszteli az abban az évben született gyermekeket és összeadja a házassalándókat. A katolikus egyház elfogadó álláspontot képvisel a mértékletes alkoholfogyasztással kapcsolatban. A tradicionális vallási specialisták által vezetett prehispán eredetű rítusokkal ellentétben a katolikus ünnepekhez kötődő nyilvános szertartásokon a pálinkafogyasztás nem jelenik meg. A szertartás után megtartott ünnepeken – főként a falu védőszentjének, Szent Péternek az ünnepén – azonban központi szerepet kap.

Társadalmi változások Pachiquitlában az 1990-es évek második felében

Az utóbbi évtized változásai fokozatosan megrendítették a faluban az egyenlőség ethoszát. A nagyobb vagyoni különbségek kialakulásának alapjává a falu nyitottabbá válása és a migráció beindulása, illetve a nahua családoknak anyagi támogatást nyújtó állami projektek bevezetése vált. A Mexikóvárosban dolgozó, majd a faluba visszatérő fiatalok új életmódbeli mintákat is elsajátítottak. Addig ismeretlen vállalkozói szemlélettel megtakarított pénzükhöz árut vettek, és a terület piaci rendszerén belül faluról falura járva kereskedtek, vagy kis vegyeskereskedéseket nyitottak a faluban. Az 1990-es évek második felében új állami projekteket is bevezettek a területen. Közülük a legfontosabb a Progresá (Programa de Educación y Salud) volt.⁴ Mivel a program által nyújtott támogatás megfelelő vásárlóerőt biztosított, egyre több bolt nyílt a faluban. 1996-ban bevezették az áramot, megjelentek a televíziók, a falubeliek a televízió műsorai és főként a reklámok által fogyasztási szokásokat ismertek meg. Megindult az anyagi javak nyilvános

felhalmozása, a faluban a vagyoni különbségek egyre érzékelhetőbbek lettek, kőházak épültek, magnót, televíziót, hűtőszekrényt vásároltak. Az anyagilag és az érvényesüléshez szükséges kulturális tudás alapján egyre inkább polarizálódó közösségben még inkább megnőtt az irigység okozta mágikus támadások veszélye, és még fontosabbá vált az egyenlőség ethoszának és a tiszteletnek a nyilvános kifejezése. Így a gazdaságilag megerősödött családoknak gyakorta kell feljárnaniuk pálinkát a közösségben. Ugyanakkor ezek a fiatalok egyre inkább döntéshozó szerepbe szeretnének kerülni a falun belül. Mivel életkoruk miatt nincs lehetőségük arra, hogy a falu vezetői legyenek, politikai pártok (főként a több mint 70 évig kormányzó PRI) képviselőjeként igyekeznek befolyást szerezni, az embereket maguk mellé állítani, és a szavazataikat biztosítani. „*Tudni kell manipulálni az embereket*” – magyarázta egy, a járás politikai elitjével jó kapcsolatban lévő fiatal. Ennek érdekében a rokonsági és komasági rendszeren belüli és kívüli intenzív szövetségi kapcsolatok kiépítésére törekednek, melynek fontos eleme a pálinka feljárnása.

Összegzés

A tanulmány elején a pálinkaforgalmazás korlátozásával kapcsolatban leírt modernizációs és kulturális érvek számos ponton hasonlóságot mutatnak az alkoholfogyasztást érintő és az 1960-es évek második felétől egyre intenzívebb társadalomtudományi vitákkal is (Mandelbaum 1965; Room 1984; Heath 1988). Az eltérő kutatási módszerekből és problémaszemléletből adódóan a pszichológusok, epidemológusok gyakran felróják az antropológusoknak, hogy tanulmányaikban leegyszerűsítik és minimalizálják az alkoholfogyasztásból eredő problémákat. Főként a nyilvános, közösségi alkoholfogyasztás mintáit tanulmányozzák, annak a közösség életében betöltött integratív, kohéziós szerepét emelik ki, és túlhangsúlyozott funkcionalista megközelítésük miatt figyelmen kívül hagyják az „egyén agóniáját” és az alkohol romboló hatását.

Ezzel szemben az antropológusok leginkább azt hangsúlyozzák, hogy a kutatás során érdemes szétválasztani, hogy valaki magának az alkoholizmusnak mint szenvedélybetegségnek a kialakulását és romboló hatásait kutatja, vagy az alkoholfogyasztás mintáit vizsgálva akar többet megtudni egy közösségről (Douglas 1988). Maga a közösségi fogyasztás kultúráként változó mintákat követ, és az antropológiai írások többségének középpontjába ezeknek a mintáknak az elemzése kerül. A kutatás során pedig igyekeznek a vizsgált közösség értékszemlélete alapján értelmezni, hogy az mit tart deviáns vagy elfogadott alkoholfogyasztásnak.

Mint említettem, terepmunkám során gyakorta szembesültem az alkoholizmus pusztító hatásaival a faluban, mely leginkább a családon belüli agresszióban, a napi munka elhanyagolásában és az elszegényedésben érhető tetten. Az is nyilvánvaló, hogy a főként az alkohol integratív szerepét kihangsúlyozó elemzésem „férfiközpontú”, mivel a nemek szerint mereven tagolt társadalomban leginkább ezt figyelhettem meg, és egy, a nők szemszögéből folytatott elemzés valószínűleg más elemeket hangsúlyozott volna ki. Kulturális szempontból az alkohol a pachiquitlai férfiak között a másikkal való együttműködési készség és az egyenlőség ethoszának folyamatos megerősítésére szolgál. A természeti környezet szeszélyeinek és a betegségeknek kiszolgáltatott földművelő nahua családokban a biztonság megteremtésének legfontosabb eleme a szolidaritási hálók ki-

építése, melyek erejét a mindennapi együttműködés mellett szimbolikusan a pálinka felajánlásának és fogyasztásának rendszere biztosítja. Éppen ezért aki nem hajlandó pálinkát inni, az marginalizálódik. Érdekes újra kihangsúlyozni, hogy a nahuák az alkoholfogyasztást – legalábbis a helyi körülmények között „mérsékeltnek” számító fogyasztók esetében – a többségi társadalom véleményével szemben nem tekintik „pénzkidobásnak”, hanem a szimbolikus tőke megteremtésének és megerősítésének egy közösségileg elfogadott módjaként tartják számon. A pálinka emellett az emberek közötti kapcsolatokhoz hasonlóan a természetfelettiekkel kialakított együttműködésnek is fontos eleme.

Természetesen figyelembe kell venni, hogy nem egy végtelenül formalizált nahua társadalomról van szó, ahol mindenki mindig merev szabályok és előre kitervelt stratégiák szerint viselkedik. A pálinkaivásnak ugyanúgy fontos eleme a közös szórakozás, a munka utáni pihenés, a gondok, fájdalmak elfelejtése, a magány feloldása.

Modernizációs szempontból felmerül a kérdés, hogyan lehet a pálinkafogyasztást mérsékelni a faluban. Drasztikus megoldásként az alkoholfogyasztást és annak kulturális kontextusát elutasító protestantizmus mutatkozik. Néhány Pachiquitla környéki faluban az észak-amerikai térítők jelentős eredményeket értek el. Ezekben a falvakban azonban megszorodtak a családon és közösségen belüli vallási és kulturális konfliktusok. A változást véleményem szerint a falu nyitottabbá válása, a migrációs tapasztalatok, illetve a televízió által sugallt magatartásminták széles körű elterjedése és hosszú távon az egyre nagyobb anyagi különbségek kialakulása fogja jelenteni. Az iparilag előállított pálinka a régióban ma „etnikai ital”, mely a szegénységgel, és az „indián léttel” kapcsolódik össze, nyilvános fogyasztása szimbolikus határokat hoz létre a környékbeli meszticék és nahua indiánok között. Az alkoholfajták és a fogyasztás mintái a kulturális meszticizációknak az eltérő fokaira is utalnak. A városokból visszatért pachiquitlai fiatalok között már ma megfigyelhető, hogy csak a legszükségesebb alkalmakkor fogyasztanak pálinkát, egymás közt már a járásközpont mesztic férfiaihoz hasonlóan sört isznak, és egyre inkább megválogatják, hogy kivel és mikor érdemes együtt inniük. A jövőben az anyagi különbségek növekedésével és az individualizációval valószínűleg a szolidaritási szövetségek jellege és értéke is megváltozik, az alkoholfogyasztás által hitelesített szerződések hagyományát felváltja az „írott papiros”, mely együtt járhat a fogyasztási minták megváltozásával is.

JEGYZETEK

1. A tanulmány a mexikói Huasteca Hidalguense területén 1996-ban és 1999-ben végzett terepmunkám során összegyűjtött adatok segítségével készült. Itt szeretnék köszönetet mondani a kutatás támogatásáért a Magyar Ösztöndíj Bizottságnak és a mexikói külügyminisztériumnak (Secretaría de Relaciones Exteriores), illetve a mexikóvárosi Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) szociálintropológiai intézetnek. Különösképpen köszönettel tartozom Pachiquitla lakóinak, akik befogadtak, és végig segítették a munkámat.
2. A tisztelet fogalmának értelmezését és az alkoholfogyasztásnak az interetnikus kapcsolatokban betöltött szerepét lásd Heat 1971; Lomnitz Adler 1991.
3. Fontos megjegyezni, hogy a migrációs folyamatok felgyorsulása és arányának évenkénti változása miatt ezek a számadatok csak megközelítő becslésre alkalmasak.

4. A központi kormányzat által az ország legszegényebb régióban beindított program havonta szabadon felhasználható pénzüsszeghez juttatja az indián családokat. A támogatás mértéke a gyerekek száma alapján változik, feltétele, hogy a gyermekek és a szülők meghatározott időközökben jelenjenek meg az orvosi vizsgálatokon, és a gyerekek vegyenek részt az iskolai oktatásban. A tradicionális nemi szerepektől eltérően az állam a pénzt közvetlenül az anyáknak juttatja, „nehogy a férfiak pálinkára költhessék azt”.

IRODALOM

BÁEZ-JORGE, FÉLIX – GÓMEZ MARTÍNEZ, ARTURO

1988 *Tlacatecolotl y el Diablo. La cosmovisión de los nahuas de Chicontepec.* México: SEC.

BOURDIEU, PIERRE

1990 Gazdasági gyakorlat és idő. Az algériai parasztok időkezelési attitűdjei. *In* *Időben élni. Történeti-szociológiai tanulmányok.* Gellériné Lázár Márta, szerk. 48–59. Budapest: Akadémiai Kiadó.

BURKHART, LOUISE M.

1989 *The Slippery Earth. Nahuá-Christian Moral Dialogue in the Sixteenth Century Mexico.* Tucson: The University of Arizona Press.

COHEN, ANTHONY P.

1989 *The Symbolic Construction of Community.* London: Routledge.

DOUGLAS, MARY

1988 *A Distinctive Anthropological Perspective.* *In* *Constructive Drinking: Perspectives on Drink from Anthropology.* Mary Douglas, ed. 3–15. Cambridge: University of Cambridge.

HEATH, DWIGHT B.

1971 *Peasant Revolution, and Drinking: Interethnic Drinking Patterns in Two Bolivian Communities.* *Human Organization* 30(2): 179–186.

1988 *A Decade of Development in the Anthropological Study of Alcohol Use.* *In* *Constructive Drinking: Perspectives on Drink from Anthropology.* Mary Douglas, ed. 16–70. Cambridge: University of Cambridge.

HERNÁNDEZ CUELLAR, ROSENDO

1982 *La religión nahua en Texoloc, municipio de Xochiatipan, Hgo.* México D. F.: INI – SEP–CIESAS. / *Etnolingüística* 51./

LOMNITZ ADLER, CLAUDIO

1991 *Alcohol y etnicidad en la Huasteca Potosina.* *In* *Cuextepan, lugar de bastamientos. IV encuentro de investigadores de la Huasteca.* Méndez Agustín Ávila – Jesús Ruvalcaba, coords. 107–116. México D. F.: CIESAS.

MANDELBAUM, DAVID G.

1965 *Alcohol and Culture.* *Current Anthropology* 6(3):281–293.

- MONTOYA BRIONES, JOSÉ DE JESÚS
1971 Estructura y función de la brujería. *América Indígena* 31(3):565–574.
- ROMUALDO HERNANDEZ, JOAQUIN
1982 Relaciones políticas entre indígenas y mestizos en Xochiatipan, Hgo. *Etnolingüística* 46. México D.F.: INI – SEP–CIESAS.
- ROOM, ROBIN
1984 Alcohol and Ethnography: A Case of Problem Deflation? *Current Anthropology* 25(2):169–191.
- RUVALCABA MERCADO, JESÚS
1990 El plan huasteca hidalguense: sus causas y consecuencias. In *La Huasteca: vida y milagros*, Ludka de Gortari Krauss – Jesús Ruvalcaba Mercado, eds. 197–209. México D. F.: CIESAS. / Cuadernos de la Casa Chata, 173./
1991 Tecnología agrícola y trabajo familiar. Una etnografía de la Huasteca veracruzana. México D. F.: CIESAS.
- SANDSTROM, ALAN R.
1991 *Corn is Our Blood. Culture and Ethnic Identity in a Contemporary Aztec Indian Village*. Norman and London: University of Oklahoma Press.
- SCHRYER, FRANS J.
1990 *Ethnicity and Class Conflict in Rural Mexico*. New Jersey: Princeton University Press.
- SIGNORINI, ITALO – LUPO, ALESSANDRO
1989 Los tres ejes de la vida. Almas, cuerpos, enfermedad entre los nahuas de la Sierra de Puebla. Xalapa: Universidad Veracruzana.
- SZELJAK GYÖRGY
1999 „A kukorica a lélek ereje”. Az egészség és betegség értelmezése egy mexikói nahua indián közösségben. In *Szimbiózis 8*. Kézdi Nagy Géza, szerk. 131–138. Budapest: Kulturális Antropológia Tanszék.
2000 Az összetorlódott idő. Tradíció és modernizációs változások egy mexikói indián közösségben. In *A megfoghatatlan idő*. Fejős Zoltán, főszerk., Szeljak György – Tasnádi Zsuzsa – Granasztói Péter, szerk. 118–135. Budapest: Néprajzi Múzeum /Tabula könyvek, 2./
- VIQUEIRA, CARMEN – PALERM, ÁNGEL
1954 Alcoholismo, brujería, y homicidio en dos comunidades rurales de México. *América Indígena* 14:7–36.

GYÖRGY SZELJAK

Drinking patterns in a Nahua village in Mexico

Drinking alcohol builds an important part of the everyday life of many people. Although we often think of it as a source of personal conflicts or crises its cultural role is at least as considerable. In every community there are several rules for who can drink what and with whom etc. These norms may often get into conflict with different subscriptions, especially in case of cultural contacts. This paper deals with the drinking patterns of a Nahua village in Mexico. It aims to describe the diverse interpretations the local inhabitants offer for it. Through this kind of analysis it will be possible to depict the crucial features of the community's norms, social composition and ritual practices. It can also help to understand why drinking has began to appear in a vast number of fields of the community's members' everyday life in the last two decades, not least because of the rapid cultural changes.

GESZTI ZSÓFIA

„Mi és a másikok”

Felekezetek közötti konfliktus és vallási identitás Tiszabökényben

E tanulmány célja annak bemutatása, hogy milyen erők, folyamatok tartanak össze egy falut, a kárpátaljai Tiszabökény lakóit, melyek az ott élő emberek mindennapi tevékenységeit és gondolatvilágát döntően meghatározó jelenségek és események. Ezek között, úgy látszik, gyakran kiemelkedő szerepet játszanak a különböző egyházi ünnepek, a vallási felekezetekhez való tartozás.

Az 1990-es évek folyamán hosszas viszálykodás jellemezte a kárpátaljai Tiszabökényben a többséget alkotó pravoszláv¹ és görög katolikus gyülekezet egymással való viszonyát. Bökény bizánci rítusú templomát 1949-ig a görög katolikus felekezet használta, ortodox vallásúak nem éltek a faluban. A Szovjetunióban megszüntették a görög katolikus egyházat, híveit hivatalosan beolvasztották a pravoszláv egyházba. Bökényben azonban az átminősítés csak a felszínen történt meg, az emberek vallásgyakorlása és vallási identitása alig változott. 1990-ben újra megalakulhatott a görög katolikus egyház, számos, addig ortodoxnak regisztrált gyülekezet visszatérhetett régi hitéhez, ám néhány településen komoly problémákat vetett fel a görög katolikussághoz való csatlakozás. A vizsgált faluban csak egy kisebb csoport vált újra görög katolikussá, a többség megmaradt pravoszlávnak. A szétválás évekig húzódozó ellenségeskedést eredményezett. Úgy tapasztaltam, a felekezeti konfliktus az elmúlt évtizedben is meghatározó szerepet játszott a falu életében, az egyik legfontosabb mozgatója volt az emberi kapcsolatrendszernek. Éppen ezért tartottam fontosnak, hogy 1998-ban elkezdett, mindkét felekezetenél végzett kétéves terepmunkám alatt – más témák mellett – ennek, a pravoszlávok és görög katolikusok között feszülő ellentétnek az okait, mibenlétét és történetét vizsgáljam.

Előljáróban még néhány szó a területen folytatott korábbi kutatásokról. Kárpátalján 1918 előtt alig folytak néprajzi vizsgálatok. Azok az utazók, esetleg néprajzosok, akik a Monarchia északkeleti megyéibe merészkedtek, sokkal érdekesebbnek és egzotikusabbnak találták a Kárpátok archaikusabb életmódot élő ruszin lakosságát, mint az itteni magyarokat. A huszadik század elején itt is megkezdődött a kutatómunka, elsősorban a folklór terén, de az országgrész elcsatolása után ezek a törekvések megtorpantak. 1943–1944-ben szerveződött egy néprajzi kutatótábor, ami az egykori Ugocsa vármegye falvait mérte fel, elsősorban szociográfiai szempontból; ennek anyaga a Néprajzi Múzeum Ethnológiai Adattárában található. A szovjet korszakban néprajzi vizsgálatok csak korlátozottan folytak, a terület felfedezése leginkább az 1980-as évek második felétől kezdődött meg.

A felekezeti viszálykodás szorosan összefügg azzal a történelmi és politikai szituációval, amelynek eredményeként létrejött. Itt elsősorban a Szovjetunió azon törekvése volt meghatározó, hogy a pravoszláv vallás egyeduralmát kiterjessze, amit a vallási kisebbség-

gek háttérbe szorításával, megszüntetésével igyekezett elérni, a keleti és nyugati egyház között elhelyezkedő görög katolikusságot pedig az államegyházba beolvasztani (Keményfi 2000:34–35). Erre hivatalosan 1949 augusztusában került sor (Pirigyi 1991:69). Éppen ezért lehet különös jelentősége a rendszerváltás után újjáalakuló görög katolikus egyház gyülekezetei vizsgálatának, mennyire formálta át a vallási öntudatot az ortodoxiához való csatolás, illetve melyek azok a konfliktusok, amelyek ebből adódóan napjaink felekezeti életét meghatározzák. A vallási identitás fontos eleme a más felekezetekkel, azok tagjaival való kapcsolat (Bartha 1996:194), ami egy olyan közösség esetében, ahol egy korábban egységes gyülekezet vált szét két külön felekezetre, különös hangsúllyal rendelkezhet. A kárpátaljai görög katolikusság, azon belül is a magyar nyelvű és nemzetiségű közösségek újjászerveződése számos társadalmi problémát hozott a felszínre. Az eddigi vizsgálatok alapján úgy tűnik, ezek az azonos szituációból következő konfliktusok a legkülönbözőbb változatokban fordulhatnak elő. Ezt igazolják Pusztai Bertalan kutatásai, melyeket három Ung-vidéki görög katolikus közösségben végzett (Pusztai 1996), valamint Pilipkó Erzsébet tanulmányai Salánkról (Pilipkó 1995; 1997). Az általam vizsgált falu sorsa több szálon kapcsolódik Salánkhoz, az egykor egy vármegyéhez, majd ugyanazon járáshoz tartozó települések egymás információs körébe tartoznak, de ami ennél is lényegesebb, a Szovjetunió idején évekig a salánki pap járt Bökénybe is.

A bökényi görög katolikus-pravoszláv felekezeti konfliktus vizsgálata közelebb vihet ennek a kor- és régióspecifikus jelenségnek az értelmezéséhez.

A falu etnikai jellemzői

Tiszabökény etnikailag egységes képet mutat, az 1989-ben végzett népszámlálás szerint a falu 98 százaléka magyar nemzetiségű (Botlik–Dupka 1993:170). A nem magyar származásúak túlnyomórészt asszonyok, akik házasság révén kerültek a településre. A görög katolikus, és görögkeleti felekezet tagjai így egyaránt magyarok. A betelepült más nemzetiségűek, akik kárpátaljai ruszinok vagy távolabbi területekről érkezett ukránok, a pravoszláv egyház hívei.²

A görög katolikusok és pravoszlávok teljes mértékben magyar identitásúak, a környezetük (reformátusok) is annak tekinti őket. Már a két világháború között is az egész falu magyar volt.³ „*Mi magyarok voltunk, ez a rész mindég.*” (G. k. 1.)⁴

Ezt fontos hangsúlyozni, hiszen a görög katolikus családok többségét elmagyarosodott ruszin betelepülők leszármazottai alkotják, de az emlékezet és a családi hagyományok nem őrzik már az egykori ruszinság nyomait. Sőt, napjainkban kifejezetten sértésnek számít, ha valakire azt mondják, *hucul*. A vallás azonban jól konzerválhatja egy korábbi időszak etnikai összetételét (Bartha 1991:48), mint ezt esetünkben is láthatjuk. A ruszinok a 17–18. század során fokozatosan húzódtak a hegyekből a síkság felé, a tatár betörések és más csapások után a megritkult magyarság pótlására kerültek az ugcasai Tiszahát falvaiba. A háborús veszteségek elsősorban a jobbágyokat érintették, ezért a környező kisenemesi falvak lakossága nagyjából változatlan maradt, míg Bökényben, ahol a nemesi birtokok nem aprózódtak el, és jelentős számú jobbágy élt, a kihalt magyar családok helyére ruszin parasztok kerülhettek. A görög katolikus ruszinok a magyar közegben hamar elvesztették anyanyelvüket (Szabó 1937:297–298), de vallásukat és

társadalmi helyzetüket sokáig megtartották. A vidék zsellérjei, napszámosai, cselédei a görög katolikusok közül kerültek ki (Kresz et al. 1943–1944b).

A görög katolikus egyházban a liturgia nyelve sokáig az ószláv volt, de annak ellenére, hogy nem engedélyezték a templomokban a magyar nyelv használatát, a tilalmat számos esetben megkerülték (Bartha 1996:199). Nem tudjuk, hogy Bökényben mikor tértek át a magyar nyelvű istentiszteletekre, a két világháború között a misék nagy részét valószínűleg már magyarul végezték. Karácsonykor és húsvétkor napjainkban is felhangzanak ószláv énekek, valamint az ószláv liturgia emlékét őrzi egy, a templomban fennmaradt evangéliumos könyv is.

A 20. század folyamán a falu görög katolikus lakóit vallásuk miatt többször tekintették hivatalosan ruszinnak, de ők maguk ezt soha nem vállalták, mindig magyar érzelműek maradtak (Kresz et al. 1943–1944a).

A néprajzi szakirodalomban a vallási konfliktusokkal foglalkozó művek nagy részében elsősorban etnikai ellentétekkel találkozunk, olyan esetekkel, mikor egy faluban vagy azonos területen két különböző nemzetiség két külön felekezethez tartozik, és a vallási identitás egyúttal etnikai hovatartozást is jelöl, szinonim fogalomká válhat (Bartha 1984:99). Bökény esetében azonban nincs szó erről, mind a görög katolikus, mind a pravoszláv felekezethez túlnyomórészt magyar nemzetiségű hívek tartoznak, így etnikai vonatkozása nincs a köztük lévő ellenségeskedésnek.

Bökény vallási képe

Tiszabökény lakossága több valláshoz tartozik. A 2. világháború előtt a görög katolikusok alkották a többséget, őket követték a reformátusok, rajtuk kívül voltak római katolikusok és izraeliták is. (Az 1941-es népszámlálás szerint görög katolikus: 53 százalék; református: 30,3 százalék; római katolikus: 8,4 százalék; izraelita: 8,1 százalék.) Már a 20. század első felében is jelentős volt a vegyes házasságok aránya (Kresz et al. 1943–1944b). Ezek és az általam gyűjtött elbeszélések alapján úgy tűnik, nagy vallási tolerancia volt jellemző a falura, és tapasztalataim szerint a viszálykodás ellenére napjainkban is így van. Ez paradoxonnak látszik, de igyekszem megmagyarázni, miért gondolom így.

A faluban általános felfogás a különböző felekezetekkel kapcsolatban, hogy „*ugyanazt az Istent imádjuk*”, ezért lényegében mindegy, hogy hogyan. Nagyon magas a vegyes házasságok aránya, melyekben általában a fiú az apa, a leány az anya vallását követi. Így a gyerekek belenevelődnek a másik vallás ismeretébe és elfogadásába. A családon belüli tolerancia természetesen nem vonatkozhat görög katolikus-pravoszláv vegyes házasságokra, mert ilyenek nem léteznek. A szétválás (1990) óta mindössze két olyan esküvőről tudunk, amikor e két felekezet tagjai házasodtak össze, de a lakodalom után mindkét esetben a másik fél is az egyik vallásra (mind a kétszer a pravoszlávra) állt át.

Az is figyelemre méltó, hogy azok a pravoszláv vagy görög katolikus hívek, akik a templomtól messze, más faluban laknak, és nem tudnak minden vasárnap átmenni Bökénybe, gyakran a helyi református templom istentiszteleteire, Biblia-óráira járnak. Egyik pravoszláv ismerősünk pedig, ha Fehérgyarmaton jár, rendszeresen betér a buszpályaudvar melletti római katolikus templomba, hogy amíg a busz indulására vár, hallgassa a misét.

A bökényi görög katolikus és pravoszláv templomhoz tartoznak a Tiszahát környező református falvaiban (Péterfalván, Tivadarban, Nagypaládon, illetve Farkasfalván) élő bizánci szertartást követő hívek, akik éppúgy érintettek voltak a viszálykodásban, mint a Bökényben lakók. Ezek közül Farkasfalva, Bökény társközsége különös helyzetben van, ott ugyanis önálló görög katolikus gyülekezet működik, amely a múzeumként működő egykori Fogarassy-kúria római katolikus kápolnáját vette birtokba, 1999 őszétől papjuk is más, mint a bökényieknek.

A pravoszláv és a görög katolikus felekezet számaránya

Pontos adataink nincsenek a pravoszláv és a görög katolikus gyülekezet tagjainak számáról, egyrészt mert a híveket családonként tartják számon, amely kategóriába éppúgy beletartoznak azok a családok, ahol a házastársak és összes gyermekeik azonos vallást követnek, mint ahol csak az egyik szülő és gyermekeinek egy része tartozik az adott felekezethez. Másrészt mind a két közösség szereti saját létszámát a valóságnál többnek, a másikat pedig kevesebbnek feltüntetni, még az erről legújabbak egyházi tisztviselők is. Egy alkalom azonban mégis kínálkozik arra, hogy a két felekezet körülbüli nagyságáról az egész faluközösség meggyőződjön: a húsvéti pászkaszentelés. A templomudvaron zajló szertartáson minden család részt vesz, az ételszentelésre elkészített kosarakat a templom körül helyezik el, ezek száma nagyjából megegyezik az adott gyülekezetbe tartozó családok számával. Nem véletlen tehát, hogy figyelemmel kísérik a másik felekezet ünneplését is, hogy hány kosarat szenteltek, vagyis mennyien vannak. Ennek alapján becslésem szerint 1999 húsvétján a pravoszláv felekezethez valamivel több, mint 300 család tartozott, a görög katolikusokhoz 100–120 család. Ez az arány azonban folyamatosan változik, lehetséges, hogy néhány éven belül kiegyenlítődik.

A felekezeti szétválás és konfliktus története

A második világháborúig vallásilag a görög katolikusok alkották a falu többségét. Miután Kárpátalját a Szovjetunióhoz csatolták, a görög katolikus egyházat hivatalosan megszüntették, és híveit ortodoxnak minősítették, a templomokat bezárták, vagy csak mint pravoszláv templomot engedték tovább működni. A papokat meghurcolták, többségüket rákényszerítették, hogy „írjanak alá”, tehát vállalják a pravoszláv valláshoz tartozást (Szabó, szerk. 1999). 1949-ben Tiszabökényben is betiltották a görög katolikus vallást, papjuk ugyan aposztatált, de később visszavonta, amiért 25 év börtönre ítélték, ebből négy évet töltött le (Botlik–Dupka 1993:171).

Annak ellenére, hogy névleg pravoszlávvá vált a gyülekezet, az emberek vallási tudatán ez nem változtatott. A szertartások külsőre hasonlóak maradtak, ugyanúgy magyar nyelven, a pravoszlávvá lett régi papok vezetésével folyt az istentisztelet. Az egykori görög katolikus papok titokban kereszteltek, sőt eskettek is az addigi törvények szerint.

„Itt olyan öreg papok vótak, akik hazakerültek a esurmából [börtön], de már aláírtak, na de úgy végeztek, mint addig. Űk mondták magukba a pápát, említették, mint ahogy

van abba a végzésbe. Na de nyilvánosan nem lehetett, mer nem tudta, hogy ki van benn a templomban, hogy ki fogja útét elárulni újra.” (G. k. 2.)

Magát a vallásosságot, a vallásgyakorlást is üldözték, legintenzívebben az 1950-es évek elején. Az egyházat nehéz helyzetbe sodorta, hogy irreálisan nagy adókat vetettek ki rá, fenntartása csak nagy erőfeszítések árán volt lehetséges. Az emberek többségét a legkülönbözőbb eszközökkel próbálták távol tartani a templomtól, például ki is rúghatták az állásából azt, akiről kiderült, hogy rendszeresen misére jár. A gyerekeknek ünnepekkor, elsősorban húsvétkor kötelezően el kellett menni az iskolába, ahol valamilyen programot szerveztek nekik, például szovjet filmeket vetítettek húsvét vasárnap, a pászkaszentelés alatt.

Csak kevés család tartott ki a vallásosság mellett, ezeknek a leszármazottjai napjainkban is a legvallásosabbak közé tartoznak, többségük a görög katolikus felekezet tagja.

A szétválás közvetlen előzményei és a konfliktus első szakasza

A görög katolikus és a pravoszláv felekezetek közötti viszálykodás történetében több szakaszt lehet elhatárolni. Az ellentét alapjai és kirobbantó okai már jóval a gyülekezet kettészakadása előtt megjelentek. Ezért az első szakaszt 1982 és 1990 közé lehet helyezni.

1982-ben Tiszabökénybe egy fiatal, frissen végzett magyar nemzetiségű pap érkezett, aki nemcsak hivatalosan, hanem lelkiütileg is pravoszláv volt. A közösség kezdetben örömmel fogadta, hogy a korábbi idős, meggyötört atyák után egy lelkes és tettekéss ember vette át a felekezet irányítását. Az új paptól azt várták, hogy az eddigi gyakorlatnak megfelelően, görög katolikus módra végezze a szertartásokat. Ő azonban pravoszláv papként valóban ortodox gyülekezetet próbált faragni a bökényiekből.

„A kántorral kikezdett, mer nem úgy olvasta a »Hiszek egy«-et, ahogy a pravoszlávoknál kell. Ő mondta, hogy katolikus. Becsapta előtte a könyvet, mer neki azt kell, hogy közönséges egyháznak.” (G. k. 3.)

A konfliktus fő forrása az volt, hogy az ortodoxia szabályainak megfelelően a pap elkezdte átalakítani a templomot. Ezen az akkori *egyházvezetők* (kurátor, kasszír és a *húszas tanács tagjai*) felháborodtak, többek között ezért nem szavaztak meg semmiféle pénzüsszeget, amit a pap kért. Ezt a szembenállást csak tetézte az egyház zavaros pénzügyi helyzete, ami a pap és a világi vezetőség között kölcsönös vádaskodásra adott okot. A megromlott viszony eredménye az lett, hogy a vezetőséghez tartozó családok kiváltak a gyülekezetből, és a szomszédos Tiszaújlak görög katolikus templomába kezdtek járni. Ebben a helyzetben érte a közösséget a rendszerváltozás.

A konfliktus második szakasza

Az 1990-es évek elején a rendszerváltás és Ukrajna függetlenedése után újra engedélyezték a görög katolikus egyház működését. Azokon a településeken, ahol a háború előtt görög katolikusnak felszentelt, a későbbiekben „pravoszlávósított” papok működ-

tek, az egész közösség zökkenőmentesen visszatért a korábbi vallásához, a papot is „visszakeresztelték”. Más falvakban, ahol pravoszláv papok voltak, ők visszavonultak, helyükre görög katolikus papok kerültek, akik a paphiány miatt a magyar közösségek többségébe Magyarországról jártak át. Természetesen nem mindenhol történt problémamentesen a váltás, például az Ung-vidék több településén az egyház nélkül maradt hívek Ungvár római katolikus templomába jártak, ami a többség vallási identitásának megváltozásához vezetett (Pusztai 1996).

A vallásszabadság Bökényben is komoly konfliktushelyzeteket teremtett. A pappal szemben álló csoport abban reménykedett, hogy a görög katolikus egyház helyreállításával a pap eltávozik a faluból, és az egész felekezet visszatér „ősei” vallásához. Ez azonban nem így történt, a pravoszláv pap továbbra is Bökényben maradt. Felmerült, hogy mint magyar nyelvű és nemzetiségű papot át lehetne szentelni, de ő nem egyezett bele. Ezért a gyülekezetből kiszakadtak a korábbi egyházvezetők és néhány további család, akik megalakították a görög katolikus felekezetet.

A gyülekezet kettészakadása heves indulatokat váltott ki, és évekig tartó viszálykodáshoz vezetett. Ez megosztotta az embereket, családok szakadtak szét, szülő és gyermeke, testvérek haragudtak meg egymásra, váltak ellenfélle. A konfliktus alapját a közös templom használatából adódó problémák jelentették, elsősorban hogy melyik felekezet tartson az előírásoknak és a hagyományoknak megfelelő időben liturgiát. Ennek eldöntésére néha verekedések törtek ki, melyek megakadályozására hatóságilag bezárták a templomot, és csak akkor nyitották ki újra, mikor a két gyülekezetnek sikerült megegyeznie egymással.

Beletörődés és megbékélés: a konfliktus harmadik szakasza

A templomhasználati rend megszilárdulásával abbamaradtak a heves viták és összetűzések, a viszálykodás lecsendesedett. A két felekezet beletörődött a kialakult helyzetbe, de továbbra is elhatárolódtak egymástól. Apróbb összetűzésekre még sor került, de ezeknek inkább az egymásról alkotott értékítéletek terén volt jelentőségük.

Az 1990-es évek végéhez közeledve a korábbi nagy ellentétek enyhültek, a mindennapi életben egyre kevésbé érződtek. A görög katolikus-pravoszláv viszálykodást más típusú konfliktusok rétegezték át és szorították háttérbe. Az ellenségeskedés történetének negyedik szakasza egy természeti katasztrófához köthető.

Negyedik szakasz – békülések

A viszálykodás történetében az 1998 novemberében pusztító árvíz komoly fordulópontot jelent. A tisztán vályogból emelt házakat szinte azonnal elmosta a Tisza, körülbelül nyolcvan épület dőlt össze, de az érintett területen minden házban átnedvesedett, megrepedt falak maradtak hátra. Ez a természeti csapás nemcsak az épületekben és más anyagi javakban tett kárt, hanem jelentős volt az a sokkhatás is, ami ekkor érte a bökényieket. Az árvíz átértékelte az emberi viszonyokat, a közös baj és egymásrautaltság egy időre a háttérbe szorította a felekezeti különbségeket, nagyobb szükség lett a csa-

ládtagok segítségére, a rokonság összetartására. Ez a megváltozott élethelyzet arra kényszerítette a még ellenségeskedő rokonokat, hogy kibéküljenek egymással. Tudunk rá példát, hogy az addig egymást kerülő családtagok megsegítették egymást a bajban, az árvíz által kevésbé érintettek részt vettek rokonaik kiköltöztetésében, házának bontásában, illetve a napjainkban is folyó újjáépítési munkákban. A vallási ellentétek természetesen ezzel nem szűntek meg, a régi sérelmek megmaradtak, de úgy érzem, az árvíz nagyban hozzájárult a közeledéshez, a problémák újraértelmezéséhez.

„Ez szomorú volt, mer É.-vel nem beszélt nyolc évet, emiatt a pap miatt. Én mondjuk jóba voltam vele, nade nem úgy, ahogy most vagyok jóba vele. Mer köszöntem neki, de nem jártam nála. És eljött abba az évbe, újéve felköszönteni É.-t. Minden, amikor az árvíz volt. Azóta. Mer anya és fia akkor békültek ki azután.” (G .k. 4.)

Nemcsak az áradásnak a pszichikai tényezőkre gyakorolt hatását kell kiemelni, hanem azokat a jelenségeket is, amelyek az újjáépítés során új konfliktusokat hoztak. Ezen elsősorban a különböző segítések, adományok elosztását kell érteni. A problémák már nem a vallási ellentétből fakadtak, inkább a gazdasági-politikai elit megnyilvánulásai adtak okot az elégedetlenségekre. Felekezeti vonatkozású ellenségeskedés is adódott, de ez nem a két görög egyház között, hanem az eddig a konfliktust kívülről szemlélő reformátusokkal kapcsolatban. A református egyház évek óta Hollandiából kap támogatást, így természetes, hogy az árvíz után a nyugati partnerek azonnal elküldték segélyeiket. Ez irigységet váltott ki a falu többi lakójából. Másik ütközőpont a „magyar brigádok” kérdése volt. A magyarországi református egyházak szervezésében néhány ember érkezett a településre, akik az építkezésekhez ingyenes munkaerőt biztosítottak. Ők elsősorban a károsult református családokat segítették, a más vallásúak szerint viszont az egész falunak érkezett a segítség.

Az árvíz utáni időszak tehát a kibékülések jegyében telt, aminek eredményeként napjainkban a görög katolikusok és pravoszlávok békésen élnek egymás mellett.

„Na de most már hál’ Istennek a két pap megegyezik, a két kántor megegyezik, mi kell még? Akkor már tán a népnek is meg kéne egyezni.” (G. k. 4.)

Az 1990-es évek elejére, a vizsály legintenzívebb szakaszára már inkább szegyenkezve tekintenek vissza. Ez nem véletlen, hiszen a környéken, még a magyar határon túl is elhíresült Tiszabökény a felekezetszakadásról és a heves konfliktusról. Több görög katolikus közösségben mint ellenpéldát emlegetik a széthúzó bökényieket. Kölcséről például néhányan átautóztak a határon, hogy a bökényi húsvétkor saját szemükkel lássák a két egymás utáni pászkaszentelést.⁵ Ezért elmondható, hogy a konfliktus ma már az egész falu kollektív szegyenének számít.

„Szerető nép voltunk, most meg az a két vallás nagyon megrongálta a falunkat.” (Prav. I.)

A konfliktus megnyilvánulásai

A templom

A szakrális tér egyik legfontosabb eleme a templom, a hozzá kapcsolódó gyülekezet és bizonyos szinten a falu reprezentációja is (Bartha 1995:16), nem véletlen tehát, hogy a felekezeti konfliktus leghevesebb vitái éppen a templomhasználat miatt dúltak. Sőt, a viszálykodás kirobbanásában is jelentős szerepet játszott a templom átalakítása.

Az 1980-as évek elején a faluba érkezett fiatal, magyar ortodox pap, aki változtatni szeretett volna a gyülekezet vallásgyakorlásán, ténylegesen pravoszlávvá tenni azt, elsőként a templom átformálását, megújítását kezdte meg. Ez a lépés nélkülözhetetlen volt ahhoz, hogy az addig csak névleg pravoszláv felekezetet az ortodoxia felé irányítsa.

A templom átalakítása lett az első konfliktusforrás, ami legelőször megosztotta a híveket. A pap a templomot a görögkeleti egyház szabályainak megfelelően próbálta átformálni. Sokan csak a templom megújítását, szépítését látták ebben, egy kisebb csoport viszont a régi, görög katolikus hagyományok megsemmisítéseként értékelte. Elsősorban az akkori *húszas tanács*, a *kurátor* és a görög katolikus vallási gyakorlathoz legjobban ragaszkodó családok körében váltott ki indulatokat a pap tevékenysége; ez a csoport a mai görög katolikus gyülekezet magja. A templom átalakítását a jelenlegi görög katolikusok és pravoszlávok teljesen eltérően ítélik meg, amit az előbbieket vádként hoznak fel, az utóbbiak azt minősítik a pap legpozitívabb cselekedeteinek, ha papjukról beszélnek, mindig szóba kerül a templom szépítgetése. Különösen érdekes, hogy a két csoport szinte ugyanazokkal a szófordulatokkal fejezi ki a templomhoz fűződő érzelmeit, egyetlen különbség, hogy a pravoszlávok jelen időt, a görög katolikusok viszont múlt időt használnak.

„Ez a pap szerette a szépet, és azt mondta, kicsi a templom, ékesítsük fel. Hát ebbe szent igazság van. Szóval ez akarta, hogy minden szép legyen, na és meg is valósult, mer az az igazság, hogy olyan a kis templomunk, mint egy kis mennyország.” (Prav. 2.)

„Az oltárt szétszedte, meg, sok mindent elégetett a templombul. Kicsi az a templom de hát az úgy nézett ki, mint egy kis mennyország.” (G. k. 3.)

A templombelső megváltoztatása több, egyenként is fokozott indulatokat kiváltó eseményből állt.

1. Oltár. Az oltár megújítása, leegyszerűsítése volt az egyik első lépés a templom ortodoxsá formálásában. A korábbi, a katolikus barokk jegyeit tükröző baldachinos oltárról leemelték a baldachint és az azt tartó oszlopokat, így egy sík felületű, asztalszerű oltár jött létre.

„Mi azt mondtuk, hogy pingpongasztalt csinált. Mer hát az na, nem oltár ahhoz képest, ami volt ebbe a templomba.” (G. k. 2.)

2. „Jézus szíve”. Helytelenítette a pap a két mellékoltár (a Mária- és a Jézus szíve-oltár) meglétét, megszüntetni azonban nem tudta, valószínűleg azért, mert a helyi hagyomány olyan erősen ragaszkodott hozzá, hogy ha lebontotta volna őket, az egész felekezet ellene fordult volna. A Jézus szíve ábrázolást a pravoszláv szemlélet nem fogadja el, ezért ha már eltávolítani nem tudta, közties megoldásként az egyik mellékoltáron lefestette a Jézus előtt lebegő sebzett szív képét.

Érdekes párhuzam, hogy a salánki görög katolikus templomban már jóval korábban,

1949-ben a pravoszlávnak aláírt pap kompromisszumként szintén átfestette a Jézus szíve-ábrázolást, ám az ő esetében nem az ortodox szabályok betartatása és előtérbe helyezése volt a motiváció, sokkal inkább a templom bezárásától való félelem (Pilipkó 1997:54). Bökényben így is csak a templomban szűnt meg ezt a képi motívum, ugyanis különböző olajnyomatok vagy gyárilag nyomott falvédők formájában minden pravoszláv háznál továbbra is megtalálható.

3. A régi zászlók elégetése. Szimbolikus jelentést is hordoz magában az, hogy néhány régi, templomi zászlót elégettek. A pravoszláv pap a rossz állapotban lévő zászlók helyett újakat vásárolt, ezért a funkciójukat veszített, elhasználadott darabokat elégette. Ezzel ő a szabályoknak megfelelően járt el, hiszen a felszentelt tárgyakat nem lehet eldobni, csak elégetni, de sokan úgy gondolták, nem kellett volna megválni a régi zászlóktól.

„A zászlókat elégette. A régieket. Máriapócsról hozogatták azt a drága szép zászló, az a drága nagy kép, olyan képek voltak rajta, mint ott van nekem a Szűz Mária kép. Na hát az nem rongyból volt, az finom anyagból volt megcsinálva.” (G. k. 2.)

„Hát a tisztelendő úr azokat elégette. Na hát nem sokat, mondjuk hát ami már rongyos. Szóval az a törvény. Régen is, mikor megmaradt valami szentelt, azt el kell égetni. El nem dobhassa, mer az felszentelt, az olyan, mint egy imakönyv.” (Prav. 2.)

A templomi zászlók addig a hívők, egyes személyek vagy családok adományaiként kerültek a gyülekezet használatába. A görög katolikusok éppen ezért egyértelműen a régi, görög katolikus hagyományok meggyalázását látták a zászlók elégetésében, végleges megsemmisítésében. A zászlóégetés önmagában is hordozza a zászló által jelképezett csoporttal vagy jelenséggel való szembenállást, a szimbólum elpusztításával hatalmába keríti azt. Nem véletlen tehát, hogy a pravoszláv pap éppen ezt a módját választotta a régi, de ami fontosabb, görög katolikus zászlók használatának megszüntetésére. Elhelyezhette volna őket a templom raktárában is, de az nem szolgálta volna a katolicizmus elleni fellépést, nem úgy, mint a nyilvános térben történő elégetésük.

A templom 1990, a felekezet kettéválása után ismét a viszálykodás tárgya és egyben fő színtere lett. Mivel mind a két gyülekezet ugyanazt a templomot használta, a különböző istentiszteletek megtartásának időpontjáról parázs viták robbantak ki, sokszor az erőszakot sem mellőzve. Elsősorban az ünnepeken jelentett gondot, hogy melyik csoport tartsa a szertartást az annak megfelelő időben. A vasárnapi misék kezdetéről még könnyebben megegyeztek, így alakult ki a ma is érvényes gyakorlat, miszerint egyik héten a görög katolikusok tartják nyolc órától, utánuk a pravoszlávok tíz órától, a másik héten fordítva. Az ünnepi szertartásrendben azonban a legtöbb liturgiának kötött időpontja van, amihez mind a két felekezet ragaszkodott. Éppen ezért nem volt ritka, hogy verekedések törtek ki, tudunk egy olyan esetről is, mikor a két felekezet hógolyócsatát vívott egymással. Az ünnepi templomhasználati rendet is próbálták a vasárnapokhoz hasonlóan megoldani, ám nehezen tudták elfogadni az új időpontokat, ez egészen a naptárreformig ütközőpont maradt a két csoport között.

„Hát mindegy már, nem fogunk együtt ünnepelni, de hogy nekünk mindig, akár húsvét, akár karácsony, nekünk mindig hat órakor, vagy nyolekor, vagy kilenkor kellett menni templomba. Pravoszláv pap meg megyen éjjélkor. Hát ez fantasztikus.” (G. k. 3.)

A kezdeti időszakban egyik felekezet sem törődött bele könnyen a templom közös használatából eredő időbeni változásokba, ami további összetűzésekhez vezetett.

„Mer ugyi először mikor megegyeztettek bennünket, hogy minden második vasárnap külön legyen a mise, egyszer nyóckor, egyszer tízkor. És akkor azt mondtuk, hogy úgy legyen a karácson is. És az első karácsonba nekünk volt éjféltor, nekik volt estelled. A szertartás. A második karácsonba már nem engedték meg, hogy éjféltor menjünk templomba, mert már egy órától az övék. Majd megverték a papot is. Karóval jöttek be a templomba. Verekedni, hogy hát menjünk a templomból, mer már egy órától az övék a templom.” (G. k. 2.)

A vitákból a pravoszláv pap sem maradt ki, ugyan vele csak szóban szálltak szembe, hiszen papi szentségét a görög katolikusok többsége is tiszteletben tartja, megsértése mindenki szemében súlyos vétségnek számít, még akik a legsúlyosabb vádakkal illetik, azok sem mernének kezet emelni a papra. Egy esetről hallottunk, amikor valaki tettelesen is bántalmazta az ortodox papot, ám ezt követően ez az ember hamarosan megbetegedett, amit a pravoszlávok a későbbi halálával együtt egyértelműen Isten büntetéseként fognak fel.

„Majdnem megverték ezt a kis papot, a miénket. Hát felszentelt ember! És bizony az egyik [bele]rúgott a lábával, és levágták a lábát, és bele is halt.” (Prav. 3.)

Mivel a két felekezet nem tudott megegyezni, hatóságilag bezárták a templomot, ami az állam tulajdonában, a tanács kezelésében volt. A szertartásokat ezt követően a templomudvaron végezték, csak mikor sikerült a templomhasználati rendet illetően kiegyezni, akkor nyitották ki újra.

A konfliktusok azonban továbbra sem szűntek meg, igaz, nem voltak már olyan súlyos összecsapások, mint az 1990-es évek elején, de súrlódások a mai napig vannak. A legtöbb ellentét egyes templomi tárgyak közös használatából adódik, ilyen például, hogy a pravoszlávok a templomi vázák eltörésével a görög katolikusokat vádolják.

A templom alakítása, berendezésének megváltoztatása, kicserélése az 1990-es évek legvégéig a pravoszláv felekezethez fűződött. Az utóbbi évben azonban annak ellenére, hogy a templom tulajdonjoga még nem tisztázódott, megkezdődött a görög katolikusok szimbolikus hatalomátvétele.

A templom birtokbavételét jelzi, hogy több új képet, színezett nyomatot tettek ki a templom előterében a falra, amelyek egyértelműen a katolikus ikonográfia képviselői, a templom belső terében pedig kikerült egy, a máriapócsi kegyképről készült közismert ábrázolás is.

Az 1999 szeptemberétől Bökényben működő fiatal görög katolikus pap változtatott (felekezetéből elsőként) a templom díszítésén, leszedette az ikonosztázon és a mellékol-tárokon végigfutó művirágfüzéreket, amin saját hívei közül is sokan meglepődtek. Leginkább a pravoszláv pap vette rossz néven ezt a cselekedetet, az ő véleménye szerint a művirág szép dísz, ezért ott lenne a helye templomban, eddig is ezzel volt díszítve az ikonosztáz, ami mindenkinek tetszett. Felmerült benne, hogy a pravoszláv szertartásokra felteszik a füzéreket, majd annak végeztével leszedhetik. Az eset érdekességét az adja, hogy a görög katolikus hívek sem látták indokoltnak a művirágok eltávolítását. Ez azt bizonyítja, hogy a közösség ragaszkodása a saját hagyományaihoz a vallásgyakorlás terén annyira erős, hogy a görög katolikusok inkább a pravoszlávokkal vállalnak közösséget papjukkal szemben abban az esetben, ha a puritanizmus jegyében véghezvitt reformjaival nem értenek egyet. Annak is jelentősége van, hogy ez az első, látványos eset, hogy valamilyen kérdéskörben egyetért a két felekezet.

A templom aktív birtoklása tehát átkerült a görög katolikus gyülekezet kezébe. Ehhez tartozik az is, hogy a templom javításait, részleges felújításait kizárólag a görög katolikus gyülekezet végzi, tulajdonképpen úgy viselkednek, mintha a tulajdonjogot visszakapták volna. Valószínűleg a két felekezet viszonyában újabb fordulópontot fog jelenteni, ha egyszer végérvényesen rendeződnek a tulajdonviszonyok.

Pénzügyi konfliktus

A Szovjetunió idején az egyház nem rendelkezhetett önálló vagyonnal, ezért a felekezet pénzét egyes személyeknek adták ki, akik saját nevükön tették be a bankba. Éppen ezért a többség nem tudhatta, pontosan mennyi vagyona van a gyülekezetnek. Ez az átláthatatlanság az 1980-as évek közepétől komoly vádaskodások alapja lett. A jelenlegi pravoszlávok szerint az *egyházvezetők* elsikkasztották az egyház vagyonát, ők viszont a pap pénzfelhasználását tartották ellenőrizhetetlennek.

„És mindig a feketelista eltűnt. És ez a pap kiderítette, mer több mint százezer rubel volt. Az egyház pénze. És nem szabad volt a, ugye én takarékbankba dolgoztam, oda nem szabad volt tenni a izé [egyház] pénzét, hanem szétadták az embereknek. És az ember betehette, akárki a nevre, de el is tulajdonította sok. Vettek taxit, házat építettek, azér van ez a konfliktus köztük, itt a pénzen van a baj.” (Prav. 3.)

„A kasszirt le akarta váltani, hogy más kezelje a pénzt, meg hogy ezt kell venni, meg azt kell venni, és ez volt a gond, az egyháztanács, aki akkor nem volt beleegyezve, hogy széjjelrombolta ő az oltárt is, meg mi, azt nem adták oda a pénzt.” (G. k. 4.)

Nem céloim kideríteni, hogy valójában mi történt, valószínűleg ilyen távolból már nem is lehetne ezt megtenni. Annyit viszont tudni lehet, hogy a pap pontosan utána akart járni, hogy kinél mennyi pénz van kint az egyház vagyonából. A *vezetőség* egyrészt nehezményezte, hogy a pap bele szeretne szólni a pénzügyekbe, másrészt a templom átalakítása miatti haragjukban nem is szavazták meg a további munkálatokra való összeget.

Ünnepek és hétköznapok

A pravoszlávok és görög katolikusok között érezhető feszültség másképp jelenik meg a hétköznapi és az ünnepi érintkezések viszonylatában. A viszálykodás történetében az ünnepek voltak a konfliktus csúcspontjai, ezek közül is elsősorban a húsvét és a karácsony. Ezek azok az alkalmak, mikor a két felekezet tagjai nagyobb tömegben szembesülnek a közös templomhasználatból adódó súrlódásokkal. Az 1990-es évek elején a nagy ünnepeken történtek a fent már említett, néha verekedésbe torkolló viták. Saját tapasztalataink is alátámasztják, hogy annak ellenére, hogy a mindennapi életben az ellenségeskedés már alig jelenik meg, az ünnepeken és az azokat megelőző időszakokban nagyobb az érzékenység a felekezeti szembenállásra. Ekkor gyakran emlékeznek a korábbi sérelmekre, kellemetlen eseményekre.

Vannak azonban olyan ünnepi események, szokások, melyekben most is megjelenik a két gyülekezet közötti ellenségeskedés. Egyrészt ilyen a húsvéti pászkaszentelés, ek-

kor nyílik ugyanis alkalom arra, hogy összevessék a két felekezet tagjainak arányát. Elsősorban az ételszentelésre vitt kosarak száma jelenti az összehasonlítást alapját. Mindkét gyülekezet hívei szeretik a saját javukra túlbecsülni a pászakosarak mennyiségét.

„Most is volt háromszáz nem tudom, hatvan, vagy mennyi kosár volt. De ők nincsenek, ők kevesen vannak. Ők náluk nincsen negyven-negyvenöt, vagy huszonöt mikor hogy van kosár. De nekünk mindig nagyon sok van.” (Prav. 5.)

A húsvéti gyűjtőút alkalmával magam is megtapasztalhattam a kosarak számáról folytatott hosszas vitákat az egymással rokon görög katolikus és pravoszláv kántor között. A görög katolikus kántor saját felekezetének kétszáznál is több kosarat tulajdonított, a másik kántor, aki házának padlásablakából szemlélte a görög katolikus pászakaszentelést, ennek csupán egyharmadát ismerte el.

A viszálykodás legjobban a karácsonyi ünnepkör szokásaiban tükröződik, ezek közül is kiemelkedik az általunk is tanulmányozott és átélt *egyházbetlehemmel járás*.⁶

Bökényben a betlehemmel járás a mai napig is megőrizte kiemelkedő, közösségmegtartó szerepét, a különböző csoportok közül a legnagyobb megbecsülése és tisztelete az úgynevezett egyházbetlehemeknek van, melyek az egyház számára gyűjtik az adományokat. 1960-ban az egyház megsegítésére újították fel az 1940-es években még gyerekek által gyakorolt szokást. Ettől kezdve felnőtt férfiak jártak az egyházbetlehemekkel, ami a Szovjetunió idején a hivatalos állami propagandával szemben egyfajta csendes ellenállást is képviselt.

Az egykori egységes felekezet kettéválása után mind a két közösség fontosnak érezte a betlehemezés folytatását, de már csak saját híveiket köszöntötték így. Egyrészt az ebből befolyó adomány mindig is jelentős pénzforrás volt az egyház számára, másrészt a megváltozott helyzetben a két gyülekezet életképességét is reprezentálta. Ennek bizonyítása különösen szükséges volt a görög katolikusok számára. A korábbi betlehemesekellékek a pravoszlávoknál maradtak, a görög katolikusoknak ezért új betlehemet kellett építeniük, valamint ruhákat beszerezni, varratni. Nagy sérelmük, hogy az 1960-ban készült, eredetileg bábáncoltatásra kiképzett építmény nem kerülhetett hozzájuk, de különösen azt nehezményezik, hogy a pravoszlávok nem vigyáztak rá, valamelyik évben megsérült, és azóta már nem használják.

Ha a két közösség által indított betlehemeseket vizsgáljuk, érzékelhető a pravoszláv csoport fokozatos gyengülése. Az évekig fontos szerepet játszó, irányító személyiségek kiesésével nem akadt olyan vezetője a csapatnak, akit mindenki elfogadna, össze tudná tartani a társaságot. Ennek köszönhetően már volt olyan év, amikor nem indult pravoszláv betlehem, 2000 januárjában pedig már egy kívülálló, egy asszony szervezte. Az ő szerepvállalásában közrejátszott az is, hogy mivel mi, budapesti néprajzosok a betlehemezés szokását szerettük volna tanulmányozni, ugyanakkor a közösség részéről szégyen lett volna, ha nem tudtak volna egyházbetlehemet indítani, különösen azért, mert a kisebb létszámú görög katolikusoknak ez nem jelentett problémát.

A görög katolikus egyházbetlehem sikere és életképessége a felekezeti identitás egyik fontos eleme. Az esetlegesen összeállt pravoszláv csapattal szembeni fölényük számukra azt sugallja, hogy nemcsak a betlehemezésben, hanem a vallásosságban is előtűnik járnak.

A szokásgyakorlás menetében is előfordultak a felekezeti szembenállásból adódó apróbb incidensek, például mikor karácsonykor a pravoszláv betlehemesek néhány ház-

nál nem tudták eldönteni, hogy melyik gyülekezethez tartozók laknak ott. A szereplők közül voltak, akik nem voltak hajlandók bemenni az ilyen helyekre annak ellenére, hogy társaik bizonygatták, hogy az illető család igenis pravoszláv. Ez a jelenség egy újabb problémára világít rá, arra hogy folyamatosan akadnak olyan családok, akik a pravoszláv felekezetből áttérnek a görög katolikusokhoz, amit az ortodox közvélemény határozotlan elítél. Éppen ezért a templomba alig járó családoknál nem minden esetben egyértelmű a felekezeti hovatartozás, amiért könnyen felmerülhet az átállás „vádja”.

Hétköznapi ellentétek

A felekezeti ellentétek hétköznapi megnyilvánulásai kevésbé tettenérhetőek, mint az ünnepi időszakokban. Leginkább az érzékelhető, hogy köszönnek-e egymásnak az ellentétes gyülekezetbe tartozók.

„Hogy megyünk egymás mellett a templomba fele, én ide fordítom a fejem, már példának mondom, ű másik meg oda fordítja a fejét. Hogy egymásra nem nézhetünk. Egymást gyűlöljük. Itt ülök kinn a kapuba, jönnek, mennek, nem látják, hogy kinn ül az ember, hogy köszönjön. Mer én görög katolikus vagyok.” (G. k. 2.)

Az 1998-as árvíz előtt általános volt, hogy nem tisztelték meg egymást köszönéssel, de a megbékélés után erre már nem tudunk példát.

A görög katolikusok körében állandóan jelen van az a törekvés, hogy a két szétvált felekezetet görög katolikusként egyesítsék. Nem titkolt vágyuk, hogy a pravoszláv pap végleg elmenjen a faluból, a pravoszlávok szerint minden eszközzel ellene vannak, még mágikus eljárásokat, például rontást is alkalmaznak. A pap karácsonyi rosszullétét is egy, a görög katolikus gyülekezethez tartozó boszorkány tettének vélték, amit súlyosbít az a tény, hogy a templomban küldte rá a rontást. Gyógyulásáért a Rózsafüzér társulatban is imádkoztak, de egészségét végül egy pravoszláv gyógyítóasszony állította helyre.

A két gyülekezet közötti feszültség jól tükröződik az egymásról alkotott véleményekben, sztereotípiákban.

Néhány kárpátaljai magyar közösség esetében hallottunk arról, hogy a görög katolikusból pravoszlávvá lett és vissza nem tért híveket gyakran kommunistának tekintik, akár tényleges baloldali politikai orientáltság nélkül is. Bökényben az összes pravoszlávot nem tartják kommunistának, de a görög katolikusok körében általános az a nézet, hogy a pravoszláv vallás kommunista vallás, sőt maga a pap is az.

„Ez a pravoszláv vallás, ez kommunista vallás. Mer ez Moszkvából jött. Akkor alakult meg, itt soha pravoszláv vallás nem volt.” (G. k. 2.)

Az egész ortodox gyülekezetet azonban senki nem tekinti kommunista érzelműnek, egyrészt talán számarányuk miatt, másrészt mert az egymással rokonságban álló családok tisztában vannak ennek ellenkezőjével.

A görög katolikusok a pravoszlávok megítélésében rendelkeznek olyan sztereotípiákkal, melyek a korábbi korszakok vallásgyakorlásából indulnak ki, miszerint a mai pravoszlávok, illetve őseik nem tartoztak a rendszeresen templomba járók közé.

„Na nem pászol senkit megbántani, na de ez a valódi. Az ilyen hucul fajták, akik régen eselédek voltak, templomba sose jártak, hát azokat fogta maga körül.” (G. k. 2.)

Ezzel a véleménnyel szinte teljesen összeesengnek egy pravoszláv asszony szavai a görög katolikusokról:

„Olyan, mint a kulákok. Mint vótak régen, csak önmagukat szerették, a szegény népet nem.” (Prav. 4.)

Az előbbi két nézet hátterében az a hagyomány áll, hogy az egyházi tisztségek viselése, a *húszas tanácsba* való tartozás egy meghatározott csoport tagjai számára lehetséges. Az egyháztanácsi helyek ugyanis családon belül öröklődnek, amely családok, mint például Komlóskán is (Bartha 1980:99), valószínűleg egykor a módosabbak közé tartoztak. Az „elithez” való tartozás tudata a mai görög katolikus gyülekezetet irányító családok esetében napjainkig érződik.

Jellegzetes sztereotíp vélekedés, hogy a pravoszlávok a görög katolikus embereket ért szerencsétlenségeket, kudarcokat egyértelműen Isten büntetésének tartják, amiért a pravoszláv pap ellen fordultak.

„Már abbul jószerelemmel mind meghaltak, aki verekedett. Amiért megbántották a tisztelendőt, sok meghalt.” (Prav. 4.)

Az egyik pravoszláv asszony szerint az is Isten akarata volt, hogy egy görög katolikus fiatalember, aki papnak készült, hamar otthagya, nem tudta befejezni a papi iskolát, elsősorban családjának a konfliktus kezdeti szakaszában betöltött szerepe miatt. Tulajdonképpen ezzel a nézettel, tehát Isten ítéletével igazolják saját létjogosultságukat, a pravoszláv egyházhoz való tartozásukat, legitimizálják az ortodox gyülekezetet mint a háború előtti görög katolikus hagyományok egyetlen, jogos örökösét.

Ha áttekintjük a saját és a másik felekezet összehasonlításáról szóló véleményeket, meglepően sok hasonlóságot találunk bennük. Mindkét gyülekezetben nagyon fontos a temetéseken és előtte a virrasztón való részvétel. Többször kiemelték, szinte ugyanazokkal a szófordulatokkal mondták el, hogy náluk mennek el többen egy virrasztóra, és tudnak többen virrasztói énekeket. Mind a két közösségben külön hangsúlyozták, milyen szépen szokott beszélni a saját papjuk a temetéseken, míg a másik nem.

„Ha van egy temetés, egy virrasztó. Hogy mennyien mennek el ők, és mennyien mennek nálunk. Mer nálunk a férfiak, akik elmennek, az mind tud [virrasztói énekeket]. Mind vallásos ember. Hát ott meg, elmegy három-négy ember. Akik tudnak valamit. A többiek csak kinn állnak az udvaron és hallgatnak.” (G. k. 3.)

A konfliktus gazdasági-társadalmi okai

A felekezeti ellentétek vizsgálatánál nem hagyhatjuk figyelmen kívül az ebben az időszakban végbement politikai, gazdasági, társadalmi változásokat. A Szovjetunió szétbomlásával együtt a környéknek biztos megélhetést nyújtó péterfalvi központú kolhoz is elsorvadt. A Kárpáton túli terület mintagazdasága szinte egyik napról a másikra omlott össze. A mezőgazdasági termelőegységek fokozatosan elsorvadtak, bezártak a segédüzemek (téglagár, optikai üzem, elektronikai, laboratóriumi berendezéseket készítő üzem, fűrészüzem, asztalosműhely, lakatos-, dróthálószővő üzem), egyedül a bútorgárban és a konzervgyárban folyt időszakos munka. Gazdasági sokk volt az embereknek a változás, a váratlanul támadt munkanélküliség, hirtelen bizonytalanságban érezhették magukat, amit csak fokozott a pénzügyi válság. A politikai és az ennek következtében je-

lentkező gazdasági változások a falu társadalmára is kihatottak. A jó megélhetésüket, biztos jövedelmüket elvesztett embereknek új életstratégiákat kellett választani, alkalmazkodni a megváltozott körülményekhez, ami átrendezte a falu korábbi társadalmi csoportjait. A kolhoz földterületéből kiosztott parcellákon, a „szotekekben” a családok megkezdheték a mezőgazdasági munkákat, pénzgazdálkodás híján önellátásra rendezkedtek be. A hagyományos paraszti életmódra való visszaállás azonban meg sem közelítette a korábbi életszínvonalat, nem elégítette ki a többség igényeit, ezért sokan megragadtak minden alkalmat, hogy pénzhez jussanak. A határátkelő megnyitásával felvirágzott az illegális kereskedelem, ami napjainkig kiemelkedő jövedelemforrása a környékbelieknek. Ebből néhány család hirtelen meggazdagodott, kialakult az új gazdasági elit, amelybe a korábbi kolhoz elöljáróinak egy része is beletartozott. Úgy érzem, ennek a zavaros időszaknak a feszültségeit a felekezeti ellenségeskedésekben vezették le, ez is magyarázata lehet a fokozott indulatokból fakadó erőszakos cselekedeteknek.

Pravoszlávok és görög katolikusok

A pravoszlávok jóval többen, nagyjából kétszer annyian vannak, mint a görög katolikusok. Felmerül a kérdés, vajon miért.

1990-ben a jelenlegi görög katolikusok kiváltak a felekezetből, a többség – az egykori gyülekezet körülbelül kétharmada – azonban megmaradt pravoszlávnak. Ennek legfőbb oka, hogy azt nem érzik más vallásnak, identitásukban ők is görög katolikusok, és ezért a kérdés bennük nem úgy merült fel, mint visszatérés a régi hithez, hanem *elhagyni* az eddigi papot. Éppen a pap személye, a hozzá való ragaszkodás miatt maradtak az ortodox egyház kötelékében.

„*Drága kis papunk, dehogy is hagyom!*” (Prav. 6.)

„*Anyira megértettük egymást, annyira barátságos, mer ő is mondta, hogy ő addig pap, amíg a templomba van. Ő olyan ember, mint mi vagyunk. Hogy ő szeretett szórakozni, szeretett beszélni, viccelődni, minden. És megszoktuk. És persze, hát őután mentünk a vallással is. De meg már én addig is, azt se tudom, mi az a pravoszláv vallás.*” (Prav. 2.)

Az 1990-es évek elején a görög katolikus gyülekezetben nem a régi hithez visszatérést, hanem rendbontó szakadókat láttak.

Érdemes ezért megvizsgálni, hogyan vélekednek a bökényiek a két vallás közötti különbségekről.

„*Semmi. Abszolút semmi [különbség nincs]. Na, mondjuk az oroszoknál, úgy ottan van, mert ők emlegetik, hogy pravoszlávoszki, úgy mondják oroszul, de itt nálunk egyáltalán, semmi. Szóval abbul a könyvbül énekelünk, abbul imádkozunk, ami, na mondom, onnét Magyarból, meg ami régen volt nekünk, abbul énekelünk, minden abbul megyen. Abszolút semmi eltérés.*” (Prav. 5.)

„*Annyi csak, hogy mi a pátriárkát emlegessük a misébe, ők meg a pápát. Na de az nem helyes. Hát szerintem őhózzájuk a pápa nem jöhet. Mer a pápa a rómaiakhoz megy.*” (Prav. 2.)

„*Mi a pápának vagyunk az alattvalói. Nekünk ugyi a pápa a felettesünk. És nekik meg csak a pátriárka. Űk annak szolgálnak.*” (G. k. 1.)

„Ez a két legfőbb eltérés. A pápa és a pátriárka, meg ez a »Hiszek egy«. Mer van nálunk a »hiszek egy szent katolikus és apostoli szentegyházba«, náluk meg ha jól emlékszem, úgy volt, hogy közönséges keresztények. De mondjuk, amit a kántorok mondanak, az amit mond, úgy mondja, mint mi.” (G. k. 4.)

A pravoszlávok többsége nem érzékeli, hogy két külön vallásról van szó, és az egyéni vallásgyakorlás terén valóban nincsenek különbségek. Mind a két felekezet ugyanazokat a – görög katolikus – énekes- és imakönyveket használja, ugyanúgy magyar nyelven folyik a liturgia, ugyanabban a templomban. Szakrális térszemléletük is teljesen megegyezik mind a falu szintjén, mind regionális viszonylatokban, tehát mindkét gyülekezet Máriapócsot tekinti vallási központjának.

A két vallás közötti különbséget két vonatkozásban látják, a legfontosabb eltérésnek a pápa vagy a pátriárka elismerését tartják, de ezt nem tekintik lényegesnek, nem vélik elegendő magyarázatnak arra, miért kellett a görög katolikusoknak külön gyülekezetet alakítaniuk.

A másik különbség a görög katolikusok esetében a katolikus anyaszentegyház említése, ami az ortodox szertartásban elmarad, helyette a közönséges egyház kifejezést használják.

A pravoszlávok többsége nem tekinti eltérő vallásúnak magát, illetve a görög katolikusokat, ami legjobban identitásukban nyilvánul meg. Velük szemben a görög katolikusok érzékelik azt, hogy elméletileg két külön vallásról van szó, de azt is látják, hogy a különbségek a valóságban csak kevésbé jelennek meg.

Bökényben a vallási identitás tekintetében egyértelműen azok alkotják a többséget, akik görög katolikusnak érzik magukat. Felekezetiileg azonban a pravoszlávok állnak az első helyen. Éppen ezért érdemes részletesebben is megvizsgálni az ortodox gyülekezet híveinek vallási és felekezeti identitását. Annak ellenére, hogy a többség görög katolikus érzelmű, vannak kisebb, néhány családból álló csoportok, akiket más motiváció köt a pravoszláv egyházhoz. Ezért a pravoszláv felekezeten belül is több, különböző viselkedésmintát különíthetünk el.

Vannak a „görög katolikus pravoszlávok”, mert a pravoszlávok jelentős része identitásában megmaradt görög katolikusnak. Éppen ezért nem értik, és egyben elítélik, amiért a „másikok” ellenezték ennek a papnak a tevékenységét, végül kiváltak a felekezetből.

„Mer minékünk azt mondják, hogy pravoszlávok. Pedig az mi nem vagyunk. De ezt csak így egymásra fogták. Itten görög katolikus mindenki. Mer abba születtünk, abba keresztelkedtünk.” (Prav. 1.)

„Mi vagyunk a valóságos görög katolikusok. Ők csak most lettek, ők újgörögök.” (Prav. 6.)

Verbálisan is megjelenik a pravoszlávok vallási identitása, ennek legszembetűnőbb példája a görög katolikusokra használt „másikok” elnevezés. Görög katolikusnak nem hívhatják őket, hiszen saját magukat tekintik annak, ezért ők a *másik* görög felekezet. Ugyanez a szemlélet szülte az „újgörög” kifejezést is, azok a görög katolikusok, akik újonnan alakultak, kiváltak a többiek, a valódi görög katolikusok közül.

A görög katolikus identitású pravoszlávok problémájának megértéséhez egy konkrét személy példáját mutatom be.

Az 1920-as évek közepén született asszonyt görög katolikusnak keresztelték, annak is vallja magát, de a pravoszláv felekezet mélyen vallásos híve. Amikor csak tud, eljár a templomba.

Vallásgyakorlásában fontos szerepet játszanak a máriapócsi zárandoklatok, igyekeznek minden évben ellátogatni a Nagyboldogasszony-napi búcsúra (augusztus 15.). Unokáit nem a bökényi templomba, a pravoszláv paphoz vitte elsőáldozónak, hanem Máriapócsra, görög katolikus szertartás szerint.

Identitása egyértelműen görög katolikus, ugyanakkor a pravoszláv pap odaadó híve, őt tekinti az igazi görög katolikus papnak Bökényben, a másik felekezetet elszakadásukért elítéli. Ő nem lát lényeges különbséget a két vallás között.

Ez az asszony és vele együtt a többi görög katolikus identitását, de a pravoszláv felekezetbe tartozó ember talán fel sem fogta azokat a történelmi változásokat, melyek az ortodoxiába olvastották őket. Személyes hitüket, vallásgyakorlásukat alig érintették a hivatalos törekvések, az egyház egykori meghurcoltatását nem a görög katolikusság ellen irányuló cselekedetnek élték meg, hanem általában a vallás, vallásosság betiltásának. Mivel soha nem szembesültek azzal a problémával, hogy idegen nyelvű pap idegen nyelvű szertartásokat tartson a templomukban, míg a közelebbi települések bizánci rítusú felekezeteiben inkább ez volt az általános, a magyar nyelvű liturgia számukra egyet jelentett a görög katolikus vallással. Csak nyomatékosította ezt a nézetet, hogy ugyanazok a papok szolgáltak a faluban, mint korábban, azt, hogy ők *aláírtak*, pravoszlávokká lettek, csupán a hatóságok felé tanúsított kompromisszumként értelmezték. Ezt maguk az érintett papok is legtöbb esetben így gondolták.

Nem véletlen az sem, hogy éppen azok a családok szálltak szembe a ténylegesen pravoszláv identitású pappal és alakították meg az 1990-es évek elején újra a görög katolikus gyülekezetet, akik egyházi tisztségeik révén az átlagnál jóval tájékozottabbak voltak az egyházat érintő változásokról, közelebb voltak a hivatalos döntésekhez és az azokból fakadó visszasságokhoz. A többség azonban nem érzékelte mindezt, sőt, jelenlegi papjukat is sokan görög katolikusnak vélik. Így adódik az a paradox helyzet, hogy a pravoszláv pap tulajdonképpen egy görög katolikus gyülekezetet vezet, annak nyomására teret engedve számos, az ortodoxiától idegen, katolikus vallásgyakorlási formának.

A példa a pravoszláv felekezet többségének identitását szemléltette, azonban léteznek olyan személyek, akik tudatában vannak a különbségeknek, és ezzel együtt vállalják az ortodoxiához való tartozást. Közülük elsőként az úgynevezett „igazi” pravoszlávokat emelem ki.

Ebbe a kategóriába azok az elsősorban ukrán származású, nem bökényi születésű emberek, főleg asszonyok tartoznak, akiket születési helyükön valóban a görögkeleti vallás szabályai szerint kereszteltek meg. A legtöbben házasság révén kerültek az itteni pravoszláv gyülekezetbe, de nem érzik ezeket a szertartásokat, sem magát a felekezetet valóban ortodoxnak, számukra a bökényi pravoszlávok „túl görög katolikusok”. Egyikük például többször szóvá is tette a papnak, hogy miért nem „végez” úgy, mint az „igazi” pravoszlávok.

Figyelemre méltó a pap válasza, miszerint nem tudta volna meghonosítani ebben a közösségben az addigi gyakorlattól szemléletében is teljesen eltérő ortodox szertartásokat. Mindez jól példázza, hogy annak ellenére, hogy pravoszláv gyülekezetéről van szó, maguk a hívek mennyire ragaszkodnak a görög katolikus hagyományokhoz. A pap ezért valószínűleg nem is mert túlzottan radikális változtatásokat bevezetni. Az „igazi” pravoszlávok leginkább az ünnepek megtartásában és egymáshoz való viszonyában látják a

különbséget, szerintük a görög katolikus szentek napjait ünneplik a bökényi pravoszlávok is. Ehhez hozzátartozik, hogy mindkét felekezet a tipikusan a nyugati egyházra jellemző páduai Szent Antalt tartja az egyik legfontosabb szentnek, többek között a mágikus gyógyítási folyamatok, rontáslevétel során Jézus és Szűz Mária mellett hozzá is imádkoznak.

Néhányan vannak a pravoszlávok között, akik ismerik a két vallás közötti különbségeket és azt is, hogy származásuk, családjuk révén ők is a görög katolikus gyülekezetbe tartoznának, mégis megmaradtak a pravoszláv pap mellett. Nemcsak a pap személye tartja őket felekezetüknél, hanem a görög katolikusokkal szemben érzett ellenszenv is. Ők az „ellen görög katolikusok”. Valamilyen személyes konfliktus miatt neheztelnek a görög katolikus vezetők közül valakire, vagy valakikre, amiért nem szívesen kerülnének velük egy felekezetbe. Ebből kifolyólag néhányan öntudatos pravoszlávokká válhattak.

Néhány esetben ennek látható jele is lehet: református falinaptárt tesznek ki a falra. Kárpátalján ugyanis többféle vallási, magyar nyelvű falinaptárt adnak ki évente, ezek között görögkeleti azonban nem szerepel. A magukat görög katolikusnak érző pravoszlávok lakásaiban a görög katolikus változatot láthattuk, ám akik valóban az ortodox egyház híveinek vallják magukat, sok esetben inkább a református naptárt teszik ki a falra, még akkor is, ha velük egy háztartásban nem élnek reformátusok.

Tanulságos, de mindenképpen egyedi a következő eset: az 1950-es évek elején született asszonyt pravoszlávnak keresztelték, ám görög katolikusnak nevelték, identitásában is az. Mégsem lett görög katolikus, mert úgy gondolja, néhány, a mai görög katolikusok közé tartozó család saját céljaira használta a náluk létben lévő egyházi vagyont. A templomba kizárólag húsvétkor, a pászkaszentelésre megy el, bár a családjában a Gergely-naptár szerint tartják az ünnepeket. Például az „első” karácsonyt ünnepték, mivel úgy vélik, hogy az az „igazi”, még a szomszédságból induló református betlehemeseket is behívták, hogy teljes legyen a karácsonyeste.

Itt azzal találkozunk, hogy egy személyes ellentét akadályozza meg abban, hogy identitásának megfelelő felekezethez tartozzon, ezért családjában kialakította a vallásgyakorlásnak egy egyéni formáját. Ebben az individuális gyakorlatban egyedül a számára legfontosabb egyházi szolgáltatásokat veszi csak igénybe, amit (egyelőre) a „kisebbségi rossznak” tartott pravoszláv felekezet keretében tesz meg.

A pravoszláv gyülekezet tagjainak vallási identitását áttekintve az első tanulság, amit levonhatunk, hogy esetükben a többség vallási öntudata nem egyezik meg a felekezeti identitásával. A pravoszlávok és görög katolikusok között sem vallási, hanem felekezeti ellentétek feszülnek. A pravoszláv és görög katolikus konfliktusban tehát nem a két vallás tételei ütköznek egymással, nem a görögkeleti vallás áll szemben a görög katolikus vallással, hanem két, vallási identitásában azonos, de külön paphoz, és hivatalosan más egyházhoz tartozó csoport.

A pravoszláv felekezet jelentős részét teszik ki az olyan családok, amelyek életében nem játszik meghatározó szerepet a vallás, ritkán járnak templomba, nagyobb ünnepeken vagy csak a pászkaszentelésen vesznek részt. Éppen ezért nem kötődnek erősen az ortodox egyházhoz, maradásukat több összetevő is motiválhatja, az elsődleges ok, ami ide fűzi őket, a megszokás és az új dolgoktól való ösztönös idegenkedés. Pravoszláv felekezeti identitásuk gyenge, ők alkotják azt a réteget, akik leginkább befolyásolhatók a

külsőségek által. Eddig, az 1990-es évek végéig ez a csoport a pravoszláv gyülekezetet találta vonzóbbnak, de közülük kerültek ki azok a családok, akik a görög katolikusok nap-tárreformját követően már áttértek a másik felekezethez. Ezek az emberek lehetnek azok, akik a görög katolikus egyház megerősödésével és azzal, hogy az egyre kedvezőbb lehetőségeket kínál számukra, kiválhatnak korábbi felekezetükből, görög katolikussá válhatnak.

A két gyülekezet szétválását követően azonban a görög katolikus egyház egyáltalán nem volt elég vonzó ahhoz, hogy tömegesen csatlakozzanak hozzá. Ezért sokáig azok alkották a görög katolikus felekezetet, akik meggyőződésből, illetve a konfliktus első szakaszában játszott szerepük miatt lettek azzá.

A pravoszlávok görög katolikus vallási identitása miatt a görög katolikus egyház újraalakulását nem úgy értelmezték, nem értelmezhetnék úgy, mint a hivatalosan rájuk kényszerített államvallás alól való felszabadulást. Egyszerűen csak embereket láttak, akik valamiért szembeszálltak a pappal, lázadtak a fennálló rend és normák ellen. Leginkább ezt a fajta renitens magatartást ítélték el, anélkül hogy teljes mértékben tisztában lettek volna a mögötte rejlő tartalommal. Így természetes, hogy kezdetben nem volt szerencsés vállalni az újonnan létrejött csoporttal való közösséget.

A kiszakadt, új gyülekezettel szembeni ellenszenv azonban az 1990-es évek közepére enyhült, ekkor már más jelenségek is közrejátszottak, hogy miért tartanak ki az egyes családok a pravoszláv felekezetnél. Mindenekelőtt az egyház élén álló személyiségek megítélése, ismerete befolyásolta a két felekezet egymáshoz való viszonyát.

Eddig is láthattuk, hogy a pravoszláv pap központi szerepet játszott – játszik – a konfliktus alakulásában, a görög katolikus papokról azonban eddig nem esett szó, nem is véletlenül.

A pravoszláv felekezet papja a faluban lakik, több községbe is jár ugyan, de ideje nagy részét Bökényben tölti. Mindenki ismeri, karakteres személyiség, még ha nem is mindig értenek vele egyet, biztos pontnak számít a faluközösségekben. A pravoszláv papot hívei tisztelettel övezik, úgy tartják, mivel nőtlen pap, erősebb az imája. A közösségekben betöltött szerepét egyértelműen pozitívnak értékelik.

„Még nagyon is szép volt ez a pap, hogy feláldozta magát, hogy ilyen nehéz körülményekbe papnak tanult. Mer ugye nem lehetett, tudjátok ti magatokon, nálatok is Magyarba se lehetett fenntartani a vallást.” (Prav. 2.)

Híveiben is gyakran felmerült a kérdés, miért tűri a sérelmeket, miért nem hagyja ott a falut. Erre azt szokta válaszolni, ez a sorsa. Krisztus is viselte keresztjét, viseli ő is.

A görög katolikusok ezzel szemben az egész konfliktus kirobbantását az ő tevékenységének tartják. Személyével kapcsolatban a rá nem termettségét szokták hangsúlyozni, amit két dologgal támasztanak alá. Egyrészt papi tudását kérdőjelezzik meg, nehezményezik, hogy csak két és fél évet tanult, míg a többi papoknak hat évet kell végezniük. *„Ű mint egy papi technikumot, csak két és fél évet. Na, hát mit tud?”* (G. k. 1.) Másrészt kommunizmussal, annak támogatásával vádolják. *„Neki olyan végzettsége van, hogy pártszekretár lehet.”* (G. k. 1.)

Vele szemben, a másik felekezetben nem volt hasonló jellemzőkkel bíró pap. Az eddigiekben a görög katolikus gyülekezetben nem is a papok személye volt a meghatározó, hanem az egyháztanács. Az elmúlt tíz évben ugyanis összesen hat pap járt rendszere-

sen a bökényi görög katolikusokhoz. A kezdeti időszakban a paphiány miatt Magyarországról jöttek át idős papok misét tartani, akik nem bizonyultak valós „ellenfélnek” a pravoszláv pappal szemben. Ezek az atyák egészségileg is nehezen bírták az állandó utazást, egyikük éppen bökényi tartózkodása során kapott infarktust. 1995–1996-ban végeztek az első fiatal kárpátaljai papok, akikre nagyon nehéz feladat várt, hivatásuk kezdetén egyszerre 5-6 gyülekezetben kellett szolgálniuk. Éppen ezért egy-egy faluban minimális időt töltöttek, csak a templomi szertartásokon találkoztak a hívekkel, ahonnan siettek át egy másik településre.

Gyakran fordult elő az is, hogy a papok nem tudtak minden alkalommal Bökénybe jönni, ekkor csak *kántormiséket*⁷ tartottak.

A faluban alig tartózkodó, állandóan cserélődő görög katolikus papokat nem tudták kellően megismerni még maguk a görög katolikus hívek sem, a pravoszlávok pedig nem is igen tudták követni a változásukat. Ez a kezdeti rendszertelenség sem tette vonzóvá a görög katolikus gyülekezethez való tartozást.

A görög katolikus papokat a pravoszlávok többsége alig ismeri, ezért nem is tudják megítélni őket, a pravoszláv papnak viszont határozott véleménye van a környéken működő görög katolikus papokról, túlzottan világiasnak tartja őket. Itt azonban nemcsak egyetlen személy negatív vélekedéséről van szó, hanem két, ellentétes irányzat szembenállásáról, amit esetünkben a pravoszláv pap és a vele szemben álló, fiatal görög katolikus papok képviselnek.

A gyülekezetek legfontosabb vallási vezetői a pap mellett a kántor és a harangozó; a világi ügyeket a *kurátor* (gondnok) vezetésével a *húszas tanács* irányítja, az egyház pénzéért a *kasszír* (pénztáros) felelős. A pravoszláv közösségben a pap egyben a kurátor is, tehát a vallási és világi irányítás egy kézben összpontosul, amit a görög katolikusok helytelennek tartanak. A pravoszláv felekezet esetében ugyan a pap személye meghatározó, a hozzá fűződő hűség tartotta meg az embereket ortodoxnak, de a gyülekezetnek nem csak ő az összetartója. Mellette legnagyobb befolyással a kántor bír, túlzásnak hangzik, de nem teljesen alaptalan az a vélemény, miszerint: „*ha átállna hozzánk [görög katolikusokhoz], ennek a papnak nem vána itt jövője. Az ortodox papnak.*” (G. k. 4.) A kántor és harangozó személye 1997-től ugyanaz, így ő és a pap a felekezet domináns egyéniségei.

A vallási életben jelentős szerepet játszik a *kasszír* és a takarítást és más munkákat végző asszonyok csoportja, valamint a pravoszláv egyház keretei közt működő Rózsafüzér társulat is.

A *húszas tanács* tagjai mellett a görög katolikus felekezeten belül is fontos szerepet játszik a jelenlegi kántor. Fiatalon, tizenöt éves korában vált kántorrá, akkor még inkább csak a templomi szolgálatra korlátozódott a tevékenysége, felnőtté válásával azonban bekapcsolódott a közösség szervezésébe, például ő lett az egyházbetlehem irányítója.

Újabb ellentétek a görög katolikusok és pravoszlávok között

A két felekezet történetében újabb fordulóponthoz vezetett, hogy 2000 nagyböjtjének kezdetével a görög katolikusok áttértek a Gergely-naptár használatára. Régi vágy volt, hogy a reformátusokkal együtt ünnepelhessenek, de az is motiváló tényező volt, hogy a magyarországi görög katolikusok szintén a „római” naptárt használják. Ám az áttérésre sokat kellett várni. Maga a görög katolikus közösség is sokára kérelmezte a püspöknél, hiszen előbb saját helyzetét kellett megszilárdítania. Azonban a püspökségen alaposan meg kellett vizsgálni az ügyet, mert más falvakban a naptárreform komoly feszültségekhez vezetett. Ilyen volt például Salánk, ahol az átállás a rendszerváltás után egészen hamar, 1991-ben történt meg, amikor a környező falvak még a régi naptárt használták. A hirtelen változtatás megosztotta az addig is több konfliktussal küzdő salánki görög katolikusokat, és egy kisebb csoport változatlanul megmaradt a régi ünnepek megtartásánál (Pilipkó 1995:736–737).

A naptárreformot az is hátráltatta, hogy a pravoszlávokkal közösen használják a templomot, annak a megfelelő díszítésében ütközések lehetnek. Ennek ellenére megkezdtek az átálláshoz szükséges aláírásgyűjtést, majd benyújtották a kérelmet. Szerencsére azonban úgy tűnik, hogy a reform az egész falu érdekeit szolgálja, és mindenki elégedett vele. A pravoszláv pap is bizakodva tekint a változásra, így legalább megszűnnek azok a feszültségek, amik abból fakadtak, hogy az egyik felekezetnek (ez általában a görög katolikus volt) nem a „rendes” időben kellett tartani a szertartást, például a karácsonyi éjféli misét este nyolc órakor.

A két felekezet eltérő naptárhasználatából adódhatnak súrlódások, az elkövetkező időszakban fog kiderülni, vajon problémamentes lesz-e az elkülönülés. Az első „próba” volt erre az első különvált húsvét megünneplése.

„A két pap már megegyezett. Nekünk van húsvét, nekik lesz virágvasárnap. Úgyhogy nekik nem gond, hogy szombaton fehérbe lesz az oltár, a templom, vasárnap fehérbe, hétfőn fehérbe, úknekik már csak csütörtöktől kell kezdeni, hogy fekete legyen. És mi meg fogunk járni templomba egész fényeshéten, vagyis hétfőn, kedden, esetleg szerdán nem fog menni, na de kedden vecsernye után le lehet lesz venni, aztán majd úk tesznek maguknak fel feketét.” (G. k. 4.)

Az „első ünnepre” való átállás különösen a vegyes vallású családok számára előnyös, mert így egyszerre tarthatják az ünnepeket a református családtagokkal. Ez a lehetőség hatalmas vonzerőt jelent azok számára, akik eddig a pravoszláv felekezethez tartoztak, de csak a nagy ünnepeken mentek el a templomba. Már eddig is többen iratkoztak át a görög katolikusokhoz, és valószínűleg további családok fognak az elkövetkezőkben átállni, ami idővel akár a két felekezet arányát is megváltoztathatja.

„Sok ember át fog állni mihozzánk, már csak azért is, hogy már nem kell két ünnepet tartani. Mer eddig úgy volt nálunk is, mind a két ünnepet meg kell tartani, karácsont, mind a kettőt. Na ez anyagi gond. Egyszerre van, kész. Nincs vele semmi gond. Ennyiből már sokan átjöttek hozzánk.” (G. k. 4.)

A pravoszláv felekezet nem tud áttérni az „új” naptárra, bár a legtöbben nem szeretnék a falu többi lakójától eltérő időpontban ünnepelni.

A pravoszlávok azzal gúnyolják a görög katolikusokat, hogy a naptárreformmal „reformátusok lettek”. *„Nem reformátusok lettünk, hanem világszerte ez az ünnep.” (G. k. 3.)*

A pravoszláv felekezetben is van olyan ismerősünk, aki úgy véli, az „első” az igazi ünnep, lehet, hogy néhány éven belül már ő is a görög katolikusokhoz fog tartozni.

Napjainkban újabb típusú feszültségeket okoz a pravoszláv és görög katolikus felekezet között a két egyház egyre inkább kibontakozó, ellentétes szemléletében rejlő különbsége. Ez egyelőre még inkább elméleti szinten nyilvánul meg, a két gyülekezet hívei alig érzékelhetik, de valószínű, hogy a jövőben a két vallásgyakorlási modell összetűzése, és életképességük mértéke fogja meghatározni a keleti szertartású felekezetek arányának alakulását. *A hagyományos vallásgyakorlás és egy modernizációs irányzat szembenállása* egy új jelenség a faluban, ezért mindenképpen hangsúlyoznom kell, hogy a vizálykodás eddigi történetében ez nem játszott szerepet.

A hagyományos vallásosság estében a vallás nyújtja a világmagyarázat legfontosabb elemét, az erkölcs normái ennek keretében jelennek meg, a szokásrendszer alapja a vallási életben való részvétel. Ez a típusú vallásgyakorlás a 20. század folyamán fokozatosan háttérbe szorult, azok a csoportok őrzik, akiket a társadalmi, gazdasági változások a legkevésbé érintettek (Tomka 1986:586). Kárpátalja falusi lakosságát ebbe a kategóriába sorolhatjuk annak ellenére, hogy a Szovjetunióhoz való tartozás és ennek velejárói természetesen megváltoztatták a faluközösséget, de talán nem annyira hirtelen, mint a rendszerváltozás. A fokozott vallásellenesség magában foglalta azt is, hogy az emberek erősebben ragaszkodjanak vallásukhoz, vallásgyakorlási formáikhoz, gyakran a hatóságok ellenőrzése alól kibújva (Mohay 1999:545). Ezért a hagyományos típusú vallásfelfogás háttérbeszorulása később kezdődött, mint Magyarországon, legnagyobb mértékben az utóbbi évtizedben.

Az ortodox egyház mindig is a tradíció megtestesítője volt, tehát nem meglepő, hogy a pravoszláv pap is ezt a modellt vallja. Vele szemben azonban a fiatal, néhány éve felszentelt görög katolikus papok már egy új irányzatot képviselnek, s az a vallásgyakorlási modell az önálló, aktív közösségek létrehozását helyezi előtérbe (Tomka 1986:591). Amellett, hogy a görög katolikus egyház a II. vatikáni zsinat értelmében számos vonatkozásban, például liturgiájában igyekszik visszatérni a bizánci gyökerekhez, felismerte, hogy a vallási szolgáltatásokon túl betölthet egy közösségteremtő szerepet is, nem vallási programok szervezésével az egyház körébe tudja vonni a fiatalság egy jelentős részét. A bökényi gyakorlat is azt mutatja, hogy erre fokozott igény van elsősorban a fiatalabb generációk körében, ami esetünkben tágabban értelmezve a negyven év alatti korosztályokat jelenti. Az 1980-as évek végéig a több települést felölelő Határőr Agrár-cég Kolhoz számos kulturális együtttest és sportcsapatot működtetett, például a Tisza Dal- és Táncegyütttest, ifjúsági vokális, hangszeres együtttest, a kolhoz veteránjainak énekkarát, labdarúgócsapatot, női gyeplabdacsapatot. A kolhoz kínálta művelődési és szabadidős tevékenységek, közösségek szétesésével azonban nem szűnt meg az erre való igény, ezért örvendenek nagy népszerűségnek a görög katolikus egyház kínálta programok: futballmeccs, diszkó, biciklitúra.

A pravoszláv pap és híveinek egy része szerint az ilyen, világias események szervezése és a papok azon való részvétele ellentétes a papi méltósággal. Elrettentő példaként szokták említeni azt az esetet, mikor a görög katolikusok a fiataloknak diszkót rendeztek, ahol ráadásul az egyik fiatal atya maga is táncolt. A pravoszláv pap azt is rosszalja, hogy az új görög katolikus pap egyik vasárnap mise után focizni vitte a híveit. A görög

katolikusok pedig éppen azért szeretik annyira papjukat, hogy megmozgatja és az egyház felé tereli a fiatalokat.

„Nem olyan rég a fiatalokat a mi görög papunk összehívta egy nagy futballmeccsre. Péterfalván a sportzába [sporttelep]. Ilyen fiatal suhanc embereket, házасokat. Csak úgy. Vagy a gyerekeket vitték Palágykomlóra, ilyen hittanvetélkedőre. Itten zajlik valami, az élet.” (G. k. 4.)

Ők nem tartják idegennek a papi hivatástól a különböző programok szervezését, a pap feladatának tartják, hogy *„hittanórát tartson, vagy ilyen szórakozásokat a gyerkőcöknek, hogy jobban odahúzza a templomba”*.

A görög katolikus modernizációhoz tartozik tulajdonképpen a naptárreform is. Egyrészt ezzel is kimutathatták az ortodoxiától és a helyi pravoszláv gyülekezettől való végleges elszakadásukat, másrészt a hangsúly a változáson van. Esetükben a vallási szabályok nem egy zárt, merev rendszert alkotnak, hanem az életmód változásait követni képes, ám legfontosabb elemeiben mégis tradicionális struktúrát. Éppen ez az a jellemvonás, ami hosszú távon a görög katolikus felekezetbe vonhatja az embereket.

Az új típusú „szolgáltatások” mellett a görög katolikus egyház kielégíti a tradicionális vallásgyakorlás elvárásait, sőt, annak igényére szeretné rávezetni az egyéb programokkal magához vonzott fiatalokat is. Összességében a vallásosság jóval szélesebb körét kezdi nyújtani a híveknek, mint a pravoszláv egyház. A hagyományos felfogáshoz tartozik például a máriapócsi búcsún való részvétel, ami szerves része a vallásgyakorlásnak. Az 1990-es évek végétől a zarándoklatok megszervezése és vezetése Bökényben kizárólagosan a görög katolikus papok tevékenységévé vált.

Összefoglalás

Az előzőekben kétéves munka eredményeként igyekeztem feltárni egy kárpátaljai magyar falu, Tiszabökény görög katolikus és pravoszláv felekezete között húzóó ellentéteket, a viszálykodás történetét, okait. Láthattuk, hogy két, identitásában azonos, egyformán görög katolikus érzelmű gyülekezet áll egymással szemben, akik saját magukat tekintik az 1949 előtti görög katolikus gyülekezet egyetlen jogos folytatásának, ennek bizonyítása, érvényre juttatása váltotta ki az ellenségeskedést. A konfliktus és a vallási identitás feltárása rávilágított arra, hogy a vallási hagyományok erőssége, a népi vallásosság közösségfenntartó szerepe miatt a felülről jövő tiltás lényegében nem változtat meg a vallási identitást. A felekezeti viszálykodás egy konkrét történelmi szituáció terméke, sajátos kelet-közép-európai jelenségnek fogható fel. Bökény esete egyrészt tipikusnak tekinthető, egy diktatórikus hatalom elnyomásai és annak megszűnése után létrejött konfliktushelyzetet láthatunk, ugyanakkor egyéni, hiszen ilyen jellegű szembenállásról máshonnan nincs tudomásunk. A két gyülekezet közötti ellentétek folyamatosan változnak, alakulnak át és teremtenek újabb ütközőpontokat, éppen ezért továbbra is figyelemmel szeretném kísérni, dokumentálni és elemezni a bökényi görög katolikusok és pravoszlávok viszonyának alakulását.

Ha a két felekezet jövőjét mérlegeljük, felmerül a kérdés, meddig létezhet a magyar pravoszláv gyülekezet Tiszabökényben. Vajon akad-e utódja a papnak, aki magyar nyelven tudja végezni a szertartásokat. Erről azonban egyelőre nem érdemes találgatásokba

bocsátkozni, hiszen a pap távozása előreláthatólag csak több évtized múlva fog bekövetkezni. Addig is jelentősen módosulhat a görög katolikusok és pravoszlávok aránya, néhány éven belül kiegyenlítődhet, majd feltételezéseink szerint megfordulhat a két felekezet tagjainak száma. Ezt a görög katolikus felekezetben történő változások, a gyülekezet megerősödése, megszilárdulása teheti lehetővé. Hogy valóban így lesz-e, azt csak további, többéves terepmunka után tudjuk majd megállapítani.

JEGYZETEK

1. A közösségben az ortodox egyházra a pravoszláv elnevezést használják, ezért elsősorban én is ezt a kifejezést alkalmazom.
2. Kárpátalján a magyarokon kívül legnagyobb számban ruszinok éltek, akiket a Szovjetunióban ukránnak tekintettek, ezért napjainkban egy részük már ukránnak vallja magát. A bökényiek leggyakrabban az orosz vagy a hucul kifejezést használják rájuk, de az utóbbinak egyfajta pejoratív jelentése is van. Általában azonban nem tesznek megkülönböztetést a más anyanyelvűek között, mindenkit huculnak vagy oroszoknak, ritkábban ukránnak mondanak.
3. Az 1941-ben végzett népszámlálás adatai szerint a lakosság 96,3%-a vallotta magát magyarnak, 3,3% zsidónak, 0,3% ruszinnak.
4. Az adatközlőimet felekezeti hovatartozásuk alapján jelölöm. Prav. 1: pravoszláv asszony, született: 1940-es évek; Prav. 2: pravoszláv asszony, sz.: 1940-es évek; Prav. 3: pravoszláv asszony, sz.: 1951; Prav. 4: pravoszláv asszony, sz.: 1930; Prav. 5: pravoszláv asszony, sz.: 1930-as évek (a felekezet *kasszírja*); Prav. 6: pravoszláv asszony, sz.: 1924; G. k. 1: görög katolikus férfi, sz.: 1928 (egykori kurátor); G. k. 2: görög katolikus asszony, sz.: 1928; G. k. 3: görög katolikus férfi, sz.: 1960-as évek; G. k. 4: görög katolikus férfi, sz.: 1979 (a felekezet kántora).
5. Bali János és Papp Richárd szóbeli közlése.
6. A bökényi betlehemezés történetével és a két bizánci rítusú felekezet egyházbetlehemeivel többek között egy szemináriumi dolgozat keretében már foglalkoztam, valamint erről a témáról Pákay Viktóriával beszámolót tartottunk a Református Teológiai Doktorok Kollégiuma Egyházi Néprajzi Szekciójá által rendezett vallási néprajzi konferencián. A betlehemezés szokását a jövőben még behatóbban szeretném vizsgálni, ezért dolgozatomban csak a legfontosabb jelenségekre térek ki.
7. Pap nélküli, a kántor vezetésével történő istentisztelet.

IRODALOM

BARTHA ELEK

- 1980 A hitélet néprajzi vizsgálata egy zempléni faluban. Debrecen: Kossuth Lajos Tudományegyetem Néprajzi Tanszéke.
- 1984 Etnikus különbségek és a vallások integráló ereje. In Interetnikus kapcsolatok Északkelet Magyarországon. Kunt Ernő – Szabadfalvy József – Viga Gyula, szerk. 97–103. Miskolc: Herman Ottó Múzeum.

- 1991 A vallás és a nemzeti kisebbségek néprajzi kutatása. *In* Nemzetiség-identitás. A IV. Nemzetközi Néprajzi Nemzetiségkutató Konferencia előadásai. Békéscsaba, 1990. október 5–7. Eperjessy Ernő – Krupa András – Ujváry Zoltán, szerk. 47–49. Debrecen: Ethnica.
- 1995 A szakrális tér néprajza. *In* A szakrális építészet ma hazánkban. Lőrincz Zoltán, szerk. 11–24. Szombathely: BDTF.
- 1996 Hagyomány és identitás a magyar görög katolikusok körében. *In* Vallási néprajz 8. Ökumenikus tanulmányok. Küllős Imola, szerk. 191–201. Budapest: Református Teológiai Doktorok Kollégiuma Egyházi Néprajzi Szekciója.

BOTLIK JÓZSEF – DUPKA GYÖRGY

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

KEMÉNYFI RÓBERT

- 2000 Szakrális tér – „etnicitás” – nemzetállam. *In* Paraszti múlt és jelen az ezredfordulón. Cseri Miklós – Kósa László – T. Bereczki Ibolya, szerk. 33–50. Szentendre: Magyar Néprajzi Társaság – Szentendrei Szabadtéri Néprajzi Múzeum.

KRESZ MÁRIA – N. FEKETE MAGDA – KOVÁRI ZSUZSA – GÖNTÉR ZSUZSANNA – VAGÁCS ANDRÁS

- 1943–1944a Vegyes néprajzi gyűjtés: gazdálkodás, eszközök, házbelső, folklór. EA 4580.
- 1943–1944b Vegyes néprajzi és szociográfiai beszámolók. EA 4581.
- 1943–1944c Népmozgalmi táblázatok és grafikonok, anyakönyvi kijegyzések. EA 4582.

MOHAY TAMÁS

- 1999 A népi vallásosságról. *Magyar Tudomány* 5:532–548.

PILIPKÓ ERZSÉBET

- 1995 Etnikai és vallási identitás a salánki görögkatolikusok körében. *Ethnographia* 106(2): 723–750.
- 1997 Görög katolikus – ortodox ellentét egy kárpátaljai magyar görög katolikus egyházközségen belül. *Posztbizánci Közlemények* 3:52–62.

PIRIGYI ISTVÁN

- 1991 Bizánci szertartású egyházak. *In* Egyházak és vallások a mai Magyarországon. Gesztelyi Tamás, szerk. 55–73. Budapest: Akadémiai Kiadó.

PUSZTAI BERTALAN

- 1996 Ütköző identitások. Vallási identitás Kárpátalján. *Magyar Egyháztörténeti Évkönyv* 2:201–214.

SZABÓ GYÖRGY, SZERK.

- 1999 Tövises úton az egységhez. Fejezetek a kárpátaljai görög katolikus egyház történetéből. Ungvár: Intermix. /Kárpátaljai Magyar Könyvek, 95./

SZABÓ ISTVÁN

- 1937 Ugocsa megye. Budapest: MTA.

TOMKA MIKLÓS

- 1986 Vallási változás Magyarországon. *In* „Mert ezt Isten hagyta...” Tanulmányok a népi vallásosság köréből. Tüskés Gábor, szerk. 572–600. Budapest: Magvető.

ZSÓFIA GESZTI

“We and those others.” Conflicts between denominations and religious identity in Tiszabökény (Carpathian Ukraine)

This article aims to analyse the forces and processes which can play an integrative role in the life of the inhabitants of a village in the Carpathian Ukraine, Tiszabökény. Among the events and the phenomena determinating the everyday activities and the mentality of the villagers, the various religious feasts and the different denominations often seem to be of primary importance. The author's first results based on a two-years fieldwork are exposed here, bringing into focus the religious identity, life and practice of the villagers of Tiszabökény as well as the origin and forms of the conflicts which characterize the relations of two denominations: the Orthodoxes and the Greek Catholics.

KARÁCSONY ZOLTÁN

Az inaktelki „figurás” néprajzi felfedezése

A tanulmány egy kalotaszegi falu, Inaktelke példáján keresztül vizsgálja a hagyományokhoz való viszony átalakulását. Az inaktelki táncélet iránt a kutatók viszonylag korán érdeklődni kezdtek, és megkezdődött a módszeres dokumentálása és felvétele. Ez a munka ugyanakkor visszahatott a falu életére is. A tudományos érdeklődés nemcsak a táncsoportok működését, repertoárját érintette kedvezően, hanem ennek révén a falu táncéletének a felbomlását és jelentősen lassította. Ezzel párhuzamosan megváltozott a táncélet belső értékelése, a néptáncról kialakított kép és általában a hagyományok megítélése.

Bár a táncfolklorisztika nem úgy képzei el a táncok gyűjtését, rögzítését, mint egy egyoldalú folyamatot, amelyben a kutató semleges megfigyelőként vizsgálja a falusi közösségek táncgyűjtését, eddig mégis kevés figyelmet fordított arra a tényre, hogy milyen hatással van a néptánc életének alakulására a kívülről – a hivatalos kultúra felől – jött érdeklődés. A néptáncgyűjtések és a népművészeti bemutatók alkalmi interaktív folyamatok, amelyekben és amelyek hatására az adott közösségek értékrendszere, kultúrája is átalakul, s bizonyos mértékig alkalmazkodik a külső elvárásokhoz, vagy e folyamatok valamilyen egyéb változásokat képesek elindítani. E változásokat szeretném bemutatni egy erdélyi falu egy konkrét tánc típusa – a legényes – példáján keresztül. A saját értelmezéseimet pedig egy inaktelki férfi, Gergely János táncra vonatkozó megjegyzéseivel¹ szeretném kiegészíteni.

Gyakori problémája a szöveges gyűjtéseknek, hogy a táncos előadók nehezen – vagy igen körülményesen – beszélnek a tánc formai-szerkezeti tulajdonságairól, mert az olyan nem verbális műfajú népművészeti ágaknál, mint a zene- és a táncfolklór, ritkán fogalmazódnak meg pontosan szavakban vagy kijelentésekben a különböző terminus technicusok. A gyűjtések során – amikor egy-egy táncjelenség pontos megjelölése felől érdeklődik a kutató – térben és időben rendkívül sok névváltozattal találkozhatunk, s ezek nemcsak falvanként, előadóként változhatnak, de olyan is előfordulhat, hogy azonos táncos adatközlő különböző időpontokban eltérő elnevezést használ ugyanarra a jelenségre. A terminus technicusok keveredése arra figyelmeztet, hogy nemcsak egyszerű változatképződéssel kell számolnunk, hanem figyelembe kell venni az adatok származásának körülményeit, a kérdezés szituációját is. Táncosunk esetében viszont az ellenkezőjét tapasztalhatjuk; táncra, táncéletre vonatkozó megjegyzései bizonyos mértékben tükrözik a kutatás által közvetített értékeket, s hasznos információkat tudhatunk meg belőle a táncok szerkezeti felépítésére is.

Gergely János Gergely Ferenc második fiaként 1938-ban született, s 14-15 évesen kezdte el a legényes tanulását az apjától. Nemcsak apja motívumait tanulta meg, hanem környezete majd minden fontos figuráját is elsajátította. Apjával ellentétben, aki

csak a neki tetsző, saját egyéniségéhez illő motívumokat leste el másoktól, ő már tudatosan megtanulta mások táncát is. Ennek ellenére tánca sohasem vált stílustalanná. Táncstudása, iskolai végzettsége révén hamar korosztálya vezéregyénisége lett, s nagy érdeme volt abban, hogy legénytársai is szépen megtanulták a helyi férfitáncot. Gergely Jánosnak azonban szívbetegsége miatt az aktív táncolást korán abba kellett hagynia. Beköltözött Kolozsvárra, de hétvégeken, nagyobb ünnepeken mindig visszajárt szülőfalujába, ahol végig figyelemmel kísérte, és – hely- és emberismerete révén – segítette a néptáncgyűjtők tevékenységét.

Inaktelke táncélete, táncos szocializációja a 19. század végéig hasonló, mondhatni azonos volt a környékbeli Nadas menti falvakéhoz (Nadasdaróc, Bogártelke, Mákófalva). A hagyományos „kistánc” gyakorlata (Vasas–Salamon 1986:66) – amely a szomszédos Mákófalván századunk közepéig fennmaradt – az első világháború után röviddel megszűnt. Ezután az iskola – pontosabban a mindenkori tanító – vette át a gyerekek táncalkalmainak a megszervezését. Leggyakrabban a tanítási év végén, a bemutatóval egybekötött iskolai vizsga után volt gyerektánc. A szülők közül néhányan összebeszéltek, és fogadtak egy-két zenészt, akik a gyerekek (olykor a multság végén a szülők) részére muzsikáltak. Ők általában kiöregedett, elszegényedett, banda nélküli zenészek voltak, s jóval kevesebb fizetségért – amit a szülők közösen álltak – muzsikáltak, mint rendszeresen foglalkoztatott kollégáik. Előfordulhatott, hogy a tanév más napjain (farsangkor, őszi teadélutánokon) is szerveztek gyerektáncot, de ezek időpontja és alkalma esetleges volt.

A falu tánckészletének férfitánca, a legényes – helyi nevén figurás – a 20. század elejétől egyre inkább kiszorult a táncciklusból,² s a táncszünetek, lakodalmak régebben vetélkedő³, ma már inkább bemutató⁴ jellegű mutatóanyag tánc⁵ lett (Martin 1966:212; Kürti 1983). A falusi közösségen belül csak az arra rátermett,⁶ bizonyos mértékig a tánc iránt affinitást mutató egyének sajátították el (Martin 1977b:365–366). A gyerekek számára szervezett kistáncokban a figurás nem volt mindenki számára oktató tánc,⁷ ritkán táncolták, mivel megtanulása olyan mozgáskoordinációs készséget igényel, amellyel kicsi korban még nem rendelkeznek a kisfiúk. Nem véletlen, hogy ezt a bonyolult pontstruktúrát, a hatásfokában egyre fokozódó táncfelépítést,⁸ a motívumismétlést kerülő folyamatépítkezést⁹ csak a felnőttkort – általában a 25–30 évet elért – táncosok tudják maximálisan végrehajtani. Például azokon a korai gyűjtéseken, ahol az adatközlők még nem érték el a felnőtt kort, nem – vagy csak alig – alkalmazzák a kezdőmotívumot (Martin 1980:433). E tényből valószínűsíthető, hogy a közép-erdélyi sűrű legényesek nyugati (kalotaszegi) altípusa (Martin 1979:501–502) ezt a fajta szerkezeti építkezést csak a bemutató funkcióba való alkalmazásával egyidőben (tehát a 19. század vége felé) nyerte el.

A tánc tökéletes elsajátításához a kísérezene ismerete szükséges (Martin 1977b:361–363), s legtöbbször minden jó táncos – a visszaemlékezések szerint – avval kezdte a tanulást vagy a tanítást, hogy a legényes dallamát tanulta/tanította meg először. (Ennek ellenére szöveges gyűjtéseim során a táncosok zöme nem tudta felidézni/visszaadni a kísérezeneét.) A dallamokat egy-egy jó táncos, vagy prímás neve alapján – Hibi Gyuláé, Puli Károlyé, Samuké stb. – különböztetik meg (Martin 1984:159–162). Mindebből arra lehet következtetni, hogy a tánc biztonságos, technikailag megfelelő előadásához a kísérezene metrikai ismerete is elegendő volt, és nem volt szükség a dallam pontos ismeretére. Volt olyan eset, hogy Kalló Kálmán János a play-back zene hallgatásakor, illetve táncolásakor elvétette a dallam periódusainak a határát, s mintegy másfél ponton ke-

resztül két ütemmel eltolva járta táncát. Ennek egyik ellenkező esete a magyarvistai Mátyás István „Mundruc”-cal történt meg. Egy alkalommal úgy készült vele filmfelvétel, hogy előtte – tangóharmonikán – saját maga játszotta a kísézőzenét magnetofonfelvétellel, s ezután ugyanerre a zenére táncolt. A kíséződallamot egy helyen eltévesztette, s nyolc ütem helyett kilenc ütemre sikeredett az egyik periódus. A táncfelvételen ez a tény annyira nem zavarta, hogy két táncrögtönzést is bemutatott a rontott zenére, anélkül hogy ez meglátszott volna táncán.¹⁰

A legényes használata nem volt annyira korosztályhoz kötve, mint más vidékek férfitáncai. Az idősebb emberek ugyanúgy részt vehettek a tánc előadásában, mint a fiatal legények.¹¹ Ha a táncmulatságba betévedt egy-egy házasszer, a fiatalok kifejezetten felkérték a férfitánc előadására azért, hogy maguk is elleshessenek egy-egy ismeretlen motívumot (Martin 1977b:360). A kamaszdó fiúk, akik elkezdtek tanulni a legényest, kifejezetten keresték az idősebbek ismeretségét, hogy nekik is mutasson meg néhány figurát. Inaktelkén egy idősebb román pásztorember (Ioan Costan) tanította – némi ajándékért (egy pakli dohányért, valamennyi terményért stb.) – a fiatalokat legényesre az 1940–1950-es években. Kalotaszeg más falvaiban is ismert volt ez a gyakorlat (Martin 1977b:362). Kalló Ferenc „Malmi” mesélte, hogy ő azért tanult meg olyan jól legényest táncolni, mert a nagyapjának vízimalma volt, s míg a gazdák várták, hogy terményüket megőröljék, hogy jobban teljen az idő, ők (a bátyjával) mint siheder fiúk megkérték az embereket, hogy mutassanak néhány pontot, amit szerettek volna megtanulni.

Az elsajátított motívumokat a legények magukban – istállóban, mezőn – gyakorolták ki¹² (Vasas 1993:72–73), és csak azután mutatták be közönség előtt, ahol ugyanis igen komolyan megítélték a táncolókat.¹³ Fontos helye volt még a legényes tanulásnak a fonó. Itt a fiatalok egymás között tanulták/tanították a figurákat, mert az adatközlők szerint saját korosztályuk előtt kevésbé szégyellték ügyetlenségüket, mintha idősebb asszonyok vagy férfiak látták volna őket. Nagyon kevés esetben fordult elő, hogy valamelyik táncos édesapját jelölte volna tanítómesterének;¹⁴ ha családon belüli tánctanítás előfordult, akkor leginkább a nagyszülőt, idősebb testvért, unokatestvért nevezték meg oktatóként.

A motívumokat általában egy-egy jó táncosról nevezték el (Karácsony 1995:161–162). Ilyen motívumfűzések, pontok például a Kalló Ferié, Kiss Ferié, Gyurka Gergelyé stb. Ezeket a figurákat pontosan számon tartották. Mindegyik jó táncos igyekezett legalább egy olyan motívumot vagy motívumfűzést kidolgozni, amely csak az ő táncára jellemző, és ő tudja a legjobban előadni.¹⁵ Ezzel a pont az ő „tulajdonába került”, róla nevezték el. Ezek az egyéni motívumok sohasem lépik át a falu legényes tánc típusának ritmikái-plasztikai kereteit. A táncos tehát a meglévő kinetikai elemekből – úgy is lehet nevezni, hogy patronokból – szerkeszti, állítja össze a táncát, egyedi motívumfűzéseit.

A kívülről hozott – más vidékek, etnikumok által járt – figurák a legtrikább esetben mentek keresztül a folklorizáció szűrőjén. A falu közössége elismeri ugyan ezeknek a figuráknak a létezését, de nem hagyományozódnak tovább, azaz invariánsná (Ortutay 1981:23) válnak. Ilyen jellegű motívumok például Gergely Ferenc „Gyurka” gyalui cigányoktól ellesett figurája (Karácsony 1995:157) vagy Gergely János „Gyurka” (Ferenc fia) dél-erdélyi ponturi származású motívuma.

A falu táncéletében, tánchagyományában döntő változást az 1940-es évek hoztak. Észak-Erdély Magyarországhoz való csatolása után a helybeli bíró, Rácz Kalló János ve-

zetésével megalakult az úgynevezett *gyöngyösbokrétás* csoport. A Gyöngyösbokréta mozgalom keretén belül rendezték meg 1931–1944 között minden év augusztus 20. táján a parasztcsoportok tánc-, ének- és játékbemutatóit Budapesten (Pálfi 1970: 115). A csoport 1941-ben jutott először Budapestre, ahol a Tejmérés című műsorukat mutatták be. Ez a szokás a juhok tejhozamának a megállapításához kapcsolódik, amely – az 1930-as évektől kezdődően – táncos mulatsággal végződik. 1943-ban ismét eljutottak a Szent István-napi ünnepségre. Második műsoruk címe Kapuzás volt (Pálfi 1970: 148), melyben a fiatal lányok énekes-táncos játéka jelentette a színpadi előadásuk keretét. Budapesten kívül felléptek még Kassán, Kolozsvárt, Nagyváradon és Besztercén. Az együttes nyolc párból állt, akik között viszonylag idősebb, középkorú házasemberek és fiatal fiúk, lányok is voltak. Egyik legjobb táncosuk – az 1923-ban született Kalló Ferenc „Malmi” – legényes motívumait később sok helybeli és magyarországi fiatal megtanulta.

A táncscsoport első budapesti fellépésekor figyelt fel a néptánckutatás az inaktelki táncokra. Az akkori *gyöngyösbokrétás* csoport táncait – a legényest és a csárdást¹⁶ – Molnár István és Gönyey Sándor rögzítette Budapesten 1941. augusztus 18-án.¹⁷ A kísérőzenét Kalló Márton inaktelki magyar primás szolgáltatta,¹⁸ de a színpadi fellépéskor egy budapesti zenekar segítette a csoportot (Pálfi 1970: 141–142). Két évvel később Molnár István személyesen is elment Inaktelkére, ahol újabb táncfelvételeket készített. Az 1943. november 5-én – amely egybeesett a sorozás napjával – Molnár az egeresi vasútállomás és Inaktelke közötti hegyoldalon, az úgynevezett Csutkó dűlőn készített táncfelvételeket.¹⁹

Az 1950-es évek elején – Nagy József helybeli tanító szervezésében – újrászerveződött az inaktelki táncscsoport. A táncok színpadra állításában két kolozsvári táncszakember (Domby Imre koreográfus és Elekes Dénes néptánckutató)²⁰ voltak a segítségükre. Műsorukban a táncok nem valamilyen szokáskeretbe ágyazva, hanem önálló tételként szerepeltek. Az az 1930-as években született generáció volt a tagja ennek az együttesnek, amely a *gyöngyösbokrétás* csoport hatására figyelt fel faluja táncaira, s kezdte azokat újratanulni.²¹ A hagyományos táncalkalmak megmaradása (fonók, táncházak, bálók) biztosították azt a lehetőséget, hogy a színpadra állított, stilizált táncok ne meredjenek meg, ne kopjanak el. A csoport „hangadója” Gergely János „Gyurka” volt, aki fiatalabb kora ellenére – iskolázottsága és kiváló táncos képességei révén – meghatározó egyénisége lett a csoport, s egyben a falu „táncéletének” (Karácsony 1995: 153–154). Ebből a generációból meg kell még említeni Kiss Ferenc, Varga Pál János, Nagy Ferenc és ifj. Gergely István „Fogadós” nevét is, akik szintén jó táncosok hírében álltak.

Az inaktelki fiatalok nemcsak megtanulták az előző generációk legényes táncmotívumait, hanem tovább is fejlesztették azokat. Újabb, más falvakból származó figurákat építettek táncaikba, és ők alakították ki az úgynevezett *nyitott zárlatot* is. A kalotaszegi legényes mellékhangsúlyos zárlatai ugyanis (Martin 1980: 427) általában alapállásban végződnek. A nyitott zárlatnál az alapállást egy ugrással végrehajtott testsúlyváltás helyettesíti. Ezek a változások azonban nem befolyásolták a tánc alapvető ritmikai/kinetikai szerkezetét.

A táncscsoport kisebb-nagyobb megszakításokkal az 1970-es évek elejéig működött, igaz, az alapítókat fiatalabbak váltották fel. Fennállásuk során, sok fesztiválon, tömegméretű folklórbemutatókon vettek részt, sőt többször eljutottak Bukarestbe is.

A néptánckutatás az 1960-as években – Végvári Rezső és Martin György révén –

fedezte fel újra Inaktelkét. Végvári Rezső ebben az időben a Magyar Állami Népi Együttes koreográfusa volt, s a második világháború után ő járt először Inaktelkén, ahol egy lakodalom folyamán nyolc táncfolyamatot rögzített.

1963. december közepétől 1964. január elejéig Martin György és Borbély Jolán a kalotaszegi Nádas mentén végzett táncfolklorisztikai gyűjtőmunkát. Útjuk során december 27-én és 28-án eljutottak Inaktelkére is.

Az eddigi gyűjtések közül ez számít a legteljesebbnek. Az előadók vagy a korábbi *gyöngyösbokrétás* csoport tagjai, vagy az 1950-es évek táncsoportjának résztvevői voltak. Kálmán Gyuri András egyik csoportban sem szerepelt, Kalló Ferenc viszont mindkettőben.

Időközben több táncfolklorisztikai tanulmányba, könyvbe is helyet kaptak az inaktelki táncok. Dombay Imre Kalotaszegi táncok című könyve (Dombay é.n.) kizárólag a falu táncait írja le, és Martin György tánc típusokról és táncdialektusokról írt könyvének (Martin 1970–1972:III. számú melléklet IV. számú tánc) mellékletében közli Gergely Ferenc „Gyurka” egy táncrögtönzését.²² Szintén Martin György Kalló Ferenc „Malmi” egy táncfolyamatán²³ keresztül mutatja be a legényes strukturális-morfologikus elemzési módszerét (Martin 1967, 1977a), s ez a tánc a *Magyar nép táncművészete* című könyvbe (Pesovár–Lányi 1974:177, 121) is bekerült, melyből néptáncosok széles köre is megismerhette. Ezenkívül Molnár István (1947), Lányi Agoston (1980) és Martin György (1980:432) több tanulmányában szerepelnek az inaktelki legényesek táncrészletei, motívumai.

Az 1970-es évek közepétől meginduló magyarországi és erdélyi táncházmozgalom Inaktelkére is fölhívta a néptáncok iránt érdeklődő fiatalok figyelmét. Amatőr néprajzi gyűjtők, néptáncal foglalkozó koreográfusok, együttes vezetők jutottak el a faluba, akik nemcsak megfigyelték a helyi táncokat, hanem tevékenyen is részt vettek a mulatságokban. Inaktelke táncéletében ez kettős folyamatot indított el. Egyrészt az idősebb, gazdag motívumkészlettel rendelkező táncosok hírneve megnőtt, mivel őket hívták meg a filmfelvételekre, fesztiválokra, elsősorban tőlük tanultak a városi fiatalok. Másrészt helyi jó táncosok, illetve az egy-egy tánc alkalmával a táncosok közé beállt „idegenek” virtuozitása a fiatalabb, viszonylag csekélyebb motívumkészlettel rendelkező férfiakat elbizonytalanította. Úgy érezték, táncukra, tudásukra nincs szükség, s csak ritkán, kivételes alkalmakkor táncolták a figurást.

A legfiatalabb – az 1960-as években született – generáció közül néhányan a városi táncházakban figyeltek fel szülőfalujuk táncaira. Először megtanulták az ott tanított, ötletszerűen összeállított legényes motívumokat, folyamatokat, majd csak ezután kérték meg szüleiket, rokonságukat és ismerőseiket, hogy mutassák meg figuráikat. Inaktelkéről két táncos „értelmiség” származik. Ifjabb Gergely István „Fogadás” jelenleg a marosvásárhelyi Maros táncegyüttes tagja és Gergely Csaba (Gergely János fia), aki ugyan nem hivatásos táncos, de oktatja, színpadra állítja faluja táncait. Ők táncaikban, tanításaik során már tudatosan kerülnek az Inaktelkén nem használt motívumokat, a stílusban idegen elemeket.

1983. július 17-én Martin György, Farkas Zoltán, Zsuráfszki Zoltán és Karácsony Zoltán Inaktelkén egy lakodalom alkalmával készítettek filmfelvételeket.²⁴ Ez a film az utóbbi idők legteljesebb gyűjtésének számít. Eredeti funkciójában és megrendezett alkalom keretén belül előadott legényes táncokat tartalmaz. A templom előtt és a lakodalom mulatságában előadott táncokat is sikerült rögzíteni. Ezenkívül a gyűjtők Nagy Ferenc udva-

rára összehívták a jó táncosokat és külön filmfelvételeket is készítettek. A film húsz táncos 39 táncfolyamatát tartalmazza. Külön jelentősége a gyűjtésnek, hogy olyan táncosokat is sikerült filmre venni, akik korábban nem táncoltak még a filmfelvételek során. (Például Kálmán Ferenc „Bandi”, Simon Ferenc „Bokrász”, Tárkányi Ferenc „Bácsó” stb. Ők egyik táncsoportnak sem voltak tagjai.)

Összefoglalás

A *gyöngyösbokrétás* és a későbbi táncsoportok működésének köszönhetően Inaktelke viszonylag hagyományosnak mondható táncéletének felbomlása – a szomszéd falvakhoz hasonlítva – 20-30 évvel később következett be, s ez majd minden hasonló tradícióval rendelkező falura – például Szék, Gyimesközéplek, Ökörítőfülpös – vonatkozik (Pálfi 1970:157). A több mint negyven év alatt végzett intenzív táncgyűjtés következtében Inaktelke az egyik legjobban feltérképezett kalotaszegi faluvá vált (Martin 1981). A jelenlegi adatok szerint 34 táncosnak több mint 200 táncfolyamatát sikerült rögzíteni, s ez egyedülálló a maga nemében. A gyűjtők érdeklődése ugyanakkor nemcsak a hagyomány továbbélését befolyásolta, hanem annak átértékelését is. Ezek a változások a mindenkorai társadalmi-törénelmi tényezők függvényében más-más módon fejtették ki hatásukat. A falusi táncsoportok működése nemcsak a mindenkorai hivatalos kultúra, színpadi táncművészet néptáncról kialakított képét befolyásolta, hanem a falu belső életét, hagyományokhoz való viszonyát is átalakította.

JEGYZETEK

1. A kézirat a Zenetudományi Intézet Néptánc osztályán található. Jelzete: AKT 909. Lejegyezte Végvári Rezső 1973 októberében.
2. „Inaktelkén a táncmulatság rendszerint a legényessel kezdődik. A táncszünet után a legények körbeállnak, a cigány előtt helyezkednek el a zenészek előtt, s közülük mindig egy-két vezéregyéniség, rendszerint csak jeladással, egy-egy kacsintással inti meg a zenészeket, hogy milyen tánc kezdődjön [...] A táncmulatság ma is a legényes táncokkal kezdődik, a legények közül valamelyik egyszerűen beinti a zenészeknek, hogy legényest kívánnak, és a felcsendülő dallamra beugrik valaki a zenészek elé.”
3. „Sok esetben a közvélemény valósággal rákényszeríti, szembeállítja a különböző korosztályokat egymással. Így megtörténik, hogy apa a fiával kerül szembe. Persze, ilyenkor azt igényelné az a bizonyos szűk nézőkör, amelyik körülötte, a táncosok körül csoportosul, hogy versengésszerűen történjen apa és fiú között is ez a tánc, hát ez néha megtörténik, néha pedig a fiú, mondjuk szülői tiszteletből pontosan követi – és ez sikerül is – az apját a táncban, tehát ugyanazt a táncmotívumot veszi át, amiben az apja kezdeményező.”
4. „Hát a legényes dallamra, ahogy felcsendül, abba a pillanatban kialakul már a készülődés, és rendszerint a jó táncosok kezdik... valamelyik jó táncos egyedül – esetleg barátjával – akivel kb. egyenlő tudású, táncolja a legényest. Utánuk következik a másik táncos, esetleg táncospár, és ez így tovább [...] Utoljára maradnak a legjobb táncosok. Ezek rendszerint egyedül táncolnak.”
5. „A legényes táncot jól táncoló legényeknek rengeteg színes élményben van részük, szokás

más falukba menni, – vidékbe menni, fejezhetjük ki is ezt a dolgot, hogy vidékelnek – ahol nagyobb tekintélyük van a legénybarátok előtt, mondhatjuk azt a lányok előtt is, és idősebb emberek, főleg akik annak idején nagy táncosok voltak, szívesen elgyönyörködnek a fiatalok táncában.”

6. „Gyenge táncos nincs is a legényesnél, ugyanis aki legalább jó táncossá nem válik, az egyszerűen le hagyja, félreáll; és nem táncol legényest, évek folyamán teljesen csak a párostáncnál áll meg.”
7. „A tánctanulás tulajdonképpen egész gyerekkortól kezdődik, és a párostáncoknak van itt első-sorban jelentőségük, onnan indul minden. A csárdást, ahogy körbe van az a gyűrű, amely jobbról balra fordul, a 6-8 éves gyerekek már ennek a bizonyos körnek, a gyűrűnek a közepén vannak, ugyanolyan lányokkal, korba hozzáállókkal és kezdik a párostáncot – ki gyerekkortól figyelemmel kísérik a legényest, otthon népzeneét hallanak bizonyos alkalmakkor, rádión keresztül vagy multságokban, és amikor a nagyok táncolnak, ők hátrább egy-egy sarokba vagy esetleg kint, próbálgatnak egymás közt. Így fejlődik és alakul a tánc, és nemzedékeken keresztül megmarad, persze.”
8. „...és szokás mondjuk a táncot úgy kezdeni, rendszerezni, hogy kezdődik egy könnyebb pont, utána jönnek a nehezebbek és úgy beosztva nagyjából, mert tökéletesen beosztani nem lehet, nem engedi a táncdallam gyorsasága, de ezt ösztönösen is így jönnek egymás után, hogy a tánc fölfelé íveljen, és lehetőleg a legnagyobb hatású motívumokkal, figurákkal legyen a tánc befejezve. A zene annyira gyors, hogy a táncoló legény összeolvad a zenével, kiszámított mozdulatokra, figurákra nemigen van lehetősége, nem érzékeli a körülötte történeteket, egybeolvad, és teljesen összecsendül a ritmussal a táncosnak a mozdulata. Jön egy finomabb pont, jön utána egy-egy virtuózabb, jön egy bokázó, jön a másik a levegőbe vagy egy csapós pont.”
9. „Ami pedig, mondjuk, egy-egy legény táncmotívum-ismeretét illeti, hát ez nagyon változó, és inaktelki viszonylatban felmegy, ha jól összeszámoljuk – változatokat is beleértve – felmegy 40–45-re. Természetesen ezt nem lehet egyvégtében eltáncolni, lerakni, bármennyire is szeretnék, mondjuk a nézők is igényelik, egy tánc alkalmával kb. 8 és 12 között az a táncmotívum, amit a táncos úgy igazából ki tud járni, és utána pihenő következik. Kis pihenő után esetleg ismétli (közbe táncolnak mások), ez megtörténik.”
10. MTA ZTI Ft. 1050. számú film 5–6. sz. tánca.
11. „Főleg az idősebbeknél annyira kialakul a testmozgás és csiszolódik, hogy a táncosnak a mozdulatai, úgy a láb, mint az egész test kiveszi a részét a táncból, és egy olyan harmonikus mozgáskifejezés van, ami csodálatos a maga nemében. Ehhez hozzájárul az is, hogy nagyon gyors, energikus és rendszerint változatos a táncmotívumoknak a sorakozása.”
12. „...kisgyerekkortól figyelemmel kísérik a legényest, otthon népzeneét hallanak bizonyos alkalmakkor, rádión keresztül vagy multságokban, és amikor a nagyok táncolnak, ők hátrább egy-egy sarokba vagy esetleg kint, próbálgatnak egymás közt. Így fejlődik és alakul a tánc, és nemzedékeken keresztül megmarad...”
13. „...és ez így tovább, kialakul körülöttük egy szűk kör, amely figyeli a táncosnak minden mozgását... és nagyon hozzáértő ez a szűk kör; minden tánc után röviden kifejezi véleményét, egy-két szóval, de a valóságnak megfelelő, és azt nagyon figyelik a táncosok, és igyekeznek kiemelni a jó véleményt. A többiek mint nézők szoros kört formálnak a táncolók körül, hangtalanul, csendben nézik, és csak miután bevégezte a táncos a táncot, azután mondanak tömör, egyszavas véleményeket, de ezeknek súlya, jelentősége van.”
14. „A táncot rendszerint apáról fiúra öröklik, és minden jó táncos igyekszik arra, hogy megtanítsa fiát, és utódait jól táncolni, de azonkívül mindig bukkannak föl olyan született tehetségek, akik anélkül, hogy valakinek az irányítása mellett tanulnának, magas fokra jutnak, és az évek folyamán csiszolódik, fejlődik a táncuk, és így elismerésre tesznek szert, és nagy figuragazdagságra, ami tényleg jelentős, és sikert biztosít.”
15. „Különbségek mutatkoznak ugyanabban a táncmotívumban is egyének és egyének között. Min-

denki a maga temperamentumának, lelkivilágának megfelelően adja elő ugyanazt a táncmotívumot is, megfigyeltem több esetben, Kis Ferinek például (aki az egyik legjobb táncos) egész humoros, bohókás, könnyed a tánca, vagy Varga Pálnak, akinek súlyos, csapós pontjai vannak, nagyon hangos, nehéz pittyegetés, nyomatékos, mind ahogy mondjuk a munkában is kemény fogásai vannak, vagy más esetben Simonnak egész könnyed, színes és ügyes mozdulatú, csiszolt a tánca, Nagy Feri, aki bármelyikhez alkalmazkodva, mondhatnám úgy, Ő minden formát magába ölel, és tudja is követni bármelyiket, hogy együtt táncoljon is vele.

Az idősebbeknél is megvan az a bizonyos jellegzetesség a táncnál, Kalló Ferencnek például nagyon virtuóz volt a tánca mindég (érdekes jellegzetes a deréknak a szerepe), különösen gyors derékmozgása van, azonkívül nagyon feltűnő volt nála, rendszerint kalapban táncolt, és minden, szinte minden figurája, a kalap, ahogy mozdult a fején tánc közben az az ösztönös igazítás is (kalapigazítás) külön színezte, és hangulatot adott a táncának.

A legidősebbek közül apámat, Gergely Ferencet, ha említem, most már 70 éves, nagyon gazdag motívumkészlete van, és ő mindig abba járt, ahogy táncolt: változatosan adta elő. Egy-egy leheletfinom pont után jött egy csapós pont, azután egy másik könnyebb súlyú pont, ami egészen más testmozgást igényelt, utána a levegőben egy virtuóz pont; és ő mindig úgy színezte, úgy kombinálta a pontjait, hogy hát az valami nagyon szép és nagyon lenyűgöző volt.”

16. Mivel a film Keyston típusú rugós felhúzású filmfelvevő géppel készült, így a táncfolyamatoknak csak egy-egy részletét rögzítették. Molnár és Gönyey két külön kamerával filmeztek, mert a négy táncfolyamatból kettőn a totál plán látószögből készült képek mellett lábfelvételek is láthatók. Nem állapítható meg teljes biztonsággal, hogy párhuzamos, vagy kiegészítő jellegű felvételek készültek. A filmen három legényes és egy csárdás táncfolyamat látható. Az első legényes táncban négy fiatal legény (Nagy János, Varga Gyurka János, Kálmán Pál István és Kalló Ferenc) táncol egy kis kört alkotva. Valószínűleg ők a színpadra állított – bizonyos mértékig stilizált – táncukat adták elő, mert motívumok többé-kevésbé megegyeznek. A második táncrögtönzést két idősebb csoporttag (Gergely István „Fogadós” sz. 1908. és Rácz Kalló János sz. 1906.) adja elő. A harmadik folyamaton Gergely Ferenc „Gyurka” sz. 1903. táncol, de ő nem volt tagja a *gyöngyösbokrétás* csoportnak. A filmfelvétel ideje alatt éppen Budapesten tartózkodott, és elkísérte a csoportot fellépéseire. Mivel kiváló legényes táncosnak számított, a falusiak figyelmeztethették a gyűjtőket, hogy őt is vegyék filmre. Végül mintegy nyolc pár csárdást táncol.
17. A film eredeti kópiája az Egyetemi Néprajzi Intézet, majd a Néprajzi Múzeum Filmtárának tulajdonába került. Később a Népművelési Intézet Néptáncosztálya is kapott egy dubnegatívot Molnár Istvántól. A film MTA ZTI Ft. 13. leltári számmal került a filmtár állományába.
18. Az egyik felvételen látszik a fal mellett álló primás alakja. A kísérőzene átjátszása 1983-ban került a MTA Zenetudományi Intézet birtokába, Mgt. 4528. leltári számon. Sem Molnár István, sem Gönyey Sándor nem készített párhuzamos szinkrón felvételt. A zenét külön alkalommal, a tánctól függetlenül vették fonográfhengerre.
19. A négy táncfolyamaton két férfi és két nő táncol. Az első felvételen id. Kálmán Pál István 67 éves férfi egy nagyon rövid – mintegy másfél pont – terjedelmű táncot mutat be. (A nyolcvanas években a Néprajzi Múzeum a Molnár István által készült filmeket feliratozta. Ezen az összeállításon szerepel egy jegenyei feliratozású Juhász Pál [20 éves] által előadott táncfolyamat. Ez mind környezetben, mind adatközlőben megegyezik az inaktelki Kálmán Pál Istvánként feliratozott filmrészlettel. Valószínűleg a filmjegyzőkönyv készítésékor elírás történnhetett, s ezt a folyamatot sokáig jegenyei táncként tartották számon.) A második filmrészleten két nő párostáncot mutat be. A harmadik táncfolyamatot Kalló Ferenc „Malmi” adta elő, aki épp akkor érkezett a sorozásról. Kalapján jól kivehető a bokáig érő dupla szalag, ami a sor alá került legények jelképe volt. A felvétel készültkor már esteledett, ezért Molnár a táncost a lebukó nap elé állította és ellenfénybe filmezte le.

20. Az 1950-es évek elején a kolozsvári Folklor Intézet Jagamas János vezetésével egy népzene- és néptáncmonográfia elkészítését tervezte Inaktelkéről. A gyűjtőcsoport néptánckutató tagja Elek Dénes volt.
21. „...persze, mondjuk úgy inaktelki viszonylatban, nagy szerepe volt a tánc fejlődésében a táncsoportnak is. A fiatalok igyekeztek eltanulni a táncot, hogy együtt legyenek a többi ifjakkal, tagjai lehessenek a táncsoportnak, alkalom legyen az országban járni, a fővárosban, mint ahogy az meg is történt, és többször díjazva volt a táncsoport.”
22. MTA ZTI Ft. 691.3. sz. tánc, melynek táncírástári leltári száma Tit. 340.
23. MTA ZTI Ft. 541.3. sz. tánc, Tit. 199.
24. Az MTA ZTI Ft. 1148. sz. film a szinkrondoboz meghibásodása miatt csak körülményesen hangosítható, és ez – anyagi forrás hiánya miatt – még várat magára.

IRODALOM

DOMBY IMRE

É.n. Kalotaszegi népi táncok. H.n. [Cluj].

KARÁCSONY ZOLTÁN

1995 Az inaktelki Gergely János táncra vonatkozó visszaemlékezései. Táncstudományi Tanulmányok 1994–1995:153–166.

KÜRTI LÁSZLÓ

1983 The Bachelors' Dance of Transylvania. Arabesque 8(6):8–14.

LÁNYI ÁGOSTON

1980 Néptáncolvasókönyv. Budapest: Zeneműkiadó.

MARTIN GYÖRGY

1966 Egy erdélyi férfitánc szerkezeti sajátosságai. MTA I. oszt. Közleményei 23:201–219.

1967 Kalotaszegi legényes. Táncművészeti Értesítő 3:126–129.

1970–1972 Magyar tánc típusok és táncdialektusok. Budapest: Népművelési Intézet.

1977a Egy improvizatív férfitánc struktúrája. Táncstudományi Tanulmányok 1976–1977:264–300.

1977b A táncos és a zene. Tánczenei terminológia Kalotaszegen. Népi kultúra – Népi társadalom 9:357–389.

1978 A tánc ciklus – a néptánc legnagyobb formai egysége. Magyar Zene 197–217.

1979 Tánc. In A magyar folklór. Ortutay Gyula, szerk. 477–539. Budapest: Tankönyvkiadó.

1980 Rögtönzés és szabályozódás a magyar néptáncokban. Népi kultúra – Népi társadalom 11–12:411–449.

1981 Az erdélyi férfitáncok kutatása. Zenetudományi Dolgozatok 1981:173–190.

1984 Tánc és társadalom. Történeti táncnévadási típusok itthon és Európában. In Történeti antropológia. Az 1983. április 18–19-én tartott tudományos ülés szak előadásai. Hofer Tamás, szerk. 152–164. Budapest: MTA Néprajzi Kutató Csoport.

MOLNÁR ISTVÁN

1947 Magyar táncgyománymok. Budapest: Magyar Élet.

ORTUTAY GYULA

1981 *A nép művészete*. Budapest: Gondolat.

PÁLFICSABA

1970 *A Gyöngyösbokréta története. Tánc tudományi Tanulmányok 1969–1970: 115–161.*

PESOVÁR ERNŐ – LÁNYI ÁGOSTON

1974 *A magyar nép táncművészete I–II*. Budapest: Népművelési Intézet.

VASAS SAMU

1993 *A kalotaszegi gyermek*. H.n.: Kráter – Colirom Rt.

VASAS SAMU – SALAMON ANIKÓ

1986 *Kalotaszegi ünnepek*. Budapest: Gondolat.

ZOLTÁN KARÁCSONY

The discovery of the bachelors' dance in Inaktelke (Romania)

Inaktelke, a small Hungarian-speaking village in Kalotaszeg, Romania became one of the best studied fields in the 20th century with regard to its dance life. As a result a very rich documentary material accumulated and an intensive research began in this field. This kind of study has heavily influenced the village's way of life. The researchers' interest helped to keep alive the village's dance groups for a much longer time period than in the neighbouring villages. Parallel to this process the inner evaluation of the village's dance life and at a more general level, the inhabitants' relationship to tradition changed substantively.

PETERDI VERA

Reflexiók egy történeti kiállítás kapcsán

Városi polgárok a századelőn. Történeti kiállítás a szolnoki Damjanich János Múzeumban. A Jász-Nagykun-Szolnok Megyei Múzeumok kiállításvezetői. Szolnok, 1999. (Bagi Gábor – Gulyás Katalin – Szabó István)

A szolnoki Damjanich János Múzeum sikeresen végrehajtott teljes épületrekonstrukciójának befejezése okot és alkalmat adott egy új állandó kiállítás felállítására. 1999 decemberében ehhez, a múzeum kiállításvezetőinek sorában, történeti szakirányultságú kötet jelent meg három önálló tanulmánnyal, *Városi polgárok a századelőn* címmel. A kiállítás anyaga és rendező elve, illetve a hozzá kapcsolódó tanulmánykötet a dualizmus és a Horthy-korszak által behatárolható időszak városi, polgárosodó, szerkezetileg átalakuló társadalmának lokális rétegsajátosságait hivatott bemutatni. Az ismertetés egyszerre tesz kísérletet a kiállítás és a kísérő tanulmányok elemzésére.

A szolnoki Damjanich János Múzeum sokirányú profilját 1996 és 1997 folyamán különböző kiállítások mutatták be. 1996-ban a Régészet I. és II. (a kezdetektől a középkor végéig), valamint a Néprajz I. (kismesterségek) nyílt meg, ezt követte a képzőművészeti anyag bemutatása. 1997-ben a Néprajz II. (élet a házban) s még ebben az évben a sorozat zárásaként a Történeti Osztály városi polgári életmód kiállítása épült meg. A muzeológiai és szakmai rangsor értékfelfogását tükrözi, hogy a gondosan rendbe hozott, többszintes, nagyméretű épületben csak egyetlen szűk terem jutott az új társadalmi réteggé formálódó, városiasodó középosztály – a parasztitól eltérő kultúra – bemutatására. Ez hivatott képviselni a 19–20. századi történeti-helytörténeti korszakot.

A történeti kiállítás és módszertana a szolnoki példán

A Damjanich János Múzeum állandó kiállítása és kiadványa egy társadalmilag meghatározott korszakot és réteget, a szolnoki középpolgárságot mutatja be. Ez a vegyes összetételű, nemzetiségét tekintve részben német eredetű, jelentős számú iparost magában foglaló, a város megyeszékhely státust követő időszakától (1876) pedig sok új, a közigazgatásban, oktatásban elhelyezkedő betelepülőt vonzó, viszonylag szűk réteg valójában egy dinamikus, számos új elemmel bővülő, folyamatosan alakuló képződménye a mezővárosi alapokon szerveződő településnek. Bár a város helyi hagyományaiban mélyebben gyökeret vert, más csoportjaihoz alig kapcsolódik, életmódjával mégis a követhető példát jelenti, s mint vezető réteg válik kortípussá. Jellemzői elsősorban a magán-

szféra szintjén követhetők nyomon, ahol a jelen levő sokszínű kulturális elemből építkezve alakítja ki saját rétegjellemzőit, az értékek mentén mértéket szabó szoros korlátait.

A társadalmi érintkezésben a patriarchális vonások, a tekintélyelvűség, mentalitásában a biztonság érzetét keltő anyagi-tárgyi javak felhalmozásának vonásai a meghatározóak, amelyek csak ritkán találkoznak a teljesítményelvűségen alapuló érvényesülés modern gondolkodásmódjával. Az otthonok kialakításánál is ezek a rétegmagatartásra jellemző vonások tükröződnek: a terek tárgyakkal történő túlszűfölvése, a súlyos bútorok mozdíthatatlanságot sugalló nehézkessége, funkcióik szigorú korlátozottsága, s mindez áthatva az elemek egymáshoz viszonyított rendjében az etikett hierarchikus viszonyban álló jegyeivel (Baudrillard, J.: *A tárgyak rendszere* nyomán idézi Ernyey 1997).

A cím elnagyolt megfogalmazása, a helyszínre utaló 'város' és a társadalmi réteget jelentő 'polgárok' nem állnak összhangban a kiállításvezető tartalmával, amely konkrét települést, a megyeszékhely szerepű Szolnokot kívánja jellemezni középpolgárságával mint a helyi társadalomban vezető szerepet játszó rétegével.

Pontosan tájékoztat viszont a kiállítás jellegéről a kiállításvezető kötet külső megjelenése, képi és színvilága. Hatásosan közvetíti a polgárságról kialakított közhelyet „a boldog békeidők”, a polgári milió légkörének, a középosztály „gemütlich”-érzésének, az intimitásnak az auráját az ebédőenteriór részletének színes fotójával, meleg barna árnyalatú színeivel. A kiadványban közölt szép tárgyfotók tovább erősítik ezt a hangulatot.

A kiállítóterembe belépve ugyanez az első benyomásunk. Kicsi, otthonos, nosztalgiaát keltő tér fogadja a látogatót, mintha hívatlan, mégis várt látogatóként valóban egy lakás magánszférájába nyernénk bebocsátást. Itt minden tárgy – tárgycsoportok esetében azok összhangja – hordoz magában valami sajátos, pusztán jelenlétén túlmutató érzelmi tartalmat, olyan emlékerzetet, amely valójában nem más, mint a művelődéstörténeti kutatás által kialakított polgári otthon szimbólum.

Számtalan, a tudományosságban elfogadott máig érvényes módszertani-kutatástörténeti problémával kell megküzdeniük azoknak a muzeológusoknak, akik a 20. század társadalomtörténetét jelenítik meg a kiállításokon. Azon a tényszerű előnyön túl, amit az úgynevezett történelmi rálátás pozitívuma adhat a korábbi korok megjelenítői számára, amely a letisztult, elfogadott normák rendszerévé teszi ezeket az időszakokat, egy más aspektusú problematikája is van a bemutathatóságnak, s ez a *szubjektum*. A kortárs szemtanúk, akik mindig „másképp” emlékeznek az átélt múltra. Ők azok, akik a rendezői munkát tévedhetetlenné szigorító kontrollt is jelentik. Számukra a legteljesebb tárgyblokkokban is feltűnik annak a szubjektív emlékhordozó darabnak a hiánya, amely ugyan nem a legmeghatározóbb korjelző, de az egyéni látogató azzal érzi visszahozhatónak az általa megélt múltat. Ugyanakkor a fiatal generáció számára már ez a korszak is átláthatatlan s ezért értelmezésre szoruló. Így mindaz, ami megjelenik tárgyokban, maga az adottság, a bemutatott kor. Vagyis ennek az egész időszaknak minden látogató számára van valami sajátos szubjektivitása.

További jellemző nehézsége a 20. század bemutathatóságának, hogy a jelenkori történeti kiállítás mint műfaj is keresi még a legmegfelelőbb formáját. Szabó István, a kiállítás egyik rendezője a kiállításvezetőben saját módszertani elveikre is kitér: „...a magyar múzeumok csak arra vállalkozhatnak, hogy egy-egy korszakról, egy-egy társadalmi csoportról sokszor esetleges módon összegyűjtött tárgyi anyagaik alapján megközelítően hiteles képet nyújtsanak. Egy múzeumi, de bármilyen más kiállításnak egyébként sem

lehet célja más, mint hogy egy megtervezett tematikus rend szerint egyetlen szervező gondolatot valósítson meg. [...] Ezért élnek a világ múzeumai valamennyi szakterületükön azzal a megoldással, hogy a kikutatott, átlagosnak és jellemzőnek ítélt képet darabonként összeválogatott tárgyakból alakítják ki, s az ismert, bemutatni kívánt képek csupán illusztrációjaként használják, csoportosítják és állítják ki a tárgyakat” (25. p.). Nézetünk szerint ezzel a szolnoki kiállításon valóban megvalósított elvvel csak akkor érthetünk egyet, ha szükség szülte kényszerből fakad. Bizonyos rendezési alapelvek az új tudományos eredmények következtében átértékelhetők, s erre már több megvalósult kiállítás lehet a példa.³ Az általunk vallott felfogás szerint a történeti kiállításokon sokkal nagyobb hangsúlyuk lett maguknak a tárgyaknak, mivel meghatározott szerepet, jelentést éppen az életmódkutatás jóvoltából feltárt ismeretek révén, a hozzájuk kapcsolódó tárgytörténeti vizsgálatok eredményeinek tükrében nyertek. A tárgy éppoly egzakt és konkrét a muzeológus számára, mint egy adat az elméleti történésznek. Mindazonáltal a hétköznapok történelmének megjelenítése a szolnoki kiállításon sem a szokványos történeti időrendiség szempontjai szerint rendeződik, hanem tulajdonképpen egyetlen időszíki egyetlen témájában valósul meg.

Véleményem szerint egy társadalmi réteg lakáskultúrájának, életmódja és különböző vetületeinek bemutatása komplex tárgyuniverzumokkal (vö. Hofer 1981:35–47; 1983:39–64) lehetséges, ugyanakkor ez alkalmas a mögöttes tartalmak láttatására is (Dias 1994:170). Ebben a szerepben minden kiállításnak hihetetlenül nagy a felelőssége. Ha a kutatás során feltárt eredmények adta összefüggések nem tükröződnek egy kiállítás tárgyainak kiválasztásában, akkor bármennyire korhű tárgyakkal operál is, nem lehet más, csak a tárgyak mesterséges összeszerkesztése, az illusztráció szintje, sematizálás, egy valójában fiktív rendszer bemutatása.

A középosztály társadalmilag rendkívül differenciálttá vált. Ábrázolása éppen ezért csak árnyaltan, *rétegspecifikum-szinteken* történhet, elsősorban a kultúra és az életforma kérdésében viselkedésszociológiai értelemben. Különösen érvényesen ez az átmeneti és kisvárosi kategóriákra, valamint egy lakás berendezésére, ahol a tárgyak egymáshoz való viszonya és az öltözködés meghatározó, mert ezek mindig különösen egyediek, eredetüket tekintve többaspektusúak. A tipizálható alapdarabok, azaz a helyiségenkénti típusbútor-garnitúrák, az előírással kelengyék, a háztartási és egyéb előképek/tanácsadók sugallta, az ideális polgári mentalitást kinyilvánító berendezési tárgyak maguk is, rétegszintenként, a státus-presztízs szerepvállalás kategóriáitól függően nagyon eltérőek, variációs lehetőségeik szinte kimeríthetetlenek. Tovább egyéníti még ezeket az összeállításokat a teljesen szubjektív eredetű kiegészítő tárgyak (ajándék, örökség stb.) és az egyedi összeállítású egyéb darabok pontos behatárolása, rétegábrázoló szerepének meghatározása. Ez utóbbiakhoz tartoznak a sorozattermékként megvásárolható dísz tárgyak, a művelődést szolgáló eszközök, bizonyos lakástextilek s a funkcionális blokkok (étkészletek, tárolóedények, főzőeszközök, háztartási gépek stb.). Az egyedi eseteket részletelemekkel megjelenítő, teljessé tett enteriőrökből vezethetők le azután a rétegre jellemző általános sajátosságok.

Nélia Dias idézi Jonard von Siebold rendszerezését, melynek alapján a módszertani megközelítésnek két fő elve létezik. Az egyik a vizsgálat iránya szempontjából, a másik a tárgycsoportosítás alapján. Az első szempont szerint a megközelítés módja vagy a szempont és téma meghatározása az, amit a szükséges tárgyak hozzárendelése követ.

A másik rendező elv ennek a fordítottja (Dias 1994:167–170). Ezt a nagyon egyszerű, de logikus módszert követve meg kell állapítanunk, hogy a szolnoki kiállítás inkább ezek ötvözete. Ugyanis számukra adott volt a múzeum állandó kiállításainak tematikai alapelve, a település és lakáskultúra, valamint ezen belül a szolnoki polgárság bemutatása. Ehhez kellett volna megfelelő alapkutatással, gyűjtéssel vagy egyéb módon a tárgyi anyagot biztosítani. Nem ez történt, hiszen két, eddig még be nem mutatott hagyaték állt a rendelkezésükre, s kézenfekvő volt ezeknek inkább csak illusztrációs jelleggel történő felhasználása a vezetőben kibontott mondanivaló bemutatására. Nem hagyhatjuk figyelmen kívül azonban azt a tényt sem, hogy a múzeumok rendszerint gazdasági kényszerpályán mozognak a tárgyállomány gyarapításakor. Tudjuk, hogy a helyzetet tovább nehezítette a rendelkezésükre álló idő szűkössége is.

A kiállítás enteriőrjei

A terembe belépőnek elsőre fel sem tűnik, hogy az egységes belső *kettős térbeli szerkezetet* rejt, magánlakás és közterület színtereit. Egy, az ajtóval szemben felállított utca-részletblokk (Szolnok egykori belvárosa) mögött mindjárt a terem jobb oldalán végig egy polgári lakás lineáris elrendezésű, „fűrészfogas” installációs szerkezetű enteriőr-sora jelenik meg egyfajta otthonlégkör-megfogalmazásban. Ez a látvány egyben a kiállítás fő erőssége.

Térközi/térkitöltő installációs megoldásként egyik oldalukon és felül keretfalakat alkalmaztak, a falakat naturálisan festve-tapétázva, a hálószobát és a konyhát megjelenítő részen egy-egy ablakimitációval és ablaktokkal. Az aljzat mindenütt homokszínű (az utcaenteriőrnél kék) szőnyegpadló, csak a konyhában van életszerű megjelenítéssel megfelelő kőlap burkolat. A világítást irányfények biztosítják, a szalonban egy asztali lámpa, a hálóban két falilámpa azonban eredeti állapotában is működik.

A látogató szemszögéből némiképp kieső bal oldalfalon vitrinsort helyeztek el a Kontsek-hagyaték legértékesebb, eredetileg is vitrinben tárolt reprezentatív tárgyaival.² Ez az idők során tudatosan gyűjteménnyé fejlesztett, jól bemutatható üveg és porcelán magángyűjtemény, mintegy múzeum a múzeumban, mindenképpen indokoltan került a kiállításba. Jellege eredményezi, hogy külön egységként működtethető. Mint rétegjellemző – bár nem lokális (Pozsony, Bécs, Nagyrév) – csoport alkalmas arra is, hogy további darabjai, a lakástextilek és a dísz tárgyak – a régi családi hagyatékból átmentett darabok – az enteriőrökben kiegészítőként szerepeljenek.

Az ajtó mellett balra különálló vitrinben I. világháborús apró tárgyakat helyeztek el³ feltehetően a történeti kor pontosabb megjelenítése céljából.

Magyarázó szöveg nincs a kiállításban. Ezt a rendezői koncepciót – mivel a kiállítás műfajánál fogva mindig statikus – épp egy történeti kiállítás esetében nem tartjuk túl szerencsés megoldásnak. Összekötő szövegekkel, magyarázatokkal a bemutatott korszaknak, témának, a rendező elvnek nem mindig megfelelő tárgyaknak történeti folyamatba helyezését és értelmezését segíthették volna elő. Hiszen a kiállításvezetőt nem mindenki veszi meg.

Az utca

A mai szolnoki utcáról belépő látogatót egy városképrészlet hivatott a jelen idősíkjából a múltba visszavezetni. A kiállítást rendezők érdeme, hogy ez jól sikerült. A nyílt tér mint enteriőrforma közismert, sajátos eleme a történeti kiállításoknak. Ezek az élővé tett utcarészletek, gyakorta hirdetőoszlopokkal, már szerves részei voltak a korábbi kiállításoknak is. A legalkalmasabb felületeket biztosították a papírdokumentáció elhelyezésére. Szolnok városcentruma háttéréül itt is egykori képeslapok kinagyított, színezett részletei szolgálnak.

A térszerűség érzetét keltő falforduló öblében egy pár áll (férfi és nő alakja) 1900 körüli öltözetben. A férfin frakk, a női figurán estélyi ruha, utcai kalappal. Sokat segített volna az értelmezésben, ha a látogató tudja, hogy a rendezők szándéka szerint itt egy színházból hazatérő hivatalnok-értelmiségi házaspár jelenítődik meg. A látogató felé eső sarokban egy berendezett trafikbódét helyeztek el a két háború közötti időszak áru kínálatával. Itt érjük tetten az első időcsúsztatást a kiállításon, ugyanis a trafik polcain látható, egyébként nagyon szemléletes áru szinte kivétel nélkül az 1920-as és az 1930-as évekből származik. Ez azért nem szerencsés, mert az öltözetben is, a dohányárúk kínálatában is nagyon jelentős változások történtek a századforduló és a két világháború időszaka között. Így nem szerencsés egy térben mintegy azonos korszakként történő bemutatásuk. Azonban éppen a vizsgált korszakon belül hangsúlyozandó a középosztály életformájának, életmódjának változó jellege, mobilitása a társadalmi hierarchia felső és alsó szintjei felé, ami tárgyokban is jól megnyilvánul. Ennek érzékeltetését szolgálhatták volna a szöveges magyarázatok. Ahogy korábban írtuk: aki nem ismeri jól a korszakot, mindent elhisz, s ezáltal hamis képet őriz meg; aki jól ismeri, csalódik.

Az egész kiállításra jellemző a hangulati elemek mögé rejtett részletcsúsztatás. Ez legtöbbször indokolatlan, általában még kiküszöbölhető is lett volna.⁴

A lakás

A kiállítás enteriőrei a történeti (és néprajzi) kiállítások kívánalmainak megfelelően teljesen „felöltöztetett” egységekként jelennek meg, azaz a bútorokon túl a lakástextileket, a használati és egyéb felszerelési tárgyakat is mind tartalmazzák. Még a szekrényekbe és dobozokba is bepillantást nyerhetünk, minden a helyén van. Többször is igyekeztek valamilyen formában *in situ*-állapotot teremteni. A hálószobában elől hagyott ruhák, varrodoboz, papucs, tisztálkodószerek, egy pohár víz, gyógyszerek, épp olvasott könyvek jelzik ezt, az ebédlőben a minden részletre kiterjedő terített asztal látványa, a megakart tálaló, a szalonban a félbehagyott kézimunka, a felállított kotta, az íróasztalon a papírmunka kellékei, s a konyhában a sütés-főzés előkészületeit mutató edények és eszközök. Ezáltal az egész enteriőr sor jól közvetíti a funkcionáló lakás légkörét, képét. Amikor azonban az egységek egymáshoz viszonyított rendszerét, idősíkjaikat, rétegjellemzőit, tárgyállományát alaposabb vizsgálat alá vetjük, több olyan módszertani és gyakorlati hibára bukkanunk, amelyek nem védhetők ki egyszerűen tárgyihiányra vagy anyagiakra való hivatkozással. Ezeket vesszük sorra a továbbiakban.

A kiállítás tárgya ebben az esetben a társadalmi rétegsajátosságot hordozó lakás. Az

a közeg/helyszín, amely egy család társadalmi jellemzőit egységében, összképében képviseli. „A bútorok... egymást feltételezik egy olyan egységben, melyet nem annyira a tér, mint inkább az *erkölcsi rend* hoz létre. Egy tengely köré rendeződnek, amely a magatartások szabályszerű kronológiáját biztosítja: a *család állandó jelképes jelenlétét saját maga előtt.*” (Ernyey 1997). Éppen ezért a szolnoki bemutatás súlyos tévedése, főleg történeti kiállítás-mivoltában, hogy a különböző helyiségeket (itt enterióregységeket), vagyis a lakást nem egyetlen társadalmi rétegcsoportra jellemzően mutatja be. Az ebédlő a kereskedő- és hivatalnokréteg megjelenítésére tekinthető tipikusnak, a szalon az értelmiségi-művész kategóriára. A háló és a konyha közös jellemzői a kissé provinciális légkör, a hálósoba ugyanakkor bizonyos dzsentroid jelleggel is bír. A szakember és a szakértő látogató számára ez a csúsztatás elég hamar nyilvánvalóvá válik, és alaphibának tarthatjuk.

A lakássorozat a *konyhával* kezdődik. Ez a legvitathatóbb helyisége a kiállításnak, elsősorban a technikai-elrendezési vetület problémájaként jelentkező területhiány miatt. Annyira keskeny, hogy képtelenség a polgári konyha színvonalát, jellegét érzékelteni vele. Ilyen esetben szerencsésebb lenne egy tipikus részletet bemutatni, vagy más megoldást választani. Az arányok és a struktúra nem torzulhat ennyire. Berendezése inkább kamrát formáz, hiszen stelázsit, azaz polcos állványt csak ott használtak ezen a társadalmi szinten, de konyhaszekrény gyanánt semmiképpen sem alkalmazható. Nem lehetnek a konyhában tárolókosarak és zsírosbödön sem. Nyilván mind a két helyiség tárgyait szerették volna bemutatni a rendezők, de ez az összevont elrendezés így meghamisítja a korabeli rendszert. Tűzhely nélkül sem lehet ma már konyhát bemutatni, hiszen nem vitathatjuk abszolút hely-, kor- és rétegmeghatározó szerepét. Bátyk Zsigmond néprajzkutató a házfelődés történeti kutatását egyenesen a tüzelőberendezések alakulására építette, mely rendszerezési elv a mai napig sem veszített érvényéből (vö. Hofer 1981:35–47). Elképzelhetetlen továbbá, hogy egy valójában installációként megépített „konyhaasztal” a kiállításon látott módon legyen megjelenítve, vagyis lepedőkkel jól-rosszul körbeburkolt deszkalap formájában. Egy megfelelő konyhaasztalt mindenképpen be kellett volna szerezni. Apróbb észrevétel, hogy papír stelázsicsíkot tudomásunk szerint nem tettek fűszertartó polcra, hacsak ez nem helyi sajátosság. A polgári konyhákban a 20. század első felében textil alapanyagú díszcsíkokat használtak, olyat, amilyenek a stelázsín is vannak. Sőt, ez a kézi hímzésű fali díszek, terítők domináns korszaka ennél a rétegnél. A többi konyhai textília, a függöny kivételével, jól képviseli a parasztpolgári és a városi középrétegbeli sajátosságok közötti kisvárosi átmeneti jelleget a háziszóttos dísztrükközökkel, konyharuhákkal, a klasszikus falvédőkultusz fenntartásával és a csak vidékre jellemző hímzett feliratos díszkefektartóval. A kövezet nem szerencsés, bár örvendetes, hogy itt nem szőnyegpadlót raktak le. Túlságosan látszik, hogy jelenleg is forgalomban lévő lapokat használtak fel, ezt anyaga is, léptéke is bizonyítja. Inkább terrazzo vagy betonaljzat, esetleg kisebb cementkocka volt az akkori városi konyhákban, ez így lokális vonásnak sem fogadható el. A korszakra jellemző higiéniai újítás volt a derékmagasságig felnyúló lemosható olajfestés, amelynek megjelenítése rétegjelző finomítást jelentett volna az enteriőr készítésénél. A konyhafelszerelési tárgyak alapvetően jók és megfelelő számúak. Itt kell megjegyeznünk, hogy a polgári lakáskultúra általános jellemzője a magas tárgydarabszám, mely jellegénél fogva nivós összetételű, és egyre „internacionálisabb”. Ez különbözteti meg az alsóbb rétegek szintén nagyszá-

mú, de nivótlanabb darabjától, mániákusan gyűjtögetett, gyakran vásári „műtűrkéitől”. Ami a konyha tárgyállományát illeti, Tóth Zoltán végzett összevetést a megjelent szakirodalom alapján a különböző társadalmi rétegek felszereléseinek darabszámára vonatkozóan. Az egy parasztháztartás, egy kádármester háztartása és egy kis- és középpolgári szint közötti átmenetet mutató háztartás konyhaeltára tárgyféleségeinek és darabszámának összehasonlításából egyértelműen a legutóbbi bizonyult legdifferenciáltabbnak, legmagasabb számarányúnak (Tóth 1989: 149).

A kiállításvezetőben a kiállítási tárgyak katalógusszerű bemutatásánál megjelenik néhány jellemzőnek tartott konyhaeszköz is. Ezek megfelelően bizonyítják, hogy a helynek tartható középosztálybeli háztartásokban nagyobb számban fordultak elő népi, népies, vidékies tárgyak, és némiképp utal az összetétel a polgári konyha tárgyállományának kifinomultságára is. Hiányolható viszont a technikai eszközök megjelenítése, ugyanis a mechanikus és háztartási gépek a progresszív polgári háztartásvezetésnek már korán jelen lévő jellemzői voltak.

A következő helyiség a *szalon*, mely a kívántnál kissé „eklektikusabbnak” tekinthető. Ennek a család társadalmi státusát kifejező reprezentációs helyiségnek polgári szinten *tipikusan* a legegánsabbnak, legegységesebbnek kellett volna lennie. A középpolgári (és még magasabb) kategória tárgykultúrájában a legfőbb státusértékmérő a felszerelés alapanyaga, úgy mint nemes fa, selyemszövetek stb., és a kivitelezés minősége mellett a bútorok egységes képet mutató garnitúrák formájában való megjelenése volt. Bár a már többször említett átmeneti jelleg ennél a század eleji kisvárosi rétegnél különösen meghatározó, a kiállítási egységben csak egy esetben nem mondhatjuk önkényesnek, társadalomtörténetileg igazolatlanak a bemutatott szobareszletet, ha értelmiségi miliőt kívánunk érzékeltetni vele. Az egyébként általánosan domináns tárgycsoport, a teljes garnitúra csak erre a csoportra nem volt egyöntetűen jellemző, itt egyedibb, eredetibb, esetlegesebb lakásbelsőkkal találkozhatunk, ahol az íróasztal és a könyvek funkcionálnak. Az akkori íratlan, stílusfüggő szobaberendezési szabályok szerint a hagyományos polgári lakásokban a neobarokk-neorokokó stílusú kanapé uralta az egész szobát, a hozzá tartozó karos- és támlás székekkel, asztallal, s főként az egy vagy két vitrinnel, a porcelán és ezüst dísz tárgyakat bemutató bútorokkal, mely az egész helyiség jellegét, a család értékrendjét meghatározta (Bácskai 1999:37). A kiállítás szalonjában, a sarokban elhelyezett egyetlen fotel a rárakott hímzórámával a női szoba jellegét hangsúlyozza. Ezt erősíti meg a szemközti sarokba állított cimbalom is; mert erről a neves mester által készített zeneszerszámról a katalógus nyújtotta információ alapján tudjuk, hogy egy környékbeli tanítónő kedvenc hangszere volt. Az enteriőrben harmadik bútoralként elhelyezett kecses kis íróasztalról viszont sehol sem derül ki, hogy Zádor István festőművész tulajdonaként funkcionált, a kiállítás foteljével együtt. A műtárgyak nevesítése ilyen jelentős személyek esetében fontos lenne, a tárgy jelentését, szimbólumrendszerét, jelen esetben az értelmiségi szalonjellegét segítene behatárolni. Az ily módon „darabonként összeválogatott” szalon azonban ebben a formájában nem azt a rétegtipikus, „átlagosnak és jellemzőnek ítélt képet” (25. p.) nyújtja, melyet a kiállításrendezői elvként határoztak meg. Ennek a kívánalomnak itt több szempontból sem tudtak eleget tenni. Egyrészt a helyiség funkciókeveredése miatt, mivel a „tipikusnak tekinthető” reprezentációs jelleg helyett átmeneti szerepű, rétegszintkeveredésre utaló formációt alakítottak ki ezzel a vegyes dolgozó-szalon-női szoba arculattal. Másrészt egy átlagostól

eltérő berendezés csak kutatással alátámasztva, eredeti darabjaival reprezentálhat rétegsajátosságokat a korszerű, komplex jelentésértelmezés alapján.

Nagyon jó példa viszont ez az enteriőr arra, hogy speciális kiegészítőkkal az ízlés és divat megnyilvánulási formái, a szabadidő-eltöltés jellegzetes módjai mennyire nyilvánvalókká tehetők. Az íróasztal apró tárgyaira, a fotelre helyezett rámás hímzésre, a fotel hátlapjára tapasztott csipkére, a remek szőnyegre, a jó képekre gondolunk. Még egy, művelődéstörténeti szempontból talán nem mellékes apróság, hogy magánlakásban a legritkább esetben használtak újságtartó keretet, ez elhagyható lenne. Egyébként mindenütt sokkal hatásosabb és hitelesebb lett volna az installációs szőnyegpadló helyett parkettát lerakni. Állandó kiállítás esetében ez nem túlzó kíváncsi.

A harmadik enteriőr az *ebédlő*, a középosztály lakásainak legáltalánosabb helyisége. Kiállítási összképe igen tetszetős. Jó megoldás, és teljesen megfelelő a Kontsek-hagyaték étkezésével megterített asztal, a sok kiegészítő tárgy, meghatározóak a képek a falon. Viszont a kiállítás rendezői, nyilván itt is tárgyhiány okozta kényszerűségből, megkeverték az ebédlőgarnitúra polgári körökben megbonthatatlanak tartott együttesét. Erre a tárgytörténeti folyamatra, a garnitúrának mint műfajnak megjelenésére ki is térhetek volna a szövegben. Az asztal a székekkel ugyanis múlt század végi ónémet neoreneszánsz, teljesen megfelelő, míg a nagytálaló kissé provinciális neorokokó-neobarokk keverék, egy másik garnitúra része; szerkezetében és stílusában egy másik kor szak képviselője.

Az asztalhoz tartozó együttes még egy nagy és egy kistálalóból áll. Nagytálalója kétrészes, oszlopokon álló zárt felépítményes, márvány tálalólapos, kartusokkal, rozetákkal, akantuszlevelekkel erősen faragott mintájú bútordarab lenne, a kistálaló ugyanilyen, csak felépítmény nélkül. A kistálalót itt egy asztal funkcióban használt bútor helyettesíti, nem megfelelő kispolgári/paraszti terítővel letakarva. A stíluskeverés egy változatára egy konkrét gyűjtésből származó példát idézhetünk faluról, a Bács-Kiskun megyei Tataházaról helyszíni fotó formájában (P. Szojka 1994:162). Ilyen és hasonló analógiák alapján ez a megoldás a polgári határát súroló, azonban attól mégis eltérő, paraszt-polgári formának tekinthető. A szolnoki kiállítás rendezői szándékuk szerint egy magasabb társadalmi szinten szerveződő enteriőr-kultúrát kívántak bemutatni. Ez a tény is az egyedi gyűjtés fontosságára hívja fel a figyelmünket.

Hiányolható még az ebédlőenteriórból egy nagy ebédlőszőnyeg, a korabeli polgári ebédlők elképzelhetetlenek voltak nélküle. Sajnos ez a szoba is aránytalanul kicsi, ezáltal itt is torzul az elrendezés szerkezete.

Az enteriőrsort záró *hálószoba* a legsikerültebb helyisége a kiállításnak. Arányos, felszereltségében és elrendezésében hiteles, egységes. A datált, dokumentált hálóbútor-garnitúra, a megfelelő használati eszközök helyiség- és rétegspecifikusak, jók a képek, az apró tárgyak – különösen a higiéniai készletek –, a viseletdarabok. Hibák azonban itt is akadnak. Igen rosszul választották meg a terítőket színvonalban és korban egyaránt. Ebédlőszékek sem illenek ide, inkább tonettszékeket kellett volna betenni. A bemutatott órának a szalonban lenne a helye. Az éjjeliedény ezen a társadalmi szinten az éjjeli szekrényben „tartózkodik” nappal (a napszakra a bevetett ágy utal). A helyiség provinciális szolnoki jellegét jól erősítené egy-két, akkoriban nagyon divatos „magyaros” textil.

Általánosságban elmondhatjuk: kiemelhető lett volna egy-egy szövegtöredéssel a

lakáshasználat egy-két jellemző sajátossága, például hogy a háló hétköznapi, az ebédlő ünnepi állapotot mutat. Ha sikerült volna egy-két korabeli gyermekjátékot betenni az ebédlőbe, jelezheték volna – szintén szövegmagyarázattal – a helyiség társadalmi réteg-sajátosságát, nevezetesen a gyerekzobapótló jelleget. Lokális specifikumként megjelenhetett volna az „egykori paraszti őseiktől öröklött” (26. p.) s jellemzően megtartott tárgyak, bútorok közül valami. Fontos rétegjellemző lehetett volna továbbá a cselédszobának, vagy a cselédek egyéb elhelyezésmódjának enteriőr vagy cselédbútor formájában való ábrázolása, és hiányoljuk a fürdőszobakérdés tisztázását is.

Összegzésként elmondható, hogy a kiállításrendezők az enteriőrsornál koncepciózusan a hangulati elemre, a látványosságra helyezték a főhangsúlyt, hogy áthidalhassák a rendelkezésre álló tárgyak okozta nehézségeket. „A tárgyak... látvány és hangulat szempontjából talán többet közölnek ugyanarról a korról...” (25. p.). Mindezen túl hiánypótló jelentőségű a városi réteg megjelenítése a térségben.

A kiállításvezető katalógus

Műfajilag még az állandó kiállítások is mulandók. Az időben való átmenthetőségüket a jó katalógus biztosítja, sőt még többet is. Szól arról, amiről a kiállítás nem tud vagy nem akar. Ezeket a feladatokat jól oldotta meg a szóban forgó kötet.

A szolnokiak mindeddig csak kiállításvezetőként aposztrofált kiadványa valójában kettős szerkezetű: részint tanulmányokat tartalmaz (72 oldal), másrészt a katalógus műfajában válogatást ad a kiállítás tárgyaiból. Ez utóbbi 67 fekete-fehér fotót és 61 rajzot közöl, pontos leírásokkal, meghatározásokkal, sokszor részletelemekkel, motívum-részletekkel. 7 színes kép mutatja be az enteriőröket, fejezetkezdő elhelyezésmódjukkal a tárgyfotók egységeibe rendeződnek. Az összeállítás arányos, precíz, érdekes, jól szakaszolt, információgazdag, elegáns. A Kontsek-hagyaték között tárgyfotóit ügyesen beleszerkesztették a szalon-ebédlő egységébe. Nagyon értékes része a kötetnek.

A *kiállításvezető három tanulmánya* a módszertani alapelv három nagy csomópontja köré szerveződik: a *korszak és lokális polgári társadalma*, a *polgári otthon s a nyilvános (közösségi) tér*. A tanulmányokat író kutatók új- és legújabb korról foglalkozó történészek, muzeológusok. Ez a szakmai irányultság egyértelműen preferálja a *történettudományos megközelítési módot* – az új megközelítési módokhoz való kötődést azonban nem azonos szinten, de mindhárom dolgozat kísérletet tesz az új módszerek alkalmazására. Vannak közös történeti antropológiai jegyei is metodikájuknak. Témáikon belül mindannyian a *tér-idő-társadalom alapkereteire* támaszkodva próbálják értelmezni a jelenségeket s a reprezentációs rendszereket. Érthető módon kiemelt szerepet szánnak az *időnek*, az adott időintervallumot a vizsgált „jelenként” értelmezve, s a forráselemzésből/forráskritikából kibontható magyarázatoknak – a társadalmi interakciókat a normákkal ütköztetve. Némiképp engednek az empirista, objektivista elemzés elveinek. A szerzők nem teljesen azonos időkeretekkel dolgoznak – Szabó István a századfordulóig, Bagi Gábor az 1930-as évekig megy el. – A *mindennapok történéseinek* értelmezése áll munkájuk középpontjában, bár ehhez nem használják (ki) minden forráslehetőséget.

Ragaszkodásuk történész mivoltukhoz erősebb, mint muzeológustudatukhoz. Épp ezért a katalógusban szereplő tárgyak pontos behatárolásához – módszertanilag is he-

lyeselhetően – segítségül hívják a társtudományokat. A szakirodalmi jegyzékek jórészt tartalmazzák a frissebb kiadványokat, igaz, hogy inkább a közismertebbeket, s jól használják azokat.

Szabó István: Városi polgárok a századelőn

A legátfogóbb témájú és szemléletű Szabó István tanulmánya,⁵ s talán rá hárul a legnagyobb felelősség is: jellemezni a kisvárosi/mezővárosi lét, a polgári rétegek általános, ugyanakkor ennek a helyi viszonyok által meghatározott sajátos, egyedi változatát. A várossá válás folyamata jellegének érzékeltetésére *visszaemlékező helytörténeti leírásokat* használ 1921-ből „a legautentikusabb szolnoki polgár tollából” és 1931-ből. Ezt egy szóbeli visszaemlékezés-részlet egészíti ki.

A történeti „terepkutatás” a *városiasodó*, de a falusias jellegében még domináns Szolnok képét tárja elénk, a külsőségekben megnyilvánuló városképarculat s a hagyományos életmód disszonanciáját. Ebből a szempontból egy kicsit hiányolható a szövegek több nézőpontú értelmezése, például ami a házak társadalmi-lokális övezetek szerinti elrendeződését illeti. A jellemzett várost, amelynek létrejöttében a megyeközponttá válás, a magasabb rendű közigazgatási egységgé emelés okai játszották a főszerepet, mint a teljes magyar társadalom egy helyi, nem egyértelműen tipikus mezővárosi egységét mutatja be. Kitekintéssel szolgál a falu-város azon kontextusára, amelyben a falu „a” hagyományos, az „azelőtt” (Cohn 2000:27–31), az átalakuló, iparosodó, urbanizálódó város, Szolnok pedig „a” modern, de csak ebben az összefüggésben, mert egyébként jellemzően *provinciális*. Ezt az infrastruktúra nehézkesen alakuló korszerűsítése, az alacsony lakosság szám, a hagyományos mezővárosi keretek megmaradása jelzi, s csak a város szerkezeti topográfiája (belső városias mag stb.) és a társadalom összetétele módosul a polgárosodás szokásos jellemzőiként.

A *modernizálódás* közép-kelet-európai módja itt még további lokális, a mezővárosi kultúrára jellemző vonásokkal alakult. A dolgozat hangsúlyozottan emeli ki például az úthálózat hiányát („a sár” mint „kisvárosi specifikum”) s a kiépítésére irányuló erőfeszítések nehézségét. Ehhez publikált képviselőgyűlési jegyzőkönyvek adatait használja. A pallók helyett megjelenő kőjárdák váltási folyamatában az életmód (viselet) s a településjelleg egymásra hatására hívja fel a figyelmet egy korabeli adat értelmezésével: „...a kőjárdákon megfelelt már a kamásli is” (19. p.).

A szállodaépítés is életvitel-befolyásoló tényezőként jelentkezik. A kiépülő városmag meghatározó épületévé váló szálloda díszterme (bálterem) és úri kaszinója a város polgárságának közösségi terévé, elhatárolódásának helyszínévé lesz, mint több más mezővárosban, amivel a réteg közösségi életének általánosan megnyilvánuló beszűkülését bizonyítja.

Az urbanizációs-modernizációs folyamatokkal járó fajsúlyos korjellemező a *társadalmi rétegezethez való átalakulása*. Mindez jól érzékelhetővé válik a származás, foglalkozás, életvitel, neveltetés egymással összefüggő és változásaiban megragadható jellemzésben. Ehhez *hagyományos történeti forrásokat* használ: statisztikákat, földátruházási szerződést, hely- és gazdaságtörténeti adatokat, korabeli fényképeket, értelmező-leíró jelleggel.

A polgárosodás irányába való elmozdulás itt is az országosan jelentkező közös erővonalak mentén szerveződik. Ebben a folyamatban két fő kultúra rétegeződik egymásra, melyek vizsgálata által a befogadókészség és -képesség struktúraformáló szerepéről kapunk adatokat, vagyis hogy eredendően nyitott-e a társadalom. Az egyik réteg az „őslakos” *virilista gazdagparaszt* (itt ki lehetett volna emelni a jász etnikum szerepét), hagyományos paraszti gazdálkodó életformával, a másik a *betelepült réteg*, amely hagyomány nélküli vagy „hozott” hagyománnyal rendelkezik, és a *polgári kapitalista erényeket* képviseli. Szolnokon még egy lokálisan jellemző csoporttal kell számolnunk, a megyeközpont intézményeiben elhelyezkedő, szintén betelepített hivatalnok *nemesi földbirtokosok rétegével*. Foglalkozásukra nézve a polgárosuló csoportokat az iparosok, az ipari alkalmazottak, a kereskedők, a hivatalnokok s egyéb értelmiségi rétegek alkotják. Szolnokon az iparosok és kereskedők túlsúlyának s a parasztság alacsony számarányának az oka a kevés művelhető földterület. Erről a Tóth Zoltán által összefoglalóan kistermelői blokknak (Tóth 1989:28–55) nevezett képződményről írja a szerző a századforduló formációit elemezve, hogy az iparosok, kézművesek, földdel rendelkező mezővárosi „polgárok” rang szerint egy társadalmi kategóriába tartoztak, vagyoni különbségeik ellenére is.

Szabó István egész tanulmányán át következetesen elemzi a rétegek egymáshoz fűződő viszonyát, a rétegek közti átmenet jellegét, kölcsönhatását. A legkülönfélébb helyekről idetelepülő értelmiség vegyes származási helyének ellenére Szolnokon egységes réteget alkot, olyannyira, hogy foglalkozási réteg presztízse szerepénél fogva mértékadóvá válik – a város lakói eszményítését vagy épp irigylését kiváltva életmódjával, egyfajta sajátos rétegdominanciaként. Egy másik szövegrészlet alapján a társadalmi kapcsolatok egy újabb aspektusát emeli ki egyfelől azt, hogy a feltörekvő progresszív réteg a város akkori társadalmában az iparosság volt a visszahúzó erőt képviselő gazdagszűzsggal szemben, erre mintegy reakcióként hogyan fogott presztízsmertő akciókba a paraszti réteg, amely számára a közvetlen forrást a társadalmi hierarchiában szintén felfelé törekvő iparosok jelentették az új minták merítéséhez. Ha például egy iparoslányon megjelent egy különleges, drága ruha, a parasztgazda is azonnal megvette azt a lányának.

Más társadalmi rétegcsoporthoz viszonylatában is megfigyelhető ugyanez az idomulás. A szerző fényképek segítségével hasonlítja össze ezeket. Ennek további vetülete a viselet homogenizálódása, amely a kapcsolatrendszerek és rétegek elszemélytelenedésének következménye. Az említett viszonylaton túl ez az árukinálat strukturális átalakulásával is összefüggött. Megjelent az új fogyasztói társadalom, az a réteg, amelynek már erős anyagi háttere és differenciált igény szintje volt a vásárlásokhoz. Arra az aspektusra is ki lehetett volna térni a dolgozatban, hogy a vagyont egyre látványosabban élik fel.

A szerző a jelen lévő új és régi *etnikumok* (német katona- és sóhivatalnok-réteg, zsidóság) *integrálódásának*, a többi rétegre épülésének, harmonikus beolvadásának is igen szellemes, szemléletes leírását adja.

A rétegelemzések összegzéseként leszögezi, hogy csak a külsőségek, a „felülről” készen kapott normák rendszere érvényesült, *igazi polgárság* azonban *nem alakult ki a századfordulóra Szolnokon*. Hozzá kell tennünk, klasszikus értelemben még a nagyvárosokban sem, a polgárosodás már említett felemás közép-európai megvalósulása következtében.

Bár a dolgozat kimerítette a keretek adta lehetőségeket, akad még néhány hiányérze-

tünk. A vallási viszonylatokra, a kis és nagy közösségek egymáshoz való viszonyára, a kulturális javak elosztására gondolunk. A rétegen belüli pontosabb differenciálódásnál érdemes lett volna megemlíteni, hogy a hivatalnokokon kívül kik alkotják az értelmiség csoportjait. Egy konkrét példa: a „nadrágos ember” paraszti gondolkodás alapján jellemzett fogalma eltűnik/módosul ebben a szerkezeti szituációban a viselkedés és viselet új normái alapján. A szakirodalomból hiányolom továbbá Hanák Péter és Tóth Zoltán munkáit.

Gulyás Katalin: Polgári lakás – polgári életmód a századfordulón

Gulyás Katalin tanulmánya segítségével közelebb kerülünk a kiállítás témaköréhez és a város közösségéhez, polgárainak intim világához. Bemutatja a szolnoki polgárság magánéletének jellegzetességeit a ház- és lakásszerkezetben, életmódjukat, életvitelüket és életstílusukat, azaz a lakás- és térhasználatot, a státus és presztízs viszonyát, a család-szerkezetet, az identitást, az értékrendek és normák kapcsolatrendszerét az életciklus és az év rendje alapján, különös tekintettel a tárgyi környezetre, mely az elemzett életformát „láthatóvá”, bemutathatóvá teszi.

Leírását az építészeti elemzéssel kezdi, s ennek kapcsán, a századfordulós hagyományos városképi jelleg kronológiai változási szisztémáival foglalkozva, az általános vidéki (jász-kunsági) sajátosságoktól eljut Szolnok urbanizálódási jellegzetességeihez. Ebből a körképből – mint láttuk – Szolnok városa kiemelkedni látszik megyeközpont szerepénél, ennek előnyeinel fogva. A szerző mindezeket a *történettudomány* bevetett eljárásaival jellemzi, így statisztikai adatokat használ a lakosságszám-növekedésről, lakó- és képviselő-testületi névjegyzékeket, építészeti alap- és szerkezetrajzot. Fotókkal és reklámokkal illusztrálja a tanulmányt. A kirajzolódó kép (infrastruktúra, építészeti stílusváltozatok: eklektika és szecesszió, településszerkezeti sajátosságok, polgári rétegszintek és elhelyezkedésük) itt már generalizált/összevont, hisz ezzel foglalkozott az előző dolgozat is.

A következő fejezetnél (*házbeosztás, berendezés*) a „tipikus mezővárosi polgári házat” – aprólékos, sajátosságokat felvonultató leírással szinte vizuálisan is érzékelteti. A középpolgári státusjellemzőket, lakáshasználati módokat az általánosításon túl a Szolnokról közvetlenül származó adatokkal hitelesíti. Mindehhez jól használja a szakirodalmat (történeti, építészeti- és művészettörténeti, iparművészeti, otthonkultúra-kutatás), arra keresve a választ, hogy *milyen értékrendet tart önmaga számára* fejlődési lehetőségei szempontjából általánosan *szükségesnek a középosztály*, amellyel valójában mintegy önmaga helyét, a társadalmi hierarchiában betöltött szerepét határozza meg.

A városi társadalom szerkezetén belüli elhelyezkedésüket az előzőekben láthattuk.⁶ A dolgozat sajnos nem tér ki ezeknek az értékrendeknek a folyamatos átrendeződésére. Utalhatott volna a szolnoki társadalmi szerkezetnek arra a már említett sajátosságára, hogy az itt magát jelentős számban képviseltető nemesi földbirtokos réteg (dzsentróid mentalitásjegyekkel) mennyire hatott a maga csoport sajátosságaival, eszményképeivel, és hogy mik voltak ezek a csoportnormák.

A tanulmány a továbbiakban magát a lakásberendezést, *lakáshasználati módokat* elemzi. Ír középosztálybeli lakásokra általában jellemző századvégi stílusokról, stílusvál-

tozatokról – utalással európai analógiákra –, a „milió” kialakításának irányelveiről, amelyek révén „jól felismerhető tipikus vonások jellemezték a polgári otthonok berendezését” (37. p.), s annak eredetére és szimbolikájára, hogy például a polgári tárgykultúra kialakításában milyen fontos szerepe volt a korábbi, illetve a magasabb társadalmi rétegekhez, történelmi tradíciókhoz való igazodásnak. A historizáló stílus, az akkori jelen bútoraival a múltat idézte, illetve annak felvállalására serkentett. Ez „a valóságban a »modern« is történelmi kategória” (Bausinger 1995:92), amelyben benne van a másság elhatároló térnyerése, s az „időben elhelyezkedés”, a létjogosultság kontinuitása, ráta-lálás „saját identitásuk adekvát eszközére és tapasztalati közegére” (Gyáni 1998:150), mindazokkal az ellentmondásokkal, amiket ezen belül a tárgyhasználat (fetiszizálás) és a tárgyéletpálya (felhalmozás) jelent. Az új polgári identitás/kánon azon sajátosságának kiemelése, mely a funkcionális és tárgyadaptációra való hajlamáról, a *tárgyhierarchia-vándorlásról* van szó, olyan sajátosságokról, mint például az arisztokráciától átvett formakincs (36. p.) és a polgári hálóelrendezések parasztiba „alászálló” honosítása (37. p.). A szobák funkcionálisan szigorúan elkülönített rendje (a „komplett szoba”) a dolgozatban már mint rögzült sajátosság jelenik meg, a rendszer kialakulásának történeti háttéréről, valamint a szobákhoz szervesen hozzátartozó stíluskorszak-megválasztásról a szerző sajnos nem ír, pedig hangsúlyozottan rétegspecifikumnak tekinthető.

Még utalni lehetne a kordivat, korstílus különböző megvalósulási formáira is, amelyek egyúttal jelzik a polgári rétegen belüli vagyoni szintkülönbségeket is (például az ebédlőbútorok székei alsóbb szinten nádfonással, felsőbb szinten bőrtámlákkal készültek, stb.). Szemléletesebbé és igazolhatóbbá tehetette volna a szerző a lakáskultúra-elemzést vagyoneleltárak (Gyáni 1998, valamint ugyanó és mások további munkái) közlésével.

Az is a társadalom többi rétegével való kapcsolatra utal, hogy a különböző – immár egy város szoros közösségében együtt élő – rétegek közt lehetővé válik a *javak hozzáférhetősége*, a térbeli expanzió: az átvétel, a kicserélődés a tárgykultúra meghatározó normájává lesz, azaz a *térbeli horizontok is elmozdulnak* (Bausinger 1995:51). A térbeliség ebben az esetben jelenthet valódi lokális teret is, amivel egy újabb rétegspecifikumra utalunk. Így a lakás tárgyait (főleg bútorokat, apróbb dísz tárgyakat, de lakástextilt is) ezen a társadalmi szinten igen gyakran nem helyi (vagy magyar) mestertől-üzletekből-kereskedőktől szereztek be, hanem *külföldről*, sokszor éppen országos és világkiállításokról, azok bemutatódarabjaiként. Erre gyűjtési adataink is szép számmal vannak már, de maga a kiállítás is erre hoz példát a Bécsből származó hálószo-ba-bútorral „egy szolnoki méretben nagypolgár” (Gulyás Katalin) hagyatékából.

Ebben a fejezetben is hiányolnunk kellett a helyi kereskedelmet, annak kínálatát, ve-vőkörét bemutató vázlatos leírást, kizárólag a divatcikkek esetében tesz erre kísérletet egy reklámlap erejéig.

Külön – szintén nem említett – specifikuma ennek a korabeli társadalmi rétegnek a *magánemberi autonómia*, a magánszféra megteremtésére irányuló erős igény, ami a lakás, az otthon elemzésénél nyerheti el igazi értelmét. Az identitás szimbolikus kifejezése ezen a szférán belül mutatható meg a legjobban a vágy és önkép, presztízs és asszimilációs törekvés ellentétpárjaival. *Bizonyítással, reprezentálással*, a státuscsoportjegyek *tárgyakban való megjelenítésével* fogalmazódik meg a polgár, a „civilizálódás bajnoka”.

Gulyás Katalin érintőlegesen utal a középosztály nemi elkülönülésére mint sajátos-

ságra is, ami abban nyeri el jelentőségét, hogy a férfi a „szociabilitás”-t, a nő az otthoniasságot jeleníti meg.

Nem esik viszont szó stílusokról, pedig ugyancsak hangsúlyozott rétegspecifikumnak tekinthető a *szobákhoz szervesen hozzátartozó stíluskorszak-megválasztás* is. Bár több helyen utal a szerző a szolnoki sajátosságokra, jellemzőkre, a szolnoki Művésztelep művészei képeinek megjelenítésére a lakásokban, a cimbalom helyi kor- és rétegsajátosságára, ezekből sokkal többel is lehetett volna helyhez és kiállításhoz kötni az általánosító adatokat.

A 20. század egyik jellemzője, hogy a korábban egymástól jól elkülönülő, a társadalom egyes rétegeit meghatározó, rendszerként működő kulturális formák, jelen esetben a *tradicionalizmus és a modernitás*, egymásba csúsznak. „...igen tradicionális értékrendek épülhetnek modern keretekre, s modern értékrendek születhetnek abból az indítástából, hogy valaki éppen hogy ki akar törni a hagyományos életszerkezetek fogságából” (Gerő é.n.:592). Gulyás Katalin ennek a bonyolult, szerteágazó rendszernek a bemutatathatósági-elemezhetőségi problémáit igyekezett felvillantani.

Különösen szépen körvonalazódik ez a következő fejezetegységben, amelyben a *mentalitásbeli elemek* összefoglalására törekszik. Mindezt a *mindennapok és az ünnepek* jellege, struktúrája, megnyilvánulási formái, a család *belső alá-fölé rendeltségi viszonyai* (hierarchia),⁷ az *értékrend* alakulása és tükröződése, *tárgy és ember kapcsolata* (minták és ideák, öltözködés, táplálkozás s ezek mentalitásjegyei, szórakozás és reprezentáció, a „tiszaszoba”-komplexus), valamint az *élet és a terének szervezése* (háztartásvezetés, napirend, a személyzet szerepe) bemutatásának kategóriái jelentik.

A tanulmány utolsó fejezete a kiállítás üveg, porcelán magángyűjteményének családi hátterét vázolja fel, a gyűjtemény létrejöttét mutatja be, az Iparművészeti Múzeum által meghatározott tárgyakat elemzi, rendszerezi ipar- és stílustörténeti szempontok alapján. A leírás nyelve ebben az esetben jellemző módon a művészettörténeti szaknyelv. A leegyszerűsítve polgárinak összefoglalható tárgyi anyag tárgyleíró terminológiája a mai napig a néprajzi és művészettörténeti szakleírások nyelvezetének, stílusának, kategóriáinak ötvözete, mert saját múzeumi szakterminológia erre az anyagcsoportra máig sincs.

Bagi Gábor: Az utcarészlet és a trafik

A harmadik tanulmány írójának, Bagi Gábornak döntően történelmi módszerű és szemléletű munkája *témájában* már korántsem szokványos történelmi.⁸ Öntudatlanul felvállalja a kutatás azon új irányzatát, „hogy olyan források felé fordult, amelyek világosan jelzik a társadalmi hovatartozást: a kávé, a dohány, az alkoholfárlatok elterjedése csak akkor bír jelentőséggel a történész számára, ha az új termékek társadalmi hatását és körutazását meg tudja határozni” (Burguière 2000:58). Ezek a preferenciák a fenti megközelítési mód alapján a társadalmi identitás legfontosabb hordozói közé tartoznak, s mint ilyenek, „a társadalmi szegregáció termékei is”, ezen fogyasztási szokások alakulásában „tehát egymást keresztezi a gazdaság-, társadalom- és kultúrtörténet. A történelmi antropológia feladata, hogy beszámoljon ezekről a keresztezési pontokról.” (Burguière 2000:59.)

A szerző bevezetője szorosan kötődik a kiállításához. Rövid összefoglalóját adja a korabeli Szolnok városképi – elsősorban városközponti – jellegzetességeinek (mivel ez mutatja a tipikus városi jelleget), utal a város polgári társadalmának bonyolult rétegzettségére, a magán- és közösségi szféra eltérő megnyilvánulási formáira.

Dolgozata többi fejezete korrekt és konkrét elemzése egyaránt kitér a trafik mint önálló kereskedelmi egység általános típusára, ugyanakkor helyi jellemzőire is a dohányárúk csoportjainak, a traffikkínálat legpregnansabb áruinak, a „dohánypiac” jogi, történeti, gazdaságtörténeti hátterének keretében, valamint a többi trafikárura, illetve magának a kiállítási bemutatásnak módszertani körülményeire. Utalhatott volna Bagi Gábor a traffiknak a magasabb társadalmi kategóriákkal (megye, ország) való összekötő jellegénél fogva az úgynevezett „nyilvánosságteremtő intézményekre” (Gyáni 1998:27) is, s arra a sajátosságra, hogy épp ez idő tájt (a szolnoki középületek főként a 19. század végén, a központ magánházai a század elején készültek el) *válík az utca maga is egyfajta enteriőrre* (Gyáni 1998).

A kisvárosi polgárság igyekezett ugyan kihangsúlyozni a réteggülönbségeket bizonyos – egyébként egyre homogenizálódóbb – külsőségekkel, de ezek inkább a társadalmi viszonyokban, szituációkban megnyilvánuló eligazodást segítették, és maguk is az asszimiláció irányába hatottak. Ezért tűnik nehezen elfogadhatónak, hogy Bagi Gábor a szűkség szülte adottságot, nevezetesen azt a muzeológiai problémát, hogy nem volt megfelelő kiállítási ruhadarab „raktáron”, úgy próbálja „megideologizálni” a látogató számára, hogy a frakk volt az átlagos viselet a korabeli divatban. Igaz, hozzáteszi, hogy „a kor legtöbb keresztény világvárosában” (49. p.). No de egy kisvárosban? Kézenfekvőbb magyarázat lett volna az *új életstílusra és lelki beállítottságra* hivatkozni, azaz a színházból hazasétáló hivatalnok/értelmiségi típusára. Már csak azért is, mert korábban éppen Bagi Gábor beszél a nemzeti érzélem dominanciájáról.

Jól alkalmazza viszont a kutató a történeti forrásokat (statisztikák, címtárak, jogszabályok, rendeletek, engedélyek, ipari-kereskedelmi ár- és névjegyzékek), a *reklámanyagot*, a *társtudományokat* (nyelvészet, közgazdaságtan) s mindezek lexikális adatait. Ezzel rendkívül gazdag ismeretanyagot közöl erről a kevésbé ismert területről. Témacsoportjai a következők: dohányzási szokások elterjedése; dohánytermékek fajtái, forgalmazása – területi, mennyiségi mutatókkal – általánosan, valamint a Monarchián belül, továbbá megyei és városi szinten; a dohánytermesztés és -feldolgozás formái, módjai; a dohánytermékek jellemzői, kiszerezése, ára; a különböző egyéb trafikárúk csoportjai (bélyeg, sorsjáték, újság, könyv, papíráru, élvezeti cikkek).

Dolgozata jól példázza, hogy a *hagyományos történeti módszerekkel feltárható adatok korlátok közé szorítják a kutatót az értelmezésben*, a téma komplex vizsgálatában, a kategóriák és rendszerek jellegének megállapításában. *Nem nélkülözhető a „hétköznapi történelem” kutatásánál az életmódkutatás módszere*. Csak néhány konkrét példa a tanulmány kapcsán: a dohánytermékek adatai egyetlen évből (1897) származnak, s pont ez az időszak nem jelenik meg tárgyokban a kiállításon! Kizárólag ezen adat alapján változási folyamataikat – termékváltás, strukturális átrendeződés stb. – sem lehet felvázolni. Nem tartalmazzák például az idézett statisztikák a trafikosok vallási, társadalmi, szociális, nemi, stb. rétegzettségét, a helyi társadalomba való betagozódásukról, ezek változásáról nem is beszélve, így a rendelkezésre álló adatok alapján mindezek nem elemezhetők. Nem kapunk információt a fogyasztás jellegéről, a fogyasztók igényeiről sem, holott

éppen a trafik az egyik közízlést leginkább befolyásoló hatású kereskedelmi egység. A város társadalomképét torzítja a „három templom városa” sztereotípiára leszűkítés, holott *Szolnok* döntően *katolikus város* volt. Nem tudjuk, hogy az információáramlásban, sőt a városi társadalom kulturális érdeklődésének homogenizálódásában olyan nagy szerepet játszó újságok közül kik vették melyiket, ezek milyen szociális elhatárolódásról adnak képet – és még sorolhatnánk.

Mindezzel csak a lehetőségek széles skálájára próbáltuk meg felhívni a figyelmet, amelyekből néhány „belefért” volna még a kiállításvezető műfaji keretébe.

A szolnoki kiállításvezető-katalógus és a kiállítás összevetéséből az a következtetés vonható le, hogy az elméleti elemzés, a tudományos témafeldolgozás módszertana kiforrottabb, mint a kiállítás-készítés, a múzeumi kutatások eredményei és terminológiája, a tárgynyilvántartási szaknyelv és rendezési elv. Ugyanakkor reménykednünk kell abban, hogy a muzeológiai tevékenység fontosságát, a tudományos életben betöltött szerepét egyre jobban elismerik. Majd ez meghozza a változásokat ezen a téren is. A fentiek alapján a katalógus és a kiállítás színvonalbeli összehasonlításánál a katalógus „keül ki győztesen”.

Összegzés

A tudományos kutatás területén is megfigyelhető, hogy iskolák, irányzatok, gondolkodásmódok, rögzült rendszerek milyen erősen fogva tarthatnak egy-egy nemzedéket. Az újjító szándék és igény, az érdemi viták, az irányok és módok felvázolása, ha létre is jönnek, még nem elegendőek ahhoz, hogy az elméletben elindított változások a gyakorlatban is megvalósulhassanak. Különösen olyan jellegű váltások esetében, ahol tudományterületek együttműködésére van szükség, mint a történészek, antropológusok, néprajzkutatók, múzeumi szakemberek közös munkáját igénylő komplex kutatásoknál, a kultúrafogalom korszakunkat jellemző globális átértékelődésénél. Ezen belül a tudományágak közt létrejövő erőviszonyok vonatkozásában Geertz igen szellemes nyúl-elefánt példázatára kell gondolnunk (Geertz 2000:120–121), aki a megoldást az egymás tevékenysége iránti kölcsönös érdeklődésben látja, nevezetesen, hogy a történészek hogyan adnak értelmet a múltnak a jelenben, illetve az antropológusok miként képesek közel hozni hozzánk a kulturális másság problémáját. A megközelítéseknek egymást *kiegészítő és segítő* módszerekké kellene válniuk. A tudományos kutatás és a múzeumi területek szakemberei azonban még mindig két térfelel állnak, láttuk, nem is azonos „súlycsoportban”, ami az egymással szembe helyezkedést, az *ellenféljelleg*et hordozza magában.

A legújabb korról foglalkozó történeti muzeológia városi társadalom-kutatásai részint maguk is határmezsgyén mozognak a történet-, társadalom- és néprajztudomány között, interdiszciplináris jellegükkel tovább nehezítve létjogosultságuk elismertetését. Felmerülnek az elméleti és gyakorlati alapkérdések is, melyeket a dolgozat csak óvatosan mert feszegetni. Két dolgról van szó, az egyik a legújabb kori történeti kutatás, a történettudomány nem túlságosan régen nyert újabb területe. Ebből a szempontból a tradicionális történészgondolkodás által túlzottan jelenkorinak ítélt, így valójában a szociológia tudományterületére „száműzött” korszak problémáiról van szó. Ennek a „mindennapi történelem” kategóriájával meghatározott műfaji kérdését megoldani látszik a

társadalomtudományos megközelítés, s a Társadalomtörténeti Tanszék és kutatási terület létrejötte. Kérdés, hogy mennyire tud ez a történettudományos kutatások rendszerébe integrálódni, és mennyire marad esetleg marginális. A másik dolog a történeti muzeológia mint szakterület problematikája. A hagyományosnak tekinthető muzeológiai ágazatokon belül (mint például a régészet, a művészeti, néprajzi ágak) a történeti muzeológia sajátos területet jelent, de a legújabb kori történeti muzeológia mint előzmények nélküli, teljesen új terület még ezen belül is most kell hogy megtalálja helyét.

A történelmi rálátás hiányát véleményünk szerint pontosan az életmódrendszerek megismerése által hidalhatjuk át, gyakran éppen muzeológiai módszerekkel, amelyeket különösen a 20. századi történeti folyamatok értelmezésénél nélkülözhetetleneknek tartunk. Ebből következően maguknak a tárgyaknak, így a tárgyakkal dolgozó, azokat értelmező múzeumoknak a szerepe is más jelentőséget kap. Igényesen eddig sem, de most már különösen nem lehet *csak egy kiállítást* készíteni, hanem mindig *a kiállítást* kell elkészíteni, tudományos igényességgel, a legtökéletesebbre törekedve, úgy hogy azt egy „idegen” is értelmezni tudja mint egy, a sajátjától eltérő kultúra megnyilvánulási formáját. A speciálisan értelmezhető történeti forrás, a tárgy szerepe itt nő meg igazán, hogy ne csak a történész kutatók, de még a nagyközönség se aposztrofálhassa a múzeumi tárgyat jelentés nélküli holt darabnak, hanem örök értékű és érvényű sorshordozó tárgynak, mint ahogy a múzeum maga is sajátos szimbólumrendszerrel rendelkező, élő szervezet.

Egészen új fejlemény, hogy 2000 novemberében megalakult a Magyar Múzeumi Történész Társulat (MAMUTT) kifejezetten azzal a céllal, hogy az országban szétszórta tevékenykedő történész muzeológusokat összefogja, munkájukat koordinálja. Különösen alkalmas lehet ez a szervezet arra, hogy a fővárosi és vidéki múzeumokban dolgozó kollégák számára kölcsönösen megismertesse kiállításait, publikációikat, hogy szakmai konzultációkkal, konferenciákkal, kötetekkel segítse módszertani, elméleti munkájukat a különböző kutatott korszakok létjogosultságának elismertetését és kiállításaik készítését. Éppen az ilyenfajta szakmai együttgondolkodás, az e témában dolgozó többi muzeológussal való konzultálás segíthette volna a szolnoki történész muzeológusokat is kiállítások tökéletesebbé tételében, problémáik, kétségeik tisztázásában a közösen meghatározott és felvállalható módszertani elvek alapján, körvonalazva a vidéki, a fővárosi és országos múzeumok feladatkörét is.

JEGYZETEK

1. 1964–1977 közt alig akadt olyan jelentősebb történeti, helytörténeti múzeum, ahol életmód-jellegű kiállítás készítésére kísérletet ne tettek volna. A Budapesti Történeti Múzeum pl. 1974-ben egész életmód-történeti sorozatot készített a 18–20. század időszakáról (Így élnek a budapestiek a 18. századtól napjainkig). A későbbiekben megszülettek – a nagy állandó kiállításokon kívül – a kisebb egységeket, rövidebb időszakokat bemutató kiállítások: egy korszakot több társadalmi réteggel (Utunk, életünk. Életmódbeli változások Magyarországon 1944-től napjainkig – Néprajzi Múzeum, 1985), több korszakot egy társadalmi réteggel – itt kiegészítőként tárgytipus-sorozatok is voltak – (A nagyvárosi háziasszony birodalma – Legújabb Kori Történeti Múzeum,

- 1993), egyetlen társadalmi rétegcsoporthoz, a XX. századi nő (Női sorsok a 20. században – Magyar Nemzeti Múzeum, 1998.), döntően enteriőrök formájában, hogy csak néhány megvalósult kiállítást említsünk.
2. Ezekről a darabokról külön nem szólunk, nagyon precízen feldolgozottak az Iparművészeti Múzeum jóvoltából; a leírásokat a kiállításvezető is közli. – Nem tudjuk elhallgatni, hogy pont ezekenél a leírásoknál derül ki egyértelműen: a múzeumi tárgyleírások esetében a fogalomkészlet még mindig szakágakra jellemző, a közös, egységes tárgynyilvántartási frazeológia még mindig nincs megalkotva. Így nehéz lesz a múzeumok anyagát számítógépre vinni (holott erre minisztériumi rendelet kötelezi a továbbiakban az intézményeket), s központilag értelmezni.
 3. Egy külföldi példa a megvalósítás további módjaira: az Österreichisches Gesellschafts- und Wirtschaftsmuseum (Wien) Von der Großmutter zum Enkel – 100 Jahre Leben und Wohnen in Wien (1997) címmel készített életmód-kiállítása egy valódi "korabeli" lakást használ fel az 1900 körüli polgárlakás-bemutató keretében, ahol az előteret kiállítási egységként (a bevándorlók nagy számának érzékeltetésére egy betelepült személyi iratanyagával berendezve), az előszobát (ami cselédszoba is egyben), a fürdőszobát, a polgári lakószobát pedig eredeti funkciójában mutatja be. Az első kettőbe be lehet kukucskálni, a szobába pedig bemehet a látogató (illetve azon keresztül kell átmenni a többi kiállítótérbe). A hitelesség, korhűség tökéletes auráját hozták ezzel létre. Kiállításuk ezután a nyílt tér (1930-as évek) megjelenítésével folytatódik, ahol az értelmezés több szintjét tudják érzékeltetni: az akkori közösségi terek sokfunkciós felhasználását a maga történeti aktualitásában. Bevásárló-, szolgáltató- és szórakozóhelyeket mutat be, ahol a vendéglő hátsó szobája gazdagok politikai csoportjainak konspirációs tere is, vagy például cipész-műhely, ahol a konyhát alakítják át műhellyé, s lakás is egyben. A kiállítást egyéb szolgáltatások is kiegészítik: Megabyte-sarok, internet-terem, gyűjtemények galériája, kávézó. Egy Arbeitsheftet is kiadtak hozzá fiatalok számára a kiállítás feldolgozásának segítésére.
 4. "... a városi környezet összetettsége... révén jóval kevésbé engedi meg kutatóinak, hogy bizonyos kérdések felvetését kikerüljék éppen terepválasztásuk révén, illetve hogy bizonyos feltételezéseket evidenciaként kezeljenek." – hívja fel az általános veszélyre a figyelmet Wilhelm Gábor (1998:21).
 5. Szabó István a szolnoki múzeum 1985-ben készített életmód-történeti kiállítása kapcsán már írt a hagyatékfeldolgozás (Tóth-anyag) újszerű módszertani elveiről, az életmódkutatás újkor-történeti muzeológiában betöltött jelentőségéről, a Történeti Múzeumi Közleményekben (Szabó 1985–1986:35–43).
 6. Az osztályhelyzet (ahová az egyén tartozik) és a státuscsoport (amit kifejezni akar vele) közti eltéréseket és az ebből adódó réteg-átcsoportosulásokat Max Weber és Bourdieu nyomán, valamint Hanák Péter "kettőspiramis-elmélete" alapján részletesen elemzi Hofer Tamás (1983:58–60). Ezek alapján az identitás szimbolikus kifejezése külsőségekben is megnyilvánul, ezt tekintetük az értékek szimbolizálásának.
 7. „A család nem organikus egység többé, hanem olyan elszigetelt egyedek együttese, melyben kinek-kinek sajátos szerepe van. A családon belüli interakció... kizárólag az ilyen alkalmakra fenntartott területeken... valósulhatott meg. Ezen helyiségekben a családtagok közötti érintkezés gyakorta rituális formát öltött..., melyeket mindinkább a viselkedés kidolgozott kódjai... kezdték meghatározni... a család... olyan közösség, amely serkenti tagjainak egyénivé válását.” (Clark 1976:52; idézi Gyáni 1998.) Az említett rítusokra igen sok példát találhatunk a magyar szépirodalmi leírásokban is.
 8. „A történeti antropológiának nincs saját, világosan körülírható kutatási terepe. Olyan megközelítés ez, amely a vizsgált fejlődést mindig együtt szemléli a társadalom visszajelzéseivel és a belőlük fakadó vagy általuk módosított magatartásformákkal.” (Burguière 2000:55.)

IRODALOM

BÁCSKAI VERA

1999 A beilleszkedés nehézségei. Egy iparos család életének viszontagságai Pesten a XIX. század elején. *In* A pesti polgár. Tanulmányok Vörös Károly emlékére. Gyáni Gábor – Pajkossy Gábor, szerk. 33–43. Budapest: Csokonai.

BAUSINGER, HERMANN

1995 Népi kultúra a technika korszakában. Budapest: Osiris–Századvég.

BENDA GYULA

1994 A tárgyak termelése és fogyasztása a jobbágyfelszabadítást megelőző évszázadban. *Néprajzi Értesítő* 76:85–96.

GEREVICH LÁSZLÓ, FŐSZERK.

1998 Budapest története. Budapest: Akadémiai Kiadó.

BURGLIÈRE, ANDRÉ

2000 Történelem és antropológia. *In* Történeti antropológia. Módszertani írások és esettanulmányok. Sebők Marcell, szerk. 49–72. Budapest: Replika Kör.

COHN, BERNARD S.

2000 Történelem és antropológia: hogy áll a meccs? *In* Történeti antropológia. Módszertani írások és esettanulmányok. Sebők Marcell, szerk. 23–48. Budapest: Replika Kör.

DIAS, NÉLIA

1994 Looking at Objects: Memory, Knowledge in Nineteenth Century Ethnographic Display. *In* Travellers Tales. Narratives of Home and Displacement. George Robertson et al., eds. 164–176. London – New York: Routledge.

ERNYEY GYULA

1997 Párbeszéd a múlttal a jövőről. *In* Tárgyak nagyszüleink asztaláról. Kiállítási katalógus. Budapest: BTM Kiscelli Múzeum.

FEJŐS ZOLTÁN

2000a Útmutató néprajzi gyűjtemények értelmezéséhez. *In* A Néprajzi Múzeum gyűjteményei. Fejős Zoltán, főszerk. 9–49. Budapest: Néprajzi Múzeum.

2000b A néprajzi gyűjtemények tudományos perspektívái. *Tabula* 3(1):77–88.

GEERTZ, CLIFFORD

2000 Történelem és antropológia. *In* Történeti antropológia. Módszertani írások és esettanulmányok. Sebők Marcell, szerk. 109–122. Budapest: Replika Kör.

GERŐ ANDRÁS

é. n. Modernitás és tradicionalizmus. *In* Művelődéstörténet II. B. Gelencsér Katalin, szerk. 578–591. Budapest: Magyar Művelődési Intézet – Mikszáth.

GYÁNI GÁBOR

- 1998 *Az utca és a szalon. A társadalmi térhasználat Budapesten (1870–1940)*. Budapest: Új Mandátum Könyvkiadó.
2000 *Emlékezés, emlékezet és a történelem elbeszélése*. Budapest: Napvilág.

GYÁNI GÁBOR – KÖVÉR GYÖRGY

- 1998 *Magyarország története a reformkortól a második világháborúig*. Budapest: Osiris.

HOFER TAMÁS

- 1981 *Gondolatok a néprajzi kiállítások enteriőrjeiről*. *Történelmi Múzeumi Közlemények* 1:35–47.
1983 *A „tárgyak elméletéhez”*. *Felszerelések és tárgyegyüttesek néprajzi elemzése*. *Népi Kultúra – Népi Társadalom* 13:39–64.

NIEDERMÜLLER PÉTER

- 1998 *Új törekvések a néprajzban*. *In Közelítések*. Mohay Tamás, szerk. 353–369. Debrecen: Ethnika Alapítvány (KLTE Néprajz Tanszéke).

SZABÓ ISTVÁN

- 1985 *A városi életmódkutatás problémái a történelmi múzeumokban*. *Történelmi Múzeumi Közlemények* 86:35–43.

P. SZOJKA EMESE

- 1994 *A falusi ház és berendezésének alakulása Bácskában*. *Néprajzi Értesítő* 76:157–176.

TÓTH ZOLTÁN

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

WILHELM GÁBOR

- 1998 *Modernizáció és néprajz: „tartós kapcsolatok”*. *In Hagyomány és modernizáció*. Szűcs Alexandra, szerk. 21–33. Budapest: Néprajzi Múzeum.

VERA PETERDI

Reflections on a historical exhibition

The successful and complete reconstruction of the main building of the Damjanics János Museum in Szolnok gave a good reason for opening there a new permanent exhibition. In December 1999 a book was published by the museum that contained three essays about the life of the urban citizens at the beginning of the 20th century. The material showed in the exhibition as well as the collection of essays tried to address the local peculiarities of that period. This article aims to analyse both the exhibition and the essays.

Az „otthon” nyomában

Gordon Mathews: *Global Culture / Individual Identity.*

Searching for Home in the Cultural Supermarket.

London – New York: Routledge, 2000. 228 p.

Hogyan írható le, tanulmányozható, értelmezhető a mai, globálisnak mondott korban az emberi magatartás és kulturális identitás széles körben vitatott problémája? Hogyan értelmezhető a globalizáció kulturális folyamata, annak hatása a mindig is az „itt és most” által meghatározott helyeken tevékenykedő emberek, társadalmak szempontjából? Hogyan lehetséges felületes, hírlapi sablonoknál komplexebb ismereteket alkotni a kulturális globalizáció folyamatáról és természetéről? Megannyi kérdés, mindegyik nyomában újabb problémák, dilemmák egész sorozata, melyek ma erősen foglalkoztatnak mindannyiunkat, s nem utolsósorban az antropológusokat. Milyen elméletek, módszerek, kutatási technikák segítségével lehet a jelzett folyamatokat és jelenségeket megragadni, mennyiben változik a kutatói szerep a mai vizsgálatok esetében, s mennyiben alakul át az a kapcsolat, amely a kutató élettrajzi hátterét, szakmai felkészültségét és a választott – pontosabban: konstruált – „terepet” összeköti?

Csak néhány, a nemzetközi kutatásban nagy hatású példával utalok a lehetőségekre. Új módszert, de sokkal inkább egész szemléletet jelent a mai globális világrendszer tanulmányozásában az az irányzat, amelyet George E. Marcus (1995) a *több helyszíni etnográfia* (multi-sited ethnography) kifejezéssel foglal össze. Véleménye szerint az 1980-as évek közepétől a különböző világrendszer-elméletek, majd a „posztmodern” felfogások hatását mutató etnográfiai vizsgálatok szakítottak a hagyományos, egy helyre összpontosított kutatások kérdésfeltevéseivel és metodikájával. A helyi, úgynevezett kisléptékű vizsgálatokkal szemben Ulf Hannerz (1989; 1996) makroantropológiai megközelítésnek nevezi többek között a tér, a gazdasági viszonyok, a migrációs folyamatok mai dimenzióinak és változásainak magyarázatát (vö. Hannerz 1997; 1998). Arjun Appadurai egész sor elméleti tanulmányban (Appadurai 1990; 1991; 1996a; 1996b) vizsgálja a mai kor megannyi kulcsfogalmát s az általuk jelzett társadalmi, kulturális problémákat: modernitás, migráció, áru, fogyasztás, képzeletvilág stb. Mindhárom antropológus a globális hálózatok kialakulását, annak természetét, hatásait igyekeznek leírni és értelmezni. Másokhoz hasonlóan (vö. Kearney 1995) a globalizáció helyi befogadását, megélését és adaptálását kutatják, abban a reményben, hogy ilyen módon lehetséges az antropológiai módszerek és szemléletmód alapján hús-vér embereket saját életkörülményeik közepette tanulmányozni, konkrét mikrovilágok átlátható természetét megismerni, s egyben nagyobb léptékű elméleteket kialakítani. Ez a törekvés a mai antropológiaelmélet egyik „sikerágazata” – elsősorban épp a megnevezett szerzők révén.

A többféle megközelítésben markánsan megkülönböztethetők azok, melyek a hely-

hez kötöttség milyenségét, a lokalitásnak az identitáskonstrukciókban betöltött szerepét vizsgálják. Így például Anthony Giddenszel szemben, aki a *disembedding* fogalmával a térhez kötöttség megszűnését hangsúlyozza (Giddens 1991: 17–20), egyre kevesebb szó esik a „lokalitás végéről”; inkább „összetettebb kulturális térré alakulásáról” (Tomlinson 1999: 149; vö. 106–149) beszélnek. Az egyedi helyszínekről nyert friss adatok gazdagítják a globalizációról forgalomban lévő, sok esetben inkább csak feltételezéseken nyugvó, vagy az – imént idézethez hasonló – általános tételek szintjén kifejtett elméleteket (vö. King, ed. 1991; Robertson 1992; Waters 1995 stb.). Ugyanakkor az összehasonlítás, a „globális” helyi tapasztalatának és értelmezésének különböző kontextusait összevető elemzése egyelőre jóval ritkább; Gordon Mathews könyve ilyen irányban jelent fontos előrelépést.

A szerző személye a mai kor sajátos tükré. Olyan antropológus, akinek felkészültsége, háttere az intellektuális – tudományos, művészi – áramlatok irigylésre méltó keverékét képviseli. A személyes életút olyan tapasztalatokkal ruházta fel, melyek szinte predesztinálták a globalizáció és a lokalitás szövevényes viszonyának összehasonlító elemzésére. Személyre szabott munka. El is rémülhet az olvasó: csak így lehet/érdemes a kortárs kultúra kérdéséhez hozzányúlni? Mit szóljon az én generációmhoz tartozó kelet-európai, aki a helyi kötöttségek béklyójában felnőve már soha nem tehet szert a szerzőt jellemző kutatói adottságokra. Interjúk angolul, japánul és kínaiul; élettapasztalatok az Egyesült Államokban, Japánban, Kínában, Hong Kongban; antropológiai felkészültség mellett a szerző mint félig-meddig amatőr dzsesszmuzsikus járatos a művészi, zenei életben is. Középosztályú amerikaiként elégedetlen volt környezete vallásos-spirituális közegével, ezért a keleti vallások felé, különösen a buddhista meditáció felé fordult, majd Japánban telepedett le, ahol a hagyományos bambuszfurulya (*shakuhachi*) művészetét megtanulva japán dzsesszenekarokban játszott. Végül „lehiggadva” Hongkongban a kínai egyetemen lett az antropológia professzora.

Mi az „otthon” ma? Milyen értelmű lehet a mai gyökértelen világban az otthon fogalmának, tapasztalatának? Gordon Mathews esetleírásai ezt az alaphelyzetet mutatják be etnográfiai adatok sokaságával, hagyományos és nyugati ízlésű japán művészek, amerikai vallási vezetők – keresztények, New Age vallási csoportok, a tibeti buddhizmust követők –, valamint az „államváltás” előtt álló hongkongi intellektuelek között. Módszerét a mélyinterjúk elemzése, egyéni azonosságminták rekonstrukciója, valamint a tanulmányozott közegből származó változatos dokumentációs forrásanyag feldolgozása és különféle események, rendezvények megfigyelése határozza meg. Nincs itt tér az egyes, önmagukban is komplex eseteket bemutatni, ezért a munka elméleti kereteit és mondanivalóját foglalom össze.

A kulcskifejezés, a kötet alcímében is szereplő *kulturális szupermarket*. Tetszetős, divatos hangzású metaforának hat, pedig a kulturális elemzéshez jól használható belátást általánosít, melyet a mai globalizáció hívott életre. A szerző egy közkeletű nézetből indul ki: a kultúrát leginkább úgy tekintjük, mint amely meghatározott társadalmakhoz kötődik. A japánoknak japán, a franciáknak francia, az amerikaiaknak amerikai kultúrájuk van, és így tovább. Ugyanakkor tapasztalati tény, hogy a mai jóléti társadalmakban életünk bizonyos elemeit a globális kulturális szupermarketben – a kulturális piacról – szerezzük be, legyenek azok ételféleségek, művészeti alkotások, vallási felfogások, identitásminták. Ezek a világban áramló kulturális termékek ma már szinte megkérdőjelezhe-

tetlenül mindennapi életünk részét képezik, a hangzatos, a globalizációt ostromozó viták ellenére is. Ugyanakkor a kultúra magától értetődő szintje ritkán áll kapcsolatban a hagyományok alapján értelmezett kulturális gyökerekkel. Mindinkább úgy látszik, hogy a „helyi kötődés” érzése nem kizárólagos, és a „gyökereket” kifejező kulturális alkotások a piacról beszerezhető árucikkek egyikévé válnak. Lehetséges-e, hogy csupán a fogyasztási kultúra egyik választékát jelentik? Ilyen körülmények között tartható-e – teszi fel a szerző a kérdést – az a feltételezés, hogy létezik az emberek mindent meghatározó, alapvető kulturális identitása? Azonosíthatjuk-e ezt a helyhez kötődéssel, vagy, más szavakkal, a kulturális identitást még mindig a helyhez fűződő kötődésekben kell keresnünk?

Kettősségek finom megkülönböztetéséről, megkülönböztethetőségéről van szó, mert ezek a pólusok építik fel mindennapi kulturális azonosságunkat: fellépni értékeink, kulturális-nemzeti alkotásaink megvédése érdekében, ugyanakkor szabadságot igényelni abban, hogy életünket úgy alakítsuk, ahogy választjuk és amilyennek akarjuk. Mindkét elvben egyaránt hiszünk, jóllehet ezek egymással ellentétesek (19. p.).

Mi a kultúra? A szerző nem hosszadalmas, a definíciókat sorjázó és összebékíteni igyekvő választ fogalmaz meg. Megkülönböztet egy hagyományosabb és egy újabb, a mai viszonyokat jellemző felfogást. A kultúra egyrészt az „emberek életmódja”. Ennek értelmében természetesen módon beszélünk „amerikai kultúráról”, „magyar kultúráról” stb. Manapság elég nehéz kizárólag ezekben a zárt formulákban gondolkodni, sőt a kultúra felfogható úgy is, mint „a globális kulturális szupermarketben hozzáférhető információk és az identitások” halmaza (9. p.). A kultúra eszerint az egyéni és csoportos ízléssel azonosítható: azzal, amit eszünk, amit felvesszünk, ahogy a világról gondolkozunk. Itt megemlíthető, hogy Stuart Hall szerint ma a kulturális identitások a tér és az idő össze-sűrűsödése miatt mindenütt relativizálódnak (Hall 1997:76–85). A két kultúrafogalom megkönnyíti leírni a mai világ jelenségeit, de nem elegendő ahhoz, hogy megértsük, mit is jelent a kultúra. Ehhez az állam és a piac erejét kell figyelembe venni. Az állam megerősíti a kultúra életmódot kifejező koncepcióját, mert ez az a keret, amelyben az emberek elsődlegesen szocializálódnak, s életüket leélik. A piac viszont a választható ízlés alapján definiált kultúrafogalmat erősíti meg. Identitásunkat – vallja a szerző – ma az állam és a piac ilyen ellentétes, ellentmondásos logikájának kényszere között alakítjuk ki. Ez nem egyszerű választás kérdése, hanem erőfeszítésekkel teli küzdelem, amit a szerző az említett három kontextusban vizsgál meg, miközben az értelmezés során az én (*self*) kulturális alakításának fenomenológiai elméletére támaszkodik. A Mathews által kifejtett értelmezési keret az adott kontextusnál tágabb jelentőségű, s más összefüggésben is jól alkalmazható. A világ három pontján és különböző középosztálybeli rétegekre, individuummokra kiterjesztett vizsgálata az elmélet alkalmazhatóságát egyébként is meggyőzővé teszi.

Az én alakításában a tudatosság három szintje különböztethető meg. Az első volta-képpen még a tudatosság szintje alatt működik, a magától értetődő dolgokat, a mindennapi életben megkérdőjelezetlenül követett magatartásokat, nézeteket jelenti. A második szint a „nem tehetek róla” állítással fejezhető ki, vagyis az én által befolyásolhatatlan dolgokat jelenti, azokat a társadalmi, intézményi hatásokat, amelyekkel az egyén nem szállhat szembe. Például a gyerekek iskolába kell járni, másokkal szemben illik mindig udvariasnak lenni, a közlekedésben meghatározott előírásokat kell betartani. Ezen szabályokat csak nagyon nagy áron sérthetjük meg. A harmadik szint, a teljesen tudato-

san alakított választások világa, ez foglalja magába a „kulturális szupermarket”-ből való választást. Magunk döntjük el, hogy milyen zenét, vallási meggyőződést, éttermet kedvelünk, milyen világképet alakítunk ki magunknak. Természetesen a választások nem teljesen szabadok, mert az emberek választását meghatározó kötöttségek szinte végtelenül sokfélék: egyfelől az osztály, a nem, az etnicitás, az életkor, a foglalkozás, a társadalmi helyzet, a vallás, az anyagi színvonal, másfelől a hozzáférhetőség szab korlátokat. A szerző úgy látja, hogy ezzel a három szinttel többé kevésbé az emberek is tisztában vannak. Megkülönböztetik, hogy mi az, amit gondolkodás nélkül tesznek, mi az, amit azért tesznek, mert tenni kell, s végül mi az, amit azért tesznek, mert azt maguk akarják megtenni. Automatizmus, kényszer, választás – mondhatjuk. A képletet a kettős kultúrafogalomra alkalmazva azt látjuk, hogy a kultúra mint életmód a két alsóbb szinten található, a „globális kulturális szupermarket” pedig a harmadik szinten. A ma végbemenő kulturális változások fő eleme, hogy a hagyományos társadalmakhoz képest a választás lehetősége olyannyira általánossá, magától értetődővé vált, hogy átkerül az automatizmus szintjére. Olyan ellentmondás alakul ki, hogy a kulturális szupermarket adottságai mellett a szabadnak tétélezett választás magától értetődőnek számít, miközben vágyakozunk az otthon, azaz a piaci bevásárlással nem biztosítható fix pontok, odatartozások iránt. Valójában az otthont mindinkább a szupermarket polcairól beszerzett javakból építjük föl, s hajlamosak vagyunk elfelejteni, hogy a kulturális értelemben vett otthon csak az „otthon” újabb keletű konstrukciója (15–16. p.). Tamási Áron szép, sokunknak kedves tétele – azért vagyunk a világon, hogy valahol otthon legyünk benne – bizony, be kell látnunk, nem kulturális univerzálé és alapigazság, hanem egy adott kor terméke.

Az összehasonlítás eredményeként egyrészt kiderült, hogy a „helyi” és a „globális” kölcsönös kapcsolatából fakadóan a kulturális identitások felettebb változatosak, másrészt az azonosság értelmezésében sajátos kettősség figyelhető meg. Kulturális értelemben egyesek számára az otthon, a gyökerek a születéssel elnyert adottságot jelentik, mások ugyanezt tudatosan alkotják meg. A szerzőnek Japánban többen is mondták, hogy hiába tanul meg a hagyományos bambuszfurulyán játszani, amit egyébként már csak elenyésző kisebbség ismer a japánok között, nem sajátíthatja el a „japánság” kulturális jegyeit, mert azok „nincsenek a vérben”. Azok a japán művészek, akik viszont – a szerzőhöz hasonlóan a választás gesztusa nyomán – hagyományos művészi tevékenységeket tanulnak meg és újítanak fel, ezzel otthonukat teremtik meg, hitük szerint a japán nemzeti kultúra jegyében. Más művészek ugyanakkor kétségkívül japánnak tekintik magukat, miközben a nyugati kultúrából merített formákra, eszközökre támaszkodnak. S ha mindehhez hozzávesszük a szerző meggyőző érvelését, hogy a mai Japánban a kulturális azonosság magától értődő szintjén nem a *nō* színház, hanem például a pizza és a dzsessz a legáltalánosabb, jól látható, milyen komplex értelmezések rejlenek a kulturális otthon képzetében.

A szerző szerint mindez az antropológia tárgya szempontjából is lényeges kérdés, mely manapság igen fragmentált, s a kutatásnak újra kell magát fogalmaznia. Az új fókuszpontok megtalálása és kidolgozása figyelmet érdemel, de hogy ezek a diszciplína egészére milyen hatással lesznek, még nem világos (190. p.). Ugyanakkor az antropológia nem zárkozhat be, a kutatók nem írhatnak csak maguknak. „Ha az antropológusok nem tesznek meg mindent azért, hogy a nagyvilággal szót értsenek, akkor a nagyvilág

nem fog tudomást venni róluk.” (191. p.) Ez nem lenne szerencsés, mert továbbra is nagyon fontos az, ahogy a mai világban a kultúra átalakulását leírják. „Amit az antropológusok ma felfedeznek a kultúráról és átváltozásairól, mindenkinek tudnia kell a mai világban.” Nem egyszerűen a szakmai hitét elvesztett kutató önbizalom-erősítő kifejezésének kell ezt a mondatot tekinteni, hanem azon fontos tény felismerésének – amit egyébként a szerző is említ –, hogy a kultúra átalakulása közvetlen hatással van mindenkire. Hozzátehetjük: a „kultúrázás” – egy ügyes magyar fordulatot használva (vö. Babarczy 1997), bár ezzel inkább Ulf Hannerz elegáns, s a mi céhünk nyelvén a *culturespeak*-ről írt kritikájára gondolva (Hannerz 1999) –, vagyis a kultúrára való minduntalan hivatkozás épp ezt az általános hatást fejezi ki. Valami van a kultúra körül a nagyvilág színpadán, nem csak az antropológusok csóllátásában. Illik tehát megnyilatkozni. Sőt véleményt kell mondani, tudásunkat közzé kell tenni, állítja méltán a szerző, mert különben társadalmilag értéktelen mihasznaként egy csapásra állás nélkül maradunk ebben a kegyetlen világban. Most lehetőség nyílik társadalmilag is figyelmet keltő vélemények kimondására, mert az embereket olyan problémák foglalkoztatják, amelyekről az antropológiának meggyőző mondanivalója van. Így mindenki számára alapvető kérdés, hogy a mai gyökértelen világban megtalálhatjuk-e az „otthon” bármilyen értelmét, illetve meg kell-e találnunk.

A szerző ez utóbbi kérdéssel mint az általa feltett legáltalánosabb dilemmával foglalkozik könyvének legutolsó oldalain. Az olvasó, aki a körön belül van, örömmel csukja be a könyvet. A szerző élvezetes, közérthető stílusban *jól megmondta*, kimondta a lényeg: nélkülünk (ó, intellektuelek, antropológusok büszke fajtája!) nem megy. Vajon „oda-kint” is így gondolják?

Kollégák, azért legalább Ti olvassátok el ezt a könyvet, megéri! (Néprajzi Múzeum könyvtára, ltsz. D 63.422.)

IRODALOM

APPADURAI, ARJUN

1990 Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy. *Public Culture* 2(2):1–24.

1991 Global Ethnoscapes: Notes and Queries for a Transnational Anthropology. In *Recapturing Anthropology: Working in the Present*. Richard Fox, ed. 191–210. Santa Fé: School of American Research.

1996a Modernity at Large. *Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

1996b Fogyasztás, időtartam, történelem. *Replika* 21–22:81–97.

BABARCZY ESZTER

1997 Miért kultúrázunk? *Magyar Lettre Internationale* 26:78–79.

GIDDENS, ANTHONY

1991 *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*. Cambridge: Polity.

HALL, STUART

1997 A kulturális identitásról. *In* Multikulturalizmus. Feischmidt Margit, szerk. 60–85. Budapest: Osiris – Láthatatlan Kollégium.

HANNERZ, ULF

1989 Culture Between Center and Periphery: Toward a Macroanthropology. *Ethnos* 54:200–216.

1996 Transnational Connections. Culture, People, Places. London – New York: Routledge.

1997 Baj van a globális világfaluban. A világ, ahogyan a külföldi tudósítók látják. *Replika* 26:87–101.

1998 A globális világ mint a hálózatok hálózata. *Café Babel* 28:65–76.

1999 Reflections on varieties of culturespeak. *European Journal of Cultural Studies* 2(3):393–407.

KEARNEY, MICHAEL

1995 The Local and the Global: the Anthropology of Globalization and Transnationalism. *Annual Review of Anthropology* 24:547–565.

KING, ANTHONY D., ED.

1991 Culture, Globalization and the World-system. Contemporary Conditions for the Representation of Identity. Houndmills-London: Macmillan.

MARCUS, GEORGE E.

1995 Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography. *Annual Review of Anthropology* 24:95–117.

ROBERTSON, ROLAND

1992 Globalization. Social Theory and Global Culture. London: Sage.

TOMLINSON, JOHN

1999 Globalization and Culture. Cambridge: Polity.

WATERS, MALCOLM

1995 Globalization. London – New York: Routledge.

HAVASRÉTI JÓZSEF

Gábor Kálmán: *A középosztály szigete.*
Szeged: Belvedere Meridionale,
2000. 152 p.

I.

A könyv több szempontból is felkeltheti a társadalomtudományok eredményei iránt érdeklődő olvasók figyelmét. Egyrészt bővíti a csekély számú, ifjúság-szociológiával, ifjúsági kultúrával foglalkozó hazai szakirodalom körét, másrészt a Sziget Kulturális Fesztivál elemzésével hozzájárul az egyik legjelentősebb, sokat vitatott, sokakat véleményformálásra készítő hazai kulturális esemény alaposabb megismeréséhez. Ez azért is szükséges, mert a Sziget eddigi, nem a célközönség soraiból érkező megítélésének fő alapja a rendezvény médiavisszhangja volt, amely többnyire sablonokból építkezőnek és – sajnos igen gyakran – a Szigeten látható, hallható programok érdemi ismertetésének és kritikájának szempontját illetően inkompetensnek bizonyult.

Gábor Kálmán szerint a Sziget kutatásának eredményei túlmutatnak a fesztivál jelentőségén, a Szigetet tulajdonképpen a rendszerváltás után nem sokkal beinduló gazdasági-társadalmi változások tükörképeként fogja fel. A szerző által még 1993-ban prognosztizált fordulat szerint a magyar társadalom „ifjúsági korszakváltás” előtt állt, és a korszakváltás a kilencvenes évek végére valóban végbe is ment, a Sziget közönség-összetétele, illetve az ott megfigyelhető szabadidő-eltöltési formák pedig – mint rész az egész – éppen ezt modellezik.

A középosztály szigete kötet koncepcionális hátterét a kritikai kultúrakutatás birminghami iskolájának nézetei alkotják, John Clarke és Tony Jefferson: *A munkásosztály ifjúsági kultúrái* című tanulmányának fordítása pedig olvasható is a könyv függelékében. Első pillantásra indokolatlannak látszik ennek az – egyébként igen érdekes – cikknek a függelékbe való beemelése, hiszen egy meghatározott korszakhoz, a hetvenes évekhez és annak két fontos szubkulturális stílusához, a *modok* és a *skinheadek* kultúrájához kapcsolódik. A közlés gesztusa azonban többféle funkcióval is rendelkezik. Egyrészt tiszteletadás, hiszen Gábor Kálmán kutatásainak inspirálója, példaképe a „birminghami iskola”, tehát a kritikai kultúrakutatásnak a *Centre for Contemporary Cultural Studies* (CCCS) által fémjelezett intézménye. (Az iskoláról lásd During 1996:159–166.) Másrészt Clarke és Jefferson szövege módszertani-szemléleti mintaként is szolgálhat a szubkultúrák – tehát a Szigettel kapcsolatban az egyik leggyakrabban említett társadalomtudományi fogalom – empirikus megközelítéséhez. Végül ez az írás körvonalazza azokat a Nyugat-Európában már végbement társadalmi-kulturális változásokat, amelyeknek a Magyarországon történő kibontakozása a kötet koncepciójának alapját képezi.

A kötet az ifjúsági kultúra kialakulását – a birminghami iskola gazdaságtörténeti ala-

pú, marxista megközelítésének megfelelően – sajátos gazdasági és társadalmi változások következményének tekinti. E változások kulcsfogalma a *középosztályosodás*, amely a posztindusztriális társadalom egyik jellemzője. A középosztályosodás okai és következményei a következők: a gazdasági élet technikai és vezetési területein egyaránt gyökeres változások mennek végbe, melynek eredményeként a középosztály és a munkásosztály közötti jövedelmi és életvitelbeli különbségek kiegyenlítődnek. A fogyasztói struktúra átalakul, az alsóbb osztályok a középosztályi stílus átvételére törekszenek (24. p.). A középosztályi minták hatására az iskoláztatás jelentősége fontosabbá válik, az oktatási szférában tanulással, képzéssel eltöltött életszakasz autonómiája megnő, tehát függetlenedik a felnőtt társadalom szociális és kulturális normáitól. Az autonóm ifjúsági státus olyan autonóm ifjúsági kultúrák létrejöttéhez vezet, amelyek az életmód, a kultúra, illetve a rájuk vonatkozó orientációs minták tekintetében egyaránt elkülönülnek a felnőtt-társadalom világától (29. p.).

A középosztályosodás folyamata Magyarországon a kilencvenes években gyorsul fel, és Gábor Kálmán szerint a Sziget az ennek hatására kialakuló új generáció jellegzetes – sőt, reprezentatív – gyűjtőhelye, szórakozási terepe. „A Szigeten azok a tanuló fiatalok vannak jelen (gimnazisták, főiskolások, egyetemisták), akik többsége olyan családból származik, akik családját igen mélyen érintette a társadalom középosztályosodása, másrészt olyan dolgozó fiatalok vannak jelen [...], akik számára a középosztályosodás jelenti a vonzó alternatívát.” (32. p.) Majd: „a Sziget a középosztály szigete, ami azt jelenti, hogy olyan, elsősorban tanuló, fiatalok mennek el, akik korán önállósodnak, önálló fogyasztói státusszal rendelkeznek, és szabadidő-tevékenység igen fontos szerepet játszik életükben, amely elsősorban kortárscsoportokhoz köti őket [...] igen fontos szerepet játszik életükben az ifjúsági kulturális minták követése, amelyben meghatározó szerepet töltenek be a zenei irányzatok, amelyek nem egyszerűen csak zenét jelentenek, hanem kulturális, fogyasztási illetve társadalmi-politikai cselekvési mintákat is.” (63. p.)

Ez a megállapítás azért figyelemre méltó, mert az ifjúsági kultúra jellegzetes szcénáit – köztük a nagy zenei fesztiválokat – többnyire eredendően ellenkulturális karakterűnek tekintik, ezzel szemben a Szigetnek az itt ismertetett leírásában, amely a középosztályosodás folyamatához kapcsolja a rendezvényt és közönségét, a konformitás kerül az előtérbe. Gábor Kálmán jelentése kijózanító hatású lehet azok számára, akik azt gondolják, hogy ez a fesztivál a lázadás terepe, vagy azt, hogy a Sziget megmaradt olyan közösségi kezdeményezésnek és szórakozási formának, amilyennek 1993-ban Müller Péter Iván és Gerendai Károly szándékának megfelelően létrejött. A Sziget kétségbevonhatatlanul az ifjúsági kultúra *fogyasztásának* centrumává vált, és annak köszönhetően, hogy a jegyárak viszonylag magasak, illetve a program sokszínűbb és színvonalasabb, mint a hagyományos fesztiválok rockzenei műfajokra specializálódó kínálata, a közönség meghatározó többsége is jó módú, kulturáltabb és nyitottabb fiatalokból áll.

A probléma az, hogy mindez eddig is teljesen egyértelmű volt azok számára, akik nem fogadták el a Sziget ellenkulturális karakterét hangsúlyozó mítoszokat, vagy észlelni tudták a „szigetlakók” öltözködésében, viselkedésében, fogyasztási szokásaiban rejlő, egyértelműen jólétre, jó családra utaló jegyeket. A kötetben bemutatott táblázatok, grafikonok adatai alátámasztják Gábor Kálmán hipotézisét, és nem valószínű, hogy egy másik kutatás majd bizonyítani fogja a Sziget közönségének társadalmi státusával kapcsolatos megállapítások ellenkezőjét. A magyarországi középosztályosodás és a Sziget

közötti homológiával kapcsolatos megjegyzések is érdekesek lehetnek a jelenkori magyar társadalom kutatója számára, de a Sziget e változásoknak csupán „kijelzője” vagy tünete. A kutatási eredmények akkor lehetnek volna gyümölcsözőbbek, ha bizonyos tendenciákat éppen a Sziget vizsgálatán keresztül ismer fel, vagy bizonyos elképzeléseket árnyal vagy módosít – de a könyv egyetlen ilyenről sem számol be, egyetlen ilyen példát sem ismertet.

II.

Üdvözlendő Gábor Kálmán törekvése, hogy a Szigetet egy meghatározott társadalomtudományi beszédmód segítségével közelítse meg. Ugyanakkor a szerző a fesztivál közönség-összetételének vizsgálatával hagyományos és jól kitaposott csapáson indult el, a kötetben pedig a kritikai kultúrakutatás, pontosabban a birminghami iskola stílusérzékenysége, elemzési finomságai egyszerű helyzetjelentéssé alakulnak át. Az ifjúsági kultúrára irányuló komplex kérdésfeltevések – amelyek Clarke, Jefferson, Hebdige és Willis munkáiban magától értetődően integrálják a probléma gazdasági és társadalmi, illetve szimbolikus-stiláris összetevőit, Gábor Kálmán könyvében egyértelműen a fiatalok társadalmi helyzetére vonatkozó kérdésekre szűkülnek. Ezt tükrözik a kérdőívek is, melyeknek kérdései zömmel a státusra (mivel foglalkozik, hol tanul, hol dolgozik), az anyagi viszonyokra (miből vett jegyet, mennyit költ, milyen híradástechnikai-eszközökkel rendelkezik), a motivációra (miért jött a Szigetre), illetve néhány, a konformitással és a toleranciával kapcsolatos véleményre szorítkoznak. (A kérdéseket lásd 80–89. p.) Pedig a kutatás koncepcionális háttere lehetővé tette volna, hogy a Szigeten megjelenő ifjúsági kultúra elmélyültebb és alaposabb vizsgálatára kerüljön sor. Ennek ellenére Gábor Kálmánék megálltak azon a ponton, hogy regisztrálják: a Sziget közönsége elsősorban a rendszerváltás utáni gazdasági fellendülés haszonélvezőiből, illetve ezek gyermekeiből verbuválódik, illetve azt, hogy életútjuk olyan szakaszán állnak, amely a középosztályi életvitelre predesztinálja őket.

A könyvben tárgyalt fordulat (vagy inkább folyamat) azonban nemcsak gazdasági és társadalmi szempontból jelentős, hanem a kultúra szempontjából is. Gábor Kálmántól szemmel láthatóan távol áll az ifjúsági kultúra stílusainak, műfajainak vizsgálata, illetve az ezeken keresztül megragadható kreativitás, „elemi esztétika” elemzése – tehát azok a kérdések, amelyeknek tudományos vizsgálata Magyarországon, különösen a hazai ifjúsági kultúrát illetően, még várat magára. *A középosztály szigete* sem foglalkozik ezekkel a kérdésekkel, noha a kutatás ehhez jó alkalmat kínált volna, így a szerzőnek az e kérdésekkel kapcsolatos észrevételei néhány suta megjegyzésre korlátozódnak: „Különböző formában, de évről évre jelen vannak a techno fontosabb irányzatai, az állandó Tilos az Á [sic!] mellett a mindig mások által üzemeltetett – a messziről is hallható erős basszus hangzás miatt többnyire problematikus – dance sátor is.” (18. p.) „A megkérdezettek átlagosan jólszituált külsővel rendelkeztek egy kivételtől eltekintve: egy fiúnak volt az egyik szemöldökében karika, és az általa kedvelt zenei stílushoz közelálló ruhát hordott (hardcore).” (60. p.)

Az ilyen vizsgálatok, elemzések hiányának felemlítése nem kifejezetten a recenzius más irányú érdeklődéséből ered, szükség lett volna ezekre a könyvben említett hipotézi-

sek igazolásához is. Gábor Kálmán ugyanis három fő hipotézist fogalmaz meg a Szigettel kapcsolatban. Az első a látogatók anyagi helyzetére és családi hátterére vonatkozik, a második a szórakozás intenzitására, a harmadik a kulturális minták elsajátítására. Az elsőről volt szó a fentiekben, a második nem mérhető pontosan, és a Sziget kulturális jelentőségének megítélése szempontjából is kissé érdektelen. A harmadik hipotézis már izgalmasabb: e szerint a Sziget lakói „a fogyasztás során az elit és az alternatív kultúra mintáival is találkoznak, és átveszik ezeket” (9. p.). Máshol: „igen fontos szerepet játszik életükben az ifjúsági kulturális minták követése, amelyben meghatározó szerepet töltenek be a zenei irányzatok, melyek nem egyszerűen csak zenét jelentenek, hanem kulturális, fogyasztási, illetve társadalmi-politikai cselekvési mintákat is.” (63. p.) „A Sziget egy olyan színhely, ahol [...] újra egy alternativitásban gondolkodó nemzedék szerveződik.” (63. p.)

Ezen állítások mérlegelése, árnyalása és igazolása lehetett volna a kutatás további feladata, de az ezzel kapcsolatos megállapítások a deklarációk, a felületes analógiák, illetve a háttér-interjúkból kiemelt beszélgetések idézésének szintjén maradtak. Az elit és az alternatív minták egymásmellettiségének kérdése bizonytalan terület, egyrészt mert a Szigeten megtalálható elitprogramok látogatottsága a popzeneiekhez képest csekély – noha az elitprogramok is gyakran teltházások –, és az elitnek tekinthető programok is inkább népszerűsítők, például a tudományos és közéleti témájú előadásokon. Másrészt Gábor Kálmán nem tisztázza, mit ért alternatív zenén és más alternatív programokon – feltételezhetően mindazt, ami nem tartozik a fősodorhoz. Ezzel azonban az a gond, hogy a Sziget zenei kínálatának nagy része egyértelműen a fősodorhoz tartozik, ráadásul a Gábor Kálmán által alternatívként jellemzett zenei kínálat mint egységes egész a többnyire meghatározott stíluspreferenciákkal rendelkező Sziget-látogató számára is befogadhatatlan. És az, hogy hol a fősodor és hol az underground határa, mi az alteritás és mi a norma – mindez nemcsak stílusprobléma, hanem *hatalmi* kérdés is, Foucault-val szólva diskurzusfüggő, ez azonban Gábor Kálmán megközelítésmódja számára érzékelhetetlen.

A kutatásnak nem lett volna szabad megelegednie a Sziget látogatóinak olyan elnagyolt leírásával, mint a „középosztályi” státusba való besorolás, hanem meg kellett volna állapítania a szociális és a családi háttér, illetve a fogyasztáson keresztül birtokba vett, elsajátított kulturális stílus egymáshoz való viszonyát. Ennek alapján lehetett volna különbségeket észlelni a középosztályiként jellemzett több százezres tömegben belül. Az ifjúsági kultúra ugyanis attól kezdve, hogy a fogyasztás tárgyává válik, sok szempontból egalizáló erejű. Az életvitel és a stílus szintjén közös nevezőre hozza egyrészt azokat, akik a fogyasztáson keresztül „felfelé mobilizálódnak”, tehát az ifjúsági kultúra szcénaiban való részvétel, a szubkultúrák stílus eszközeinek segítségével történő önmeghatározás révén felülkerekednek tényleges szociális helyzetükön, illetve azokat, akiknek helyzete középosztályi ugyan, de – az ifjúsági divatot követve – úgy öltözködnek, és olyan kultúrát fogyasztanak, mely eredetileg az alsóbb osztályok tulajdona volt: hiphop, punk, metál stb.

Ez alapkérdés, ugyanis az e két kategória mentén létrejövő megosztottság nálunk nagymértékben befolyásolja az ifjúsági kultúra mindennapjait. Meghatározó ugyanis az, hogy az eredetileg külföldről érkező, itthon meggyökerező stílusokat egyszerre kísérlik meg birtokba venni olyan csoportok, amelyek a stílust megalkotó eredeti közeg helyi megfelelőinek tekinthetők (romák, munkáskörnyezetből származó fiatalok stb.), illetve

azok, akik valamilyen szempontból ezekhez képest előnyben vannak: középosztálybeliek, vagy már rendelkeznek médiabeli elismertséggel, ezért nem okoz gondot számukra a szóban forgó szubkultúra stílárís elsajátításához (szélsőséges esetben kisajátításához) szükséges eszközök (lemezek, ruhák, információk, adott esetben médiatámogatás) megszerzése.

Végül Gábor Kálmán megközelítésmódja önmagában, a benne érvényesített szemléleten keresztül is homogenizál. Ahhoz ugyanis, hogy valaki az ifjúsági szcéna kompetens képviselője lehessen, szükséges egy bizonyos anyagi háttér és egy sajátos, kevésbé szociálisan, mint inkább kulturálisan motivált érdeklődés. Akik komolyan foglalkoznak ezzel, van rá idejük, pénzük, illetve van hozzá affinitásuk, azok inkább diákok, jövődó vagy pályakezdő értelmiségiek. Műfajban, stílusban lehet különbség, de a társadalmi háttér majdnem azonos. Ezért ha van olyan fesztivál, amely minden stílust és műfajt képvisel – és a Sziget éppen ilyen –, akkor mindenki oda igyekszik, viszont a *saját* műfajukat, stílusokat képviselők összessége, éppen mivel azonos gazdasági-társadalmi státussal rendelkezik, egy gazdaságilag erős, felfelé törekvő, iskolázott tömeg *összképét* adja. Ami lehet igaz, de nem jellemző – ez a fesztivál szempontjából egyrészt esetleges, másrészt triviálisnak tekinthető.

III.

Más szempontból viszont szükségszerűnek látszik az, hogy Gábor Kálmán vizsgálódásai a Szigetnek csupán egyetlen aspektusára – jelen esetben a közönség összetételére – korlátozódjanak. A rendezvény nagyságának és összetettségének köszönhetően ugyanis a fesztivál annyiféle jelentéssel ruházható fel, hogy ha ezeket egymáshoz viszonyítjuk, akkor szükségszerűen semlegesítik egymást, és a Sziget ennek következtében – kicsit sarkítottan fogalmazva – intellektuálisan, szimbolikusan „üresnek” bizonyul. Bármilyen perspektívából kíséreljük meg értelmezni a Szigetet, mindig akadnak az adott perspektívával összeegyeztethetetlen elemek, mégpedig több annál, hogy jelentéktelen kivételnek tekinthessük őket. Olyan tényezők terelik egy helyre ezeket a programokat és fogyasztóikat, amelyek az ifjúsági kultúra számára meghatározó szcénáknak, stílusoknak, műfajoknak, réteggkulturák eltérései szempontjából érdektelenek: a kulturális kínálat teljességének igénye, a körültekintően kiválasztott hely és időpont, a jegyárak és az ennek fejében megtekinthető sztárok kedvező aránya, és hasonlók.

Ez a fesztivál túl nagy és túl heterogén ahhoz, hogy mint egészről lehessen róla beszélni, hogy annak teljességében felfedezhető legyen valamilyen kulturális vagy ideológiai karakter. Egy a nagy európai popzenei fesztiválok közül, érdemi kínálata – leszámítva a néhány száz embert vonzó elit kulturális programokat – azokkal azonos. Saját ideológiája felszínes és tautologikus: a kulturális sokszínűség, a tolerancia, a közösségi lét eszményítésén alapszik, és nem is lehet más. A részvétel azonban parciális és szelektív: a látogatók, noha egy időben és egy helyen vannak, feltehetően nem teljesen ugyanazon a Szigeten vesznek részt, nem ugyanazt élik meg, nem ugyanazt látják. A Szigetet *mint egészet* legfeljebb még az olyan átideologizált, elfojtott félelmektől, morális pániktól motivált vagy a róla való beszédet direkt politikai okokból kisajátító megközelítések írják le, amelyek az egészben fertőző gócot, szennyfoltot látnak.

A fesztiválról való beszéd ezért szinte szükségszerűen vagy (a) *metanyelvi* lesz, mint ez itt – tehát a Szigetről folytatott diskurzus milyenségét vagy annak feltételeit vizsgálja, vagy (b) *ideologikus*: a Sziget mint a multikulturalitás, a tolerancia szigete, illetve a Sziget mint morális fertő, drogparadicsom és a kultúrszemét birodalma, vagy (c) *parciális-szelektív*: a Sziget mint – ahogyan egy korábbi elemzésben (Havasréti 2000) megjelenik – turisztikai jelenség, vagy – Gábor Kálmán szemében – a középosztály szigete. Ez utóbbi azért parciális megközelítés, mert a Szigetről mint egészről először leválasztja a legkönnyebben felmérhető aspektust, a közönséget, majd annak is csak – ha nem is kizárólag – viszonylag könnyen feltérképezhető, megragadható mutatóit vizsgálja.

IV.

A *középosztály szigete* kötethez mint a tudományos könyvkiadás termékéhez, illetve a könyv műfaji és stílári problémáihoz is szeretnék néhány megjegyzést fűzni. A könyv a következő részekből áll: az előszó után olvasható Gábor Kálmán tanulmánya, amely a könyv érdemi része, a mellékletben pedig az 1999-ben végzett kutatás technikai részleteinek leírását, a kérdőívek kérdéseit, a kérdőívek értékelését, a Sziget sajtóvisszhangjának bibliográfiáját és egy angol nyelvű összefoglalót találja az olvasó. A függelékben helyezték el Clarke és Jefferson már említett tanulmányát, illetve egy összeállítást a Sziget fotódokumentációjából. Ez a szerkezeti tagolódás kicsit aránytalan: a hatvannyolc oldalas tanulmánynak csak egy része szól a Szigetről, ellenben részletesen ismerteti a kutatás koncepcionális kiindulópontjából szolgáló nyugat-európai változásokat, melyekre talán elég lett volna utalni, különösen akkor, ha a húszoldalnyi terjedelmű Jefferson–Clarke-tanulmány is foglalkozik ezekkel. A Gábor Kálmán által írott szöveg terjengős és önisméltó, ráadásul ezek a hibák felnagyítódnak annak köszönhetően, hogy valójában nem könyvről, hanem csupán tanulmányterjedelemtől van szó. A szinte soronként előforduló gépelési hibák, sajtóhibák, a grammatikai megformáltságot nélkülöző mondatok, a hibás központozás egyre növekvő ingerültséget szülnek olvasás közben, és ez nagyon megnehezíti a szövegbe foglalt állításokra és információkra történő odafigyelést.

Az olvasónak az a benyomása is támadhat, hogy horderejéhez képest kicsit sokszor ismétlődik a *Sziget a (jövendő) középosztályé* tézis. Utalhatunk itt a könyv címére, a tanulmány szövegében való állandó, motívumszerű ismétlődésekre, illetve az olyan, a könyvszövegen kívülre mutató hivatkozásokra, mint Gábor Kálmán és Vízér Balázs 1998-as cikkének többszöri idézése – mely tanulmány először foglalkozott e kérdéssel (Gábor–Vízér 1998) –, egészen az olyan távolabbi, de nyilvánvaló hatásokra, mint Gábor Kálmán megállapításainak a Sziget önképébe, illetve a média Sziget-képébe történő beépülése. Az eredetileg szaktudományos környezetben megfogalmazódott koncepció tartalmilag kilúgozott, egy generáció vagy társadalmi csoport narcizmusát körülhízelgő sajtószlogenné alakult át – és ez elég lehangoló. A könyv e szempontból amúgy is furcsa sorsban részesült: noha az általa érzékelt középosztályosodási folyamat üdvözlendő, az 1998 óta bekövetkezett politikai változások eredményeként a „középosztály” fogalma körül ideológiai alapon megkonstruált privilégiumok, mítoszok és illúziók olyan problematikus szövedéke jött létre, amely felől nézve a „középosztály szigete” elnevezés nem okvetlenül szerencsés.

Gábor Kálmán a könyv bevezetőjében megállapítja, hogy munkája „nem kutatási jelentés, hanem az eddigi vizsgálatok legfontosabb eredményeinek és dilemmáinak a szélesebb olvasó közönség elé tárása” (14. p.). A kötet műfajának ez a bizonytalan és kissé mentegetőző meghatározása arra utal, hogy a szerző is legszívesebben a tudományos folyóiratok „Műhely” rovatában látná szövegét – de ott is precízebb, lényegre törőbb fogalmazásban, kevesebb tördelési és nyelvi hibával, teheti hozzá az olvasó.

IRODALOM

DURING, SIMON

1996 A kritikai kultúrakutatás történetéről. Replika 17–18:157–180.

FEJŐS ZOLTÁN – SZIJÁRTÓ ZSOLT, SZERK.

2000 Turizmus és kommunikáció. Budapest–Pécs: Néprajzi Múzeum – PTE Kommunikációs Tanszék.

GÁBOR KÁLMÁN – VÍZER BALÁZS

1998 A Diáksziget az új középosztályért? Korunk 6:70–83.

HAVASRÉTI JÓZSEF

2000 A Sziget Kulturális Fesztivál mint turisztikai jelenség. In Turizmus és kommunikáció. Fejős Zoltán – Szijártó Zsolt, szerk. 39–55. Budapest–Pécs: Néprajzi Múzeum – PTE Kommunikációs Tanszék.

Christian Bromberger – Denis Chevallier, ed.: *Carrières d’objets. Innovations et relances*. Paris: Éditions de la Maison des sciences de l’homme, 1999. 224. p. /Mission du Patrimoine ethnologique – Collection Ethnologie de la France; cahier 13./

A burgundiai kistermelők technikai újításaitól a tweedöltönyön át az iráni fodrászüzletekben használt ülőalkalmatosságból nagy értékű orvosi műszer részévé avanszált székig tíz tárgy pályafutását mutatja be e kötet. Az esettanulmányok középpontjában azon innovációs vagy adaptációs technikák, valamint kölcsönhatások, átvételek kérdése áll, melyek e tárgyak átértékeléséhez, átértékelődéséhez vezettek. A társadalmi háttér, a „kedvező feltételek” pusztá bemutatása mellett a szerzők megkülönböztetett figyelmet szentelnek a tárgyak szimbolikus használatának, illetve az azzal kapcsolatos manipulációs stratégiáknak – különös tekintettel a jelkép- és hagyományteremtésre –, egyesítve ezzel a technológiára összpontosító vizsgálódások és napjaink anyagi kultúrájával foglalkozó antropológia nézőpontjait.

A technikatörténeti tanulmányok a francia etnológiában nagy múltra tekintenek vissza, a tudomány meghatározó személyiségei – köztük Marcel Mauss, André Leroi-Gourhan, Charles Perain – foglalkoztak a területtel. E meghatározó impulzusok ellenére a kutatások a hetvenes években némileg megfeneklettek: a vizsgálatok jórészt a vidéki kézműipar termékeire, a még fellelhető reliktumokra koncentráltak. Az ipari és poszt-indusztriális társadalmak tárgyi kultúráját, illetve a technológiai fejlesztések hatását és a mérnökök világát nagyító alá vevő szociológiai irányzat egyre jobban eltávolodott „az elveszett korok örökségét” kutató, egyfajta értékmentést végző etnológusoktól. Jó pár évnek kellett eltelnie, és több felhívásnak, programnak napvilágot látnia ahhoz, hogy a napjaink technikai kultúrája, az innováció kérdésköre polgárjogot nyerjen. E folyamatban kulcsszerepet játszott a Mission du patrimoine ethnologique 1992-es *Átvételek és technikai újítások* című programja, mely tíz tudományos műhely munkáját támogatta. 1995-ben nagyszabású konferenciára került sor, a kötetben szereplő írások többsége az ott elhangzott előadásokból nőtt ki. Mindemellett a hagyományos mesterségek kutatása sem került le a napirendről, sőt: a tradicionális technikák megőrzése – nemritkán újraélesztése – számtalan kérdést vet fel. Ezért a kötet második részében olyan írások szerepelnek, amelyek e „neotradicionális” kézművesség jelenségeit a mai fogyasztásközpontú, globalizálódó társadalom keretein belül értékelik és értelmezik.

A *Tárgyak és hálózatok* címet viselő, első tematikus egység tanulmányai az innováció kérdéskörébe tartozó nagyon is sokféle jelenséget két fő aspektusból vizsgálják: egyrészt a tudás, a technika, illetve az emberek milyen mozgása, kölcsönhatása vezet az újító folyamatokhoz, másrészt hogyan fér meg mai világunkban egymás mellett a hagyomány és az újítás. Az átadás-átvétel, a szaktudás cirkulációjának jelenségét legközelebről talán François-Xavier Trivière veszi nagyító alá, a saint-nazare-i ipari munkások

otthon végzett, a saját szükségleteiket szolgáló, ám az ipari termelés folyamatait alkalmazó barkácstevékenységén keresztül. Anne-Marie Guenin három olyan esetet mutat be, amikor a burgundiai parasztek a nagyüzemi termelésre tervezett mezőgazdasági gépeket saját mikro környezetükhöz igazították. A feketeribizli bogyóinak, illetve rügyeinek (mely a gyógyszeripar alapanyaga) betakarítására átalakított masinák egyben azt is kiválóan illusztrálják, hogy a kistermelőréteg miként alkalmazkodott a megváltozott piaci igényekhez. A magas szintű technikai tudást igénylő szakmák egymás mellett élése, kölcsönhatása szintén az innovációs folyamatok motorja lehet. Franciaországban talán a legjobb példa erre a Jura környéki régió, mely a játékkészítés, az optikai ipar, valamint az óragyártás egyik országos központja. Noël Barbe és Richard Lioger kutatása az iparágak szoros szimbiózisára, a szakemberek közötti élénk kulturális csere jelentőségére mutat rá. Didier Gazagnadou ezzel szemben két, egymástól nagyon is távoli technológiai szint és gondolkodásmód párosítását szemlélteti. Esettanulmányában leírja, hogy egy teheráni kórházban miként találtak „költséghatékony” megoldást egy Amerikából vásárolt, hallás- és egyensúlyzavarokat diagnosztizáló csodakomputer üzembe helyezésére, amikor is a szintén csillagászati összegbe kerülő ülést egy, a fodrászüzletekben használt, régi típusú forgószékkal helyettesítették. Genevieve Marotel egy művészeti alkotás, a Deutsche Bank frankfurti székháza előtt álló, 52 tonnás gigantikus gránitszobor létrejöttét elemzi, rámutatva a mögöttes intenciókra és kulturális interakciókra a szardíniai és carrarai márványmanufaktúrák munkásai, a német tervező és egy, a kivitelezést segítő belga cég között. Az újításokhoz csak közvetetten kapcsolódik, inkább annak hatásait vizsgálja Alexandre Mallard, aki egy egyesült-államokbeli, ám annak egy szegényebb régiójában élő, saját műhelyt üzemeltető autószerelő, illetve egy, a legmodernebb technológiával felszerelt márkaszervizben dolgozó francia alkalmazott munkáját hasonlítja össze. Utóbbi tevékenységében a szakmai kompetencia, az anyaggal és az eszközökkel való közvetlen kapcsolat helyett az információk fölötti rendelkezés, kimutatások, elemzések, az informatikai berendezések és persze a konkurencia minden lépésének szemmel tartása játssza a főszerepet.

Napjainkban a tárgyak, a fogyasztásra szánt termékek és egyáltalán a kulturális megnyilvánulások két ellentétes, ugyanakkor egymást kiegészítő tendenciáról tesznek tanúbizonyságot. A globalizáció, az uniformizálódás mellett egyre nagyobb hangsúlyt kap a hagyományos, az autentikus kultusza, melyet az utóbbi két évtized antropológiai irodalma is bőségesen elemzett. A kötet második, *Megújult tárgyak* című részében közölt négy esettanulmány rendkívül tanulságos példákkal szolgál, s ezen „múltba tekintő innovációk” számos közös sajátossága is kirajzolódik belőlük. Françoise Clavairolle a cévennes-i selyemgyártás újraindításáról szóló cikkében rámutat, hogy a tradíció felélesztése nem volt más, mint innovációk sorozata – Japánban kitenyészített eperfafajtával, Marokkóból és Elefántcsontpartról importált hernyókkal. A nem éppen tökéletes minőséget és az értékesítés nehézségeit pedig úgy hidalták át, hogy múzeumot létesítettek, természetesen dekoratív üzlettel, ahol az eredetit kereső turisták könnyen megnyitják pénztárcájukat. A „hagyományos” burgundiai és az Ardennek vidékéről származó sajtok – mint az Claire Delfosse és Marie-Thérese Letablier írásából kiderül – pedig modern gyártósorokon készülnek, ám a specialitás, az egyediség keresése, illetve az erre irányuló fejlesztések vitathatatlanul jól tettek a régebben egymástól csak nehezen megkülön-

böztethető sajtoknak. Nathalie Coffre-Baneux a Harris tweedöltönyök történetében a technológiai újítások mellett a márkanév, a védjegy fontosságát és az autentikus arculat kialakítását emeli ki. Noha a márkanévet a marseille-i szappangyárnak nem sikerült levédetnie, így a régió kívül is készítene „marseille-i” szappant, Emmanuelle Dutertre cikke azt illusztrálja, hogy az esztétikus megjelenés, az archaizáló, romantikus csomagolás szintén lehet a piaci siker záloga. A „tradicionális” tárgy tehát napjainkban sohasem pusztá rekonstrukció, hanem társadalmi konstrukció.

BÁN ANDRÁS

A nyíri földnyílás

Demeter Zsófia – Gelencsér Ferenc: Székesfehérvár anno...

Pillanatképek egy város életéből. Székesfehérvár:

István Király Múzeum, 1990.

Székelyné Kőrösi Ilona: Kecskemét anno... Képek a régi Kecskemétről. Kecskemét: Katona József Múzeum, 1998.

Romsics Imre: Kalocsa anno... Kalocsai fotográfiák. Kalocsa: Kalocsai Múzeumbarátok Köre, 1999.

Kvázisorozatként – ha nem is összehangoltan, de egymásról nyilván tudva, mert a fényképek kiadásának módszertanán egyre finomítva – három keménytáblás, hasonló formátumú, című és célú könyv jelent meg az elmúlt évtizedben a Budapest környéken kívüli első városgyűrű három jelentős, nagy történelmi hagyományú városáról – a megjelenés sorrendjében – Székesfehérvárról, Kecskemétről és Kalocsáról. A városnevet és az érzelmi értékében ma elsősorban nosztalgiát ébresztő „anno” szócskát kombináló címek, könyvborítók alatt a hely fotográfiában elmondható történetének egy-egy kísérletét adták közre, tiszteletre méltó elszántsággal és méltánylandó színvonalon.

A három könyv szerkezete lényegében azonos: rövid szöveg várostörténetről és a fotózás helyi hagyományáról, számos fekete-fehér fotográfia (hol topográfiai, hol tematikus csoportosításban) tárgyyszerű képaláírással, s valamivel bővebb magyarázattal hátul, végül a további ajánlott olvasmányok jegyzéke. A különbségek pedig a mind végiggondoltabb szerkesztésre utalnak, törekedve arra, hogy a minőségibb nyomású fotográfiákhoz alaposabb, bővebb, rendszerezettebb fájlt csatoljanak. A maga módján mindegyik kötet keresi a helyi tudás és a képi megjelenítés összekapcsolásának lehetőségét.

Nem előzmények nélküliek e könyvek. A szomszédos s a távolabbi országok kisebb-nagyobb városai régóta törekednek a helyi öntudat, reprezentáció jegyében hasonló lokálpatrióta visszaemlékező albumokat kiadni sok képpel (néha csak barna tónusú posztai levlapokból válogatva), kevés magyarázattal. Remek helye van az ilyen köteteknek azokban a reklámtasakokban, amelyeket polgármesterek és egyéb notabilitások nyújtanak át közepesen fontos vendégek számára. Ez a – kis szürke illusztrációkat közlő várostörténeteken túli – helytörténeti reprezentáció nálunk eddig nemigen létezett, a vizuális nosztalgiának a Klösz-kiadás óta legfeljebb fővárosi, majd országos változataira utalhatunk.

Az ilyen nosztalgiaalbumok érzelmi értéke igen magas hőfokú lehet az érintettek számára; jellegzetes nézés módja pedig: a jelen és múlt képeinek szomorkás összevetése. Az előttünk fekvő három kötet megjelenésének ténye mindazonáltal nem indokolná, hogy szaklapban íródjék kritika e nem titkoltan részben kereskedelmi vállalkozásokról.

Ám vállalásuk ennél igényesebb: ha számos megszorítással is, mégis kísérletet tesznek lokális fotografiai források kiadására, vizuális helytörténetírásra. S ez már elegendő ok a méltatásra, egyúttal pedig számos lényegi kérdést – a könyvek szépészeti aspektusai, a bevezetők tényanyaga és szemlélete és így tovább – mellőzve, mindössze ezen egyetlen aspektus mentén érvel maga a méltató, ámbar a körülményekből adódóan semmiképpen sem tekinti a műveket szigorúbb értelemben vett forráskiadványoknak. A vizsgálódás tehát arra irányul, vajon milyen mélységben alkalmazták a könyvek szerzői a történelem és társadalomtudományok kínálta módszertani javaslatokat vizuális forrásaik nyilvánosságára hozatalánál. A nézegetésen és az evidens adatközléseken túl mérlegelték-e, hogy a képek adatgazdagsága hogyan aknázható ki az életmód, értékek, rejtett tudások felszínre hozásához? Azaz újra csak illusztrációként használták-e a képeket, mint már annyi történeti kiadvány, vagy előreléptek a vizualitás sajátos forrásértékeinek kiaknázása felé?

*

A fényképek történeti-társadalomtudósi közreadása mind ez ideig csak szerény mértékben járult hozzá a történelmi-társadalmi felszíni struktúrái mögötti vizsgálódást javasoló törekvésekhez. Egy-egy ilyen korai fotográfiára nézve intenzíven érezzük annak a szónak a súlyát, hogy „tény”. Bár néhány újabb publikáció gondosan vizsgálja a *similitudo* és az ábrázolt valóság módszertanának finom árnyalatait (például Marosi 1995:24: „a művészet és a valóság viszonyát aszerint körvonalazhatjuk, hogy milyen módszerekkel kutatjuk”), s ennek során a történeti-ikonográfiai kérdések közé a fotó problémáját is beemeli (például Basics 1998; Jalsovszky – Stemlerné Balog 2000), a fényképek kínálta léptékredukció lehetőségei lényegében mégis kihasználatlanok. Jellemző módon a mostanában oly kelendő mikrotörténelmi könyvek általában még csak nem is illusztráltak.

Ábrázolás és ábrázolhatóság kettős nézőpontját vizsgáljuk meg Székesfehérvár példáján. Baitz Péter adta ki a közelmúltban a város korai ábrázolásainak gyűjteményét (Baitz 1996). E mintaszerű albumból nyomon követhető a város bemutatásának újabb kori története és problémája a Dürer köréhez tartozó Hans Springinkleenek a 16. század elején készült csatajelenetétől a finom kis biedermeier vedutáig, azaz a fotográfia feltalálásáig. Baitz utal arra, hogy Fitz Jenő szerint egy 1608-ban, Párizsban megjelent, a török háborúk történetét bemutató, s az OSZK Apponyi-gyűjteményében megtalálható könyv rézmetszete az első, amelytől pontos topografikus hűséget várhatunk el. Azaz amikortól kezdve értelmes helyi párbeszéd kezdődhet a múlt vizuális archeológiája kapcsán: az ábrázolások révén a meglévő alapfalakra „újraépítjük” a rég elpusztult épületeket, városrészek egymáshoz való viszonyát és hajdani állapotát próbáljuk rekonstruálni. A nézet távlati, a nagystruktúrákra utal. De a városábrázolás másról, többről szólhat. Az említett, térképi szerkezetet és – talán – a személyes tapasztalatot madártávlati rajzzá változtató ábrázolás részleteiben bizonyosan érdekes, de egészében különösebb karakter nélkülinek mutatja a csatornák közé fogott várost. Ahogy a Fehérvár ikonográfiájához való további 17–18. századi hozzájárulások éppilyen kevésbé karakteresek: nem erős a helyhez kapcsolódó képzet, a város tényleg a múltjából él. Az 1688-as visszafoglalást, majd az 1720 táján megkezdődő újjáépítést, az elpusztultak helyén emelkedő új templomokat és külvárosokat narratív módon rögzítik az alkalmilag, földrajzi vagy történeti művek illusztrációjaként létrejött ábrázolások. A város ikonográfiája a nagy barokk épít-

kezések befejeztével, a falakat övező mocsarak kiszáradásával és a biedermeier rajzstílussal változik lényegi módon. A távlatos veduták helyét fokról fokra elfoglalják a városi terek, utcaképek, nevezetes városképi elemek, a topográfiai pontosságon túl egyre jellegzetesebb hangulat járja át a lapokat. S amikor a metszetek helyett a fotográfiák veszik át az ábrázolás feladatát, a váltás drámai. A többszörös nézőpontváltás során a 19. század fotóin a részletek veszik át a befoglaló formák helyét. A 20. század elején elmozdul a kamera a leíró nagytotálból, magasra emelkedik, közel megy, mindenestre egyre fontosabb szereplővé teszi a véletlent, a pillanatot. Míg végül a húszas évekre a staffázsfigurák is étellel telítődnek, s a távoli, dicső, imaginárius múlt mellett az épített-tárgyi hagyaték is közös helyi hagyománnyá lesz, nem csupán historizáló pedantériával, de érzelmi kötődéssel. Ekkor válik a város – ábrázolásában is – azzá a nosztalgiákban élő, szeretni való helyé, amelyről vallomásteveői közül mondjuk Kodolányi János így ír: „Fehérvárt szeretem. Otthonosan érzem magam benne, akár a házikabátomban. Tetszik a belsőváros kanyargó, szalagvékony utcáinak régi barokk képe, a külső részek falusias, parasztos hangulata, tocsogó, sáros-bokros környéke, a kakasugrás szélességű folyócska, mely az iskolakert mellett ballag, s széles rétek vizét gyűjti össze, a távolban kéklő Vértes hosszú háta. Tetszik a barátságos külsejű iskola, udvarán a suttogó jegenyékkal. A bokros, csalitos közkertek, az Erzsébet-liget árnyak közt kanyargó útszövevénye. Tetszik a kövezen halkán kopogó cipósarkok álmatag muzsikája, a Hal tér, a falusi szekerekkel körülvett Ponty-kocsmá, amelynek falát egy sereg lézengő »Ponty-lovag« támogatja. Íme ez az ősi koronázó város...” (Kodolányi 1965:290–291.)

Topográfiai pontosság és a város szeretetének poézise – e két kritériumnak vitán felül eleget tesz mindhárom ismertetett album. Azzal a megrendültséggel járhatjuk be a fotók által a három város tájait, ahogy ezt Móricz tette Kecskeméten 1932-ben: „Néztem ezt a gyönyörű Kecskemétet. Alig van szebb város az Alföldön. A városháza Lechner Ödön legszebb alkotása. Búbajos épület. Előtte negyvenöt méter széles sugárút metszi ketté a girbegörbe régi utcák tömkelegét, s európai szépségűvé teszi a várost. Kétfelől nagyszerűen megépített s úgynevezett magyar stílusban tervezett paloták szegélyezik: mindenestre egyéni jellege van a városnak. De ha az ember behatol a keskeny utcákba, még a legszélső periferián is derék, izmos polgári házak vannak, amelyekről messze világít a régi jó mód.” (Móricz 1959:312.)

Ugyanakkor egyikük sem veti föl, a metszetekhez képest a fotográfiai veduták miként módosítják az ikonográfiai hagyományokat. Talán a város emblematisz helyeinek fotóváltozatait lett volna érdemes felsorolni időben egymás után, talán a grafikai és a fotográfiai toposzokat összevetni, talán határozottabban elkülöníteni a láttató mentalitásokat, helyit és idelátogatót, hivatásost és amatőrt, talán kiemelni azt, amit egy-egy kor idegenforgalmi gyakorlata fontosnak tart megmutatni képeslapokon, vagy olyan közleményekben, mint Klösz-féle Budapesti Látogatók Lapjának vagy Bodnár Gyula tanár úr Budapest székesfőváros iskolai kirándulóvonatai sorozatának városismertetői. E lehetőségekről a fényképminőség okán mondhattak le a szerkesztők – nyilván nem találták az eredeti felvételeket –, ám az ilyesfajta exkurzusok mellőzése bizony némiképp egyenműsíti a köteteket, pedig hát Kecskemét, Kalocsa és tovább – az Alföldön maradvá – Makó, Hódmezővásárhely, Karcag hangulati, de vizuális-emblematisz különbségei is szinte tapinthatóak e városok lokálpatriótái és rajongói számára. A különbségek érzé-

keltetésének módjait nem találva így hasonló kisvárosias utcaképek, formális csoportképek sorolása mentén ismerkedünk a városokkal a kötetekben, s igazán erőteljes különbségek épp a turistaattrakciókban, az egzotikumokban mutatkoznak, mint a művészkedő asszonyok vagy a bugaci pásztorok és gulyások. Tehát azokban a jegyekben, amelyeket a helyi öntudat elfogad, mint az önnépszerűsítés szükséges, ámbár kellemetlen eszközét.

*

A hangulaton túl a fotó sajátlagos jegye, legalábbis a századfordulótól, a pillanat megragadása. A fényképezés e tulajdonsága és a polgárember tudásvágya analógnak mondható. Asbóth Miklós terjedelmes Kalocsa-dokumentációja számos ilyen pillanatképet rögzít írásban: 1885. június 27. „Megtörtént az első vasúti baleset a kalocsai szárnyvonalon. A Kalocsára induló vonat Kecel után összeütközött a leeresztett sorompók között rekedt lovas kocsival. A mozdony a lovakat halálra gázolta, a mozdonyt követő vagon kisiklott.”; 1932. május 1. „A Magyar Rádió 45 perces helyszíni közvetítést adott a Földműves Ifjúsági Egyesületből a Kalocsa környéki népszokásokról.” (Asbóth–Romsics 1998:94, 144.) Szinte látjuk a fotográfiát, amely bizonyára el is készült volna, ha a fogatos vár harminc évet a sorompók közé rekedéssel, s azt a képet is, amelyen az ifjak rendezett csoportot alkotnak a mikrofon előtt. Ha nem is ezeket, hasonló hírértékű felvételeket közül a három kötet: Ferenc József fogadása a fehérvári indóháznál, Justh Gyula parolázik az öreg honvédekkel Kecskemét főterén, nyúlógátépítés a kalocsai Bürgerkertnél az 1941-es jeges árvíz idején.

Ám az egyszeri mögött inkább a jellegzetes megragadására törekedett mindhárom kötet szerkesztője. Jobban szeretik az etnografikus jellegzetességekről minél több részletet felsoroló zsánerképeket, az eseményekről a rendezett csoportképeket, a hírességeikről a kissé merev műtermi felvételeket választani (bár a korai időszakból természetesen nem is igen találhattak volna mást). Így szemlélhetjük öröklétnek szánt beállításában – mondjuk a Kalocsa-kötetben – a később Munkácsy által is megfestett Haynald püspök urat, a nevezetes csillagászt, Fényi Gyulát, a fotótechnikai ismeretek tudományos igényű népszerűsítésében is eredményes, tiszteletre méltó Tóth Mike tanár urat.

Álljunk meg azonban egy képnél, mondjuk a Kecskemét-kötet 100. sorszámú fotójánál. Bakule Márton műkertész. Az 1860-as évek jellegzetes drapériás, papírmasé pilléres műtermi környezetben pocakos-óraláncos polgárember néz ránk némi kifejezéstelenséggel. A kommentárból megtudhatjuk, hogy a város által az „okszerű kertészet” meghonosítása érdekében létrehozott Műkert telepítése fűződik Bakule uram nevéhez. A történet eddig legalább annyira tiszteletre méltó, mint amennyire érdektelen. Ám ha valamiképp odacsatolható lenne az a sok-sok adat, amit a helytörténet Bakule Mártonról tud, mindjárt mozgalmasabb lenne a formális műtermi felvétel. A morva Bakule Márton a legjobb referenciákkal hívta meg a város (ezt megelőzően közel húsz éven át Szapáry Ferenc gróf alkalmazásában állt), mikor 1856-ban a népiskolai oktatást segítő mezőgazdasági gyakorlókert létesítéséről határozott. A munka – terepegyengetés, körülárkolás, telepítés, majd az oktatás és a facsemete-forgalmazás – nagy lendülettel kezdődött, ám hamarosan végeláthatatlan huzakodás kezdődött a magyarul nem beszélő főkertész és a városi hatóság között: Bakule azt nehezményezte, hogy szolgálati lakásának felépítése vagy tizenöt évig elhúzódott, a város kevesellte a műkertészeti eredmé-

nyeket, ám bár később, jóval Bakule uram halála után (öt az 1873-as kolerajárvány vitte el) belátták, talán a hely volt alkalmatlan. Így lesz a Műkertből Népkert, majd Kada Elek polgármester kezdeményezésére Művésztelep (Juhász 1993: 103–110).

*

Pontosság, tanúságtétel és költőiség: mi másra lenne még alkalmas a régi fénykép? 1911. július 8-án nagyobb földrengés rázta meg Kecskemét városát. Az országos lapokban is megjelent, sőt – s ez már a vizuális tudásátadás újkora – a Vasárnapi Újság több alkalommal képekben is beszámol az eseményről, Kecskeméten pedig hamarosan képes levelezőlapokat árulnak a megsérült épületekről, a megrongálódott tetőszerkezetű városházáról, a félrebillent toronysisakos zsinagógáról. Természetesen Székelyné Kőrösi Ilona Kecskemét-albumában is ott látható néhány e felvételek közül. Köztük kettő, az 57. és az 58. kép a nyíri földnyílást mutatja be. Az egyik tucatnyi városi és falusi nép, s pár bábmeszködő gyerkőc valamiféle furcsa hasadékot áll körül a mezőn, a másikon e hasadék mellett kendős-kötényes asszony térdel, tenyerét rituális mozdulattal fölfelé fordítva. Az alkalmi csoportosulás értelmezhetősége a képen belül marad: elnézegethetjük viseletüket, vizsgálhatjuk kapcsolatukat a fényképezőgéppel, megállapíthatjuk, milyen eszközökkel teremt általuk riporthelyzetet a műfaj e korai szakaszában a fotográfus. A másik fotó azonban nem hagyja nézőjét nyugodni. Lehetséges, hogy valamiféle különös képzetek kapcsolódtak egy természeti jelenséghez? Talán csodaként értelmezték, vagy jóslásra, gyógyításra használták? A képen szereplő asszony különös magatartása mindezt megengedi, de magyarázattal nem szolgál. Ezen a fotográfián talán épp fölhasad a formális tudás sűrű szövésű vászna, s beelátunk a mindennapi rejtelmekbe? És mennyi további kép szerepel e könyvek lapjain, vagy hever az archívumokban, felkeltve kíváncsiságunkat a napi szenzációk mögött a különleges helyi tudások iránt.

A képek és a helyi tudás részletgazdagságát alkalmatlanul hozza fedésbe a fotóalbum a maga műfaji kötelmeivel. Romsics Imre például felvillant egy kedves századfordulós leányarcot, Lovasy Erzsébetét. Még kétszer viszontlátjuk őt pár évvel később: ahogy telnek az évek, egyre finomabbak az arcvonások. Még azt is megtudjuk, később a polgári fiúiskola igazgatója veszi feleségül. S a film nem pereg tovább. Boldogan élt, vagy családi drámák közepette? Jó lenne végigolvasni a képregényt, de a fotók kínálta mikrotörténelmek nagyobb része megíratlan marad. Megrázó erejű tudósításokat eddig is a szépirodalomtól kaphattunk: Kodolányi már említett önéletrajzi regényében családi tragédiák, személyes kis kalandok, fölfedezések nagyszabású tablója és aprólékos csodavilága bomlik ki. Korlátok közé szorítaná a fantáziát, ha az álmok és víziók mellett a pedáns optikai-kémiai képek is megjelenének? Épp ellenkezőleg. Példa erre mondjuk az Új Írás folyóirat 1974–1980 közötti *Pályám emlékezete* sorozata, amelyben a vallomástételre felkért írók vizuális narráció formájában is beszámoltak életükről, s a szövegek ilyesfajta egybefonása kontrasztok és ko incidenciák szellemi izgalma it kínálta.

*

Az igényes népszerűsítő felfogásból adódik, hogy bár mindhárom könyv utal a képanyag összeállításának mikéntjére, időhatárait, a fotók őrzési helyére, szigorúbb értelemben nem kapunk tájékoztatást a válogatásról (nem tudható, mekkorák, milyen archiválási módokat alkalmaznak, s milyen mértékben adatoltak az egyes áttekintett gyűjtemények),

s kihasználatlanul marad annak lehetősége is, hogy bevezetést kapjunk egyúttal a hely fotótörténetébe. Pedig a számos idelátogató fotós és helyi amatőr felvételein kívül a kötetek sokat merítenek a városaikban működött műtermek anyagából – a Szakács Margit-féle, teljesnek nem mondható adattár vagy két tucat műtermet említ korszakunkból Székesfehérvárról (Szakács 1997: 166), a másik két városban is legalább tíz működött –, s fontos lett volna tudnunk, mely műtermek hagyatéka maradt fenn legalább töredékesen. Kalocsa esetében erről Romsics Imre nem a kötetben, hanem külön közleményben számolt be (Romsics 1999).

Szerencsés lenne, ha e kötetek tanulsága alapján kialakulna az ilyesfajta – remélhetőleg szaporodó számú – publikációk forráskezelési minimumának rögzítése. Az eddig leírtak kétségtelenül elkedvetlenítőek, ha a vizualitástól mást is várunk, mint esztétikumot, hangulatot. A „nemzeti vizuális kincs” mélységében is földolgozott publikálása nyilván nem csak technikai-menedzselési okok miatt várat magára (az újabb számítógépes dokumentálási eljárások már igen alkalmasak lennének valamiféle vizuális mikrotörténelem-írásra s CD-ROM-on való kiadására), maga a kihívás túlságosan komplex. De ezen minimum kimunkálásán – a történészek nyomán (például Sipos 2000) – érdemes elgondolkodni. Sok szempontból irányadó számunkra az a kötet, amely a közelmúltban jelent meg a Magyar Nemzeti Múzeum Történeti Fényképtárának anyagából (Jalovszky – Stemplerné Balog 2000). A *Fénnyel írott történelem* című album szerzői vázolják a gyűjteménytörténetet (megkerülhetetlen: egy-egy archívum szerveződése, állapota, dokumentáltsága értékeli föl a közreadott anyagot), ezt követően pedig megadnak minden, a képen ábrázoltra vonatkozó tájékoztatást a kép mellett vagy a képre mint tárgyra vonatkozó adatokat a képjegyzékben. A mutatózás ezen kötetnek sem erőssége, de követendő, hogy minden fotográfusról rövid biográfiát közöl – hisz fotótörténetünk jelen állása mellett hivatkozni nemigen tudna. Az összetartozó vagy egymásra utaló képek együttes ismertetése, a „linkek” megmutatása, a „hipertextes” magyarázatok csatolása, a vizuális hivatkozás természetesen itt is megoldhatatlan, a műfajból adódóan, de – s talán ezt kell aláhúzni – számos esetben értelmez nem a főtémához tartozó képi elemeket, és ezzel kontextust teremt a fényképezőgép apró, pontos észrevételei számára.

IRODALOM

ASBÓTH MIKLÓS – ROMSICS IMRE

1998 Kalocsa múltja és jelene. Segédkönyv Kalocsa helyismeretének tanításához az általános és középiskolában. Kalocsa: Önkormányzat.

BAITZ PÉTER

1996 Székesfehérvár. Négy évszázad városképei. Székesfehérvár: Szent István Király Múzeum.

BASICS BEATRIX

1998 Történeti ikonográfia. In *A történelem segédtudományai*. Bertényi Iván, szerk. 40–50. Budapest: Pannonica–Osiris.

JALSOVSZKY KATALIN – STEMLERNÉ BALOG ILONA, SZERK.

2000 Fénnyel írott történelem. Magyarország fotókrónikája, 1845–2000. Budapest: Helikon.

JUHÁSZ ISTVÁN

1993 A Műkert és a Művésztelep története. *In* Juhász István: Fejezetek Kecskemét építészetének történetéből. 103–141. Kecskemét: Bács-Kiskun megyei Önkormányzat Levéltára. /Levéltári füzetek (Bács-Kiskun megye), IX./

KODOLÁNYI JÁNOS

1965 Süllyedő világ. Budapest: Magvető.

MAROSI ERNŐ

1995 Kép és hasonmás. Művészet és valóság a 14–15. századi Magyarországon. Budapest: Akadémiai. /Művészettörténeti füzetek, 23./

MÓRICZ ZSIGMOND

1959 Tanulmányok, cikkek. Budapest: Szépirodalmi Kiadó. /Móricz Zsigmond összegyűjtött művei./

ROMSICS IMRE

1999 Kalocsai fényképészek. *In* Múzeumi kutatások Bács-Kiskun megyében 1998. 199–206. Kecskemét: Bács-Kiskun Megyei Önkormányzat Múzeumi Szervezete.

SIPOS PÉTER

2000 A XX. századi forráskiadás problémái és ajánlás a forráskiadás szabályzatára. *Fons* 7(1):171–184.

SZAKÁCS MARGIT

1997 Fényképészek és fényképsz műtermek Magyarországon (1840–1945). Budapest: Magyar Nemzeti Múzeum.

Csáji László Koppány: Dzsánkri. Utazás Belső-Magaria
bronzkorába. Budapest: Masszi Kiadó, 1999. 156 p.

A Nap Út könyvek sorozatban megjelent első mű hálás témát jelent a recenzornak, ironikus értelemben. Se szeri, se száma benne a pontosításra, kiegészítésre és cáfolatra szolgáló kijelentéseknek, ugyanakkor a mű néhány pozitív kvalitással is rendelkezik. Jelen írásomban távolról sem meríték ki minden kínálkozó eshetőséget.

A könyv műfaja nehezen eldönthető. A sorozat célkitűzése a kiadó szerkesztője, Szondi György szerint az volt, hogy nem kifejezetten szaktudósoknak, de mégis tudományos jelleggel, ugyanakkor irodalmi leírásokkal, sajátos ízben és személyes vetületben, gazdagon illusztrálva mutasson be egy-egy témakört. A sorozatban eddig még csak egy könyv jelent meg, Boglár Lajos munkája, a *Pau Brasil*. A kiadó és a sorozat célkitűzése tiszteletre méltó ugyan, de a kiadványnak – ha tudományos megközelítést is felvállal – a tudomány tényszerűségét és módszertanát kell tükröznie valamilyen formában. A könyv azonban e tekintetben nemigen felel meg a kívánalmaknak. Éppen a tudományos kontroll miatt létezik a szaklektor intézménye, aki az ilyen esetekben felvállalja a tudományosság felelősségének nagy részét. Ebben a könyvben nincs megjelölve lektor, és a szerkesztő elmondása szerint nem is volt.

Az avatatlan szemlélőt tehát a könyv félrevezetheti, hiszen formailag a stílus, a megjelenés, a sorozat stb. következtében tudományosnak látszó állításokat az olvasó tényszerűnek veheti, ám a könyv jelentős részében (bár nem mindenhol) a tudományos színvonal egy szórakoztató magazin szintjén marad.

A könyv kiállítása tetszetős, nagyméretű a betűtípusa, sok a tagolás, szélesek a margók, sok a kép, jó a képek elhelyezése (ám tartalmilag sokszor nem kapcsolódnak szorosan a szöveghez). Különösen szépek a színes képek. (A felirataik azonban egyes esetekben komikusak. Az egyik alatt például az olvasható: "Tipikus hindu teherautó", noha járműveknek általában nem szokott saját vallásuk lenni.) A könyv kiállításakor tehát, úgy tűnik, nem voltak helyszűkében. A két térkép – bár nem színes, és az útvonal sincs rajta feltüntetve – jól használható.

A címben szereplő *dzsánkri* kifejezés jelentését a könyv vége felé egy lábjegyzet ugyan kifejti (120. p.), az azonban sehol sem derül ki, miért lett ez a könyv címe. A Belső-Magaria terminus a szerző egyéni találmánya. Megkülönbözteti a Nepálban is használatos, bár kissé archaikus színezetű Magarat területtől, miszerint előbbiben élnek a kham-magyarok, az utóbbiban a nem kham-magyar magyarok. A Magarat terület kiterjedését tévesen adja meg (9. p.), szerinte ez Sikkimen, Biharon és Nyugat-Bengálián keresztül Uttar és Himachal Pradéshig terjed (előbbi Északkelet-, utóbbi Északnyugat-Indiában van). Ez olyan, mintha Magyarország területébe beleszámítanánk mindazokat a területeket, ahová a kalandozó magyarok eljutottak. A Magarat valójában egy Kathmandutól valamivel nyugatra, északnyugatra található, középhegységi, nagyjából 180 km hosszú és 30 km széles sáv, amely a magyarok és a kham-magyarok eredeti lakóhelye. A Nepál 18.

századi egyesítése előtti időben ezt a területet Barat Magaratnak is hívták (tizenkét magar fejedelemség). Nepál létrejötte után egyes magar személyek főleg katonai vagy adminisztrációs okokból földrajzilag messzire eljutottak, és néhol le is telepedtek a sok-sok egyéb népcsoport között. Csakugyan találhatunk például néhány száz magart Sikkimben és Dardzsilingben. Uttar és Himachal Pradesh feltüntetése azonban messze túlmeleg minden ésszerű határon.

Már a címben is előfordul egy a később számos zavart okozó kijelentések közül. Hogy jön ide a bronzkor? A fogalom később az előszóban is előfordul. Vajon metaforaként vagy konkrét értelemben használja a szerző? Ez a könyvből később sem derül ki egyértelműen, annyit tudunk meg csupán, hogy a leírt vidéken kevés vaseszközt használnak (az utak hiányában ugyanis drága a szállítása, teszem hozzá). A könyvben nincs ugyan leírva, de egyike a magától értetődő tényeknek, hogy Nepál (és a világ) legeldugottabb területein is – praktikusságuk miatt – ma már számos műanyag és alumíniumeszközt használnak. Arról sem ír a szerző, hogy mikor mennyi bronzeszközt használtak ezen a vidéken. Feltehetőleg a tárgyak között a kő-, a fa-, a bőr- és a műanyag eszközök dominálnak.

Az előszóban a szerző nagyon tisztességesen leírja, hogy “hírhozónak, sem többnek, sem kevesebbnek” szánja a művét, “a hír azonban talán inkább álom, mint a valóság” (7. p.). A könyv többi részében a leírások, megállapítások mégis tényszerű állításokként hatnak, és nem feltevéseként.

Mindjárt az előszóban kiderül, amikor a szerző a magarokról szóló általános definíciót és leírást megadja, hogy nem tudja világosan megfogalmazni a különbségeket és a hasonlóságokat a magarok és a kham-magarok között, nem érti teljesen világosan, hogy mi is a viszonyuk egymással, mennyiben azonos vagy különböző etnikumról van szó. Ez a feladat egyébként csakugyan nehéz, meghatározásához Nepál történetének és jelenének alapos ismerete szükséges.

A könyvben leírt expedíció a kham-magarok területén járt, az általános ismertetések azonban sok helyütt nem róluk, hanem a magarokról szólnak. A két etnikum, a két elnevezés sokszor összemosisodik, és a végeredmény zavaros lesz. Sok esetben, amikor a szerző a magarokról beszél, nem lehet tudni, hogy a kham-magarokról, a nem kham-magar magarokról vagy pedig a kettő összességéről van-e szó. A szerző mentségére szólva a nepáliak jó része és a korábbi kutatók közül sem mindenki tisztázza pontosan ezt a megkülönböztetést.

Nepálban számos etnikum él. Ezek két nagy csoportra oszthatók: az indoeurópai nyelveket és a tibeto-burmai nyelveket beszélő népekre. Az előbbi csoport őshonos a nyugati területeken, jelenleg ők élnek nagy többségben a déli síkságon és a főváros medencéjében, és ők alkotják a hatalmi, politikai, adminisztratív és vallási elitet, valamint az indiai kasztrendszer szoros párhuzamaként létező alsó, foglalkozási kasztokat is. A tibeto-burmai nyelveket beszélő népek is két csoportra oszthatók. Egyrészt az ország középső és keleti területein élő etnikumokra, másrészt az északi határ mentén lakó, a tibeti nyelvnyelvjárásainak tekinthető nyelveket beszélő népekre.

A tibeto-burmai csoport első alcsoportjához tartozik a magar nyelv. A magar anyanyelvűek jelentős része, mára talán nyolcvan százaléka elvesztette eredeti nyelvét, és anyanyelve a nepáli lett. A magar nyelv jellegzetessége, hogy a nyelvcsalád többi tagjától vi-

szonylag elkülönül, pontos rokonsági viszonyai a nyelvcsalád többi tagjához képest nehezen meghatározhatók. Ezen etnikai csoport teljes létszáma körülbelül 500 000 fő.

Tőlük nyugatra számos kisebb csoport él a hegyek között elzártabban, nyelveik egymással viszonylag közeli rokonságban állnak. Ezek közül az egyiket kham-magarnak hívják. Hogy miért éppen így, arról alább még szó lesz. A kham-magarok létszáma 30 000 fő körül lehet, és jól megőrizték anyanyelvüket. Az összehasonlító elemzések alapján azonban a magarral való lexikai azonosságuk mindössze körülbelül 25 százalékos (Grimes ed. 1996). Körülbelül kétszer ekkora a kham-magarnak egy másik közeli, ismert és a könyvben is említett nyelvvel, a thakalival való lexikai azonossága.

A mai Nepálban, és ez már több száz éve így lehet, a nepáliak és ezen belül a magarok az összefoglaló magar népelnevezésbe beletartozónak tartják mind a kham-magar nemzetségeket, mind a nem kham-magar magar nemzetségeket. A helyzet megértéséhez szükség van Nepál történelmének részletesebb bemutatására. Röviden arról van szó, hogy az, ki melyik *dzsátiba* (endogám csoportba) tartozik (és a tibeto-burmai etnikumok esetén a népnév egyben az ember vezetékneve is), meghatározza társadalmi presztízsét, a társadalmi hierarchiában betöltött helyét. Kiváló tanulmányában a magyar származású Höfer András professzor elemezte ezt részletesen (Höfer 1979). Egyes etnikumok pedig, bizonyos kivételes esetekben, névcserevel többletpresztízshoz juthattak (Levine 1987). Ráadásul ez a *részlegesen fluktuáló identitás* dinamikus képet mutat, azaz időben, az adott hierarchiaviszonyok, realitások és lehetőségek függvényében változik). Egy csoporthoz való tartozás vágya függ a befogadó csoport álláspontjától is.

A kham-magarok nyelvük alapján tartozhatnának akár a *bhotiyák* (tibetiek) közé is, mégsem tekintik annak őket. A magarokkal való "összeolvadás" előtti állapot emlékét őrzi, hogy a magaroknak nevezett népen belül a kham-magar (négy) nemzetségek presztízse jelentősen alacsonyabb, mint a nem kham-magar magar (három) nemzetségeké.

Az előszóban tévesen olvasható, hogy az expedíció Nepál és Tibet határvidékén járt. A határvidék innen még jóval északabbra van, és ott egészen másfajta népek élnek. Az előszóban és a könyvben később is előforduló "fehér ember" kifejezés ma már politikailag inkorrektnek számít, és különösen az egy tudományos jellegű műben (7., 10. p.).

A szerző szerint a vizsgált nép "a lámaista és hinduista vallás közötti politikai, kulturális és vallási vákuumban" él (7. p.). Ez elég furcsa megállapítás, hiszen nincs itt semmiféle vákuum, hanem számos különböző kultúrájú, nyelvű és vallású csoportnak (és egyénnek) a sokrétű és dinamikus (és meglehetősen bonyolult) kölcsönhatása áll fenn. Továbbra is az előszónál maradván a szerző a nem kham-magar magarokról a következő megállapítást teszi (9. p.), "Betagozódtak... az amerikanizálódó dél-ázsiai környezetbe, mely ma már fokozatosan a Coca-cola [sic!], a turizmus, a valuta és a Marlboro demokráciája lesz." Ez egyrészt nem igaz. A magarok jelentős része jelenleg is erősen őrzi identitását (amit a nepáli kasztrendszer kívülről is "megtámogat"), jól alkalmazkodik a jelenkor követelményeihez, és tekintélyes érdekérvényesítő képességekkel rendelkezik. Másodszor a szerző félreérti a kultúrák találkozásának és kölcsönhatásának folyamatát, jelen esetben az amerikai, a nyugati és a globális kultúrának a dél-ázsiai és a nepáli kultúrára gyakorolt hatását. Ez a hatás csakugyan jelentős, ugyanakkor a helyi kultúra alkalmazkodó és a külső hatásokat transzformáló, önmagába beépítő képessége szintén erős. Valójában ugyanazzal a dinamikus folyamattal állunk szembe, amely az emberiség egész történetét végigkíséri. Harmadszor a szerző véleménye olyan tendenciózus

értékítéletet és archaizálást tükröz, ami nem helyénvaló egy valamennyire is tudományos műben. A következő mondat pedig az ottani személyek számára kifejezetten megálázó (9. p.), miszerint: “Nepál pedig gyönyörű aléltsággal terül el nyugati civilizációnk alatt, mint valami buja távol-keleti kéjű.”

Már az előszóban megjelenik a “Moubadi kommunista terrorzóna” kifejezés (7. p.), majd az egész könyvet végigkísérik a hasonló kifejezések, mint például a “Moubadi terror szervezet hiperkommunista, idegen zsoldosserege”. Az ilyen megfogalmazások leegyszerűsítősei zavarba ejtők, és szintén semmiképpen sem illenek egy tudományos műhöz. Emellett úgy tűnik, a szerző nemcsak Nepál történetére, hanem Nepál jelenkorára vonatkozólag is korlátozott ismeretekkel bír. Magánemberként mindenkinek joga van erről a helyzetről bárhogyan vélekedni, és azt közzétenni, mondjuk egy szórakoztató vagy esszéisztikus folyóiratban. A Magyar Tudományos Akadémia megbízásából és a Nemzeti Kulturális Örökség Minisztériuma pénzén – azaz az adófizetők pénzén – publikálva azonban ehhez alapvetően nincs joga (a támogatások kérdésére még külön visszatérek). Természetesen a kutató is ember, ha egyszer-egyszer kivételesen írásában magánvéleményének is hangot ad, akkor tegye ezt lábjegyzetben vagy apró betűvel a tudományos jellegű szövegtől világosan megkülönböztetve (hangsúlyozom, kivételes esetben). Etnológiai jellegű írásokban pedig különös óvatossággal kell eljárni. Az olyan kifejezés, mint “expanzív, euroatlanti kultúrideológia” ráadásul különösen kényes megfogalmazás Magyarország euroatlanti csatlakozásának időszakában (9. p.).

A szerző implicit értékítéletének másik megnyilvánulása, hogy úgy tűnik, a sámánhitet értékesebbnek tartja a többi vallásnál. Példaként állhat a “néhány kis népcsoport még őrzi ősi sámánhitét” és hasonló megnyilatkozások (10. p.). Először is le kell szögezni, hogy a sámánhit önmagában nem értékesebb, mint bármelyik másik vallás (hinduizmus, buddhizmus, kereszténység, dzsainizmus stb.). Másrészt pedig a megállapítás sem igaz. A hinduizált vagy akár az ortodox hindu, színbráhmín falvakban is működnek dzsankrik, sámánok. E szerepnek a nepáli hindu közösségekben is van funkciója – más, hasonló specialistákkal együtt –, és ez a funkció térben és időben a mai napig dinamikusán változik.

Az előszóban azután egymást érik a sommás kijelentések (10. p.) a területen élők kultúrájára vonatkozóan. “Itt még nem használnak kereket”, írja a szerző. Csakhogy ez nem a kerék ismeretének hiányából fakad, hanem mert a nyaktörő hegyi ösvényeken bajos lenne kerek járművel közlekedni (a hegyi kerékpár egyelőre elérhetetlen luxus). “Nem ismerik a kerámiát”, jegyzi meg. Tegyük hozzá, azért nem, mert jelentős részt műanyag eszközöket használnak, melyek bár lehet, hogy nem környezetkímélők, de nagyon praktikusak. “Nem tudják megmunkálni a vasat”, állítja. Itt újból nem az ismeret hiányzik, hiszen ha akarnák, meg tudnák munkálni, csak épp a jelen gazdasági tényezők között nincs rá szükségük. Ha azt mondjuk, hogy a nép bronzkorban él, és nem jutott el vaskorba, akkor a szerzőknek rézkohókat kellett volna találniuk. Ilyenről azonban szó sincs. “Nem találták fel a WC-t”, olvashatjuk. A roppant meredek hegyoldalakon élő, szegény és a gépkocsival járható utaktól távol élő nép esetén irreálisan nagy erőfeszítés lenne egy környezetkímélő latrinarendszer megépítése. A lakóhely közelében felépített, úgynevezett vaklyuklatrinák feltehetőleg jobban szennyeznék a vizet és a termőtalajt, mint a szélesebb területen terített emberi fekália. Egyik oldalon a szerző éles megállapítást

tesz a nyugati kultúrának lefekvő Nepálról, a másik oldalon pedig kárhozathatja őket, hogy nem használnak WC-t.

Az előszóban bukkan fel az a közlés, hogy a Magyar Tudományos Akadémia Kőrösi Csoma Társaságának "jelképertékű" megbízásából indult el az expedíció (8. p.). A szerző nem fogalmaz ennél pontosabban, és nem nevez meg személyeket, továbbá nem adja meg a támogatás pontos módját sem. A jelképertékű azt is jelentheti, hogy mintaértékű, esetleg azt, hogy nem anyagi, hanem csak jelképes támogatást kaptak. Ha a Magyar Tudományos Akadémiának bármilyen köze volt ehhez az expedícióhoz, akkor komoly kételyek merülnek fel, hogy vajon a Tudományos Akadémia (hogy pontosan kik, azt nem tudjuk meg) milyen tudományos kontrollt gyakorolt az expedíció elindulása előtt, majd pedig az eredmények publikációja során. A könyv kapcsán az a benyomásunk támad, hogy semmilyen.

A mű megjelenését, ahogy azt a könyv adatoldalánál olvashatjuk, a Nemzeti Kulturális Örökség Minisztériuma, illetve a Nemzeti Kulturális Alapprogram támogatta. A könyvben nincs pontosan feltüntetve, hogy a minisztérium nem a konkrét könyvet, hanem a sorozatot támogatta, és előfinanszírozással. Csupán remélni lehet, hogy megfelelő szintű lektorálás esetén a minisztérium az adófizetők pénzét nem erre költötte volna. Hiszen megmentésre váró nemzeti kincsünk van elég.

Egy ilyen műhöz más megjelenési és támogatási formák lennének ideálisak. Az expedíció esetén teljesen helyénvaló lett volna, ha, mondjuk, egy túrahátizsákokat forgalmazó magáncég szponzorálja, és az eredményeket egy szórakoztató, ismeretterjesztő magazinban vagy egy szórakoztató útleírásokkal foglalkozó kiadónál publikálják. Az állami, közpénzekben működő intézményekre vonatkozóan pedig megmarad az a tanulság, hogy olyan támogatásokat nyújtsanak, ahol rendelkezésre állnak megfelelő szakértők, akik a folyamat színvonalát ellenőrizni tudják.

Már az előszóban felbukkan, majd a könyv utolsó fejezetében részletesen megismerjük, hogy a szerző 1997. augusztus 17-én kitűzte a magyar zászlót Nepál egyik hegycsúcsára, "ahová fehér ember eladdig nem tette be a lábát". Ez vajon érték? Az előző oldalon a szerző kárhozathatja a Nyugatot, hogy beviszi Nepálba a Coca-Colát és a Cartoon Networköt. Egy magyar zászlót kitűzni a számos nepáli hegycsúcs egyikére a helybeliek szempontjából vajon nem hat-e ugyanúgy, mint a Coca-Cola?

Az előszó után következik az első *vers*. A versek a könyv teljes terjedelmének körülbelül huszonöt százalékát (!) teszik ki. Irodalmi színvonaluk megállapítására nem érzem magam kompetensnek, annyit tudok róluk megállapítani, hogy szabadvers formátumban íródtak, nagyrészt az expedíció alatti élményekről szólnak, és sok személyes elem fordul elő bennük. Etnológiai leírásokat a szerző saját irodalmi alkotásaival párosítani ugyanakkor szokatlan és kissé zavarba ejtő dolog. Ezen túlmenően azonban az már kifejezetten zavaró, hogy az úthoz kapcsolódó érdemi, tényszerű információk jelentős része a versekhez fűzött, apró betűs lábjegyzetekben fordul elő! Lábjegyzetből tudjuk meg például, hogy hol élnek a kham-magyarok. A lábjegyzetek az egész könyvnek nagyjából a húsz százalékát (!) teszik ki.

Ezután az expedíció tagjainak felsorolása következik (13. p.). A szerzőről, dr. Csáji László Koppányról itt megtudhatjuk, hogy doktor, de azt nem tudjuk meg, hogy milyen doktor, és azt sem, hogy van-e etnológiai jellegű képesítése. Az expedíció másik magyar tagja, Hoppál Mihály Hunor néprajzkutató-hallgató, a harmadik, László Zoltán

barlangász, finomműszerész. Kettőjük közül az előbbi az út utolsó szakaszát nem tudta megtenni, utóbbinak az expedíció első harmadánál kellett betegség miatt visszafordulnia. Az expedíció magyar tagjainak életkora a fényképek alapján 25 és 30 év között lehetett. Ezután megismerjük az expedíció nepáli tagjait.

Innentől kezdve a mű tagolása meglehetősen zavaros, szakadozott. A könyvben az egyes fejezetek egyébiránt a következő sorrendben következnek egymás után: 1. előszó, 2. az expedíció tagjai, 3. a terep felé igyekvés buszútjának utolsó szakasza és a gyalogút első szakasza, 4. földrajzi leírás, 5. a terepre indulás előtti fővárosi (kathmandubeli) élmények, 6. Nepál története, 7. Nepál etnológiai leírása, 8. a terepen tartózkodás középső szakaszából egy epizód, amikor a gerillákkal találkoztak, 9. a terep néhány temetkezési és vallási szokása, 10. a fő magyar segítőkük élete és egy epizód, amikor segítettek nekik az út során, valamint egy legenda (e fejezet címe egyébként: A magyar népköltészetéről és a "szerzőkről"), 11. néhány helyi eredetmítosz, 12. étkezési szokások, 13. a hegycsúcs megmászása körüli események, 14. három oldal függelék a bejárt falvak egyes táblázatba szedett jellegzetességeivel, 15. egy oldal bibliográfia.

Az egyes fejezetek közé illesztve található meg a hosszú szabadversszakaszok és, mint említettem, rengeteg információ a szabadversekhez fűzött lábjegyzetekben lelhető fel.

A bevezető után, de a könyv teljes elolvasása után sem kapunk választ például a következő kérdésekre:

Hogyan jött létre az utazás? Milyen tudományos tevékenységbe illeszthető bele az expedíció? Milyen volt a felkészülési fázis? Pontosan mikor zajlott le az út? Mi volt a teljes, pontos útvonal?

Útalásokból kikövetkeztethető, hogy az expedíció tagjai 1997. július elején érkezhettek meg Nepálba, és július közepén indulhattak el a terepre, a kham-magyarok lakta területre. Augusztus 16-án történt a zászló kitűzése, és az expedíció feltehetőleg augusztus végén ért véget. A terepen tartózkodás folyamatos mozgás (gyaloglás) volt. A szakmai standardok szerint a rendelkezésre álló idő még komoly felkészülés mellett is kevés elmélyült tudományos következtetések levonására. Úgy tűnik, az út a magyarországi nyári szünet alatt történt.

A kathmandui élmények leírása kapcsán újabb kutatásetikai probléma bukkan fel (42. p.). Úgy tűnik, hogy az expedíció tagjai a nepáli politikában országunk hivatalos képviselőjeként tűntek fel, mind a fővárosi, mind a helyi politikai szintén, pedig erre nem hatalmazta fel őket senki. A fényképek tanúsága szerint egyikük magyar katonai egyenruhában járt-kelt a terepen. Kényelmi szempontok szerint vagy egyéni ízlés szerint természetesen szíve joga mindenkinek, hogy olyan ruhát hordjon, amelyet akar, de így együtt, egy komplett katonai ruházat ezen a terepen amellet, hogy jogosulatlan, a helybeli lakosság számára bizony megtévesztő.

A történeti leírás viszonylag jó és tömör (44. p.). A Magyarországon is elterjedt Tibet-kultusszal szemben a "lámaista" Tibetet kritikusan ismerteti a szerző. A nepáli kommunistákkal kapcsolatban azonban eltűnik a távolságtartás. Itt megemlítem, hogy a kommunizmus Nepálban meglehetősen mást jelent, mint jelentett Magyarországon. Nepálban a szabad választásokon a Nepáli Kommunista Párt a szavazatok nagyjából egyharmadát szokta megszerezni. Az 1990-es évek során időnként ők vezették a kormányt (egy hindu királyságban!). Egyes nyugati szakértők szerint a kommunista kormány (a szerző

szerint “kommunizmust hirdető demagóg fanatikusok”) kevésbé volt korrump, mint a másik nagy nepáli párt, a Nepáli Kongresszus vezette kormányok.

Nepál etnológiai leírásakor kitűnik, hogy a szerző a speciális nepáli kasztrendszer jellegét nem értette meg (57. p.). Mentségére legyen szólva, ez csakugyan meglehetősen nehéz téma, Nepálban ugyanis a törzsi rendszer és kasztrendszer egyaránt megtalálható, és e két rendszer bonyolult kapcsolatban áll egymással. A probléma az, hogy a szerző szerint Nepálban *tévesen* aposztrófálják a népeket kasztoknak. Nyugati felfogás szerint lehet, hogy ez “tévesnek” látszik, de talán éppen az lenne az egyik cél, hogy az ottani rendszeren belüli helyét értsük meg. Ez a megközelítés olyan, mintha azt mondanánk, hogy a középkori emberek *tévesen* tartották az erdélyi szászokat nemzetnek, anélkül hogy igyekeznénk megérteni, mit jelentett ott és abban a korban a “nemzet” és a “szász” fogalom.

A szerző a következőképpen csoportosítja a nepáli népcsoportokat: 1. A magarokkal kapcsolatos fontosabb “kasztok”, népek (három). 2. További fontosabb népek és kasztok Magarföld környékén, kis százalékban Magarföldön (tíz). 3. Magarokkal rokonítható egyéb népek Nepálban (négy).

A felosztás tehát – ha jól értem – az, hogy 1. a magarokkal együtt élő népek, 2. a magarok szomszédságában élő népek, és 3. magaroktól távol élő nepáli népek. Az 1. és 2. csoport azonban egyrészt a valóságban nehezen megkülönböztethető, másrészt pedig az itteni besorolás egyértelműen hibás. A magarok földrajzi területén ugyanúgy élnek alsóbb kasztbeli (1. csoportba sorolt) és felső kasztbeli (2. csoportba sorolt) népek, illetve ugyanolyan távolságban él a magarok szomszédságában az (1. csoportba sorolt) thakali, illetve a (2. csoportba sorolt) gurung etnikum.

Az egyes csoportokon belüli felsorolás nem tükröz semmilyen logikai rendet. Az 1. csoportba sorolt khámikról és a bidzsukról azt írja a szerző, hogy nem igazi kasztok, hanem kaukazoid népek. Nos, éppen ezek a csoportok az igazi kasztok az indiai hindu rendszerben. Ezek olyan foglalkozási csoportok, amelyek viszonylag későn, az utóbbi századokban vándoroltak északra, és tagozódtak be a félig törzsi rendszerű társadalomba. Indiában megtalálhatók a megfelelőik, csak ott egy sokkal tagoltabb hierarchiában. Ezért sorolhatók kaukázusi rasszba, hiszen éppen az indiai, kaukázusi rasszhoz tartozó népcsoportok élnek általában kasztrendszerben, és a mongoloid, tibeto-burmai nyelveket beszélő népcsoportok éltek eredetileg törzsi rendszerben. Ezenkívül nem két, hanem három gyakori alsó kasztbeli nép található a magar területeken (és Nepálban), a harmadik a dhámik.

A “magarokkal rokonítható” kifejezésnél nem derül ki, hogy a kham-magarokra vagy a nem kham-magar magarokra gondol-e a szerző. Kérdés az is, hogy a szerző által használt “antropológiai rokonság” terminus vajon fizikai vagy kulturális antropológiai rokonságot jelent-e (59. p.).

További kisebb pontosítások szükségesek az etnikum fejezethez. A tamangok nyelve nem “valószínűleg” tibeto-burmai nyelv, hanem biztosan az (59. p.). Ez olyan szintű kérdés, mintha azt mondanánk például: a németek nyelve valószínűleg indoeurópai. Egyébként a tamangok – a nepáli szóhasználattal ellentétben, és a kutatókat sokszor megtévesztve – nem képeznek olyan viszonylagos egységet sem nyelvi, sem kulturális szempontból, mint a gurungok vagy a magarok, hanem inkább közeli népcsoportok (és rokon nyelvek) együttesét jelenti az elnevezés. A szerző a bráhmínokat (bahunokat)

“gőgös, fundamentalista hindu” rétegnek nevezi (60. p.). Ez a durva és értékelő kifejezés méltatlan bárkihez, aki népek és kultúrák tanulmányozásával foglalkozik. A newariak (a Kathmandu-völgy őslakói) a szerző állításával szemben nem olvadtak be a nepáliakba (62. p.). Ebben a kontextusban az avatatlan olvasó esetleg egyrészt azt sem tudja, kiket sorol a szerző a “nepáliak” közé. Másrészt pedig a newariak és a Kathmandu-völgybe betelepült más népcsoportok között az utóbbi évszázadokban kétirányú kölcsönhatások zajlottak le, és a newariak a mai napig elég erősen őrzik nyelvüket és identitásukat, és ebben segíti őket ősi urbanizált, civilizációs kultúrájuk. (A számos saját iskola, vallási és civil szervezet, valamint gazdasági szervezet mellett újabban például kísérletek történtek régi írásuk feltámasztására is, egyes hivataloknak biztosítaniuk kell a kétnyelvűséget.)

A gerillákkal való találkozásról igen érzékletes leírást kapunk (75. p.). A szerző jól jellemzi a gerillaharcok okozta általános atmoszférát. A gerillákat kommunistáknak hívja, a nepáli hivatalos orgánumok egyébként maoistának szokták őket titulálni. Az expedíció tagjai olyan félelmetes és fájdalmas élményt éltek át (kivégzéssel fenyegették őket), amit el lehetett volna kerülni, hiszen tudták előre, hogy mire számíthatnak. Viszont nagyon valószínűnek látszik, hogy ez az élmény alaposan átszínezte az utólagos feldolgozást és megértést, és gátolta a vizsgált népek és kultúrák elfogulatlan és racionális elemzését. Ez a probléma akkor erősödik fel (mint amilyen a jelenlegi eset is), ha a végső formátum, a könyv tudományos és nem politikai színezetet szeretne öltetni.

A kutató pusztja jelenlétével is beavatkozik a vizsgált etnikai csoport életébe, és ez egy forrongó terület esetén még valószínűbb. Így az ilyen jellegű kutatásokat rendkívüli körültekintéssel kell végezni. A korábban felsorolt kifogások mellé itt kínálkozik egy újabb, mégpedig, hogy a kutató nem készülhet eleve a terepmunkára úgy, hogy ott majd valótanságok állításával fogja magát kimenteni. Önvédelemből, váratlan (remélhetőleg ritka és elszigetelt) helyzetekben persze egy-egy kisebb ilyen dolog elképzelhető, csak hogy a szerzők Kathmanduban előre megvásárolták a vörös, sarló-kalapácsos zászlót, számítva tehát arra, hogy ha kell, magyarországi kommunistáknak adják ki magukat (79. p.).

Hosszú és az előzmények után kissé váratlan fejezet a temetkezésről szóló leírás (81. p.). Ez ugyanakkor a könyv legjobban sikerült része. Úgy tűnik, a rendelkezésre álló rövid idő alatt a szerzőnek sikerült sok temetkezésről szóló anyagot gyűjteni. Javasolnám, hogy megfelelő bibliográfiai feldolgozás mellett ezt a részt publikálják külön egy szaklapban.

A *Magyar népköltészetéről és a “szerzőkről”* címet viselő fejezet legnagyobb részét magar kísérőjük személyiségvonalásairól és az ő életével kapcsolatos néhány epizódról szól (89. p.). A szerző a magar fiút már megemlítette a könyv elején. Csakugyan érzékletesen és jellegzetesen jelenik meg a személye. A fejezet címe és tartalma sajnos nincs összhangban, különösen, hogy ezt a fejezetet ablakkeretekről és tornácokról készült (egyébként igen szép) rajzok és fotók illusztrálják.

A 120. oldalon, az egyik vershez fűzött apró betűs lábjegyzetben fejti ki a szerző, mit jelent a *dzsánkri*, vagyis a könyv címében szereplő kifejezés. Ez a leírás jól adja vissza a *dzsánkri* fogalom és szerep többszörösen árnyalt jelentését, bár azt fontos még hozzátenni, hogy a *dzsánkri* általánosan tevékenykednek minden nepáli közösségben, hindu és nem hindu közösségekben egyaránt, a sámán szóval történő fordítás tehát csak meglehetősen körültekintés után alkalmazható.

Az étkezési szokások és néhány, különböző falvakban begyűjtött eredetmítosz le-

írása után egy újabb stílusugrással a hegy megmászásának személyes és önmagában izgalmas úti beszámolója következik. Ezután az expedíció prózaformátumú leírása váratlanul véget ér. Az út hátralevő részének pár részletéről szóló néhány szabadvers következik még, majd a szerző a függelékben felsorolja a bejárt falvak neveit, táblázatba szedve, egyes fontosabb jellegzetességeikkel. A függelék áttekinthető és hasznos információkat tartalmaz.

Végül az egyoldalas bibliográfia következik. Ez az irodalomjegyzék formailag roppant hiányos és szakszerűtlen. Egy egyetemi hallgató házi dolgozatát is visszadobnák, ha hasonló hiányosságok fordulnának elő benne, egy szakdolgozatról nem is beszélve. Többször hiányzik a kiadó neve, a kiadási hely, az évszám, sőt néha a szerző is. A bibliográfia tartalmaz néhányat a számos Nepállal foglalkozó alapmű közül, tudományos és ismeretterjesztő jellegűeket egyaránt. Ezenkívül szerepel benne a magarokkal és a kham-magarokkal foglalkozó írások közül néhány. Ez a rész azonban nagyon hiányos. A szakfolyóiratokban megjelent cikkek lényegében teljesen hiányoznak közülük. Példaképpen íme néhány, a nyelvekre, illetve az etnikumokra vonatkozó fontos írások közül: Beames (1869), Vansittart (1894), Shafer (1974), Hale (1982), Grimes ed. (1996), illetve Hitchcock (1966, 1967, 1980), Watters (1975), Molnar (1984), Oppitz (1983, 1988), Sales (1991), Lecomte-Tilouine (1993), Shephard (1982). Nincs megemlítve a magarokkal kapcsolatos néhány szórványos magyar nyelvű írás sem, melyek például a Selyemútban jelentek meg. A szakirodalmi hivatkozások hiányosságai alapján világosan látszik, hogy a szerző nem dolgozta fel kellőképpen a vizsgált területre és etnikumra vonatkozó ismereteket. Ez pedig részben megmagyarázza a könyvben előforduló számos pontatlanságot és félreértést.

Összefoglalva a következőképpen bontakozik ki a könyv tartalma. Három magyar fiatal, fiatalos idealizmustól hajtva, kellő előzetes felkészülés nélkül belerohant egy fizikailag és pszichésen igen megterhelő helyszínbe. Indokolatlan veszélyeknek tették ki magukat, és felkavarták (szerencsére nem nagymértékben) a helyi politikai viszonyokat. Két fiú az út során a nehézségek miatt kidőlt a sorból, a harmadik azonban nagy erőfeszítések árán az egyik ismeretlen, nepáli csúcson kítűzte magyar zászlót, és elnevezte a hegyet Kőrösi Csoma Sándor-csúcsnak. Egyik szemünk sír, a másik nevet. Kétségtelen bátor, elszánt fiatal emberek voltak. Ugyanakkor, ha a tudományos értéket nézzük, hibát hibára halmoztak, a könyv nem éri el egy jó egyetemi szakdolgozat színvonalát. A könyv legnagyobb érdeme talán az, hogy nem ment bele a magarok és a magyarok véletlen névhasznosságán alapuló rokonítgatásába. Igaz, ezt az újabban fel-felbukkanó tévhitet sem pozitív, sem negatív értelemben nem említette meg a szerző.

IRODALOM

BEAMES, JOHN

1869 On the Magar Language of Nepal. *Journal of the Asiatic Society of Bengal* 178–228.

GRIMES, B. F., ED.

1996 *Ethnologue. Languages of the World.* (13th ed.) Dallas: Summer Institute of Languages.

HALE, AUSTIN

1982 Research on Tibeto-Burman Languages. *In Trends in Linguistics: State-of-the-Art Report 14.* Werner Winter, ed. Berlin – New York – Amsterdam: Mouton Publishers.

HITCHCOCK, JOHN THAYER

1966 *The Magars of Banyan Hill.* New York: Holt, Rinehart and Winston.

1967 A Nepalese Shamanism and the Classical Inner Asian Tradition. *History of Religion* 7(2): 149–158.

1980 *A Mountain Village in Nepal.* New York: Holt, Rinehart and Winston.

HÖFER, ANDRÁS

1979 *The Caste Hierarchy and The State in Nepal. A Study of the Muluku Ain of 1854.* Innsbruck: Universitätsverlag Wagner.

LECOMTE-TILOUINE, MARIE

1993 *Les dieux du pouvoir: les Magar et l'hindouisme au Népal central.* Paris: CNRS Éditions.

LEVINE, NANCY E.

1987 Caste, State, and Ethnic Boundaries in Nepal. *The Journal of Asian Studies* 46(1):71–88.

MOLNAR, AUGUSTA

1984 Economic Strategies and Ecological Constraints: Case of the Kham Magar of North West Nepal. *In Asian Highland Societies in Anthropological Perspective.* C. von Fürer-Haimendorf, ed. 20–51. New Delhi: Sterling Publishers.

OPPITZ, MICHAEL

1983 *The Wild Boar and the Plough. Origin Stories of the Northern Magar.* *Kailash* 10(3–4):187–226.

1988 *Der männliche Pfeil durch den weiblichen Schmuck. Das Fest der winterlichen Sonnenwende und der Mythos der Honigernte bei den Magar West-Nepals.* *Anthropos* 83(1):1–16.

SALES, ANNE DE

1991 *Je suis né de vos jeux de tambours: la religion chamanique des magar du nord.* Nanterre: Société d'ethnologie.

SHAFER, ROBERT

1974 *Introduction to Sino-Tibetan.* Wiesbaden: Otto Harasowitz.

SHEPHARD, Gary

1982 *Life Among the Magars.* Kathmandu: Sahayogi Press.

VANSITTART, Eden

1894 Tribes, Clans and Castes of Nepal. *Journal of the Asiatic Society of Bengal* 63(1–4):213–249.

WATTERS, DAVID E.

1975 *Siberian Shamanistic Traditions Among the Kham-Magars of Nepal.* *Contributions to Nepalese Studies* 2(1):123–168.

Flamencocigányok Andalúziában

Caterina Pasqualino: *Dire le chant. Les Gitans flamencos d'Andalousie*. Paris: CNRS Éditions, 1998. 294 p.

*El suspiro se queda al aire, el último suspiro. Lo dicen las gentes. Como da el último suspiro esta persona es como si no hubiera existido.*¹

Caterina Pasqualino a kulturális antropológiai cigánykutatások 1990-es években publikálni kezdő generációjához tartozik.² A palermói születésű kutató első monográfiájában (1990) – amely egyúttal a Palermói Egyetemen írt szakdolgozata is volt – még nem a cigánysággal foglalkozott, hanem egy, az antropológia történetében Charlotte Gower Chapmannek köszönhetően híressé vált szicíliai faluközösség, Milocca életével.³ Pasqualino Daniel de Coppet, Bernard Leblon és legfőképpen Patrick Williams tanítványaként, 1990 és 1992 között spanyolországi cigányok körében folytatott kutatásokat. Itt végzett résztvevő megfigyeléseinek eredményeire támaszkodva írta és védte meg doktori téziseit 1995-ben az *Ecoles des Hautes Etudes en Sciences Sociales*-on, mely azután a *Dire le chant* című monográfia alapjául szolgált.

Pasqualino először Sevillában, Andalúzia fővárosában próbálkozott (13. p.), de San Diego gitano nyomornegyedében jelenléte annyira zavarólag hatott, hogy csalódottan kellett elhagynia a várost (16. p.). Azon őszinte vallomások egyike található meg itt, amelyben egy antropológus a saját kudarcáról beszél. Ez annál is inkább tiszteletre méltó, mivel a cigánykutatók az ilyesmiről leginkább csak hallgatni szoktak.⁴

A sevillai sikertelenség után esett az újabb választás Jerez de la Fronterára, „a gitano ünnepek hazájára”, ahol ha nem is mindegyik család „műveli a flamencót”, de „ők az igaziak...!” (18. p.). A kutató ezen a nyomon indul el, és agilis elemzési módszerrel sikerül bebizonyítania, hogy valóban nem egyszerűen csak egy zenei műfajról van szó, hanem egy sajátos életmódról is.

Már a *Bevezetés*-ben explicitté teszi, hogy a monográfia arra vállalkozik, hogy kiszabadítsa a flamencót „abból az esztétikai skatulyából, amelybe hajlamosak vagyunk bezárni”. Annak művelése „nem ugyanaz, mint a tücsöknek a szorgos hangyák szórakoztatására szánt kedves mulatság”, hanem egy igen összetett gondolatrendszer alapja, amelyre egy olyan közösség szerveződik, amely 16. századi Spanyolországba való érkezése óta elszántan védelmezi identitását a *payókkal* (nem cigányokkal) szemben (12. p.).

Az I. fejezet Pasqualino „útinaplója”: annak a folyamatnak a leírása, ahogyan a terep „befogadta őt”. A már említett sevillai kudarc után Jerez de la Fonterában „la nina de Manuela” (Manuela lánya) lett, Rafael, a nép jogainak és a flamencónak a védelmezője pedig rábízta a *verdad de los flamencost*, azaz a „flamencók igazságát” (19. p.). Vajon

mi lehet az? Erre vonatkozó érveit és gondolatait a szerző a 7. és egyben utolsó fejezetben foglalta össze. A monográfia kulcsa mégsem ez, hanem a 6. fejezet. Valójában minden szövegrész ebbe az irányba mutat, ennek a megalapozására szolgál.

A 2. fejezet a „*gitano* Jerez” monografikus bemutatása, amelyben a történelem és az eredetmitológia „megfelelő arányú” és „szakszerű vegyítésével” az életmód és a családi szerveződés szintézisével találkozhatunk. És itt ismerkedhetünk meg a két rivális negyeddel, Santiagóval és San Miguellal is, amelyek szembenállása később még nagyobb jelentőségre tesz szert.

A *gitanók* három legfontosabb ünnepe, amelyek mindegyike kiváló alkalom a „flamenco-összejöveletekre”: a keresztelő, az eljegyzés és az esküvő. Az utóbbi kettőt helyezi középpontba a 3. fejezet (az elsőt egy későbbi számára tartogatja). És még ha ennek az etnográfijára is gondolt Anita Volland – aki a spanyolországi cigány kultúrával több évtizede foglalkozik –, amikor a a könyvről szóló ismertetésében a *Dire le chant* gazdagságát hangsúlyozta (Volland 2000:217), minden bizonnyal a monográfia következő részeire is utalt, amelyek még ennél is gazdagabbak.

A *tánc és az ének* című, 4. fejezet arra a kérdésre adja meg a választ, hogy hogyan hagyományozódik a flamenco Jerez de la Fronterában. A klasszikus esettanulmányok ideáját követve nem maradhat ki a szocializáció témája sem. Pasqualino – az előző fejezethez képest – visszalép az emberi élet korábbi fázisaihoz, a gyermek-, illetve a serdülőkorhoz, amikor Jerezben „megtanulnak énekelni”, és amikor „a táncot elkezdik gyakorolni”. A monográfia ezen a pontján a kutatónő megpróbálja összekötni a szocializációs mintákat a társadalmi struktúrával. A nemek szerinti elkülönülést a „flamencóhoz nevelődés” is megerősíti, amihez az anyagi javak megszerzésének eltérő módjai is társulnak. Nemcsak arról van szó, hogy a férfiak tánca különbözik a nőkéttől (110. p.), hanem arról is, hogy amíg a tánc alapvetően a nők ügye (111. p.), addig az éneklés a férfiaké (128. p.). A nők a tánc királynői (*reina del baile*), a dalt ellenben férfias módon kell előadni.

Nehéz megállnom, hogy el ne meséljem, hogyan kell „helyesen”, azaz nem kiabálva flamencót énekelni (141–144. p.), vagy hogy mit jelent a *macho*, a levegővétel nélkül, erős hangon előadott zárórész (129. p.), de ez egy recenzió kereteit messze meghaladná. Említésük azért fontos, mert ezek segítségével lesz a *gitano* flamenco más, mint a *payók* flamencója. A *gitanók* szerint ők jelenítik meg „a dal igazi arcát”, a nem cigányok ellenben „csalnak a dalban” (144. p.).

Nekünk, akiknek Magyarországon – nem kis mértékben Kovalcsik Katalin és Michael Stewart jóvoltából – vannak ismereteink a hazai oláh cigány közösségek zenei világáról, ismerősnek tűnhet ez a leírás. A flamencogitanók és a magyarországi oláh cigányok dalokhoz való viszonya közt fennálló hasonlóság Pasqualinónak is feltűnt (145. p.). Őm szerinte a flamenco két különböző társadalmi helyzetben létezik. És noha az „igaz dal” köré valóban csak a férfiak gyűlnek össze, az ünnep ettől teljesen eltérő helyzetet teremt. A hangulat ez utóbbi esetben olyan vidám, hogy az egyén számára nem teszi lehetővé, hogy elszigetelten fejezze ki magát. Mindenkit csatlakozásra szólít fel egy tánckörbe, melynek legteljesebb megnyilvánulási formája a *talamo*. A táncok egymást váltják a dalok és tapsok szakadatlan láncolatában. Az eljegyzés és az esküvő során a közösségi szolidaritás lendületét azzal koronázzák, hogy kórusban éneklük az *alboreákat* (148. p.).

Az előbbihez hasonló „közösségi megmozdulásról” van szó a nagyhéten is, amelyről az 5. fejezetben olvashatunk egy igen alapos elemzést. A *gitanók* kereszténynek, legtöb-

ben katolikusnak vallják magukat (151. p.). Pasqualino több példát is említ annak bizonyítására, hogy nem egyszerűen csak átvették a *payók* vallási szokásait, hanem saját kultúrájukhoz igazították azokat (156–170. p.). A *gitano* vallási meggyőződés és gyakorlat lényegét Jerezben a szentképek iránti áhítat foglalja össze (154. p.). Erre különösen a nagyhéten fordítanak nagy figyelmet: legdédelgettebb álmuk, hogy tekintetük egyszer „összetalálkozzon” a körbehordozott Krisztusával (176. p.). Emellett odaadásukat a *gitanók* úgy is kifejezik, hogy dicsőítő énekeket, úgynevezett *saetákat* énekelnek (177. p.).

A santiagoói *gitanók* Krisztusa *El Prendimiento* (*El Prendi*), azaz „Az elfogott” (178. p.). Ezzel szemben a San Miguel-belieké: *El Cristo de l’Expiración*, vagyis „A Lelkét Kilehelő Krisztus” (190. p.). A santiagoóiak azzal dicsekszenek, hogy a nagyhéten – az egyébként fogoly – Krisztusukat „táncoltatják” (188. p.). A San Miguel-beliek pedig azt állítják, hogy a Körmenet végső pontjához érve az ő Krisztusuk haját valójában utolsó sóhaja lebbenti meg, és ez párhuzamba állítható azzal, amikor a tehetséges flamencoénekes a dal legbelső lényegét az utolsó kilégzéssel, a *machóval* éri el (199. p.).

Pasqualino továbbgondolja a két Krisztus és a két *gitanonegyed* közti különbséget. San Miguel *gitano* mivoltja, cigány identitása szerinte erőteljesebb Santiagóénál: azaz a „szélben meglibbenő hajú” Krisztus a szabadságot testesíti meg. Ezzel szemben „a santiagoói *gitanók* gondolkodásmódjára erősen rányomja a bélyegét a *payóktól* való függés” (200. p.).

Nem lenne teljes a kép, ha azt gondolnánk, hogy a *gitanók* csak keresztelő, eljegyzés vagy esküvő alkalmával ünnepelnek. Kevésbé ünnepélyes összejövetelek (például születésnap, bevonulók búcsúztatása vagy egy, a mindennapok sorát megszakító bármilyen esemény stb.) is lehetőséget nyújtanak a táncra és az éneklésre (lásd 6. fejezet). Ezeken „a lélegzet, a dal közvetítője, elsőrendű szerepet játszik”. Minden esetben „a rituális aktusok együttesének vezérfonalát alkotja” (257. p.).

Pasqualino elképzelése szerint az ünnepek során egyfajta folytonosság teremődik az ének, a lélegzet, a levegő és a halottak között: „... ha a halál a lélegzettel való távozás – lélegzetté válás –, az éneklés szintén a lélegzet elvesztésével, így a halálhoz való közeledéssel jár a *macho* pillanatában. Amikor az énekesnek eláll a lélegzete (úgy tűnik, hogy ilyenkor lélegzetét visszafojtva énekel), kiengedi a lelkét, és az ősökhez közelít” (248. p.). A kutatónő nem áll meg ezen a ponton; azt állítja, hogy a férfiak nemcsak kimerítik lélegzetüket, hanem egy, az est végén elfogyasztott – *pacalból* és *szalonnából* álló – rituális étellel (249–250. p.) meg is szerzik, magukhoz veszik az ősi énekesekét. Az étel elfogyasztásával megerősítik egyrészt saját belső részeit, másrészt lélegzetük termékenyítő erejét is. Amikor később, a következő ünnep alkalmával énekelnek, akkor belső részeikből bocsátják ki majd lélegzetüket a nők felé, hogy megtermékenyítsék őket, akik tánc közben szintén igyekeznek ezt a lélegzetet a saját belső részeikbe fogni. Ha sikerül, akkor „felfújja őket a szél”, vagyis megtermékenyülnek. A flamencolégzet, -lélek átjárja az emberi létezést, a születéstől a halálig. A halottakból az élőkbe száll, a férfiakból a nőkbe, a nőkből a magzatba, hogy aztán a halál pillanatában szél alakjában újra szétoszoljon a levegőben (258. p.), és kezdődhessen újra előlről minden.

Mind a santiagoói *gitanók*, mind a San Miguel-beliek megkülönböztetik magukat egymástól, mindkét csoportnak saját természetfelfogása van, a *payokkal* szemben mégis azonos a térre vonatkozó elképzelésük (269. p.). Pasqualino olvasatában (is) a *gitanók* ereje abban rejlik, hogy képesek voltak elkerülni a *payókkal* való szembekerülést, miköz-

ben a nem cigányok ellenőrzésén kívül eső gondolatok és tettek együttesét építették ki. Ezt pedig „az utódnemzés és a halottkultusz misztériumához kapcsolódó, transzcendens értékekkel felruházott” flamenco tette lehetővé (273. p.). Így lehetséges, hogy a *gitanók világa* a mi világunkon innen és túl van, alatta és fölötte helyezkedik el (269. p.).

JEGYZETEK

1. „A sóhaj, az utolsó sóhaj a levegőben marad. Az emberek ezt mondják. Amikor valaki utolsót sóhajt, az olyan, mintha sosem létezett volna.” (248. p.)
2. Akárcsak Paloma Gay y Blasco, Francesca Manna, Alaina Lemon, Mattijs van de Port vagy Elizabeth Tauber. Magyar nyelven Pasqualinótól mindeddig egyetlen tanulmány olvasható: éppen az első, cigányokról szóló – eredetileg 1990-ben megjelent – értekezése (lásd Pasqualino 1996).
3. A *Milocca: a Sicilian village* egyike volt azoknak az első tanulmányoknak, amelyeket az antropológusok „elmaradott” falusi világokról készítettek. Chapman 1928-ban ment Miloccára, írása pedig 1935-re készült el, 5 évvel azután, hogy Robert Redfield híres, mexikói falumonográfiája, a *Tepoztlán* napvilágot látott. Chapman *Miloccája* azonban a II. világháború zűrzavaros éveiben elveszett. A kéziratra csak több mint 35 évvel később találtak rá a Chicagói Egyetem Antropológia Tanszékén, és csak 1971-ben jelenhetett meg nyomtatásban.
4. „Az etnográfiai kudarcok témája alapvetően fontos kellene hogy legyen a terepkutatásról folytatott vita során, ennek ellenére mégis alig foglalkoznak vele. Az egyes kudarcokat rendszerint el szokták hallgatni, vagy legalábbis nem teszik nyilvános megbeszélés tárgyává, a szakmai hírnév csorbulásától tartva. Természetesen vannak ügyesebb és kevésbé ügyes etnográfusok, azonban ha az etnográfia elsősorban egy közösséggel létesített kapcsolat, ez a kapcsolat nehéznek vagy lehetetlennek is bizonyulhat, olyan okokból kifolyólag, amelyek messze felette állnak a kutató egyéni ügyességének a kérdésén.” (Piasere 1999:84.)

IRODALOM

CHAPMAN, CHARLOTTE GOWER

1971 *Milocca: a Sicilian village*. Cambridge, Mass. – London: Schenkman.

PASQUALINO, CATERINA

1990 *Milena. Un paese siciliano sessant'anni dopo*. Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane.

1996 *Az andalúz cigányok*. Magyar *Lettre Internationale* 21:75–77.

PIASERE, LEONARDO

1999 *L'etnografia come esperianza*. In *Un mondo di mondi. Antropologia delle culture rom*. 53–84. Napoli: L'ancora.

VOLLAND, ANITA

2000 *Recenzió Caterina Pasqualino *Dire le chant* (1998) című könyvéről*. *Romani Studies* 10(2):217–221.

Otthonok: valóságosak és virtuálisak

A feladat adott.¹ A megtiszteltetés pedig nagy – akárcsak a kihívás² vagy éppen a nehézség. Mégis, talán érdemes belevágni...

Egy színházi előadásról, egy filmről és egy képről lesz szó a következőkben. Mi köti össze a körülbelül ezer ember által látott, 1964-ban íródott s Kaposvárott 2001. február 2-án bemutatott színdarabot, az Európa-szerte nagy közönség- és szakmai sikert aratott dán filmet s egy fiatal magyar képzőművész furcsa képét – a kritikát író személyén kívül? Első pillantásra úgy tűnik, hogy semmi. A következőkben mégis amellet érvelnék, hogy találhatunk bennük – a választott tudományunk szempontjából is fontos – közös pontokat.

Miért éppen ezek a művek? Rendelkeznek-e egyáltalában valamifajta önmagukon, megjelenésük esetlegességén túlmutató, kicsit általánosabb perspektívából is releváns jelentőséggel? A hősök (ahol egyáltalán láthatók hősök) mindegyik esetben migránsok – útnak induló, úton levő vagy éppen megérkező s otthonra találó emberek; természetesen különböző korokban és országokban élnek, kiindulási és célállapotaik eltérőek. Mégis: ha csak átmenetileg is, de elhagyták (vagy elhagyni szándékoznak) szülőföldjüket – jelentse most bármit is ez a fogalom³ – s egy új helyen próbálnak, ha csak ideiglenesen is, meggyökeresedni. A mozgás iránya egyértelmű: a gazdasági-kulturális-politikai perifériákról (Csehország, Írország: klasszikus kibocsátó országok) a centrum (Amerika: klasszikus befogadó ország) irányába mutat, s a mozgatóerő is közös: valamifajta otthonra találás vágya; legyen ez az otthon intellektuális értelemben vett vagy nagyon is materiális-gazdasági jelentéssel rendelkező entitás. A történetekben megjelenő háttér a klasszikus modernség világát idézi fel – az 1920–1930-as évek, netán az 1960-as évek (?) Amerikáját és Írországát. A történetek – s ez itt a „legkisebb közös többszörös” – két kultúra határán, érintkezési pontján játszódnak, a történetek szereplői egyaránt – noha közel sem egyforma mértékben – vannak még/néha „itt” és már/néha „ott”.

A film, a színdarab és a kép összességében ennek a szituációnak az analitikus részletességű leírásai, azaz számunkra itt és most mindenekelőtt sajátos – a migráció és a diaszpóralét állapotát bemutató – narratívaként, *etnográfiai szöveggént*⁴ jelennek meg. Ez persze nem túl eredeti megállapítás, hiszen a kulturakutatók jó pár évtized óta előszeretettel hoznak fel irodalmi műveket, filmeket állításaik alátámasztására vagy példa gyanánt kulturális folyamatok, jelenségek értelmezésekor; egy-egy elemzés kapcsán első pillantásra sokszor nehéz is elkülöníteni, irodalomkritikával vagy etnográfiával van-e dolgunk.⁵ Ahogy e szövegeket – most már: a mi szövegeinket – olvasgatjuk, nézegetjük, kikristályosodnak bennük azok a tapasztalatok, amelyek meghatározzák szereplőik viszonyát a saját és az idegen kultúrához, megmutatkoznak a kultúrák között húzódo „érintkezési zónák” (Clifford 2000–2001) alapvonásai, beszámolókat kapunk egziszten-

ciális – individuális és csoportos – határhelyzetekről, és a sort még folytathatnánk. Aztán ezeket a műveket – sokszor teljesen önkéntelenül – össze is vetjük saját, máshonnan származó benyomásainkkal, tudásunkkal vagy éppen terepmunkáink során szerzett tapasztalatainkkal. A háttérben pedig rendre feltűnnek különböző elméletfoszlányok: fogalmak, mint a mindenre alkalmazható „reprezentáció” vagy a rettenetesen hangzó „transznacionális diskurzus”, nem is szólva a „temporalitás diszjunktív teréről”; elméletek az identitásról, a diaszpóralétről, amelyek az adott jelenség kapcsán hol adekvátanak tűnnek, hol pedig ellenkezőleg: semmitmondónak, irrelevánsnak bizonyulnak, s jóformán észre sem vesszük, szép lassan involválódunk egy kulturális elemzés kellős közepébe.

Miért éppen ez a téma? Hiszen a *migráció* jelensége egyáltalán nem új keletű probléma, magán az empirikus társadalom- és kultúratudományon belül is jelentős kutatástörténeti hagyománnyal rendelkezik, sőt egyike a legkorábban megfogalmazódott, klasszikus kérdésfelvetéseknek (Fejős 1993). Mindez nem véletlen, a migráció nagyon erőteljesen megjelenít olyan, a kultúrakutatás számára releváns témákat, mint a kulturális idegenség, az eltérő kultúrák és társadalmak közötti kommunikációs problémák, az identitásváltás okozta társadalmi és individuális nehézségek.

A migráció jelenségének egyik legfontosabb ismérve az, hogy mozgásba hozza a világot, távoli helyeket köt össze, kapcsolatokat teremt, átdefiniálja a szomszédságok/távoliságok egész viszonyát. Egy újfajta „tértudatosság”, „térpszédszibilitás” jön létre, mivel a tér korlátaitól megszabadulva, függetlenedve fontossá és lehetségessé válik a reflexió a korábban talán nem is tudatosult determinációkra, helyzetekre. A migráció – illetőleg az eredményeképpen létrejött diaszpóra – relativizálja a társadalmi-kulturális közelség/távoliság korábban használatos rendszereit, s a másságképek átszabásával megváltoztatja az önazonosság kereteit. Történeteink egyrészt erről szólnak: elválásról és utazásról, megérkezésről és letelepedésről, új referenciacsoportok megjelenéséről.

Persze a migráció kapcsán nem csupán ártatlan eseményekről („történelmi léptékű társasutazásokról”) van szó, hiszen a történeteinkben minden esetben megjelennek különböző fajta (hol spirituális, hol nagyon is materiális természetű) *kényszerek* (nevezhetjük akár hatalomnak is), amelyek nélkül nincs gyökerekből való kiszakadás, útnak indulás. A hatalom nagyon sok alakban jelenik meg előttünk: hol nyersen és erőszakosan, hol rejtetten, szofisztikált formákban, de folyton ébren tartva a kiteszített, alávetettek és a domináns pozíciót elfoglalók közötti bináris viszonyt. Történeteink a hatalom játékeit egy specifikus perspektívából kiindulva mutatják be: a marginalitás pozíciójából, néha megsokszorozódott peremhelyzetből.

Azonban a migráció nem csupán leküzdött terekről és leküzdhetetlen hatalmi viszonyokról szól, legalább ilyen fontos szerephez jutnak a képek is, amelyek a geográfiai kötöttségek, rögzítettségek helyébe lépve jól megragadható azonosulási pontokat kínálnak. Hőseink szorgos gyűjtői, felleltározói ezeknek a képeknek, imaginációknak, s tevékenységüket nem merő passzióból teszik: számukra megkapaszzkodást, hozzávetőleges definíciókat lehetővé tevő, menekülést és kiutat kínáló, egzisztenciálisan is fontos erőforrásokat – szinte az egyetlen erőforrást – jelentenek. Történeteinkben meghatározó szerepre tesznek szert a képek: mint a múlt távoli, egyre halványuló emlékei, mint az idegen kultúráról alkotott, még futólagos benyomások rögzítésének hordozói, mint az elhagyott társadalom materiális valósága helyébe lépő sajátos fantáziavilág építőanyagai.

Az utóbbi évtized(ek)ben lezajlott társadalmi-kulturális változások – a tömegessé vált munka- és szabadidő-migráció, az újfajta kommunikációs technológiák (szó szerinti értelemben vett) térhódítása, a világvárosok szerepének és súlyának megnövekedése – éppen a migráció, a helyváltoztatás kulturális stratégiáit, következményeit és jelentését módosították talán legnagyobb mértékben.⁶ A migráció okozta társadalmi változások egyik fontos teoretikusa, Homi K. Bhabha szuggesztív képekkel idézi fel ezt a folyamatot: „Száműzöttek, emigránsok és menekültek gyülekezésére gondolok, az »idegen« kultúra peremlein való találkozásokra, a gyülekezésekre a határokon, a gettóban vagy a városközpont kávéházaiban, az idegen nyelvek árnyékában, árnyvilágában, vagy a mások nyelvének kísérteties folyékonyágában történő találkozásokra, a diszciplínák, diszkurzusok és diplomák, az elismerés és az elfogadás jeleinek találkozására, a fejletlenség emlékeinek és más világok visszamenőleges tapasztalatainak az összegyűjtésére, a múltnak a megújulás rítusában való megidézésére, a jelen összekovácsolására.” (Bhabha 1999:85.)

Ezt az újfajta, tömegméretű migrációt értelmezve a társadalom- és kultúratudományos munkák egészen másfajta dimenziókat emelnek ki, s állítanak vizsgálódásaik középpontjába, mint a a korábbi megközelítésmódok. Hangsúlyos módon kutatják a migráció következtében átalakuló késő modern városok társadalmi struktúráját, a városon belül a különböző közösségek szerveződési mechanizmusait (Häubermann–Siebel 1987; Caglar 1999), a migránsok különböző csoportjaira jellemző új életformák és -stílusok kialakulását (Bauman 1997; 1999) vagy éppen a kulturális reprodukció formáinak megváltozását (Hannerz 1997). Ezen új értelmezések fényében, de már a választott történeteink horizontja előtt is talán érdemes egy pillantást vetni a migráció társadalmi-kulturális folyamatára: a tárgyalásra kerülő művek egy nagyon komplex, összetett jelenség valamely részletének sajátos olvasatait adják, miközben máshova teszik a hangsúlyokat, különböző aspektusokat mutatnak be és emelnek ki. Két motívumot, témát járunk kicsit részletesebben is körül: a „nagy társadalmi folyamatként”, makroszinten végbemennő átalakulásként felfogott migrációértelmezéssel szemben azt vizsgáljuk, hogyan jelenik meg ez a folyamat mikroszinten, az egyéni életút dimenziójában; miképpen kerül a küszöbön álló migráció fényében/árnyékában megkonstruálásra – az egyéni élettörténeten keresztül – a múlt.⁷ A szövegben érintett másik problémakör a migrációs folyamat egyik legfontosabb, ez idáig meglehetősen háttérbe szorult kísérőjelenségét, a fantázia jelentőségének megnövekedését mutatja be; azt a lényegi szerepet és funkciót értelmezi, amelyet az imaginatív világok, szimbolikus és metaforikus terek betöltenek a migránsok életvezetésében.

A színdarab

A kaposvári Csiky Gergely Színház kamaratermében bemutatott darab – a talán legismertebb kortárs író szerző, Brian Friel műve⁸ – egyetlen este, éjszaka és hajnal története. Egy huszonöt éves fiú, Gar O'Donnell emigráció előtti utolsó pillanatairól szól: (többnyire kudarcba fulladó) kísérleteiről a családjától, a szerelmétől, a barátaitól való elbúcsúzásra; aztán vízióiról a jövőről, egy új országról. Határhelyzet a javából: érvek és ellenérvek a maradás és az útnak indulás mellett, hosszas belső monológok, rövid, zavart, forma nélküli dialógusok, hiábavaló veszteglések sötét gondolattájakon – az elsza-

adás nehézségei, az „itt” állandóan visszatérítő nehézségi ereje, s vele szemben a virtuális „ott” könnyed csábításai.

Az „itt”, az otthon, egy *Ballybeg*⁹ nevű falu tipikus ír település az 1960-as évekből, ahol a szegénység, a reménytelenség, a rigid vallásosság háromszöge jelöli ki az élet sűrű és súlyos kereteit, ahol az erőszak mindennapi kis játéka tartják ébren a megalázottság tapasztalatát, ahol az emberek között csak nagyon redukált kommunikációs viszonyok, kapcsolatok léteznek. A szerepek/szereplők tetszőlegesek, akár ki is találhatók. A család: az autoriter, de önnön kommunikációképtelenségétől mégis frusztrált apa, Madge, a melegszívű, állandó rettegésben élő házvezetőnő; azután a helybeli elit reprezentánsai: a tehetséges, de időközben alkoholistává vált és lecsúszott tanító, a visszatartóan arrogáns és bornírt egyházi előljáró, a helyi politika kiskirálya, a paternalista szenátor, az éveken keresztül ugyanazon történeteket mesélő/hallgató, hőzöngő barátok, a szenátor lánya, Kate, a korábbi nagy szerelem, aki a család nyomására azonnal kész arra, hogy elhagyja a fiút, és érdekházasságot kössön. Maga a címadás rá is játszik a helybeli társadalmat sötét színekben lefestő s így az otthonmaradás lehetetlenségét hangsúlyozó értelmezésre: ezért változik át a *Philadelphia, here I come!* optimizmust sugalló és a jövőt, az új világ tudatos választását előtérbe helyező fordulata Hamvai Kornél új fordításában az otthontól való búcsú elkerülhetetlenségét, s egyúttal a választások leszűkülését hangsúlyozó *Philadelphia, nincs más út!* felszólítással.

A színdarab egyik szólama azt meséli el, miképpen reagál ez a közeg a fiú elhatározására, a „gyökerekből való kiszakadásra”, de főként arra, hogy ők maradásra ítéltettek, életfogytiglan.

A darab témája egy kis életvilág, az ír falusi társadalom jellegzetes figuráinak bemutatása; persze ezek az alakok klasszikus hősök a mindenkori provincia mozdulatlan vidékéről, akik máshonnan – néha nagyon is közléről: a szomszéd házból, egy másik könyvből vagy éppen innen, az utca végéről – ismerősek lehetnek. Brian Friel szenzibilitása a periféria, a mozdulatlan történelem időn kívül rekedt szereplői iránt persze nem szokatlan, s nem is egyedi jelenség a kortárs ír művészetben és irodalomban, ez az érdeklődés és rokonszenv vezetett a *Field Day* kulturális-politikai indíttatású mozgalmához, amely a gyarmatosítás, az erőszak, a perifériától tapasztalatai által determinált ír történelem sajátos, posztkoloniális újírását tekinti feladatának.¹⁰

Ugyanakkor a színdarab nem csupán e némileg ideologikus alapállása miatt lehet érdekes. A nézők reakciói arról tanúskodnak, hogy van valamiféle rezonancia a darabban bemutatott életvilág és a közönség által belakott valóságdarab között, ismerősek a helyzetek, a megjelenített szereplők, a felmerülő konfliktusok. A térben és időben távoli történet a perspektívák azonosságában sajátta válik, s így, ezen keresztül valami kiútfeleség is megmutatkozik; ahogyan a „múlt embereitől elválasztó időtér teljesületlen ígérek temetője is” (Ricoeur 1999:63), úgy válnak ezek a múltbeli remények legalább a darab idejére jelenvalóvá, s ez azért fontos: kontingenciák, lehetőségek bukkannak fel, s maradnak életben legalább két órán keresztül, amelyek feltörik, fellazítják a jelen determinisztikusságát.

Am mégsem elfelejtett álmokról és elfelejtendő emberekről szól kizárólag a színdarab, hanem mindennek az ellenkezőjéről is, egy létfontosságú – s pontosan a migráció során, a diaszpóralétben kulcsszerepet betöltő – mentális tevékenységről, az emlékezésről:¹¹ a fiú számára az otthontól való elszakadás egyet jelent az emlékek felgyűjtésé-

vel, elraktározásával. Az utolsó pár órában – még az éjszaka sötétjében, s már a hajnal derengésében – elszabadul a fantázia, megelevenedik a múlt, és valóságos vadászat zajlik azon képek után, amelyek később emlékké válva védelmet nyújthatnak a felejtéssel szemben. Az identitás megkérdőjeleződésének, a közelmúlt teljes eltűnésének veszélyéről van szó – az emlékezés és a felejtés kontextusában.

A darab másik rétege azt a folyamatot mutatja be, ahogyan az otthon elhagyásának, a bizonytalan jövőnek a perspektívájában az identitás veszélybe kerül, és az emlékezés kulturális gyakorlata próbál segítségére sietni, hogy az „itt” súlyos valóságából – az emlékezésen keresztül – megkonstruálódjon egy imaginárius, csak a fantáziában létező, de abban nagyon is fontos szerepet játszó összetevő: az elképzelt otthon, a haza, a szülőföld (immár: az „ott”) világa.

Paul Ricoeur beszél egyik tanulmányában a személyes identitás egyik legfontosabb jegyéről, az emlékezés „mindenkori enyémvalóságáról” (Ricoeur 1999), s Gar – emlékezés és felejtés egyensúlyát patikamérlegben kimérve – saját élettörténetét szeretné megteremteni; együtt látni az elmúlt 25 évet, amelynek jelentős határpontjához érkezett. A neves egyiptológus és kultúrákutató, Jan Assmann „funkcióemlékezetnek” nevezi a tudatos emlékezetnek ezt a szintjét, ahol az emlékek, tapasztalatok meghatározott értelem-összefüggésben – esetünkben az élettörténet mentén – elrendeződve állnak össze valamifajta egészzé (Assmann 1999). Egyfajta szisztematizálási munka zajlik a színpadon, hiszen az emlékek összegyűjtése, katalogizálása és tárolása nem jelent mást, mint korábbi események újbóli felidézését. Az emlékezésnek ez a ráolvasásszerű aktsa, amely tárgyát újra és újra felidézi, miközben folyamatosan módosítja is azt, jelöli ki tulajdonképpen ennek az új, imaginációkban létező s az élettörténet megalkotásában fontos szerepet játszó „otthonnak” az alapstruktúráit.

Friel az emlékezés törvényszerűségeit, azaz az utolsó órák történéseit bemutatva implicit módon utal egy olyan determináló tényezőre, amelyet Jan Assmann egy dichotómia segítségével *kommunikatív*¹² (azaz a társas interakciók szituációjában létrejövő s a generációváltással elillanó) és *kulturális* (azaz meghatározott kulturális formákban testet öltő) emlékezet megkülönböztetésével próbál megragadni. A darabban többszörösen is jelen van az emlékezés kommunikatív jellegét hangsúlyozó gondolat, miszerint az emlékezés sohasem magányos, hanem mindig párbeszéd jellegű tevékenység, hiszen az emlékek összegyűjtése mások tevőleges részvételével, segítségével történik – s ahol nincs dialógus, nincs esély az emlékezésre sem. E tézisszerű megállítást a szerző (és a rendező) egy meglehetősen szokatlan dramaturgiai eszközzel nyomatékosítja: a főszereplő fiú mellett – a többiek számára láthatatlan módon – mindig feltűnik a belső én, s kettőjük vitájából, beszélgetéseiből teremődik meg az emlékezés lehetősége. Ugyanez a gondolat persze megfordítva is igaz: a darab egyik kulcsjelenete, apa és fiú utolsó kísérlete legalább egyetlen közös emlék előállítására – talán egy gyermekkori csónakázás a közeli tavon, amikor az apa valami éneket dúdolgatott magában? vagy egy vasárnap délutáni séta a matrózblúzba öltöztetett fiúval, akinek az egész úton végig semmiségekről fecsegett? – is rendre kudarcba fullad: az élettörténetből és az emlékezetből kihull az apa alakja.

Fontos megfigyelni továbbá azt a dinamikus folyamatot is, ahogyan a darab során a múlt megszületik, létrejön a jelenben. Az emlékezés esetében nem egyszerűen valamifajta egyenes vonalú, közvetlenül a múltra irányuló aktusról van szó, hanem két pólus: a *jövő* (a kosselecki „elváráshorizont”) és a *múlt* (az úgynevezett „tapasztalattér”) kö-

zötti folyamatos ingamozgásról. Bármifajta tapasztalattér csakis valamilyen elváráshorizont ellentettjeként létezhet, azaz a múlt meghatározza, milyen jövőt képzelhetünk el magunknak.¹³ Ebben az ingamozgásban az első impulzus, felszólítás a múltra való emlékezésre a jövőből érkezik; az emlékezést a küszöbön álló jövő – az otthon végleges elhagyása – sürgetése indítja el: egymás után tűnnek fel a színen különböző fantáziaképek a távoli országról. A másik oldal, az „ott” (az elváráshorizont) ebben a szituációban legtöbbször csak szerepfantáziák tárgyaként, képekként jelenik meg: Gar mint rádióbemondó, Gar mint popsztár. Aztán egy rövid jelenetre hirtelen megelevenedik a másik oldal is, felbukkan a korábban már emigrált nagynéni férjével, s újonnan szerzett – természetesen fekete – barátjukkal. Ám az új otthon sem tűnik az ő elbeszélésük szerint valami teljesen másnak: ugyanazok a kényszerek, szűkös horizontok, összekavarodott emberi kapcsolatok jelennek meg az Újvilágból is, mint amelyeket a fiú éppen maga mögött szeretne hagyni.

Az emlékezés folyamatának van még egy, a színdarabban többször is megjelenített, konstitutív jegye: ez a szituáció veszélyes időzés a senki földjén; az emlékezés és a cselekvés ideje között ingázva, a túlzott emlékezés által vezérelve sokszor fenyegetően feltűnik a cselekvésképtelenség lehetősége. A túlzásba vitt emlékezés, a túlfejlett történeti érzék veszélyére már Nietzsche klasszikus tanulmánya is felhívta a figyelmet: „a legkisebb és a legnagyobb boldogságban mindig egy s ugyanaz, ami a boldogságot boldogsággá teszi: a felejteni-tudás, vagy műveltebb kifejezéssel az a képesség, hogy amíg tart, *történetietlenül* érezzük. Aki nem képes minden múltat feledve a pillanat küszöbére telepedni, aki nem tud egy ponton – mint a győzelem istennője – szédülés és félelem nélkül megállni, az sosem fogja tudni, mi a boldogság, s ami még rosszabb: sosem fog olyasmit cselekedni, ami másokat tesz boldoggá.” (Nietzsche 1989:30.) A főszereplő fiú jól ismert, általánosan használt kulturális gyakorlatot alkalmaz: az emlékek folyamatos, szűnni nem akaró áradatában egy monomániásan hajtogatott – s megint csak egy kis játék: az emlékezésről és a cselekvésképtelenségről egyszerre szóló – formula E. Burke: *Történetek a francia forradalomról* című művéből¹⁴ zökkenti helyre az időt, s teremt újra lehetőséget és esélyt a cselekvés számára.

A darabban ábrázolt – „itt és ott”, „múlt és jövő”, „emlékezés és cselekvés” közötti – többszörös határhelyzet erőteljesen megjelenik a mű (és a rendezés) stiláris bizonytalanságai, műfaji besorolhatatlansága kapcsán is: miközben a dráma nagy része hagyományos s jó ízléssel kidolgozott mikrorealista nyelven¹⁵ mutatja be az eseményeket, a megkettőzött főszereplő, a másik én folyamatos jelenléte mégis más irányba, egy szimbolikus nyelv felé viszi a narratívát. S e két elbeszélő stílus, formanyelv együttes jelenléte néha zavaró: a szereplőknek kerülgetniük kell a számukra amúgy láthatatlan belső ént, s – minden erőfeszítés dacára – nem sikerült minden esetben azt sem kitalálni, mennyire valóságosan, mennyire képzeletbelien jelenjen meg ez a figura a színpadon.¹⁶ Sajnos nem maradt ötlet a végére sem: a forgószínpadról lelépő s a távolba tovatűnő főszereplő, az otthagytott család (s kicsit áttételesebben: a közönség) ugyan jól rímel a rendezés fő – címválasztásban is kifejezett – intenciójára, ám nem túl eredeti gondolat.

A film

A film – Lars von Trier *Táncos a sötétben*¹⁷ című alkotása – egy melodramatikus történet az 1960-as évek Amerikájából, legalábbis a filmforgalmazók mindig frappáns rezüméikben ezt az állítást fogalmazzák meg. A hősnő, Selma Jezkova harmincéves cseh emigráns lány egy tipikus amerikai kisvárosban próbál keserves munkával pénzt gyűjteni hat éves fia szemműtétjéhez, miközben ő maga is hasonló betegségben szenved, és fokozatosan elveszíti látását. A filmben erőteljesen jelen van egy bűnügyi szál, gyilkossággal (a lány főbűnlője, a helyi rendőr anyagi nehézségei miatt ellopja Selma összekuporgatott pénzét, majd amikor a lány megpróbálja visszaszerezni, dulakodni kezdenek, s ennek során megöli a férfit), bírósági jelenetekkel (a kisváros bírósága bűnösnek találja, és halálra ítéli a lányt, aki inkább választja a halált, mint egy új tárgyalást, mert annak költségeit csak a műtetre félretett dollárokból lehetne kifizetni), az ítélet brutális végrehajtásával. Röviden ennyi a szűzsé, melyben tragédia tragédiát követ, s az események a saját könyörtelen logikájuknak megfelelően feltartóztathatatlanul haladnak végpontjuk, a lány fizikai megsemmisítése felé.

A lány személyes múltjáról, élettörténetéről (ellentétben a színdarab főhősével) nagyon keveset tudunk meg: tudjuk, hogy emigráns, a tárgyalási jelenetben egy pillanatra feltűnik egy híres cseh táncos-komikus, bizonyos Oldrich Novy alakja, vonzalma a musical, a tánc iránt talán az ő példájából eredeztethető. Tudjuk, hogy van egy gyermeke, akinek a filmben teljesen periferikus szerep jut, noha valójában érte történik minden áldozat. Rendezői figyelmetlenség? Vagy ezek elhanyagolható, mellékes és redundáns háttér-információk volnának a főtörténet – a női mártíromságot bemutató példázat¹⁸ – sodrában?

A film egyik rétege nagyon valóságközelien, szinte dokumentarista hűséggel és pontossággal rajzolja meg az emigráns lét főbb koordinátáit, amely mintha semmit sem változott volna a kivándorlás klasszikus korszaka, a századforduló óta. A „tipikus”, az „általában vett” emigráns élet valamennyi díszlete szinte katalógusszerűen előttünk sorakozik: a modern ipari környezet, a lepusztult külvárosi gyár mint sajátos táj, amely máshonnan, de hasonló módon ismerős, mint a színdarabban látott kis ír falu. Lényegi helyszínként a film során végig jelen van az embertelen körülmények között végzett megalázó és kimerítő ipari munka. Aztán fontos szerephez jut a filmben az iparosodás, a modernizáció korszakának egyik fő technikai szimbóluma és egyben – többé-kevésbé biztos állást kínáló – munkahelye, a vasút is. Közről és belülről látjuk „a síneken túli” külvárosban, az iparterületek közvetlen szomszédságában bérelt ócska kis bodegát/faházat, az otthont.¹⁹ Tipikus kelet-európai migráns sors: nagyvárosok gyártelepén, építkezéseken vagy éppen bányákban képzetlen, olcsó munkaerőnek lenni. És sokszoros kiszolgáltatottság, idegenség a másik társadalomban és kultúrában: esetünkben a bevándorló egyedülálló, középkorú nő, gyerekekkel, látását félig, majd teljesen elvesztve.

A film nagy része itt, a munka világában játszódik, s a szereplők találkozásai, érintkezései és interakciói számára a gyár termei, udvara, kerítése díszletként, de egyúttal megkerülhetetlen, determináló tényezőként is szolgálnak. A barátságok az ócska gépek háttere előtt – és zakatolása közepette – köttetnek s erősíttetnek meg nap mint nap, mint ahogy a kezdődő szerelmek is a gyár parkolójában, a blokkolóóra körüli szelíd tumultusban várnak a – soha el nem következő – megfelelő pillanatra. Nagyon sűrű ez a

realitás, előírásai, parancsai nem hagynak teret vagy időt, alkalmat vagy esélyt semmilyen más tevékenység számára, még zajai, zörejei elől sincs menekvés ebben a világban.

A lány körüli társadalmi háló nagyon vékony szövésű: barátok, sorstársak a gyárból vagy – később – a börtönből. Ott vannak továbbá a másik oldal, a többségi társadalom s egyúttal a hatalom képviselői: a lakást bérbé adó, majd az egész konfliktust elindító rendőr alakja, az amatőr színjátszócsoporthoz vezetője, aki habozás nélkül feladja s ezzel kiszolgáltatja a lányt, a perben csak a nyereszkeskedés lehetőségét meglátó ügyvéd – valamennyien férfiak, akik látszólag korrekt, barátságos, némileg paternalista viszonyt alakítottak ki a lánnyal. Ugyanakkor már a krízisek első megjelenésekor látszik, mennyire törekeny is ez a helyzetdefiníció, s problematikusává válva alapjukban megkérdőjeleződnek az addig működni tűnő lojalítások. A lány sokszoros – etnikai, társadalmi, kulturális – idegensége, mássága egyik pillanatról a másikra elfogadhatatlanná, devianciává válik, s a hatalom oldaláról erre adott reakció kitalálható: elutasítás, agresszió, fizikai megsemmisítés.

Egy jellegzetesen dezilluzionista s az európai filmkészítők sajátos érzékenységére, kritikai attitűdjére is visszavezethető kép bontakozik ki a mindenkori „ottról”, Amerikáról. Ennek az Amerika-képnek a gyökerei jelen esetben sem annyira a tényleges tapasztalatokban gyökereznek (noha gyökerezhetnének akár abban is), mint inkább más, korábbi, főként a két világháború közötti nagy hatást gyakorolt művekben. A filmben bemutatott Amerika-kép egyrészt a *Modern idők* kapitalizmus- és tömegtermelés-kritikájából ismerős, míg a másik forrása nem a filmművészet, hanem az irodalom; ez Kafka *Amerika* című művében megfogalmazott hatalomkritika. A regény legelső képe: a Szabadság-szobor alakja, amely kezében nem fáklyát, hanem egy hosszú, fenyegetően kivont kardot tart – lehetne akár Trier filmjének egyik emblémája is. Ugyanakkor a film rendezője – némileg ellentétben a színdarab írójával – nem pusztán az amerikai migráns sors valamifajta neokolonialista olvasatát akarja adni,²⁰ mint ahogy nem tartja feladatának a migráció e primer tapasztalatainak még oly pontos felleltározását sem. A történet más irányba kanyarodik.

Az amerikai antropológus, Arjun Appadurai egy híres esszéjében összekapcsolja a migráció térbeli determinációkat megszüntető folyamatát egy vele párhuzamosan játszódó, hasonló nagyságrendű változással, amelynek során a társadalmi praxisban az imaginációk, fantáziák mind fontosabbá válnak, egyre inkább megnő társadalmi, kulturális súlyuk. A tömegmédiák kialakulásával – nagyjából a 20. század elejétől, de főként a század második felétől kezdve – egy globális ipar termeli és bocsátja fogyasztói felé folyamatosan, szünet nélkül a tömegkultúra szimbólumfiguráit, a lehetséges életek gazdag kínálatát. A jelek, áruk, információk mind globálisabbá váló cirkulációja következtében szimbolikus és metaforikus képek (*scapes*) jönnek létre; közvetlen környezetünkben is egyre nagyobb számban feltűnnek mesterséges világok. E folyamat számos ponton megváltoztatta a modern/posztmodern társadalmak mindennapjainak szerkezetét, a kulturális reprodukció bázisát; egyik fontos következménye például az, hogy egyfajta ironikus közelség jön létre a lehetséges és a tényleges élet(ek) között. Az egyes individuumok számára biográfiájuk megtervezésekor, élettörténetük megkonstruálásakor ezen imaginációs ipar működése révén olyan életminták kínálkoznak fel, amelyek még a legreménytelenebb élethelyzetben lévők számára is (sőt leginkább éppen az ő számukra) fogódzókat, lehetőségeket kínálnak. Ahogy a színdarabban a múlt jelentette azon kontingenciák kimeríthetetlen tartályát, amelyen a jelen determinisztikusság zátonyra

futhat, úgy a filmben a fantázia, a jövő jelenít meg lehetséges, talán még bejárható utakat. A film számos jelenetében ráismerhetünk az esszé egyik jellegzetes képére: „csikorgó fogaskerekek a kibontakozó életformák és ezek imaginatív (elképzelt) ellentettje között” (Appadurai 1991).

A rendező érdeklődése a valóság és a képzelet közötti kényes egyensúlyi helyzet megbomlására irányul: a képek, az imaginációk túlsúlyossá, szinte egyedüli létezővé válnak, miután a bevándorló lány mindinkább szembekerül közvetlen környezetével. E folyamat bemutatása során a migránsors valóságközeli ábrázolása csupán egy külsődleges keret, járulékos interpretációs mechanizmust jelent, egy fóliát: minél részletesebben és naturalisztikusabban kerül bemutatásra a mindennapi élet, a fizikai munka világa, annál érthetőbbé válik a menekülés, s annál markánsabban megfogalmazható a helyére lépő szimbolikus, metaforikus táj. Furcsa ennek az imaginárius világnak a létmódja: erőteljes képekben beszélő, önmagát képáramlatokon keresztül megjelenítő világról van szó. Ám ezek a képek nem a konkrét érzéki valóság észleléséből származnak, sőt, csak minimális közül van az érzékszervek által közvetített benyomásokhoz. Sokkal inkább az operett, a musical nyelvéen megfogalmazott, általános igazságokat, léthelyzeteket reprezentáló fantáziákkal, készen kapott kulturális formákkal, jelentésekkel van itt dolgunk. Ezek a képek – a lány fantáziájában – mint egy óriási váróteremben türelmetlenül, mégis pontos rendben várnak sorokra (s így kicsit: sorsukra is), hogy egy adott élethelyzet, szituáció aktiválja őket. Recepttudás, klasszikus történetek mentén elrendeződve.²¹

Selma esetében – s talán nem járunk messze az igazságtól, ha ezt is a migránsok társadalmi csoportjára jellemző karakterisztikumként említjük²² – az identitás megőrzésének és fenntartásának „igazi” közege az egylet, egy amatőr színjátszó csoport. A közösen próbált – amúgy meglehetősen szimpla – musical, *A muzsika hangjai* története és dalai töltik ki a lány képzeletét, s nyújt számára kész viselkedés- és életalakítási mintákat, s ez hozza létre és tartja fenn azt a szimbolikus, metaforikus értelem-összefüggést, amely átváltoztatja a körülötte levő világ tárgyait, szereplőit. De a musical nem csupán film a filmben, ennél fontosabb dramaturgiai szereppel is rendelkezik: ez az a nyelv, amelyen – csak minimális hatásvadászattal, mégis érzelmentelen – el lehet mesélni ezt a szomorú, melodramatikus helyzetekben bővelkedő történetet. Trier választása mögött tudatos, végiggondolt koncepció áll: az operett erőteljesen stilizált nyelve, a zenei betétek sokasága alkalmas arra, hogy relativizálja az alaptörténet brutalitását.

Az operett (vagy másik megjelenési formája, a musical) mint műfaj jól szemlélteti egy viszonylag korai globális imaginációgyár működését és termékeit – sablonos, lecsupaszított figurái, mindig ugyanolyan élethelyzetei, egyszerű dramaturgiája sokban emlékeztet a mai szappanoperák kedvelt megoldásaira. E zenei nyelv számos előzménye idézet- és hommage-szerűen felbukkan, filmfilológusok kedvükre csemegézve mondhatják fel a kötelező leckét: a *Cherbourgi esernyőket* (éppen a Selma legjobb barátnőjét alakító Catherine Deneuve főszereplésével) vagy akár a filmben próbált darabot, *A muzsika hangjait*. Ám a mi szempontunkból talán fontosabb egy implicitebben, rejtettebben maradt intellektuális hatás kiemelése, s itt érdemes utalni a film kezdő képsoraira – a sötétben hagyott filmvászonra, a hangszórókból hallható furcsa zenére, amely nem pusztán a hosszú, közel 140 percnyi filmidőt kitöltő, járulékos elem, netán hangulati aláfestés, hanem nyitány, a később előkerülő zenei témák katalógusszerű felsorolása, s ezzel egy nyelv megteremtése. S ott, a sötétben ülve, a zenét hallgatva felidéződik a műfaj egyik

legnagyobb klasszikusa, Leonard Bernstein *West Side Story*-ja, amely több szempontból is a jelen film előképének tekinthető: miközben mindkét műben nem elhanyagolható módon jelen van a migráció sokrétű problémaköre, valójában egyik sem kíván kizárólag az emigránsélet bemutatásával foglalkozni, ehelyett inkább – a migráció által is előidézett, felerősített és dramatizált – emberi sorshelyzeteket, példázatokot mutatnak be. Az egyik, a 20. századi Rómeó és Júlia történet a szerelmet jeleníti meg, a másik talán az anyai érzés erejét. Közösek ezenkívül a használt formanyelv tekintetében is: mindkét történet – a műfaj szabályaitól meglehetősen idegen módon – melodramatikus, sőt tragikus.

A lány nem csupán a valóságos világgal szemben – mintegy arra válaszként – létrehozott imaginatív világ egyre otthonosabban viselkedő lakója, hanem ezenfelül egy másik – egzisztenciálisabb – értelemben véve is két világ polgára. A film kezdetétől fogva úton van, majd végérvényesen meg is érkezik egy sajátos kultúra terébe; csak hogy jelen esetben a két, egymástól gyökeresen eltérő kultúra az emberi észlelés két alapvető tartományát, a látást és a hallást, a vizuális és az auditív szférát foglalja magában. A lány sajátos migránsként itt is átmeneti állapotban van: elhagyja a vizualitás – mindannyiunk számára meghitt (s éppen a film mint művészeti ág által is lakhatóvá tett) – világát, s egy félig, majd egészen auditív kultúra válik otthonává. Rendhagyó szituáció: éppen abban a pillanatban kavarognak a legburjánzóbb, legszínesebb képek, a vizuális nyelv akkor válik egyre fontosabbá, amikor a lány végérvényesen elveszíti látását; az észlelt világ helyébe végérvényesen az imaginációk világa lép.

A lány talán legfőbb erénye e két, legtöbbször figyelmen kívül, reflektálatlanul hagyott külön világ szabályszerűségeinek s főként: egymáshoz való viszonyának bemutatása.²³ Már a film kezdete (ez a műfajilag is önellentmondásos, szokatlan szituáció) is utal „hang és fény” tartományának összecsengésére, kapcsolatára: sokáig sötét van, csak a zenét, illetőleg hangokat lehet hallani. Majd a vásznon nagy nehezen kivilágosodik, ám az áramló képek – a kézi kamera bizonytalan mozgásainak, tétova ingadozásainak, valamint a sajátos vágástechnikának következtében – nem teszik lehetővé egy meghatározott, végérvényes nézőpont elfoglalását. Mikor végre belesüllyednénk egy kényelmes pozícióba, s elkezdhetnénk „nézni a filmet”, azon nyomban változik a beállítás, a képélesség, homályossá válnak képek, s kezdődhet minden előlről. Ez a játék nem csupán a film egyik – dokumentarista – rétegét megjelenítő, hitelesítő dramaturgiai fogás, s nem is pusztán a rendező filmelméleti/filmkészítési „dogmatizmusa”²⁴ miatt fontos, sőt ezek a tényezők jelen esetben eléggé sokdrangú szempontok.

Egy távoli/közeli világról érkezik ezen keresztül tudósítás; a látás, a vizuális észlelés teljesen magától értetődő, reflektálatlan világról. Miközben a film arra kényszerít, hogy újra meg újra megküzdjünk a látás élességéért, a kompozíció egységben látásáért, kezdő képsoraiban gyermekkori emlékeket is felidéz: szemészeti rendelők reflektorfénybe állított, mégis mindig homályos tablóirol, a szemüket összeszorító kis páciensekről, az arcuk elé helyezett, a virtuális valóságokba bebocsátást engedő látógépezetekről. De többről is szó van: a képhez jutás, a képalkotás erőfeszítéssel, gyötrellemmel járó folyamatáról. A filmben fontos dramaturgiai szerepet tölt be a szarukeretes szemüveg, ez a női arcot csaknem teljesen eltakaró apparátus, melynek működése, funkciója hasonlít a videojátékok előtt ülők fejét bilincsbe szorító szerkezetéhez: nem valóságos valóságok tűnnek fel, s válnak rajta keresztül létezővé. Selma számára ez a szerkezet egy idegen, mindinkább ellenségessé váló világról közvetít egyre gyengülő jeleket, ezért elvesztése

valójában nem más, mint végleges megszabadulás ettől a világtól – talán ezért is van, hogy messze a *I've Seen it All* című klipp a film legjobb jelenete.

A másik, az auditív világ – a hangok, zajok, zörejek birodalma – is állandóan jelen van a filmben, s ahogyan az auditív ingerek egyre fontosabbá válnak a lány számára, fokozatosan veszi át a hatalmat. A zörejek sokfunkciós eszközök: egyrészt közvetlenül az orientációt, a tájékozódást szolgálják a szó szerint áttekinthetlenné vált környezetben; mint hangos jeleket adó útjelző táblák egy veszélyes és idegen helyen teszik lehetővé a közlekedést. Ugyanakkor másról, többről is szó van a zajok esetében, mint tisztán gyakorlati, praktikus funkcióról; egy új, stilizált, átesztétizált hangtájat hoznak létre, amely sajátos módon közvetít egy kultúrát, kijelöli ennek koordinátáit, jelentésekkel látja el a benne élők számára.

Sajnálatosan keveset lehet tudni a körülvevő speciális hangáramlatok, hangtájak (*soundscapes*) észlelésének különböző formáiról, felépítésének, működésmódjának szabályszerűségeiről. Tudjuk azt, hogy releváns eltéréseket találni az észlelés, a „hallás” tekintetében, s ennek mentén különbségeket tehetünk a hangok között: vannak, amelyeket inkább zajoknak mondanánk, másokat zörejként definiálunk. Magát a hangtáj fogalmát²⁵ csak az 1960-as évek végén alkotta meg – egymástól egyébként függetlenül – Murray Schafer, kanadai zeneszerző, zeneteoretikus és a várostervező Michale Soutworth, s az általuk képviselt két diszciplína mutatta fel mindmáig ebben a tárgyban a legtöbb kezdeményezést és eredményt. Újabban a városantropológiában az adott város jellemző sajátos „atmoszféra” kutatása²⁶ során válnak egyre fontosabbá az imaginatív szféra egyik összetevőjének tekintett hangok, hangtájak.

Ez a hangtáj nem azonosítható kizárólag a zenével, noha a film zeneileg legizgalmasabb jelenetei éppen azt a folyamatot példázzák, ahogyan a látszólag dallam és ritmus nélküli hétköznapi zörejek izgalmas monotóniájukban egyszer csak kiemelkednek eredeti környezetükből, s zenévé alakulnak át. Ez a hangtáj nem azonosítható kizárólag a nyelvvel, hiszen túl a mondaton, a nyelven, az elmondhatóságon létezik. Roland Barthes néhány megjegyzése sejteti e sajátos kulturális tér alapvonásait: „Egyik este, félálomban egy bárpult mellett, csak úgy játékból megpróbáltam összeszámolni azokat a nyelveket, amelyek eljutottak a fülemig: zene, beszélgetés, székek, poharak zaja, kész sztereofónia, melynek példaértékű helye egy (Severo Sarduy által leírt) tangeri tér. [...] Ez az igen kulturált s egyszersmind igen vad beszéd mindenekelőtt lexikális, sporadikus volt, látszólagos áramlása végleges folytonossághiányt hozott létre bennem, ez a *nem mondat* korántsem olyasvalami volt, ami ne lenne képes eljutni a mondatig, ami mondat előtti volna, hanem: örökkévalóan, fenségesen mondaton kívüli.” (Barthes 1996: 105.)

A nyelven túli, mondaton kívüli zörejek, zajok materiális hordozója a *test*. A filmben egyrészt a *test* folyamatos megfigyelése, gyötrése, mindennapos ellenőrzése zajlik – először a gyárban, az éjszakai műszakban, a nehezen forgó gépek és a súlyos öntöttvas lemezek között, aztán a bíróság és a börtön csupasz termeiben, végül pedig az akasztófa alatti utolsó koreográfiában. Ugyanakkor már a gyárban, a futószalag mellett is, de főként az ítéletvégrehajtás színhelyére vezető 107 lépés során: a *test* újra meg újra kitör ebből a totális ellenőrzésből, s megtanulja a lány – s vele mi, nézők is – hogyan fordítható csukottra/szűkre zárt szemmel is a figyelem az emberi *test* legapróbb rezdülésére, titkos ellenszegülésére; milyen mozgások kiindulópontja lehet egy gépies tevékenység automatizmusát hirtelen megszakító véletlen mozdulat.²⁷

A mozgások, a táncok²⁸ alkotják a test, valamint e sajátos, imaginatív hangtáj legfontosabb reprezentációs módját – ahogyan a testek minden esetben a mindennapok szférájának valamelyik kisebb-nagyobb történést értelmezve, de a megszokott cselekvési sort megszakítva kezdenek bele más történetbe. A koreográfiák hátterét a modern, iparszerű társadalmak legridegebb tájai – az ipar létesítményei, a felügyelet és büntetés termei – alkotják, és a jelmezek, kellékek is innen származó hétköznapi használati tárgyak, ám a mozgás során felhasznált nyelv, ez a groteszkesség teatrális, a színpadíságot hangsúlyozó formarendszer az, amely a testet a felügyelet, a represszió s így a hatalom által determinált környezetből kiemeli, egy másik kontextusba helyezi – és ezzel kicsit meg is menti.

Szilárd és kérlelhetetlen ellentéppárok jelölik ki a filmben megrajzolt női sors kereteit, akárcsak a színdarabban látott fiú életét – s az egymásnak feszülő dichotómiák rendszerre nem túlságosan biztató a kultúrák közötti érintkezések esélyeit és lehetőségeit illetően. Történeteink hősei számára – két kultúra határán állva – a múlt megalkotása éppoly nehéz és küzdelmes feladat, mint a jövő lehetőségének megteremtése. Ugyanakkor különböző tájakra nyerhetünk általuk betekintést: a színdarab révén a múlt hátrahagyott, éppen csak összebarkácsolt, minden eresztékében recsegő-ropogó épületére nyílik kilátás, míg Trier filmje arról a sajátos kulturális térről – az imaginációk kulturális formákban öntött teréről – leforgatott pontos és eszes beszámoló, „amely még nem egészen tapasztalat, még nem koncepció, részben ábránd, részben elemzés, nem jelölő, s nem is jelölt” (Bhabha 1996:492).

A kép

S a vége egy kép.²⁹ Hajót látunk, múlt századi gőzöst, tengert, partok nélküli fenyegetően sötét víztömeget.³⁰ Fekete, kormozó füst zárja el előttünk a horizontot, amire tiszta, tarajos hullámok felelnek a kép előterében. Ember sehol – csak egy rövid, mégis hosszan lecsengő szó. Ré múlt felkiáltás, csendes beletörődés, reményvesztettség vagy, ellenkezőleg, vigaszkeresés?



És akkor hol is vagyunk *mi*? A hajón – a fedélzetköz rossz szagú, dohos, örökké nedves tömegkabinjainak egyik kemény priccsén, utolsó értékeinket is pénzzé téve, csakhogy felkapaszkodhassunk ide, s most nézzük, mi történik velünk, és félünk az eljövendőtől? Vagy kiszolgáltatva, védtelenül az innenső parton maradva, s a mólóról követjük a horizonton mindinkább ponttá zsugorodó gőzöst, s vele együtt esélyeink, vágyaink semmibe foszlását? Aztán visszafordulunk, szósóhaját mormolunk...

Archetipikus szimbólumok, mindig ugyanolyan, mégis állandóan változó élethelyzetek valahol az „ott” és az „itt” közötti senki és mindenki földjén – ez a migráció, a migrációnk.

JEGYZETEK

1. „Kitaláltatott egy olyasmi alrovat, hogy jeles személy kiteregyti a lelkét és értelmi libidóját a nyájásnak valamiféle »ez jutott a kezembe/eszembe/szemem elé/fülembé« jelleggel. Minden rend nélkül/avagy teljes rendet követve (jeles személy maga választ, óh be szép!) szól/ír/méláz/töpreng/kritizál/kaszát fen/ellenfél tőkét leszakítja/fennhangon örvend/lamentál/kérdőjeleket rajzol/rámutat/szarba ránt/piedesztálra emel/trónról letaszít/baráti seggbe ájul/meghökken/értetlenkedik/lelkesedik/tanácsot oszt stb., stb. épp arról, ami elméjét/szemét/fülét/agyát foglalkoztatja. A tárgy bármi: cikk, könyv, újsághír, fotó, kiállítás, film, CD, internetbuzizás, mit tudom én, mi még, de csak olyan mű, amiből feltárul pályánk széles táblája.” Részlet a felkérőlevélből (Wed, 31 Jan 2001 21:58:38 +0100). Sajnos az elektronikus levél fejléce könyörtelenül azt is elárulja, hogy ez a folyamat a jeles személynél bizony elég sokáig tartott.
2. Itt persze sok mindent meg lehetne említeni: legelsősorban a szakmai horizont kitágításának vágyát vagy valamifajta szakmai identitás kialakításának igényét. De legalább ennyire fontos mozgatóerőt jelent a kritikai fórumok sajnálatos szűkössége, s egyáltalán a kritika hiánya vagy éppen felületessége. Ami még izgalmas lehet számunkra, kultúra- és kommunikációkutatók számára: kialakítható-e egy olyan nyelv, amely kulturális fogyasztásunk tárgyait – könyveket és képeket, színdarabokat, filmeket, kiállításokat – az értelmezés folyamatát és állomásait a szokásos esztétizáló, literátori megközelítéssel szemben társadalomtudományos fogalmakkal, módszerekkel próbálja bemutatni.
3. Ehhez részletesebben lásd Bausinger (1991).
4. A kultúra szöveggént történő felfogása, megragadása az 1970-es évektől kezdve, a társadalomtudományok interpretatív fordulatának következtében vált intellektuális közhellyé. Ehhez kapcsolódik az az 1980-as évek óta jelen lévő irányzat, amely a reprezentációs technikákat, a megfigyelések szövegbe fordításának problémáit tette vizsgálatá tárgyául. Néhány klasszikus – immár magyar nyelven is olvasható – mű: Atkinson (1999), Clifford (1999a; 1999b), Crapanzano (1999).
5. Sőt egyazon személy (például Edward Said) is írhat irodalomtörténeti monográfiát – mondjuk Joseph Conradról – s vizsgálhatja a kulturális idegenség, másság egy sajátos, hatalmi diskurzusának – a Nyugat Keletről alkotott képének – genealógiáját.
6. Néhány fontosabb írás, ahol további irodalom is található: Ackermann (1997); Niedermüller (1999).
7. A migráció értelmezésében bekövetkezett változást épp olyan jól szemlélteti Melegh Attila kutatássorozata (Melegh 1999), mint Szili Ferenc frissen megjelent könyve (Szili 2001).
8. A szerzőről és a drámáról lásd részletesebben Kurdi (1990:46–57), ahol további irodalom is található. A darabot avatott színházi szakemberek előszeretettel értelmezik mélypszichológiai dimenziók mentén, amelyet szinte tálcán kínál a kettős én (belső és külső) egyidejű és folyamatos szerepeltetése. (Ehhez lásd Müller 1990.)
9. A névválasztás itt sem véletlen: 'Ballybeg' (*Baile Beag*) írül községet jelent, miközben a 'baile' szó jelentése önmagában nem más, mint otthon.
10. Edward Said szerint az *Orientalizmusban* megjeleníteni szándékozott szemléletmód, „mely az eddigiektől eltérően vizsgálja a nemzedékek életét megnyomorító, háborúkat, ellenségeskedést és gyarmati elnyomást hozó megkülönböztetést és mesterségesen szított feszültségeket” (Said 2000:616) leginkább éppen a *Field Day* alkotócsoportját inspirálta. „E merész formai kísérletezést valójában a gyarmatosítás történeti tapasztalatainak átértékelése indította útjára, azé az élményé, melyet műveikben a szerzők felélesztettek, átformáltak, és kiérlelték belőle a mással osztozás, a gyakran transzcendentális magasságokba emelkedő újraalkotás friss esztétikáját.” (Said 2000:616–617.)
11. Az emlékezéssel foglalkozó társadalom- és kultúratudományos szakirodalom gyakorlatilag át-

- tekinthetetlen. Örvendetes módon az utóbbi időben néhány klasszikus mű már magyarul is olvasható. Néhány fontosabb monográfia, tanulmány: Assmann (1999); Gyáni (1998; 1999).
12. „A kommunikatív emlékezet a közelmúltra vonatkozó emlékeket öleli fel. Olyan emlékekről van szó, amelyekben az ember a kortársaival osztozik. [...] Az emlékezetnek ez a válfaja történetileg tapad a csoporthoz; az idők során keletkezik, és idővel – pontosabban hordozóival – elenyészik.” Ez olyan emlékezési tér, „amelyet a mindenki számára személy szerint adott és kommunikációban közvetített tapasztalás alakít ki” (Assmann 1999:51). Lásd még a kétfajta emlékezet között főbb különbségeket összefoglaló táblázatot: Assmann (1999:56).
 13. Mindezt részletesen tárgyalja alapvető fontosságú művében Koselleck (1979).
 14. A pontos idézet így hangzik: „Már vagy tizenhat vagy tizenhét éve, hogy láttam a francia királynét, meg a trónörökösét Versailles-ban” (Burke 1990:166); ez utalás arra az elszalasztott s már csak emlékekben élő pillanatra, amikor az írek a franciák segítségével kivívhatták volna függetlenségüket.
 15. Az is megfigyelhető (de ez már inkább a színházi nyelv változását mutatja), hogy az a mikrorealista stílus, amely az 1980-as évek progresszív magyar színházainak „igazi” – mert a hazugságokkal teli Kádár-korszakot leleplező – nyelve volt, az utóbbi időben egyre inkább visszaszorul a stúdiószínpadok intim mélyére/magasságába; s a nagyszínpadokon (jó esetben) uralkodó kicsit posztmodern, teátrális, színházi nyelvvel szemben egy új bensőségesség, elmélyülés lehetőségét kínálja.
 16. Mindenestre láthatunk néhány nagyon jó megoldást: ahogyan az elején horrorfilmekre emlékeztető módon mintegy a falból életre kelve hirtelen előtűnik a belső én, vagy ahogyan a főhős a tükörbe nézve önmaga helyett a másikat pillantja meg.
 17. A rendezőről és a filmről bővebben lásd Bakács Tibor Settenkedő inkább hangulateltető, semmint elmélyült beszámolóját az *ÉS*-ben (Élet és irodalom 2001/3). A magyar nyelvű írások közül mindenképpen kiemelendő Galambos K. Attila *Filmvilág*-beli elemzése (Filmvilág 2001. február). Érdekességet is megfigyelni, hogy szűkebb környezetben, az egyetemi szférán belül – szokatlan módon – elég jelentős hatást gyakorolt a film, beszédtema volt, valamennyi diáklap közölt róla kritikát, sőt még a fiatalok körében közkedvelt *Flinter* című képregényében is felbukkant, igaz, itt meglehetősen rosszul jött ki a *Matrix*szal összehasonlítása.
 18. A film Trier második *Aranyszív* című trilógiájának záró darabja, melynek valamennyi része a nő mártíromság kérdéskörét járja körül.
 19. „A gőzkalapácsok dübörgése, az acéllemezek csattogása, a fehéren izzó acél sistergése és vakító fellobbanásai közepette a vasúti vágányok és az egymás mellett elrobogó szerelvények zúrzavarában a kizárólag angol feliratú ‘look out’ és ‘danger’ tábla csekély hatást kelt. Hogyan is tűnhetne föl ebben a pokoli lármában annak a honfitársunknak, aki Szlovákia békés hegyi tájaihoz vagy a magyar alföld fenségességéhez van szokva” (Tezla 1987:400).
 20. Noha a korabeli beszámolókból, a saját élet bemutatása során – legtöbbször valószínűleg okkal – erőteljesen megjelenik a „rabszolgaság”, a „gyarmatosítás” egész metaforarendszere.
 21. E tudás különleges státusa a film nyelvén is megmutatkozik: a migránsorsot bemutató, a dokumentarizmust túlhangsúlyozó formanyelvvel szemben az imaginációk világát – tudatosan – végsőkig stilizált nagy érzelmek, beállított pózok jellemzik, naiv songok adják – színpadisan – mindenki tudtára a megfellebbezhetetlen igazságot. A musicalrészleteket a dokumentarista jellegű első résszel ellentétben rögzített kamerával vették fel – idekapcsolódik a film által hozott egyik fő technikai újdonság: Selma és az amatőr színjátszócsoporthoz tartozó 100 kamera dolgozott egyidejűleg.
 22. „Akik az Önképző- és Dalkör által előadott színdarabot végignézték, bizonyára velem éreznek akkor, amidőn a legteljesebb elismeréssel adózom derék önképzőistáinknak kitűnő játékukért és azon úttörő apostoli munkáért, amely által South Bend magyarságát megismertetik egy új

- áramlattal, egy új gondolatvilággal, az életnek értékelésével, amidőn az előadott színdarabban tanítást adnak arra nézve, hogy mi most az ember, minő szívettépő helyzete sok 1000 és 1000 munkáscsaládnak. Ez előadás meséje a világ valósága.” (Tezla 1987:438.)
23. A rendező beszámolójából ismerjük a film egyik forrását, egy banális Warner Brothers-rajzfilmet, amelyben megjelenik a játékfilm néhány szereplője, s az alaptörténet egyik szála is. Egy New York-i rendőr szolgálata közben egy babát talál az utcán, amelyet leporol, elrak, s hazaviszi a lányának. A következő snittben láthatjuk a gyereket, ahogyan leejti a lépcsőn a játékszert, majd felemeli, minden egyes részét féltőn megtapogatja, nem esett-e valami baja, miközben szemei a távot fürkészik. Ekkor már tudjuk: a kislány vak. Aztán a kislány elképzeli, hogy a baba életre kel, s ettől a pillanattól kezdve elhatározza, hogy megismerteti vele a várost, lakóhelyét, elrajzolja az anya sohasem látott alakját – egy fantáziavilág (a *slum* mint egy virágos rét) tárgyai és szereplői tesznek szert sajátos objektivitásra a játékszeren keresztül. (Jelen szöveg elkészítéséhez is sokat segítettet a fontos dokumentumokat tartalmazó hivatalos weboldal: www.dancerinthedark.com.)
 24. A dán filmrendezők által 1995-ben megalapított *Dogma* elnevezésű csoport egy régi-új filmnyelv megteremtését tekinti fő céljának. (Bővebb információk: www.dogme95.dk, illetőleg a kritikában olvashatók.)
 25. A két programadó tanulmány: Schafer (1969), illetőleg Southworth (1969).
 26. Az *atmoszférakutatás* a német filozófus és esztéta, Gernot Böhme nevéhez kapcsolható tradíció. Néhány fontosabb mű Böhme (1992a; 1992b).
 27. Bhabha másik, ugyancsak jellegzetes, metaforikus szöveghelye ezt a folyamatot írja le (vagy inkább sejteti): „Testünk diszkurzusba való bevonásának olyan művészete ez, amely során az alanyunk az egyénített jelölőbe történő belépését és kitörő funkcióját, paradox módon, a folyamat maradványa, méhlepénye, hasonmása kíséri. A jelenséggel együttjáró zaj – ropogás, csikorgás, tányércsörömpölés – a mondat kommunikatív kódjának folyama fölött hallhatóvá, s láthatóvá teszi a hatóerőnek – seb és íj, élet és halál – diszkurzusba való beillesztésért folytatott küzdelmét” (Bhabha 1996:491).
 28. A koreográfus – Vincent Paterson – egyebek mellett Madonna és M. Jackson sajátos mozgásvilágot tükröző klippjeinek is megalkotója.
 29. A kép Csontó Lajos munkája. A képet és alkotóját a Kommunikációs Tanszék egyik szerda esti rendezvényén Horányi Attila ismertette meg velem/velünk. Köszönet érte. Csontó Lajosról bővebb adatok a www.vintage.hu internethelyen található, ugyanott további irodalom is olvasható. (Lásd még az *Ex-Symposion* című folyóirat 32–33. számát.)
 30. Tudjuk, persze nem a tengert, „csupán” a Balatont szeli át a gőzös.

IRODALOM

ACKERMANN, ANDREAS

1997 *Ethnologische Migrationsforschung*. Kea. Zeitschrift für Kulturwissenschaften 10:1–28.

APPADURAI, ARJUN

1991 *Global Ethnoscapes. Notes and queries for a transnational anthropology*. In *Recapturing anthropology. Working in the Present*. Richard G. Fox, ed. 191–211. Santa Fe: School of American Research.

ASSMANN, JAN

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

ATKINSON, PAUL

1999 A narratíva és a társadalmi cselekvés reprezentációja. *In* Narratívák 3. A kultúra narratívái. N. Kovács Tímea, szerk. 121–151. Budapest: Kijárat.

BARTHES, ROLAND

1996 A szöveg öröme. Irodalomelméleti írások. Budapest: Osiris.

BAUMAN, ZYGMUNT

1997 Flaneure, Spieler und Touristen. Essays zu postmodernen Lebensformen. Hamburg: Hamburg Edition.

1999 Turisták és vagabundok. A posztmodern kor hősei és áldozatai. Magyar Lettre Internationale 35./tél.

BAUSINGER, HERMAN

1991 A haza fogalma egy nyitott társadalomban. Regio 4:3–21.

BHABHA, HOMI

1996 A posztkoloniális és a posztmodern. A társadalmi hatóerő kérdése. Helikon 4:484–509.

1999 DisszemiNáció. A modern nemzet ideje, története és határai. *In* Narratívák 3. A kultúra narratívái. N. Kovács Tímea, szerk. 85–121. Budapest: Kijárat.

BÖHME, GERNOT

1992a Natürlich Natur. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

1992b Atmosphäre als Grundbegriff einer neuen Ästhetik. Kunst Journal International 20:247–255.

BURKE, E.

1990 Történetek a francia forradalomról. Budapest: Atlantisz.

CAGLAR, AYSE

1999 Törökök Berlinben: társadalmi kirekesztés és mobilitási stratégiák. Replika 38:121–137.

CLIFFORD, JAMES

1999a Az etnográfiai allegóriáról. *In* Narratívák 3. A kultúra narratívái. N. Kovács Tímea, szerk. 151–181. Budapest: Kijárat.

1999b Bevezetés: Részleges igazságok. Helikon 4:494–514.

2000–2001 Diaszpóra. Magyar Lettre Internationale 39:12–17.

CRAPANZANO, VINCENT

1999 Hermész dilemmája: A szubverzívó álcázása az etnográfiai leírásban. Helikon 4:514–540.

FEJŐS ZOLTÁN

1993 A chicagói magyarok két nemzedéke. 1890–1940. Az etnikai örökség megőrzése és változása. Budapest: Közép-Európa Intézet.

GYÁNI GÁBOR

1998 Emlékezés és oral history. *Buksz* 3:297–302.

2000 Emlékezés, emlékezet és a történelem elbeszélése. Budapest: Napvilág.

HANNERZ, ULF

1997 Baj van a globális világfaluban. A világ, ahogyan a külföldi tudósítók látják. *Replika* 26:87–101.

1998 A globális világ mint a hálózatok hálózata. *Café Babel* 65–77.

1999 A világvárosok szerepe a kultúrában. *Replika* 38:91–105.

HÄUBERMANN, HARTMUT – SIEBEL, WALTER

1987 *Neue Urbanität*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

KOSSELLECK, REINHART

1979 *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

KURDI MÁRIA

1999 Nemzeti önszemlélet a mai ír drámában (1960–1990). Budapest: Akadémiai Kiadó.

MELEGH ATTILA

1999 Migráció és életút. Amerikás magyarok élettörténetei. *Regio* 3–4:126–160.

NIEDERMÜLLER PÉTER

1999 Etnicitás és politika a későmodern nagyvárosokban. *Replika* 38:105–121.

NIETZSCHE, FRIEDRICH

1989 *A történelem hasznáról és káráról*. Budapest: Akadémiai Kiadó.

P. MÜLLER PÉTER

1990 *A groteszk dramaturgiája*. Budapest: Magvető.

RICOEUR, PAUL

1999 Emlékezet – felejtés – történelem. *In* *Narratívák 3. A kultúra narratívái*. N. Kovács Tímea, szerk. 51–69. Budapest: Kijárat.

SAID, EDWARD

2000 *Orientalizmus*. Budapest: Európa.

SCHAFER, R. MURRAY

1969 *Die Schallwelt in der wir leben*. Wien: rote reihe universal.

SOUTHWORTH, MICHAEL

1969 *The Sonic Environment of Cities*. *Environment and Behavior* 1:49–70.

SZILI FERENC

2001 *Vidd el a levelem szép magyar hazámba! : somogyi kivándorlók „amerikás” levelei, 1900–1950*. Pomáz: Kráter Műhely Egyesület.

TEZLA, ALBERT, SZERK.

1987 *„Valahol túl meseországban”*. Az amerikás magyarok 1895–1920. Budapest: Európa.

Szerzők

BÁN ANDRÁS esztéta, Miskolci Egyetem Kulturális és Vizuális Antropológia Tanszék (Miskolc)
FEJŐS ZOLTÁN néprajzkutató, Néprajzi Múzeum (Budapest)
GESZTI ZSÓFIA egyetemi hallgató, ELTE BTK Tárgyi Néprajzi Tanszék (Budapest)
HAVASRÉTI JÓZSEF kommunikációkutató, JPTE Kommunikációs Tanszék (Pécs)
KARÁCSONY ZOLTÁN néprajzkutató (Budapest)
KŐRÖSI KATALIN néprajzkutató, PhD-hallgató, ELTE BTK Tárgyi Néprajzi Tanszék (Budapest)
LAJTAI LÁSZLÓ pszichiáter, antropológus, Semmelweis Orvostudományi Egyetem (Budapest)
LÖFGREN, ORVAR néprajzkutató, Department of European Ethnology, University of Lund (Svédország)
PETERDI VERA néprajzkutató, Magyar Nemzeti Múzeum (Budapest)
PRÓNAI CSABA kulturális antropológus, ELTE BTK Kulturális Antropológia Tanszék (Budapest)
SZELJAK GYÖRGY kulturális antropológus, Néprajzi Múzeum (Budapest)
SZIJÁRTÓ ZSOLT kommunikációkutató, JPTE Kommunikációs Tanszék (Pécs)

Tabula 2001 4(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 munkálatok
ETO-Print Kft.

Kapható a nagyobb könyvesboltokban.

Szerkesztőség és kiadó
Néprajzi Múzeum
1055 Budapest, Kossuth Lajos tér 12.
Telefon: 473-2459
Fax: 473-2401
E-mail: tabula@hem.hu
Honlap: <http://www.hem.hu/tabula>

Felelős kiadó
FEJŐS ZOLTÁN főigazgató

ISSN 1419–3310

© Néprajzi Múzeum, 2001

A kiadvány megjelenését a Nemzeti Kulturális Örökség Minisztériuma, a Nemzeti Kulturális Alapprogram és a Hyatt Regency Budapest szálloda támogatta.

A Néprajzi Múzeum fenntartója a Nemzeti Kulturális Örökség Minisztériuma