

Patrónusok vagy komák – a keresztszülői kapcsolathálóK Keszthelyen 1740–1849

A társadalomtörténet egyre nagyobb hangsúlyt helyez a társadalmi tagoltság vizsgálatakor az emberek között létrejövő kapcsolatokra. A strukturális szemléletet, mely szerint a társadalmi csoportokat egy mélyen fekvő, a társadalom tagjai számára láthatatlan szerkezet, újratermelődési folyamat alakítja ki, egyre inkább felváltja az interakciókra épülő relációs felfogás. Eszerint a társadalomban a személyek között létrejövő ismétlődő kapcsolatok viszonyrendszere rajzolja fel a tényleges tagoltságot. A kapcsolati viszony sokféle lehet: keresztszülő, házassági kapcsolat, házassági tanú, végrendeleti tanú, szomszédság, kölcsönviszony stb. Az ezekből kialakult relációs háló jelöli a kapcsolatok irányát és intenzitását is. Az intenzív kapcsolatok alakítják ki a valós csoportokat.¹ Keszthely társadalomtörténeti vizsgálatakor a strukturáló tényezők (foglalkozás, vagyon, rendi jogállás) mellett megkíséreltem a relációs megközelítést is alkalmazni a házassági és keresztszülői kapcsolatok elemzésével. Az alábbi cikk a keresztszülői elemzéssel foglalkozó fejezet némileg átdolgozott változata.²

A keresztszülői intézmény igen régi, s a néprajzi és antropológiai irodalomból tudjuk, hogy a keresztszülőség fontos társadalmi kötődést teremtett a múltban és még a jelenben is.³ A keresztkomaság intézménye a recens néprajzi elemzések szerint is fontos társadalmi kapcsolatot képez. „A magyar népi társadalomban a múrokonság talán legfontosabb intézménye a keresztkomaság (keresztszülőség), amely a gyermek személyén keresztül a családhoz kapcsolódott” – összegzi álláspontját a Magyar néprajz VIII. kötetében Nagy Varga Vera, aki ennek az intézménynek társadalmi vonatkozásait tárgyalja. Történeti jelentőségét pedig a következőképpen fogalmazza meg: „A komaság intézményrendszere jogi népszokásokon alapuló biztonsgági intézmény volt olyan időkben, amikor egyéb biztonsgági (érdekvédelmi) szervezetek nem léteztek.”⁴ A néprajzzal ellentétben a társadalomtörténet alig (de a történeti antropológia sem sokkal többet) vizsgálta ezt a jelenséget, a keresztkomaság történeti vizsgálatára egyetlen esettanulmányban Morvay Judit tett ígéretes kísérletet.⁵

Keszthely társadalomtörténetét vizsgálva szembe kellett néznünk azzal a kérdéssel, hogy mit jelenthetett a keresztszülői kapcsolat az ott élők számára a 18–19. században. A keresztelési anyakönyvek kötetében a plébános vagy az azt vezető káplán gondosan feljegyezte a keresztszülők (levantes) nevét, s ennek segítségével a keszthelyi társadalom elemzésénél kapcsolathálókat reméltünk fölrajzolni. Kiindulásképpen a néprajzi összefoglalók alapján fogalmazhatunk meg feltevéseket arra nézve, hogy milyen kapcsolatokat hoz létre a keresztszülői viszony. Tárkány Szűcs Ernő szerint „a keresztszülők kiválasztása mindig nagy gonddal történt, mert ténykedésük nemcsak a keresztelés eseményének tanúsítására korlátozódott, hanem – főleg katolikusoknál – kezesség-

get kellett vállalniuk a gyermekért, így a gyermek egész életében szerepet kellett játszaniuk. A tanúk jogait és kötelezettségeit, számukat, kiválasztásuk módszereit a jogi népszokások és hagyományok határozták meg.⁶⁷ Hasonlóan fogalmaz a már idézett legfrissebb összefoglalás, eszerint a keresztszülőkkel megkettőződött a gyermek sorsáért felelősséget vállaló felnőttek száma, a komák elsősorban „erkölcsi és lelki támaszt” biztosítottak, a keresztapa pedig anyagilag is hozzájárulhatott a gyermek felneveléséhez.⁷ A keresztszülők kiválasztásánál a legelterjedtebbnek azt ítélik, amikor egykorú, egyívású fiatalok vállalják el kölcsönösen a komaságot.⁸ Az egyenlő, baráti viszonyt kifejező, azt megerősítő komaság mellett az egyenlőtlen, a saját társadalmi helyzetéhez képest magasabb keresztszülők választása is megfigyelhető. Ilyen esetben valamilyen patrónus-kliensi viszonyt teremt a komaság.⁹

A keresztszülők száma, több gyerek esetén az azonos pár vagy éppen eltérő házaspárok felkérése tájilag és vallások szerint is különbözhetett.¹⁰ A néprajzi megfigyelések jelzik, hogy helyenként a törvénytelen gyerekek esetében külön szabályok léteztek, s a társadalom másként tekintette a cigányoknál elvállalt keresztszülőséget is.¹¹

Alapvetően a néprajzi irodalom két fontos funkciót emel ki: egyrészt családok közti kölcsönös kapcsolatok intézménye a komaság, másrészt a gyermek felnevelése érdekében biztonságot teremtett.¹² Az egyház a keresztszülőket a vérségi rokonokkal azonos értékű lelki rokonnak tekintette, és tiltotta a házasságot a lelki rokonok között. Az egyházi előírásokat és a feltehetően változó gyakorlatot alig ismerjük, a szertartáskönyvek előírásaiból csak azt lehet idézni, hogy a keresztszülő nem lehet rokon, és csak a megkeresztelték és béráltak köréből kerülhet ki.¹³

A néprajz által összefoglalóan megrajzolt kép azonban részben nélküli az időbeli változás dimenzióját. A komaság intézménye nemcsak vallásonként, tájilag volt némileg eltérő, ahogy erre a néprajzi összefoglaló is rámutat, hanem időben is módosult. A 20. század hatvanas éveire a barátok közül történő választást egyre inkább a rokonságból való felkérés váltja fel. Az intézmény változására a jelenben is jó példákat lehet hozni.¹⁴ Hiányzik azonban az a feltevés, hogy a századfordulón leírt rendszer mikor alakult ki, mennyire régi intézmény vagy egy folyamatosan változó társadalmi kapcsolat egy állapota.

A történeti vizsgálat számára a keresztszülői kapcsolat elemzése azért lehet kiemelkedő jelentőségű, mert a 18. századtól az egyházi anyakönyvezés révén tömegesen rögzítették, és máig fennmaradt a nyoma. A társadalmi relációk, a csoportképződés, illetve az érintkezés fontos jelzője lehet. Nehézsége az elemzésnek, hogy magáról a kapcsolatról, annak kötelezettségeiről és jellegéről szinte nincsenek adataink. Az egyik lehetséges megközelítés az, ha a néprajz által leírt rendszert fogadjuk el kiindulásnak, a másik módszer az lehet, hogy a kapcsolathálók rekonstruálása közben kíséreljük meg felfejteni azok jellegét is.

1740 és 1848 között mind a keszthelyi plébánia, mind pedig a ferencesek anyakönyvéből felvettük adatbázisunkba a keresztszülők nevét is. Szinte mindig egy férfi és egy nő, azaz feltehetően házaspár került feljegyzésre e minőségben. Ritka az az eset, amikor egy harmadik nevet is (ez lehet férfi vagy nő), illetve két párt találunk. Ikrek esetében is az a gyakori, hogy egyetlen keresztszülőpárt vezetnek be az anyakönyvbe.¹⁵

A feldolgozás során valamennyi keresztszülőpárt kigyűjtöttük (előfordulásuk gyakoriságával és idejével), majd pedig a két félt, azaz a keresztapa és a keresztanya előfor-

dulását külön is vizsgáltuk. Az így kapott névsor és adatbázis elemzése már első lépésben a szakirodalomból kialakítható hipotézisekhez képest nem várt jelenségeket tárt fel. A keresztszülők sokaságában elég élesen elválnak azok a párok, akik egyetlenegy esetben vállaltak komaságot, vagy legfeljebb néhány esetben, azoktól, akik „népszerű” keresztszülők voltak. Mindig van néhány férfi, illetve nő, akit láthatóan igen gyakran kértek fel e szerepre. (Elemzésünkben a továbbiakban gyakran fogjuk őket népszerű keresztszülőnek nevezni idézőjel nélkül.) Az első évtizedekben (18. század közepe, második harmada) Soffka Márton nemes szűcsmester és felesége, Reichhuberin Annamária az egyik ilyen házaspár. A szűcsmester 1757. október 24-én, 65 éves korában meghalt, özvegye két év múlva Jurák Mátyás szűcslegényhez ment férjhez, s az asszony 1775. augusztus 5-i haláláig az új pár is gyakran tart keresztvíz alá újszülötteket. A feleség a helybeli plébánossal, káplánokkal vagy más férfiakkal is vállalt keresztanyai szerepet. Reichhuberin Annamária egy három évtizedes perióduson át 194 esetben volt keresztanya. Az 1750-es évektől felbukkanó Adler (Sas vagy Fazekas) Jakab fazekas és felesége 145 gyereknél fordult elő keresztszülőként. Hasonlóképpen népszerű volt az 1780 előtti időszakban Fent Mihály lakatos, Kerber Jakab asztalos, nemes Takács Ferenc kalapos, Hoffstetter Kristóf kőművespallér. A 19. század első felében sem változik meg a helyzet. Buchperger Fülöp pék és felesége, Foltner Terézia mintegy három évtizeden át marad a leggyakrabban felkért keresztszülőpár (267 alkalommal). De a feleség már első férjével, Schröder József pékmesterrel is számos esetben volt jelen szertartásokon, majd pedig második férje halála után fiával az oldalán továbbra is igen kapós maradt. Az 1780-as évektől az 1810-es évekig volt gyakori keresztszülő Puli János vaskereskedő és felesége, Sillinger Katalin. A sort folytathatnánk, de az összesített táblázatra (Függelék) hivatkozva egyszerűbb megfogalmazni azt az állítást, hogy a vizsgált száztíz éven végig a keresztszülők kiválasztásának egyik lehetősége volt az, hogy valamelyik népszerű, azaz feltehetően presztízst adó párt kérték fel komának az újszülött szülei. Ebben az esetben egyértelmű, hogy az esetek többségében szó sincs reciprocitásról (azaz nem kölcsönös a szerepvállalás), a keresztszülők gyakran igen idősek, tehát kétséges az is, hogy valóban hosszú távú felelősséget vállalhattak volna a gyermek nevelésében. Kérdés, hogy milyen kapcsolat volt a szülői házaspár és a keresztszülők között a felkérés előtt, illetve milyenné lett ezt követően, végül pedig mit jelenthetett a keresztszülő-keresztgyerek kapcsolat olyan esetben, amikor a magas halandóság ellenére egyes esetekben akár a százat is elérhette az élő keresztgyerekek száma.

A több mint húszezer keresztelési adat hétezer nagyságrendű névsort eredményez a keresztszülői párokról. Mivel egy-egy férfi vagy nő több kombinációban válhatott keresztszülővé, az érintett személyek száma ennél jelentősen kisebb lehet.¹⁶ A névsor tanulmányozása a már megállapított jelenségen, az egyes párok népszerűségén túl is lényeges jellemzőket tár fel. Az első szembeötlő jelenség, hogy a városban a 18. század óta folyamatosan helyben élő törzsökös családok alig vannak jelen, viszont gyakoriak az olyan személyek és párok, akik más forrásokban egyáltalán nem bukkantak fel. Vagyis a keresztszülők között nagyon sok az ideiglenesen vagy átmenetileg Keszthelyen levő személy (ez a gyerekek szüleinek kisebb részére ugyan, de szintén jellemző). Ezt az első megállapítást a továbbiakban árnyalni tudjuk, s talán sikerül magyarázni is. Hasonlóan egyszerű megfigyelés alapján mondhatjuk, hogy egyrészt vannak párok, akik szinte csak együtt vállalnak szerepet, másrészt vannak gyakran felkért férfiak és nők, akik szinte

mindig más-más partnerrel vannak feljegyezve. A párok esetében megállapítható, hogy házaspárok. Takács Ferenc nemes kalaposmester mindig a feleségével, Trunczer Katalinnal vállalt keresztapaságot (felesége azonban néhányszor másokkal is keresztanyaként szerepelt). Egyértelmű, hogy a házaspári szerepvállalás normaként is megfogalmazható. A másik forma az, amikor a gyakrabban előforduló személy nem kötődik egy másikhoz. Radmanics József az 1760-as években többször keresztapa, mindig más nővel. Róla keveset tudunk, 1767-ben Keszthelyen házasságot köt, de éppen házassága után tűnik el az anyakönyvből, majd későbbi második házasságakor mint zsidó tanító jelenik meg. Esetében tehát nőtlén tanítót sejtethetünk, aki azért népszerű keresztapa lehetett. Férfiak esetében egy-egy foglalkozási szerep (például ilyen a 18. században a tanító) eredményezhette a szerepvállalást egyedül, de hasonló eseteket nőknél is megfigyelhetünk. Özvegyasszonyoknál ez talán hasonlóan értelmezhető, de gyakran nem tudjuk mivel magyarázni a jelenséget. Egy-egy alkalmi keresztszülői pár lehet apa-leány, anya-fiú, lehetnek testvérek a komák, illetve biztosan nem házaspárok. A gyakran felkért, azaz feltehetően presztízst adó keresztszülők azonban mind házaspárok. A 19. század első felében egyetlen kivételt fogalmazhatunk meg a fenti fő tendenciával szemben: Lichtenvalner György ácsmester és nemes Csák Rozália 68 esetben tart keresztvíz alá csecsemőt együtt, de nem házások. A Lichtenvalner és a Csák család között érdekes szövetség, kapcsolat figyelhető meg (például Csák Antal megyei esküdt segít a családnak hagyatéki pereknél¹⁷). Megkockáztathatjuk azt a feltevést, hogy valójában gyermektelen házaspárról van szó, akik nem helyben házasodtak (vagy elmaradt házasságuk anyakönyvezése).

Az esetek túlnyomó többségében a keresztszülők tehát házaspárok. A keresztelések 2–3 százalékánál a plébános vagy káplán, esetleg egy szerzetes a keresztapa. Egy-két esetet leszámítva, ahol valamennyi gyereknél a plébános a tanú, ezek esetiek, s a kényszer szülhette. A 18. század közepén viszonylag gyakran keresztanya Törey László plébános nővére, aki vele egy háztartásban él mint gazdasszonya. Hasonlóan rendkívüli eset, amikor a bábaasszony a keresztanya. De az esetek mintegy tíz százalékában a keresztszülők apa és leánya, anya és fia vagy testvérpár. A leggyakoribb eset, hogy valamelyik szülő halála esetén a gyerekek lépnek helyére azon családok gyerekeinél, ahol szorosabb a kapcsolat, azaz mindig ugyanaz a házaspár tartotta keresztvíz alá a gyereket. A leányok és fiúk már hat-hét éves korukban is keresztszülők (azaz feltehetően a bérházat követően váltak egyházilag alkalmassá e funkcióra, de ezt a kérdést a szakirodalomban egyelőre nem volt módunk tanulmányozni), de igen gyakoriak a tizenévesek e szerepben. A leányok a házasságukat követően egyértelműen nem vállalnak apjukkal keresztkomaságot. A házasság valószínűleg a férfiaknál is változást, a szülői családból való kiválást jelez.

A keresztszülőknél több esetben találjuk, hogy a pár már a házasságkötés előtt együtt bukkan fel. Ez azt mutatja, hogy létezhetett a jegyesség intézménye, s ezek a fiatalok már mint jövőző házaspár vállalhattak komaságot.

A legnehezebb kérdés a keresztszülőknél a nem házaspári s nem szülői vagy testvéri kapcsolat kérdése. A feldolgozás jelenlegi szakaszában a keresztelések mintegy húsz százalékánál találunk olyan párosítást, amelyik nem sorolható be a fentiek közé. Ezek egy része bizonyára olyan házaspár, amelyre nincs más adatunk (azaz nem helyben volt az esküvő, nem született Keszthelyen gyermeke, illetve nem ott haltak meg). Számos eset-

ben viszont igazolható, hogy nem közeli rokon párról van szó (például amikor ugyanaz a férfi tíz–tizenkét eltérő nővel szerepel). Az ilyen alkalminak tekinthető keresztszülői párok egy részénél a férfinak vagy a nőnek a népszerűsége magyarázhatja a választást, és ilyenkor e személy nagyobb presztízse adhat jelentős súlyt a választásnak. A 18. században például még gyakoribb az alkalmi párok előfordulása, s jellemző a magasabb társadalmi állású nemesi birtokos és tisztviselő rétegre, valamint az uradalomnál szolgáló tisztekre. Máskor azonban egyértelműen kisebb presztízst jelent az alkalmi pár (például gyakori a törvénytelen gyerekeknél).

Meglehetősen önkényesen, a hüvelykujjmódszerrel meghatározva választottuk ki a népszerű keresztszülők mintegy százharminc fős csoportját (lásd névsorukat a függelékben).¹⁸ Szinte valamennyien kézművesek, kereskedők. Mindössze két házaspár minősíthető jómódú gazdának, szőlőbirtokos további négy, továbbá egyetlenegy halász található köztük. Ennél jelentősebb a mezővárosi, részben uradalmi értelmiség, tisztviselő csoport (két jegyző, egy orvos, két borbély, seborvos, két tanító). Két kocsmáros mellett hat kereskedő (boltos) jelenti a szolgáltatási szektort. Az iparosok szinte valamennyi helyi iparágat képviselik, de nem mindig a helyi társadalomban megfigyelhető számarányuk szerint.¹⁹ Ha nemcsak a kiemelt legnépszerűbb keresztszülőket, hanem az egész sokaságot elemezzük, továbbra is az a jellemző, hogy a helybeli kézművesek a leggyakoribb keresztszülők. Az 1740-es évtizedben a gyerekek egyharmadát ők tartják keresztvíz alá, s ez az arány 1780 és 1809 között ötvenöt százaléknál magasabb.²⁰ A kézművesek aránya a mezővárosi adózók között 1747-ben 21–22 százalék. Az ipar után adózók súlya konjunktúralisan hullámszik a városban (a 18. század középső harmadában, majd pedig a francia háborúk idején jelentősen emelkedik, 1810-es években visszaesik), a vizsgált időszak végén 1845–1846-ban 22 százalék, azaz az 1747. évihez viszonyítva szinte változatlan, viszont a kereskedők, kocsmárosok, árendások, fuvarosok aránya 7–8 százalékra emelkedik. Ha a visszavonult iparosokat is figyelembe vesszük, az arány természetesen magasabb.²¹ Ezzel együtt biztosan állíthatjuk, hogy a keresztszülők között jóval magasabb a mesteremberek aránya, mint a népességen belüli súlyuk.²² Ennek a jelenségnek másik oldala az, hogy a gazdálkodásból, szőlőből élő többség népes családjai, azaz a törzsökös keszthelyi gazdák és szőlőművelők szinte alig bukkannak fel e szerepben (a 18. században szinte egyáltalán nem).²³ A kiemelt csoport másik jellemzője az, hogy majdnem hasonló arányban egyben bevándoroltak is. Legtöbbjüknél a feleség sem keszthelyi. E vonatkozásban lassú változást figyelhetünk meg, megnő a helyi családok aránya. Így például a Vlasics, Szalai és Csák nemes családok, ezeknek kézműves vagy kereskedő képviselői kerülnek inkább előtérbe.

A foglalkozást és népszerűséget összevetve a helyzet összetett. Egyrészt főleg a 18. században jelen vannak a frissen bejött építőipari mesterségek képviselői (kőműves, ács, üveges, lakatos), gyakoriak a legszélesebb vásárlóközönséggel vagy klientúrával jellemezhető szakmák (szűcs, szabó, fazekas, kalapos, kovács). De nem népszerűek a legnépesebb szakma képviselői, a csizmadiák. A 19. század első felében pedig a szolgáltató jellegű, azaz a legszélesebb klientúrával rendelkező szakmák képviselői jellemzők leginkább e csoportra: pékek, vendéglős, bábsütő, kocsmáros, boltos, mészáros.

Nagyon nehéz szigorúan bizonyítani, de több oldalról alátámasztható az a feltevés, hogy a népszerű keresztszülők igen gyakori szolgáltatási kapcsolatban lehettek keresztgyerekeik családjával. Ez a funkció tehetné lehetővé, hogy például egy frissen beköltö-

zött pékmester és felesége azonnal kapóssá legyen e szerepben. Ez magyarázhatja, hogy az idegen, gyakran feltehetően nyelvében is idegen bevándorolt házaspárok alkotják a kiemelten népszerű keresztszülők csoportját a helyben élő, törzsökösnek nevezhető népességnél is.

A másik választási ok lehetett a foglalkozás presztízse, egyes társadalmi csoportoknál pedig az uradalomhoz való kapcsolat. Az építőmesterek (Hoffstetter Kristóf és Rantz János György) esetében például mindkettőt együtt kell feltételeznünk. Hasonlóan értelmezhetjük a birkásgazdák, svájcerosok kiemelt népszerűségét. (Az előbbieket részben vagyonos, félig vállalkozó jellegű személyek, részben pedig az uradalomhoz kötődő egzisztenciák voltak).²⁴ A tanítók, a jegyzők 18. századi gyakori szerepvállalása is köthető a foglalkozási presztízshöz.

A másik általános jellemzőt, azt hogy a népszerű párok bevándoroltak, és így rokoni kapcsolatháló nélküliek, magyarázhatjuk azzal, hogy a helybeliek összeházasodás és leszármazás révén sok szállal összekötött társadalmi el akarta kerülni, hogy a keresztszülőség révén további olyan műrokonsági kapcsolatokat teremtsen, amelyek esetleg korlátozzák házasodási lehetőségeit. A katolikus egyház ugyanis, ahogy említettük, a keresztszülőséggel létrejövő lelki rokonságot is házassági akadálnak tekintette. Ez a tény s egyben az egyház erős befolyása magyarázhat egy olyan keresztszülő-választási stratégiát, hogy a választott házaspár: *a*) legyen a társadalmi körön kívül eső, egyben kívülről jött (tehát biztosan nem rokon), *b*) egyben adjon presztízst is, *c*) végül olyan valaki, akivel rendszeres érintkezésben van az ember. De valószínűleg ebben az esetben a keresztszülő-szülői viszony inkább patrónus-kliens jellegű (de annak is laza), nem pedig baráti vagy társadalmi azonosságra épülő kötődés. Az itt felvázolt stratégia és az egyházi tanok befolyása gyengülhetett a 19. századra, mert érezhető változások rajzolódnak ki az 1830-as évektől: megnő a helybeli (főleg szőlőhegyi) családok között a más jellegű komasági kapcsolat aránya.

Marad továbbra is az a kérdés, hogy amennyiben elfogadható a fent feltételezett stratégia, akkor ezen belül mi határozta meg a konkrét választást. Az adóösszeírások révén a tehetőséget, a vagyont és jövedelmet kíséreljük meg mérni. A népszerű keresztszülők rendszerint vagyonosak, mesterségük után magas adót fizetnek, de nem feltétlenül a leggazdagabbak. Adler (Sass vagy Fazekas) Jakab fazekas, Kerber Jakab kőműves csak a harmadik legmagasabb decilishez tartozik mint adózó, szőlőt, állatokat az adóösszeírások szerint nem birtokolnak. Fent Mihály lakatos az 1740-es évek elejétől él a városban, de 1770 előtt egyetlen adójegyzékben sem található meg (talán az uraság konvenciósa volt?), ezt követően, idős korában nincs vagyona, csak a háza után adózik (9. decilis). A leggazdagabbak közé tartozott Jurák Mátyás szűcs, aki vagyona nagy részét feleségétől örökölte, de ő is gyarapította (bár halálakor jelentős adósságot is hagyott hátra).²⁵ A kézművesek esetében azt mondhatjuk, hogy nem annyira a felhalmozott vagyon (ház, szőlő) lehetett fontos, hanem a jól működő mesterség és talán az ennek révén kialakított kapcsolatháló, a megszerzett presztízsz.

A város választott elöljáróságának ismeretében megvizsgálható, hogy a népszerűségi gyakoriság és az esküdti, esetleg bírói pozíció között van-e korreláció. A 18. században adataink hiányosabbak, de azt mondhatjuk, hogy az ismert bírák egyben nem a legnépszerűbb keresztszülők. A 19. század első felében a helyzet más: Erdődi József, Sillinger István nemcsak a bírói hivatalt viseli több éven át, hanem keresztapaként is gyakran

felbukkan. Az esküdtek között is vannak népszerű komák: a már említett Buchperger Fülöp az 1830-as években városi esküdt, s mintha ez a pozíció még növelné is keresztgyerekei számát. Viszont az összefüggés nem kötelező és reciprok. Vannak tartósan a tanácsban levő esküdtek és bírák is, akiket alig kértek fel keresztszülőnek. Vajda Antal fazekas több éven át volt bíró, de keresztapaként nem bukkan fel. Széles körű kereszt- szülői kapcsolattal rendelkező iparosok néha viszont semmilyen városi politikai szerepet nem játszottak.

Feltehető az a kérdés is, hogy a népszerű keresztszülők vajon inkább gyermektelen házaspárok voltak, vagy pedig maguk is családosok. Az előbbi esetben a kölcsönösség kérdése fel sem merülhet, de talán éppen a gyermektelenség, az örökös hiánya magyarázhatja a keresztszülői szerepvállalást. A keresztszülők közt nem nagyobb a meddő házaspárok aránya, mint a teljes népességben, a gyerekszám vagy örökösök száma tekintetében nem képeznek eltérő sokaságot, hanem azonosnak ítélné a teljes városi népességgel.

A népszerű keresztszülők esetében egy relációs társadalmi pozícióról beszélhetünk, ennek megszerzése igen összetett okokra vezethető vissza, jelentős részben mérhetetlen jelenségekre, illetve olyan egyedi jellemzőkre, amelyeket források hiányában vizsgálni sem tudunk. Ezek közül néhány elemre megkísérlünk itt utalni. A magyar rendi társadalom ismeretéből kiindulva megnézhetjük a nemesi státust, de legfeljebb néhány esetben feltételezhető, hogy ez játszott kitüntetett szerepet.²⁶ A 18. század közepén még lakott Keszthelyen néhány birtokos- és megyei hivatal viselő család, majd a Festetics politikája következtében elköltöztek. A későbbiekben a nemesek kézművesként, gazdálkodóként vagy uradalmi tisztviselőként e foglalkozási közegbe, társadalmi csoportba illeszkedtek be.

Egy-egy családtörténet valamit megsejtethet abból a komplexitásból, amit egzakt módon leírni nem tudunk, de összefoglalóan informális presztízsként foghatunk fel. Takács Ferenc nemes kalaposmester és felesége, Trunczer Katalin az 1750-es évektől élt Keszthelyen, nemességét csak későn igazolta, tehát két évtizedig közönséges lakosként adózott. A házaspárnak összesen 140 közös keresztgyereke volt, a feleség még további 20 alkalommal volt keresztanya. Anna leányukat Paár István mészáros vette feleségül, a fiatal pár sokat megörökölt a kalaposmester pozíciójából, ők vették át a keszthelyi házat is. József fiuk tanult, a gimnázium után a pozsonyi papneveldebe került, majd pedig Festetics György fia mellé vette tanítónak. Később Péteri Takács Józsefként ismert író, a dunántúli irodalmi élet egyik szervezője lett.²⁷

A nők egyéniségének, presztízisének szerepe valószínűleg igen nagy befolyással van a kiválasztódásra. Ezzel azonban olyan ponthoz érkezőnk, amikor forrásaink alapján továbblépni nem tudunk. A nők személyisége ismeretlen marad, csak feltételezhetjük a fontosságát. Az egyik követhető elem, hogy az asszonyok láthatóan továbbviszik szerepüket a második házasságba, sőt özvegyasszonyként gyerekeikkel is. Erre az egyik jó példa a már emlegetett Foltner Terézia, aki 1807-ben kötött házasságot Schröder József pékkel. Mindketten frissen érkeztek a városba, mégis azonnal hívják őket keresztszülő- nek. A férj halála után Buchperger Fülöp pékmester veszi el az özvegyet, s együtt válnak a legnépszerűbb keresztszülői párrá. A férj 1839-ben meghal, Fülöp fia azonban anyjával továbbra is gyakran hívott keresztszülővé válik. Ellenpéldaként Jurák Mátyás esetét hozhatjuk fel. Felesége, Reichhuberin Annamária, Soffka Márton nemes szücsmester

özvegye már első házasságában is gyakran volt keresztanya, Jurák Mátyással is gyakran az. Halála után a szűcmester még kétszer házasodik, de az újabb feleségek egyáltalán nem népszerűek.

A társadalmi pozíció, amit a széles körű keresztszülői kapcsolatháló biztosít, örökölhető, de elveszthető is. Parczer Flórián ruhafestő és felesége, Ulbrich Mária az 1780-as években költözik Keszthelyre, 1817. évi haláláig gyakran hívják őket keresztelni (80 eset). 1793-ban Keszthelyen született fia, aki szintén a Flórián névre hallgat, 1820-tól folytatja apja mesterségét. Feleséget Raath Katalin személyében máshonnan hozott, annak 1838. évi haláláig a fiatalabb párt is gyakran hívták keresztelőre. A feleség halálával azonban megszakad szerepvállalása, valószínűleg nem köt újabb házasságot, hanem özvegyként él a városban. Itt a fiú megörökölte vagy folytatja az apa népszerűségét. Valószínűleg bizonyos esetekben az egész családi pozíció megöröklésének része a keresztszülői szerep kontinuitása. Holczhammer György üvegesmester az 1760-as évek végén tűnik fel a városban.²⁸ Felesége Hoffstetter Borbála, Hoffstetter Kristóf építőmester, kőműves-pallér leánya. Az após gyakran keresztapa, a vagyonos vó is. Korai halála (1781. október 20.) után felesége férjhez megy Saitter János üvegeshez, majd pedig az 1790-es évektől Imre fia folytatja a mesterséget és veszi át a társadalmi szerepet; halála után pedig özvegye és gyermekei is népszerű keresztszülők maradnak.

A relációs pozíciót azonban el is lehet veszteni. Ennek szép példája Puli János vaske- reskedő és családja. Puli János az 1780-as években költözött Keszthelyre feleségével. Első felesége hamarosan meghalt, Puli János másodsorra Sillinger Katalint vette nőül, egy keszthelyi mészáros leányát. Igen népszerű pár volt a város legvagyonosabb családjai közé tartozó vaskereskedő és felesége egészen az 1810-es évekig. Ekkor a családban „szabálytalan” dolgok játszódtak le: György fiának házasságon kívül születik gyermeke, mert apja megakadályozta házasságát. A fiú később elveszi gyermeke anyját, de fiatalon meghal, s özvegyével az apa csúnya perbe keveredik – az öreg Puli gyámság alá akarja helyezettetni menyét.²⁹ Az egyik Puli leány házasságon kívül szül gyermeket, s nem megy férjhez. A harmadik gyerek, ifjabb János előbb katonáskodhat (obsitosként személye után adómentes), majd pedig apja mellett dolgozik. Feleséget a városon kívülről hoz, de az ifjú pár semmit sem örököl az apa korábbi pozíciójából – nemigen hívják keresztszülőnek, sőt, az ő gyerekeiket rendre apja és nővére tartja keresztvíz alá, ami pedig nem volt szokásban. A család kapcsolatrendszere beszűkült. Mivel vagyoni helyzetük nem változott, ezt leginkább a deviáns családi élet magyarázhatja.

Természetesen a vagyonvesztés szintén hasonló következményekkel járt, s gyakran mintha az öregedéssel is megritkulna a kapcsolatháló keresztkomasági rendszere. Mivel számos pár igen magas életkorban is keresett keresztszülő maradt, itt inkább a fizikai állapot romlását, az aktivitás gyengülését feltételezhetjük, nem pedig valamilyen az életkorra vonatkozó norma. Az ismertetett példákban is további olyan események buk- kantak fel, amelyek befolyásolták a keresztszülői népszerűséget: megözvegyülés, új há- zasság.

Néhány további keresztszülői hálózat bemutatásával árnyalhatjuk az eddigieket, s a szomszédság, családi kapcsolat befolyására is rámutathatunk. Fontana Ferenc és felesé- ge, Holczer Magdolna, bár nem került be a kiemelték közé, gyakrabban volt keresztszü- lő. Fontana Ferenc kereskedő (boltos) volt (meghalt 1805-ben), olasz eredetű, családja vándorkereskedőként (bális) került Keszthelyre. Felesége nem helybeli (ő 1816-ban halt

meg). Kapcsolati körük egyértelműen a hozzá hasonló társadalmi csoporthoz, azaz az uradalommal valamilyen bérleti viszonyban lévő emberekhez kötik. Bene Ferenc kocsmáros négy első gyerekénél keresztszülők, Pach Ferenc szappanos két gyermekét ők tartják keresztvíz alá. Vaisz János, Bori Antal hajókészítőnél is ők a komák (ez utóbbi is olasz származású). Máskor egy-egy bevándorolt iparosnál kéri fel keresztszülőnek a házaspárt, a legtöbbször olyan családok, ahol a keresztszülőket leginkább az uradalomhoz köthető személyek közül választják. Végül erős személyi kapcsolat fűzhetette a házaspárt Holczhammer Imre üvegeshez és feleségéhez, Szlovák Borbálához, valamennyi gyermeküknél ők a komák. Fontana Ferenc halála után felesége fiával, illetve a két gyerek együtt is vállalt keresztszülőiséget.

Kovács (Kovacsics) András csizmadia 1771-ben nősült be és telepedett le Keszthelyen. 1773-tól szomszédja, Mód Lőrinc három legfiatalabb gyerekének lett keresztpapja. (Mód Lőrinc tősgyökeres keszthelyi, gazdálkodó.) A családdal a kapcsolat szoros, az 1778-ban házasságot kötő Mód Katalin gyermekeinél is a házaspár szerepel keresztszülőként, sőt Kovács András halála után az özvegy új férjével, a szintén csizmadia Szabó Jánossal továbbra is keresztanya marad. A Kovács házaspár más szomszédnál is keresztszülő, Gersl Jakab bevándorolt varga egyik gyermekét tartja keresztvíz alá (Gersl Jakab felesége helybeli, Kovács András feleségével azonos helyzetű gazdacsalád leánya). Emellett két másik, szőlőbirtokos családnál is keresztszülő, itt a választást indokolni nem tudjuk. A házaspár gyermekeit azonban nem ebből a körből származó házaspárok kereszteltetik meg, hanem a népszerű Adler (Sas) Jakab fazekas és Paár István mészáros.

Nemes Egyed Antal csizmadia keszthelyi születésű, itt nősült 1822-ben. Igen különböző házaspárok egy-egy gyerekénél szerepel feleségével keresztszülőként, ezek többnyire szőlőművelők, sőt már kinn élnek a szőlőhegyen. Egy házaspárral azonban szorosabb kapcsolatban lehettek, ugyanis Tóth József és Petlenszki Anna valamennyi gyermekénél ők a felkért komák. Ez utóbbi házaspárnál már a házasságnál Egyed János, Antal testvére volt az egyik vőfély, azaz tanú. Az Egyed család esetében látható az az igen elterjedt kapcsolatháló, hogy a városban lakó iparos szőlőhegyi családoknál keresztszülő. Néha feltételezhető, hogy szőlőbirtokaik lehettek határosak vagy közeli, esetleg munkakapcsolat volt köztük: a szőlőművelésből élő család gondozhatta a városi ember szőlőjét. Mindenesetre igen gyakori az ilyen típusú komasági kapcsolat, tartalmára vonatkozóan azonban csak feltevést fogalmazhattunk meg.

A fenti példákban előjön a szomszédság mint lehetséges keresztszülő. Ennek a problémának rendszeres vizsgálata igen munka- és időigényes, de számos példát találunk rá, mintegy kiegészíti a népszerű keresztszülő választását.³⁰ Hasonlóan színezi a választást a foglalkozás azonossága. Foglalkozásról csak az iparosoknál beszélhetünk e korban (a mezőgazdaságban az úrbéres helyzet, a rendi jogállás volt a meghatározó). Megnéztük a csizmadiáknál, hogy mennyire gyakori az, hogy a keresztszülők is csizmadiák. Azt állapíthatjuk meg, hogy nem meghatározó. Egy-egy esetben találhatunk azonos mesterségű keresztpapát, de nem erős a mesterségi kötődés. Ez általánosítható is.³¹ Végezetül számos esetben találunk egyes családok között kiemelt, esetleg öröklődő kapcsolatot. Mind a szomszédság, mind a foglalkozási kötődés, mind pedig a családi kapcsolat azonban a vizsgált időszakban egyedibb és ritkább.

Elemzésünk azt mutatta, hogy a keresztszülők egy jelentős csoportja esetében nem egyenrangú viszonyt kell feltételeznünk, hanem inkább patrónus-kliens kapcsolatot. Azt

fogalmazzuk meg, hogy a népszerű keresztszülők valamilyen sajátos relációs pozícióval bírnak. Ez pedig csak részben magyarázható a társadalmi rétegződés hagyományos meghatározóival (foglalkozás, vagyon).

Egy másik szembevetendő jelenség a 18. századi középi gyakorlatnál, hogy egy-egy család gyermekeinek különböző komákat választanak. Általánosan jellemző, hogy változnak a keresztszülők. Néha egy-egy korábbi keresztszülői házaspár egy fiatalabb gyereknél újra felbukkanhat, némi állandóságot mutathat egy-egy keresztanya, ritkábban keresztapa személye, de egészében a leírható gyakorlat azt sugallja, hogy a norma a különbözőség lehetett. Ez azonban fokozatosan megváltozik az 1770-es, 1780-as évektől kezdve. A 19. század harmincas éveire már azt mondhatjuk, hogy a norma inkább az, hogy valamennyi gyermek keresztszülője ugyanaz a pár, esetleg ugyanaz a család. Előfordulhat az is, hogy egyik párt egy másik váltja fel, de mindkettő tartósan jelen van keresztszülőként. Ezt a megfigyelt jelenséget mérni is tudjuk. Megnéztük a Keszthelyen házasságot kötött három- és többgyerekes családoknál az állandó, tartós kapcsolatok gyakoriságát. Az 1750–1759 között házasságra lépő pároknál 163 esetben született és lett helyben megkeresztelve három vagy több gyerek, az állandóság csak 6 házaspárnál állapítható meg. Az 1760-as évtized házassági kohorszájánál a helyzet teljesen hasonló, majd lassú emelkedés kezdődik. Az 1800–1809. évi házassági kohorszájánál 220 többgyerekes házaspárnál 34 esetben teljes az állandóság, s ez a tendencia folytatódik. A keresztszülői kapcsolat két házaspár, két család szilárd kapcsolatává változik.

A fenn leírt s valószínűsített tendenciák magának a keresztszülői intézménynek a társadalmi funkcióját is megváltoztathatták. A 18. században nemigen feltételezhetünk tartós kapcsolatokat, közös felelősséget stb. A változási tendenciák egy része azonban mutathat ebbe az irányba. A változás lényeges lehet a mi kérdésfeltevésünk szempontjából is, azaz hogy milyen társadalmi kapcsolatrendszer ír le a keresztszülők hálózata.

Az elemzésben továbblépve azt kíséreljük meg elemezni, hogy kirajzolódna-e egymástól elváló kapcsolati hálók, azaz szegmentált-e a keszthelyi társadalom ebből a szempontból.³² Itt számtalan módszertani nehézséggel kell szembenéznünk. Egyrészt továbbra is a gyakoribb keresztszülőket tudjuk érdemben vizsgálni, másrészt számos esetben alig ismertek a keresztszülők társadalmi jellemzői. Ilyenek például azok a gyakran dominusként feltüntetett nemesek, akik az uradalomhoz vagy a helybeli előkelőbb nemesi társasághoz kötődhetnek, de nem laknak tartósan (esetleg egyáltalán sohasem) a városban. 1770 előtt hiányoznak az uradalmi alkalmazottak listái, keveset tudunk a polgárvárosi adózókról és még kevesebbet az adóösszeírásokból is hiányzó személyekről. Az ismertebb személyeket és házaspárokat sem tudjuk valamennyi ismérv szerint számba venni. Ennek ellenére néhány hálózat halványan ugyan, de kirajzolódik.

A 18. század közepén még a városban él egy kis létszámú nemesi birtokoscsoporthoz, ezek közül többen a megyénél is hivatalviselők. Ezek a Martony család, a zalabéri Horváthok, a hivatalviselő Kákósy és Juranics család stb. Ez a nemesi csoport fokozatosan elhagyta Keszthelyt, amely főnemesi rezidencia és uradalmi központ lett. Az e körbe sorolható családok férfi- és női tagjai gyakran együtt vállaltak keresztszülőséget (és igen markánsan elválnak e tekintetben az iparosság hasonló társasági köreitől). A Festetics család tagjai csak az első három–négy évtizedben fordulnak gyakrabban elő, többször e kör tagjaival társulva. E családokban a keresztkomák mindig azonos körből kerülnek ki, azaz a kör zárt (néha láthatóan a környékről hasonló családok tagjait kéri fel

komának), viszont sokszor jóval alacsonyabb társadalmi helyzetű családoknál bukkan fel keresztszülőként. Ebbe a társasági körbe tartoznak a birtokos nemesek, megyei tisztviselők mellett az uradalom vezető tisztviselői, a tanítók (Csiszár Péter, majd Csuklin János ludimagister az 1760-as évek végéig).

A századfordulóra ez a társasági kör teljesen eltűnik, a 19. század elejétől viszont egy uradalmi tiszti (officialis) csoport hasonló élességgel rajzolódik ki. Az uradalom ügyésze, számvevő tisztjei, az ügyvédek stb. egyrészt egymás gyerekeinél vállalnak keresztszülőiséget, másrészt patronálnak más helyzetű családokat, ezek zöme valamilyen módon az uradalomhoz kötődik. Az evangélikus vallású tisztek (Mesterházy János, Asbóth) külön hálózatot is képeznek ezen belül. A külső nemesi birtokosokkal való kapcsolat itt már nem állapítható meg, ez egyértelműen az uradalom központi kormányzatához, illetve a Georgikonhoz köthető társasági kör.

Az uradalmi alkalmazottak számának növekedésével, a majorságok kiépülésével (Fenekpuszta, Újmajor stb.) természetesen jelentkezik egy másik társadalmi kör, amely hálózatot is kialakít, a majorok cselédjei és közvetlen irányítói. A szarvasmarhatartásban fontos szerepet játszó svájccserosok gyakran keresztszülők cselédekénél, igen népszerűek a birkásgazdák, a vincellérek. A cselédség nagy része bevándorolt és erősen mobil, adódik tehát, hogy stabil helyi kapcsolatok hiányában az uradalmi körhöz kötődnek.

Nehezebb a mezőváros és polgárvasos lakóinál elváló hálózatokat kirajzolni. A fentebb jellemzett kézműves, kereskedő, szolgáltató csoport keresztgyerekei valószínűleg lefedik a kisvárosi népesség legnagyobb részét. Mivel a legnépszerűbb házaspárok, személyek egyben egymás közt is keresztszülők, és mivel gyakori, hogy az egyik iparos felesége a másik iparossal bukkan fel, azaz egyetlen társasági kört is alkotnak, ez a legnépesebb és legnépszerűbb csoport is hálózatként fogható fel. Amint családokként megszilárdul a kapcsolat, azaz állandósul a választott keresztszülői pár, ezen belül számos kisebb kapcsolati kör alakulhat ki, s egyre inkább gyakori valamilyen kölcsönösségi viszony, intenzívebb relációk rendszere. Ezt alapos és részletes mikroszintű tanulmányok bizonyíthatják. Horváth D. Tamás két kisebb esettanulmányában Steindl György rézműves és Lichtenvalner György ácsmester hagyatékának sorsát elemezve szépen rámutatott ezek létezésére.³³

Legutoljára hagytuk azt a változást, amely a 19. század harmincas éveitől kezdve rajzolódik ki plasztikusan: a helybeli gazdacsaládok, szőlőművesek képviselői egyre gyakrabban vállalnak komaságot. Ez – ha korábbi feltevésünk a keresztszülő-választás stratégiájáról elfogadható – jelentős módosulást hoz. Egyrészt a koma gyakran rokon, gyakran azonos körből származik, esetleg szomszéd a szőlőhegyen. A jelenség ugyanis egyértelműen összefügg a szőlőhegyi kitelepüléssel, s arra enged következtetni, hogy megindul a kiköltözötteknek az önálló társadalommá szerveződése, sőt talán leválásuk a városi társadalomról. Ez egyben a kézműves, kereskedő, szolgáltató csoport és a szőlőműves réteg eltávolodását is jelenti.

A fenn leírtak természetesen nem élesen elváló csoportokat, elkülönülő hálózatokat hoznak létre, inkább azt a képet szuggerálnám, hogy egy gomolygó ponthalmazban kisebb tömörülési pólusok jönnek létre. A népszerű keresztszülők mindig két irányban építenek ki hálózatot: egyrészt a velük azonos pozíciójú csoportokkal, másrészt azokkal, amelyeknél valamilyen patrónusságot vállalnak. Ennek alapján viszont ezek az alakzatok értelmezhetők valamilyen társadalmi hierarchiaként vagy másképp fogalmazva, az

elfoglalt helyek átalakíthatók valamilyen társadalmipresztízs-pozíciókká. A 18. század közepén egy vékony nemesi-uradalmi társaság képezi a csúcst (ebbe időnként a Festetics család is beleértendő), alatta egy széles kézműves, szolgáltató csoport látható, frissen beköltözött és régebbi családok, új mesterségek és hagyományos mesterségek képviselői együtt. Ez a városi felső közép. A szőlőműves és gazdacsoport ehhez kötődik, de inkább alatta foglalja el a társadalmi teret (pedig vagyban, jövedelemben még nem indult meg jelentős visszaesése).

A 19. század közepére a kép módosul. A nemesi-tisztviselői társaságot az uradalmi tisztviselők váltják fel. Kialakul egy másik, szintén az uradalomhoz köthető társadalom, az uradalmi igazgatásban és gazdálkodásban alkalmazott emberek uradalmi világa, ennek saját hierarchiája jól követi az alkalmazottak rendi hierarchiáját (tiszték, irányítók-szakemberek és legalul a cselédek). A városi felső középrétegben megerősödik egy, inkább a szolgáltatásokhoz köthető foglalkozási csoport, erősebbé válik némileg az örökölt pozíció, s megindult a szőlőműves és egyben a szőlőhegyen kinn lakó népesség leválása a városról.

Mind ez ideig azokat a tendenciákat kíséreltük meg kielemezni, amelyek a nagyobb gyakorisággal előforduló keresztszülőpárookra jellemzők. A keresztelesek többségében azonban egyetlen egyedi pár jön elő. Vajon ilyenkor nem másfajta, az előbb felvázolt mellett élő és esetleg többféle gyakorlatról beszélhetünk, amely házaspárokat, személyeket köt össze, s ilyen értelemben individualizálja a komasági viszonyt? A bevándoroltak, az állandó mozgásban levő családok más értékeket is képviselhetnek, más stratégiát építhettek fel. Először próbáljuk leválasztani az olyan egyedi eseteket, amelyek speciálisak. Viszonylag gyakori, hogy a plébános, egy káplán vagy egy szerzetes az egyik keresztszülő. A keresztanya ilyenkor a leggyakrabban egy népszerű nő, aki férjével, másokkal is részt vesz a ceremóniákon. Nem vizsgáljuk ezeket az eseteket, de itt semmiképpen sem egy sajátos kapcsolatról lehet szó. Máskor a keresztanya van csak feltüntetve. Néhány évben a „baptisans” (azaz a keresztelest végző pap)+ keresztanya van beírva. Tehát a hiányzó keresztapa esetében is gondolhatunk társként a keresztelő papra. Találunk arra is példát, hogy a plébános nem írt az anyakönyvbe keresztszülőt, hanem csak azt jegyezte fel, hogy végveszélyben a babaasszony végezte a szertartást. Az egyedül felbukkanó asszonyok közül több igazolhatóan bábaként szolgál, tehát egyes esetekben a csonkának tűnő bejegyzés a bábakeresztségre utalhat.

Hasonlóan külön eset a törvénytelen gyerekek megkeresztelése.³⁴ Itt megfigyelhető, hogy igen gyakori az, hogy egy máskor sosem felbukkanó pár áll ott a keresztségnél. Ezek között sok esetben igazolhatóan nem házaspárok fordulnak elő. Gyakori az is, hogy egy szülő és kiskorú gyereke vállalja el a keresztelest. Ez a gyakorlat azt is sugallhatja, hogy e két utóbbi párosítási forma presztízse kisebb lehetett. A törvénytelen gyerekek helyzete azonban teljesen külön kérdés. Nemcsak a társadalomban marginális cseléd-lányok, prostitúcióból élő nők szülnék házasságon kívül gyermeket, hanem úrileányok, jómódú iparosok leányai is. Az 1830-as évektől megfigyelhető tízszázalékos illegitimitási arány arra mutat, hogy társadalmi jelenséggé vált a probléma. Ezzel a kérdéssel itt nem tudunk foglalkozni, de rá kell mutatnunk, hogy statisztikailag ezek az esetek is megnövelhetik az egyedi házaspárok arányát, anélkül hogy másfajta keresztszülői kapcsolatra utalnának.

A néprajzi irodalom is külön esetként vizsgálja a falusi népességgel együtt élő ci-

gányság kérdését. Mi is megvizsgáltuk, hogy a cigány családoknál kik a keresztszülők, illetve a keszthelyi cigányokat választják-e más családok komának. Keszthelyen a 18. század közepén bizonyíthatóan él néhány tartósan letelepedett cigány család. Az 1770. évi részletes megyei adóösszeírás szerint kovácmesterségből élnek, illetve muzsikusok (némelyik mindkét kenyérkeresetet úzi). A források beilleszkedettnek mutatják őket, de erős migráció jellemző rájuk. A 18. század közepén igen gyakori, hogy a nemesi birtokos, tisztviselő réteg tartja keresztvíz alá a helybeli cigányok gyerekeit. 1759-ben Hege-dús Borbálának keresztszülei Vécsey Miklós báró és anyja, Festetics Judit. Farkas György uradalmi provisor kétszer is keresztapa. A legtöbb keresztszülői pár egyetlen alkalommal fordul elő, azaz más, nem cigány családoknál sem bukkan fel. A helyi iparosok ekkor alig fordulnak elő: Baro István cigánykovács Judit leányát 1764-ben Kovács György lakatos és felesége, Bakos Erzsébet tartotta keresztvíz alá, az Árvai család Krisztina leányának 1768-ban kovács a keresztapja. Ezekben az esetekben az azonos mesterség szolidaritása is feltételezhető.

A 19. század végére a helybeli cigány családok jelentősen kicserélődnek. Megjelenik és tartósan Keszthelyen él a Ruha, a Jónás, a Baronyai, a Boros család. A polgárvárosi részen a Pál utcában házuk van, az adójegyzékek szerint egy-egy lovat is tartanak. Leginkább fuvarosként biztosíthaták megélhetésüket. Ezen családoknál a keresztszülők összetétele már alig tér el a mezővárosi, polgárvárosi társadalom egészétől. Egyes esetekben tartósabb kapcsolatot is feltételezhetünk, amikor több alkalommal is ugyanaz a házaspár jelenik meg komaként, de igazán kialakult kötődések, mint más családoknál, nem figyelhetők meg. Erős a lokális (esetleg szomszéd-sági) kapcsolódás is. Például az 1820-as években az Árvai család a Pál utcában lakik, szomszédjai Makkai Mihály uradalmi vadász, valamint Horváth Pál árendás fogadós, akik egy-egy gyerekének feleségükkel keresztszülei. Egy-egy alkalommal polgárvárosi beköltözött jobbágycsaládok is komák. (Esetükben, látni fogjuk, még kölcsönösség is előfordul.) Mindezek az adatok a helyben lakó családok valamilyen integrálódását mutatják.³⁵

A letelepült cigányok közül két család, Ruha Márton és felesége, Görcs Éva, valamint Jónás Ferenc és György az 1800-as évektől több alkalommal keresztszülőként is felbukkan. A polgárvárosi részen lakó Ruha Márton egyrészt egy-egy cseléd házaspárnál, illetve ismeretlen, rövid ideig helyben maradó családnál koma. Viszont két jobbágytelken gazdálkodó házaspárnál, a bevándorolt Szegedi Györgynél, s a helybeli családból származó Balás Ferencnél több, illetve valamennyi gyereknél a Ruha házaspár a keresztszülő. A Szegedi családdal a kapcsolat részben kölcsönös: 1812-ben és 1818-ban Görcs János gyerekeit Szegedi György, illetve leánya, Szegedi Katalin tartja keresztvíz alá. A Jónás család tagjai két esetben törvénytelen gyerekek keresztszülei, másrészt hasonlóan jobbágy, illetve uradalmi cseléd házaspárok kéri fel őket alkalmilag. Ezek a példák is egy lokális és részben társadalmi integráltságra mutatnak a tartósan helyben lakó cigányoknál.

Visszatérve azokhoz az esetekhez, ahol nem az alapvető tendencia figyelhető meg, rá kell arra is mutatni, hogy sok olyan születés, keresztelés jön elő, amikor a házaspárról semmit sem tudunk, egy-két évig élhetett a településen. Társadalmi kapcsolataik is hasonló mobil elemekre korlátozódnak. Egy jó része a keresztszülőknek ebből a számkra ismeretlen, egyelőre megközelíthetetlen, mozgásban levő társadalmi masszából kerül ki.

Ha más oldalról közelítjük meg a kérdést, és a Keszthelyen házasságot kötötteknél

az egy-két gyermekeseket vizsgáljuk meg, itt a keresztszülők leginkább a korábban elemzett népszerű párok közül választódnak ki.

Végezetül az elemzést mikroszintre is megkíséreltük levinni. Kiválasztottunk néhány, általunk jellemzőnek ítélt családot. Elsősorban a négy-öt nemzedéken át nyomon követhető helybeli családok szolgálhatnak fontos tanúsággal.

A 18. század elejétől, tehát a forrásaink által kijelölt kezdőpontoktól Keszthelyen él a Rádi család. A 18. században mindössze háromszor tart valamelyik férfitagjuk gyermeket keresztvíz alá. Ez a helyzet lassan módosul, majd az 1840-es években szinte robbanásszerűen változik. A család több férfitagja kerül más házaspárokkal szorosabb (azaz ismétlődő) keresztszülői kapcsolatba. A szőlőhegyi kitelepülés következményeképpen tehát átrendeződtek a viszonyok.

A Rádi család jó módú, ökröt tartó tagjai 1740 után a népszerű keresztszülők közül választanak komát. Egy-egy családban nem mindig azonosak a személyek, de némi kötődés megfigyelhető. A századfordulóra tehető az új modell kialakulása: a házaspárok valamennyi gyerekükhöz ugyanazokat a komákat hívják, vagy legfeljebb egyszer váltanak. Egyértelműen rögzül a kapcsolat, de még megmarad a kézműves középréteg és jó módú gazda kapcsolatháló. Ez csak az 1830-as évektől módosul.

A Szeles család a Rádiakhoz hasonló törzsökös, jó módú gazdacsalád, egyre népesebb nemzedékekkel. Esetében a hasonló tendencia mellett már 1770-es évektől jellegzetes kötődések alakulnak ki. Ezek az uradalmi munkavezetők, árendások irányában mutatnak. A házassági kapcsolatok révén kezdődhetett (Bolla Márton uradalmi birkás leánya beházasodása után tűnnek fel a konvenciók felsőbb csoportjához tartozó keresztszülők), majd pedig a társadalmi mozgás a család néhány tagját is ebbe az irányba vitte, maguk is uradalmi bérletet vállaltak, alkalmazottak lesznek. Intenzívebb kapcsolatban vannak a helybeli kismemesi, halász és gazdálkodó Göndöcs családdal, ez esetben egyértelműen a házassági kapcsolatok magyarázhatják a kapcsolódást, ebben az esetben a rokonsági és keresztszülői hálózat közeledik egymáshoz.

Bár adataink csak szórványosan teszik lehetővé, megkísérelhetjük a keresztszülő-keresztgyerek viszonyt is bemutatni. Kiindulásunk csak az lehet, hogy a mezővárosi népességnél (a nemesi birtokos és tisztviselő réteget itt kizárjuk) ez igen laza lehetett, ha egyáltalán jelentett valamit. Erre enged következtetni az is, hogy a gyerekek nem a keresztszülők keresztnevét kapják. A gyakran ritka és különleges keresztnevű népszerű keresztszülők (férfiaknál Jakab, Kristóf, Simon, Fülöp, Flórián, a nőknél Annamária, Magdolna, Apollónia, Éva) nem adják tovább keresztnevüket patronált családjaikban (ezek zömmel más kulturális hagyományra vezethetők vissza, leginkább németes hagyományra gondolhatunk, s a tartósan Keszthelyen élő családoknál is eltűnnek a nemzedékek során). Egy-egy női keresztnevnél igazolható, hogy a keresztnev és keresztanya választása egybeesik, például amikor a korábban is keresztszülőként választott házaspár helyett a férfi és egy leánya jelenik meg (akinek keresztnevét kapta az újszülött). A kiinduló helyzet a 19. század közepére változhatott, a felvázolt jelenségek egy személyesebb és erősebb kötődés irányába hathattak.

A keresztgyerekekhez való kötődést jelzi az, ha a keresztszülő megemlékezik róla végrendeletében is. Ez igen ritka jelenség. Jurák Mátyás szűcs gyermektelen özvegye, Vizkerbelin Franciska 1798-ban egy örökben nevelt keresztgyermekre hagyja házi ingóságait: „*Antonia Vajzengruberin keresztleányomnak, kit kicsinségétől fogva neveltem, és*

semmi jutalmát sok járdóságáért és velem való gondviseléséért nem adtam, azért valaminé-
mű házi javaim akármelly néven nevezendők maradnak, mindazokat nevezett keresztle-
ányomnak és egyébbéért is közellevő atyámfianak hagyom és rendelem, senki tőle ell ne
vehesse.”³⁶ Jurák Mátyás 1785-ben vette feleségül Vizkerbelin Franciskát (a házassági
anyakönyv szerint a menyasszony ekkor 41 éves volt). Ezt követően férjével három al-
kalmommal volt keresztstülő, majd férje halála után más két keresztapával még kétszer. A
fent megnevezett keresztlány idősebb lehetett, s nem Keszthelyen született. Vizkerbelin
Franciska korábbi életéről semmit sem tudunk, Antonia Vajzengruberinről sincs semmi
adatunk (azonkívül, hogy valamilyen rokoni kapcsolatban is volt keresztanyjával). Eb-
ben az esetben a keresztanyaság egyben későbbi gondoskodást is magában foglalt a
gyermektelen nőnél.³⁷

Viasz János felesége, Takács Éva 1808. január 17-i végrendeletében többek között így
hagyatkozott: „Még két k[ereszt] leányomnak hagyok 4 f[orinto]kat, Bokros Annának és
Bokros Örsének.”³⁸ A két leányka 1804-ben és 1807-ben született, s ők voltak a házas-
pár egyedüli keresztgyerekei. Viasz János újabb feleségével tartotta aztán keresztvíz alá
a Bokros família további gyerekeit. Itt tehát személyes kapcsolat lehetett a két család
között (kinn éltek a szőlőhegyen). Nemes Papp Ferenc molnár is megemlékezik 1811.
július 17-i végrendeletében egyetlen keresztfiáról: „Pintér Mihály kissfiának, mint kereszt-
fiamnak hagyok 50 forintokat.”³⁹ (Egyébként ezzel azonos összeget hagyott a nemesi
kommunitásra is.) Pintér Károly 1811 elején született, alig fél éves csecsemő volt tehát a
végrendekezés idején. Papp Ferencnek ez volt az első keresztgyereke a városban, s mivel
még két évtizedig élt, a későbbiekben más családoknál is vállalt keresztapaságot.

Végül még egy végrendeleti adatot találtunk. A gyermektelen Oláh Márton és felesé-
ge 1839. február 18-án végrendekezett az alábbi módon: „Minthogy testünkben ugyan
öreges, de legyen hál az egek úrnak mind a’ ketten épp és fris elmével vagyunk, azért az
alábbiratott érdemes gyenesi előljáóság jelenlété[ben] ezen Ányos Ferenc név alatt lévő
’s mű általunk felnevelt, örökben tartot keresztgyermekünknek hozzánk eddig is megmu-
tatott hívségéért, és ezután és ő általa megajánlot erántunk holtig leendő gondviseléséért
e’ következő végzésünket úgy hagyjuk és rendellük, ú[gy]m[int]: ... 5. Felső Gyenesi
hegységben fekvő szállójoszágunkat hozzátartozando hajlékokkal és benne lévő ingo ja-
vakkal, egyszoval, a’ mi csak holtunk után fog találatni, azon föllebb éréntett kereszt-
gyermekünknek hagyjuk és rendöllük ollyformán, hogy senki tőle el ne vehesse.

6. Ha Isten ő szent felsége azon gyermeket magzat nélkül az világból kiszolléttaná,
azon föllebb éréntett lélekpénz kifizetése után az érdemes gyenesi előljáóság intézete
és közbenjárulásával minden ingo és ingatlan javaim elladattassanak, és az gyenesi
kápólnára, a’ vagy annak reparatiojára fordíttassanak.

7. Ha azon gyermek megházasodnék és az hitesse utobra maradna magzat nélkül, még
az Ányos Ferenc ura nevét viseli, azon joszágban nyugton maradhat, de ha férhez fog
menni, az moringlevele értelme szerint moringjával megalégéttetik, az föntmaradott ja-
vak pedig ugyan az gyenesi kápólnára haríttatnak.”⁴⁰

A gyermektelen házaspár tehát örökösének a keresztgyerekeit tette meg, s még an-
nak gyermektelensége esetére is rendelkezett. Ányos Ferenc nem Keszthelyen szüle-
tett. Ez azt is jelenti, hogy a már régóta a városban élő házaspár megőrzött társadalmi
kapcsolatokat születési, származási helyével. Ányos Ferenc megházasodott, s az adó-
jegyzék szerint valóban megörökölte keresztstülei vagyonát.

Keszthelyen mintegy háromszáz végrendelet maradt ránk, ehhez képest igen elenyésző a keresztyerek említése. Megjegyzendő, hogy a végrendeletekben, főleg örökös nélküli testálók esetében számos hagyományt említenek, köztük szolgálókat, szolgát, gondviselő gazdasszonyokat találunk. Ők gyakrabban fordulnak elő, mint a keresztyerek. Viszont egyes hagyományban részesülők, akiket nevükön vagy más vonatkozású megnevezéssel említenek, valójában keresztyerek is lehetnek.⁴¹

Egyedi adatokat találhatunk más forrásokban is a komaság jelentőségére. Bodor Gergely nemes kirurgus 1782-ben költözik a városba, s feleségül veszi Vasvári István szabó leányát. Vasvári István a Dékmár gazdacsaláddal áll keresztszülői kapcsolatban. 1782 után született János fiuknak már a seborvos a keresztapja. Dékmár János maga is kitanulja a seborvosi mesterséget, s keresztapja leányát, Annát veszi feleségül. Bizonyára nem véletlenül, hanem keresztapai segítséggel alakult így a sorsa.

Összefoglalóan megismételhetjük a korábban elmondottakat, mely szerint a komaság intézménye Keszthelyen nem azt a szerepet töltötte be, amit más korban a néprajz megfigyelt és általánosított a magyar paraszti társadalomra. A keszthelyi gazdák és szőlőművesek inkább patrónust kerestek gyerekeik keresztszüleinek, nem pedig egyenrangú társat. Ez tehát nem jelenthet tartós, szinte rokoni kapcsolatot a családok között. Az is kérdés, hogy mennyire szolgálta a keresztszülő választása a gyerek biztonságát. Ez azonban csak szélesebben vizsgálható: mi volt az árván maradt gyerekek helyzete, hogyan gondoskodott az uradalom vagy a mezővárosi társadalom a nagyszámú árváról. A kérdés egyelőre megválaszolhatatlan. A végrendeletek, örökösödési perek tanulmányozása azonban arra enged következtetni, hogy a közösségi szolidaritás erősebb volt, nem volt szükséges családi stratégia, azaz keresztkomák kiválasztása ehhez. (Ez nem jelenti, hogy jó helyzete, biztonságos élete volt a szülők nélkül felnövő gyerekeknek, hanem csak azt, hogy az a kiscsaládnál tágabb közösség keretében oldódott meg.) A szántógazdálkodásból és szőlőből élő keszthelyiek keresztszülei, a mezővárosi iparosok egyben az önkormányzat vezetői, hangadói is voltak, a város önképét is a mesteremberek által lakott település jelentette.

A vizsgált időszakban azonban, láthattuk, jelentős változások indultak el. Ennek okait igen nehéz megnevezni. Egyrészt a kutatást időben tovább kell folytatni, hogy a tendenciák kifejlődését láthassuk, másrészt pedig összehasonlító anyagra, hasonló vizsgálatok sorára lenne szükség. Egy tényezőt azonban kizárhatunk: a demográfiai viszonyok, a halandóság, azon belül a csecsemő- és gyerekhalandóság nem változott meg alapvetően.⁴² Általános tendenciaként az individualizálódást hozhatjuk fel, azaz a személyi választások erősödését a közösségi mintákkal szemben. Viszont sajátos helyi tényezőként említhetjük a szőlőhegyi kiköltözést s a szőlőhegyek leválását a városról.⁴³ Ez szétválasztotta a szőlőművelőket és a városi iparosokat. Ez a szétválás része annak a társadalmi folyamatnak, amikor a mezővárosi iparosság dinamikusabb változása (iskoláztatásban, anyagi kultúrában) megteremti a másik oldal, a szőlőművesek tradicionális kultúráját. A keszthelyi mezővárosiak a 18. században egyértelműen elkülönítették magukat a falusiaktól, a *rusticus* állapottól, azaz a korabeli parasztságtól. A szőlőhegyekre kitelepült népesség azonban a 19. század második felében egyértelműen az akkori paraszti társadalom részévé vált. Mindez a háttere lehet a keresztszülői intézmény változásának, de az összefüggéseket további elemzéseknek kell pontosítani.

A komaság társadalmi intézménye tehát történetileg változó volt, koronként és esetleg

társadalmi csoportonként eltérő funkciót tölthetett be. Feltételezhetünk eltérő gyakorlatokat egy-egy időpontban is. Az elemzés bizonyára elég meggyőző ahhoz, hogy felhívja a figyelmet a komaság intézményének történeti vizsgálatára.

Függelék

A legnépszerűbb keszthelyi keresztszülők (1740–1849)

Név	Személyi adatok	Foglalkozás	Időszakasz	Szám
Adler Sass Jakab	bev.	fazekas	1751–1782	182
Fel. Sillerin Éva	bev.			145
Balogh József	sz. 1739+1803	szűrszabó	1768–1803	33
1. fel. Klinger Katalin	bev.+1798			11
2. fel. Mód Katalin	sz. 1756+?			6
Bognár Jakab	bev.+1755	bognár	1740–1752	33
Fel. Smaidlin Erzsébet	bev.+?			33
Buchperger Fülöp	bev.+1838	pék	1810–1837	273
Fel. Foltner Terézia	bev.			267
Csuklin János	bev.	tanító	1744–1774	74
Fel. Serli Éva	bev.+1786			28
Czigler Tamás	bev.	birkás	1773–1789	69
Fel. Prunnerin Annamária	bev.			59
Eichner Péter	bev.+1810	rézműves	1778–1809	43
1. fel. Venczel Margit	sz. 1758+1787			8
2. fel. Stokenpergerin Katalin	bev.+1796			7
Erdódi József	bev.+1831	csizmadia	1772–1838	89
1. fel. Szép Julianna	sz. 1750+1789			4
2. fel. Krizing Terézia	bev.+1837			81
Fent Lakatos Mihály	bev.+1783	lakatos	1740–1777	172
Fel. Vég Trekin Mária	bev.+1769			98
Fercsák József	sz. 1799	puskás	1832–1849	31
Fel. Horváth Anna	sz. 1815			30
Fliszár Mihály	bev. elvándorol	szabó	1812–1836	75
Fel. Csótár Erzsébet	bev.+1836			73
Fövényesi András	sz. 1734+1803	jegyző	1764–1798	40
Fel. Pap Erzsébet	+1802			35
Gaál György	bev.+1782	kovács	1760–1781	35
Fel. Árvai Zsuzsanna	+1806			34
Gaál Kristóf	sz. 1767–1842	kovács	1803–1840	76
Fel. Szakács Anna	bev.			73
Galovics Pál	bev. elvándorol	gombkötő	1771–1787	30

Fel. Igersics Annamária				30
Gerhard Pál	bev.	orvos	1821–1848	66
Fel. Helbling Terézia	bev.			57
Göcz Pál	bev.	kalapos	1816–1848	60
Fel. Frankenberg Julianna				55
Groff Simon	bev.+1768	asztalos	1740–1767	100
Fel. Trelik Magdolna	bev.+1775			91
Gruber Ignác	bev.	pék	1817–1838	55
Fel. Pilis Mária	bev.			54
Grünschnek János	bev.+1827	szabó		36
Fel. Heindl Lehrman Katalin	sz. 1786			35
Haffner Tamás	bev.+1779	kelmefestő	1753–1777	54
Fel. Snorer Erzsébet	bev.			34
Haiden Pál	bev.+1798	kocsmáros	1779–1797	82
1. fel. Rizin Annamária	bev.+1789			22
2. fel. Flucher Annamária	bev.+1836			
Hajek Mátyás	bev., elvándorol	iparos	1774–1786	34
Fel. Szlobodova Erzsébet	bev., elvándorol			31
Handl György	bev.+1800	pék	1778–1800	95
1. fel. Valako Erzsébet	bev.+1780			15
2. fel. Novák Anna	sz. 1761+?			79
Heinrich János	+1851	köteles	1820–1847	44
Fel. Reinhold Erzsébet	+1849			44
Herczeg András	sz. 1730+1783	németvarga	1749–1767	35
Fel. Borics Éva	bev.+?			29
Hever Márton	bev.+1843	asztalos	1798–1840	49
Fel. Flucher Mária	bev.+1836			42
Hoffman György	bev.+1759	tímár	1743–1759	48
Fel. Herczog Éva	bev.+?			41
Hoffstetter Kristóf	bev.+1782	kőműves, építész	1751–	67
1. fel. Klevencz Erzsébet	bev.+1764			33
2. fel. Laderin Borbála	bev.+1781			18
Holczhammer Imre	sz. 1768+1819	üveges	1786–1817	68
Fel. Szlovák Borbála	bev.+1839			65
Horváth Pál	sz. 1772	puskás	1803–1845	91
Fel. Ságvári Katalin	sz. 1781			89
Igersics János	bev. elvándorol	ötvös	1756–1778	35
1. fel. Reinpergerin Erzsébet	bev.+1769			25
2. fel. Hajszin Katalin	bev.+elvándorol			3
Ikervári József	sz. 1771+1845	szabó	1797–1833	32
Fel. Csendes Stiller Anna	bev.+1849			27
Irsabek Vencel	bev.+1839	asztalos	1785–1816	46
Fel. Fricz Éva	bev.+1823			45

Juranics József	+1779	megyei tisztviselő	1740–1766	30
Fel. Kis Magdolna	+1769			15
Joós József	bev.	csizmadia	182–1845	51
Fel. Vastag Anna	sz. 1797			49
Jurák Mátyás	bev.+1793	szűcs	1759–1790	112
1. fel. Reichhuberin Annamária	bev.+1775			86
2. fel. Rósa Erzsébet	bev.+1781			24
3. fel. Vizcerbelin Franciska	bev.+1798			3
Kákossy László	+1799	megyei tisztviselő	1752–1792	30
1. fel. Nagy Katalin	?			3
2. fel. Juranics Judit	sz. 1757+1794			8
Kenesei Antal	sz. 1799	gazda	1825–1847	33
Fel. Hajdina Julianna	bev.			33
Kerber Jakab	bev.+1780	kőműves	1751–1780	96
Fel. Martin Magdolna	bev.+1780			88
Kesztlinger István	bev.+1824	köteles	1784–1824	46
1. fel. Friss Anna	bev.+1797			30
2. fel. Szaitl Terézia	bev.+1804			1
3. fel. Lichtnekker Anna	sz. 1766+1831			15
Klinger József	bev.+1821	pintér	1790–1811	46
Fel. Szendler Borbála	bev.+1811			46
Koller Ferenc	bev.+1794	asztalos	1770–1790	63
Fel. Perger Julianna	bev.+1791			60
Kovács Mészáros Mihály	bev.+1794	mészáros	1753–1788	52
Fel. Kurcz Anna	bev.+1784			24
Kovács Mészáros Mihály ifj.	sz. 1765+1832	mészáros	1787–1826	52
Fel. Priczmaer Katalin	?+1828			44
Kren Dániel	bev.+1849	szűcs	1811–1847	61
Fel. Schlederer Terézia				49
Kreucz György	bev.+1822	svájcceros	1789–1822	66
1. fel. Marhoffer Erzsébet	bev.+1805			39
2. fel. Balogh Erzsébet	?+1835			24
Krisztmajer György	bev.+1844	vendéglős	1812–1843	75
Fel. Beck Jozefa	bev.			65
Kugler Mihály	bev.	kőfaragó	1826–1848	79
1. fel. Genczer Tekla	bev.+1837			23
2. fel. Kegl Mária	bev.			55
Kőműves György	bev.	szőlőművelő	1821–1849	31
Fel. Somogyi Julianna	sz. 1798			30
Laimer Frigyes	bev.+1792	posztós	1776–1791	62
Fel. Algerin Apollónia	bev.+1793			37
Lakatos Sipos György	bev.+1778	lakatos	1740–1769	59

Fel. Lovász Erzsébet	+1774			45
Lappai László	sz. 1753+1818	járási esküdt	1784–1816	31
Fel. Csanaki Katalin	sz. 1768+1831			17
Larosz János	bev.+1797	kirurgus	1775–1791	35
Fel. Vilhelmin Erzsébet	bev.+?			45
Laskai Márton	sz. 1792	takács	1813–1849	50
Fel. Laki Anna	sz. 1794			48
Lesenczek Jakab	bev.+1834	németvarga	1796–1834	43
1. fel. Ferber Borbála	bev.+1822			37
2. fel. Vagner Jozefa	bev.			3
Lichtenthaler Ferenc	sz. 1781 k.+1847	ács	1803–1847	88
Fel. Eichner Anna	sz. 1789+1847			59
Lichtenthaler György	sz. 1787	lakatos	1818–1848	66
fel.? Csák Rozália				63
Luinperger György	bev.+1783	vaskereskedő	1754–1773	34
Fel. Lancskren Magdolna	bev.+?			24
Martinek József	bev.+?	vadász	1776–1799	31
Fel. Trenkin Annamária	bev.+?			29
Márvány Márton	bev.+1794	kocsmáros	1772–1794	62
Fel. Öri Erzsébet	sz. 1747+1826			58
Mezner Vencel	bev.+1803	posztós	1776–1803	68
1. fel. Millerin Apollónia	bev.+1788			13
2. fel. Pajerin Erzsébet	bev.+1822			53
Musler Antal	bev.+1830	sörfőző	1808–1830	77
Fel. Sarteringer Éva	sz. 1788+1849			62
Nádasdi Rohrer György	bev., elvándorol	iparos?	1753–176	31
Fel. Czuikin Marianna	bev., elvándorol			28
Nagy György n.	?+1822	?	1787–1818	82
Fel. Ikervári Éva	sz. 1746+1830			82
Nagy Imre	bev.+1819	szűrszabó	1778–1814	63
Fel. Baksa Szűcs Erzsébet	sz. 1762+1824			51
Néhold József	bev.+1829	ács-asztalos	1786–1828	33
Fel. Eisenkelber Erzsébet	sz. 1765+1825			31
Németh László	bev.+1849	ur. vincellér	1824–1849	47
1. fel. Dan Tolna Katalin	bev.+1831			5
2. fel. Szabó Julianna	?			42
Novota Mihály	bev.+1822	ur. szakács	1799–1828	40
Fel. Nagy Katalin	bev.+1820			39
Orgonás János	bev.	szőlőművelő	1826–1848	30
1. fel. Tolnai Borbála	bev.+1846			26
2. fel. Kálmán Rozália	bev.			4
Pados György n.	bev.	?	1819–1832	31
Pados József n.	bev.	jegyző	1805–1833	39
Fel. Kollár Erzsébet	bev.+1849			32
Pajér Antal	bev.+1817	iparos	1793–1815	35

Fel. Leimer Anna	bev.+?			34
Pakodi Mihály	bev.+ 1805	molnár	1785–1805	30
1. fel. Bollán Éva	sz. 1757+1803			28
2. fel. Csák Katalin	sz. 1762+1832			2
Papp Samu Antal n.	sz. 1787	molnár	1815–1829	39
1. fel. Kovács Borbála	bev.+ 1833			39
Parczer Flórián	bev.+ 1817	kelmefestő	1781–1805	80
Fel. Ulbrich Mária	bev.+ 1805			76
Parczer Flórián ifj.	sz. 1793	kelmefestő	1817–1838	88
Fel. Raath Katalin	bev.+ 1838			87
Peczelman György	sz. 1783+1847	lakatos	1810–1846	100
Fel. Poehner Apollónia	bev.			88
Pekmon János	bev. + 1767	esztergályos	1740–1760	37
1. fel. Sranczin Anna				10
2. fel. Vakler Rozália				8
3. fel. Rohrer Zsuzsanna				2
4. fel. Milnerin Mária				5
Perger György	bev.+ 1782	?	1774–1781	36
Fel. Czodor Marianna	bev.?			35
Perl Gyöngy Jakab	bev.+ 1799	takács	1751–1794	42
1. fel. Renczin Erzsébet	bev.+ 1763			9
2. fel. Augstein Mária	bev.+ 1785			25
3. fel. Mihál Katalin	bev.?			2
Pikler János	bev.+ 1787	képfestő	1768–1786	52
Fel. Pekmon Katalin	sz. 1746+1815			47
Pietterman József	bev.+ 1836	fazekas	1792–1818	54
1. fel. Böhmin Mária	bev.+ 1799			20
2. fel. Nadar Rohr Anna	bev.+ 1848			28
Pokorni Lipót	bev.+ 1772	ur. kertész	1764–1772	35
Fel. Janicsin Erzsébet	bev.+ 1775			28
Povinger János	bev.+ 1801	kőműves	1776–1798	45
Fel. Aigerin Veronika	bev.+ 1803			44
Puli János	bev.+ 1840	vaskereskedő	1782–1840	211
1. fel. Priczmaer Anna	bev.+ 1782			1
2. fel. Sillinger Katalin				139
Radmanics József	bev., elvándorol	tanító	1761–1766	47
Raihercz Ferenc	bev.+ 1779	bábsütő	1759–1779	45
Fel. Hoberin Mária	bev.+ 1789			33
Raihercz Ferenc	sz. 1771, elvándorol	bábsütő	1789–1825	51
Fel. Czenek Anna	bev., elvándorol			42
Rantz György	bev., elvándorol?	kőműves- mester	1783–1804	155
Fel. Czveller Mária	bev.+ 1802			153
Rosenberger János	bev.	pintér	1810–1848	39

Fel. Fülöp Mária	bev.			39
Saller Antal	bev.+1780	kalapos	1741–1771	38
Fel. Senari Julianna	bev.			37
Sartinger Gotfrid	bev.+1797	kalapos	1776–1796	35
Fel. Popin Erzsébet	bev.+1830			29
Saurer István	+1764	provisor	1745–1763	48
Fel. Kremzerin Mária				16
Schreder József	bev.+1810	pék	1802–1810	39
Fel. Foltner Terézia	bev.			32
Schüktanz József	bev.+1833	kalmár	1811–1833	116
Fel. Peczelman Katalin	sz. 1791			100
Schüktanz Antal	sz. 1818	kalmár fia	1824–1849	31
Sech Ágoston	bev.	borbély	1741–1768	42
1. fel. Schillerin Annamária	+1756			21
2. fel. Schrekin Orsolya	bev.			15
Seszták Mihály	bev.	csizmadia	1824–1849	88
Fel. Mesztig Erzsébet	bev.			83
Sillinger István	sz. 1774+1828	kereskedő	1800–1826	109
Fel. Fontana Borbála	sz. 1781+?			69
Skell György	bev.+1832	szőlőművelő	1803–1832	36
Fel. Palaczki Anna	sz. 1766+1842			35
Soffka Márton n.	+1755	szűcs	1740–1755	96
Fel. Reichhuberin Annamária	+1775			93
Stefl János Mihály	+1773	kalapos	1748–1767	39
1. fel. Herczog Mária Terézia	bev.+?			21
2. fel. Langin Anna	bev.+?			16
Steindl György	bev.+1827	rézműves	1811–1827	42
Fel. Horváth Terézia	bev.+1827			41
Steiner György	bev.+1845	varga	1804–1845	50
1. fel. Puchner Terézia	bev.+1841			37
2. fel. Rezer Katalin	bev.			13
Szalai Antal	sz. 1782+1835	tímár	1805–1835	56
Fel. Bertalan Borbála	bev.			42
Szalai Ferenc n.	sz. 1808	?	1839–1849	35
Fel. Angyal Rozália	sz. 1816			35
Szalai Pál	sz. 1735+1798	tímár	1763–1798	124
Fel. Gazdag Reich Magdolna	bev.+1802			122
Szalai Bognár János	sz. 1766+1844	bognár	1790–1844	135
1. fel. Kupi Éva	sz. 1769+1843			133
2. fel. Kelemen Veronika	bev.			2
Szauertzapf József	bev.+1829	pék	1804–1828	40
1. fel. Tomsics Terézia	bev.+1821			22
2. fel. Piller Karolina	bev.			2
Szegvári Szűcs Imre n.	sz. 1731	szűcs	1750–1775	98
	elvándorol			

Fel. Kovács Mária				81
Sümeghi Márton	sz. 1772+?	iparos fia, katona?	1784–1801	30
Sümeghi Lakatos Mihály	bev.+1797	lakatos	1749–1791	61
Fel. Sipos Kovács Erzsébet	? +1797			50
Takács Ferenc nemes	bev.+1790	kalapos	1745–1780	149
Fel. Trunczer Katalin	bev.+?			141
Takács József	sz. 1778	gazda	1813–1847	42
Fel. Kaposi Judit	sz. 1778+1849			42
Talabér János	bev.+1838	molnár	1813–1837	30
Fel. Paár Anna	sz. 1788+1843			30
Tormási Péter	bev.+1842	fazekas	1802–1831	74
1. fel. Savarics Julianna	sz. 1781+1829			64
2. fel. Giber Katalin	sz. 1806			5
Trettler József	bev.	köteles	1830–1849	34
Fel. Ruff Veronika	sz. 1807			31
Tóth Szili József	sz. 1793	szőlőművelő	1819–1849	56
Fel. Vizsi Éva	sz. 1802			56
Vastag Antal	sz. 1766+1826	varga-tímár	1795–1825	116
Fel. Lappai Katalin n.	sz. 1775?			112
Vasvári János	sz. 1756+1813	szabó	1781–1813	93
Fel. Vörös Borbála	sz. 1763+1839			88
Veszeli Ferenc	bev.	szabó	1802–1817	48
Fel. Nagy Anna	sz. 1786+1818			43
Vitman Tamás	bev.+1769	pintér (uradalmi)	1757–1768	34
Fel. Vintelin Annamária	bev.?			33
Vlasics Ferenc n.	sz. 1825	iparos?	1838–1849	31
Anyja Droszdovszki Mária	bev.			31
Vlasics György n.	sz. 1798+1837	bábsütő	1822–1837	39
Fel. Droszdovszki Mária	bev.			39
Vlasics György	sz. 1778+1841	iparos	1798–1837	78
1. fel. Móricz Borbála	+1806			1
2. fel. Bellén Erzsébet	sz. 1780			52
Vlasics György	sz. 1816	iparos?	1829–1847	100
Fel. Vaszary Konstancia	bev.			4
Vlasics László	sz. 1774	varga	1799–1845	52
Fel. Papp Katalin	sz. 1778			51
Vlasics Szabó Márton	sz. 1737+1804	szabó	1764–1804	80
1. fel. Rozsonics Borbála	sz. 1750+1788			65
2. fel. Németh Judit	sz. 1763+1795			1
3. fel. Babos Rozália	bev.+1831			3
Volf Ferenc	bev.+1848	kereskedő	1812–1847	49
Fel. Feszner Terézia	bev.			49
Volfart István	bev.+1820	mészáros	1806–1819	65

Fel. Beer Anna	sz. 1778+1828			52
Vörös Szabó József	bev.+1792	szabó	1750–1780	56
Fel. Borbély Mód Anna	?+1782			44
Zabó István	sz. 1809	halász	1833–1849	40
Fel. Baksa Katalin	sz. 1813			40

JEGYZETEK

1. Magyar ismertetés az ezzel kapcsolatos vitákról Czoch 1999 és Bódy 1999. A legtöbb újdonságot hozó mikrotörténeti megközelítésre Cerutti 1990; Revel 1996; Szekeres 1999; Szíjártó 1996.
2. A disszertáció címe: Zsellérből polgár. Társadalmi változás egy dunántúli kisvárosban 1740–1849. Készült az ELTE BTK Gazdaság- és Társadalomtörténeti Tanszékén, témavezető Bácskai Vera. Keszthely történetére általában lásd Bontz 1896; Müller 2000; Koppány–Péczely–Sági 1962.
3. A hazai újabb összefoglalók: Tárkány Szűcs 1981, Keresztelő, keresztnévadás, keresztszülő, komaság 1979; Nagy Varga 2000. A nyugat-európai legújabb irodalomban Fine 1994.
4. Nagy Varga 2000:535.
5. Morvay 1984.
6. Tárkány Szűcs 1981:130.
7. Nagy Varga 2000:537–538.
8. „A választás elveként a századfordulón eléggé általánosnak mondható az a szokás, hogy a keresztszülőt nem a rokonságból, hanem a baráti körből választották, tehát a szülők legénykori vagy leánykori barátját, a szülők keresztszüleinek gyermekeit, a szomszédok valamelyikét kérték fel.” Tárkány Szűcs 1981:131.
9. Nagy Varga 2000.
10. Tárkány Szűcs Ernő a Magyar néprajzi atlasz alapján foglalkozik a keresztszülők választásával, a református lakosság esetén szerinte „a szülők minden gyermekükhöz más-más párt kértek fel”. A katolikus népességre a következő általánosítást fogalmazza meg: „A minden gyermeknél azonos, de ugyancsak egy pár keresztszülő rendszerint az összefüggő nagyobb tömbben élő katolikus lakosság körében mutatkozik eléggé általánosnak.” (Tárkány Szűcs 1981:131.)
11. Nagy Varga 2000:537–538. Tárkány Szűcs Ernő szerint „néhány helyen a szegényparasztok a gazdát kérték fel keresztszülőnek.” (Tárkány Szűcs 1981:131.) Morvay Judit is leír történeti elemzésében ilyen jelenséget, vö. Morvay 1984.
12. Mind Tárkány Szűcs Ernő, mind Nagy Varga Vera szinte szó szerint azonosan fogalmaz e kérdésben. Tárkány Szűcs 1981:132–133; Nagy Varga 2000:535. Elemzésük hangsúlyozza, hogy a társadalom kötelezettségeket rótt a komákra (ezek a gyerek különböző életkoráig éltek).
13. Tárkány Szűcs Ernő Udvardy Ignác 1843-ban megjelent munkáját idézi erre vonatkozóan (Tárkány Szűcs 1981:130–131.). A keresztszülőkhöz fűződő vallási álláspontra és az erre épülő néphitre jó összefoglaló a már idézett újabb francia munka (Fine 1994).
14. A rokonok túlsúlyra jutására az 1960-as években lásd Tárkány Szűcs 1981:131. Vidacs Bea kitűnő elemzésben mutatja meg, hogy az 1980-as években hogyan működött és változott meg a komaság intézménye egy magyar faluban (Vidacs 1985).
15. Ikrek esetén nem következetes a feljegyzési gyakorlat. Eleinte leginkább egy „és” kötőszóval köti össze az anyakönyv a két keresztnévet, más jel nem árulkodik arról, hogy két gyerekre vonatkozik a bejegyzés. A 18. század második felében némelyik pap odairja, hogy „gemelli”. Mások két egymás utáni rubrikába vezetik be az ikreket, s csak a szülők és a dátum azonossága

mutatja az ikerszülést. Valamennyi esetben azonban egyértelmű, hogy különbözök-e a keresztszülők, vagy azonosak.

16. A pontos adatok megállapítása számos nehézségbe ütközik. Egyrészt a gyakori család- és keresztnévek esetében csak az ismert házaspárokat tudjuk egyértelműen azonosítani, egyéneket nem. Másrészt sok esetben nehezen olvasható vagy azonosítható a keresztszülő neve (például a ferences kereszteleési anyakönyvet vezető, láthatóan nem magyar anyanyelvű szerzetesek névbeírásai esetén), illetve a más összefüggésben nem felbukkanó nevek gyakran torzulnak. Gyakori a keresztnévtévedés, illetve a ritkább keresztnévek váltakozása. A német eredetű családneveknél gyakori az Annamária keresztnév, ez Mária vagy Anna formában is előfordul. Gyakran a feleségeket németesen férjük után nevezik (Soffka Márton felesége lehet Soffkin Annamária), ilyenkor külön meg kell nézni, hogy gyerekről vagy feleségről van-e szó. Mindezt az azonosítási munkát az egyetlenegyszer vagy néhányszor feltűnő személyeknél nem gondoltuk szükségesnek elvégezni.
17. Szép esettanulmányában Horváth D. Tamás mutat erre rá. Lásd Horváth D. 1987 és 1988.
18. A meghatározott küszöböt igyekeztünk úgy kialakítani, hogy a hosszabb ideig és sok családnál keresztszülői szerepet vállalók kerüljenek a kiemelt sokaságba, de ugyanakkor a sokaság maradjon áttekinthető, azaz olyan, amelynek nem statisztikai, hanem esetleg mikrotörténeti jellemzőit is feltárhatjuk. Végül a harminc és több esetben keresztszülőként feljegyzett férfiakat választottuk ki. Ezek adatait a Függelékben közöljük.
19. Az iparosok megoszlása a következő: ács 1, asztalos 5, bábsütő 3, bognár, pintér 5, csizmadia 3, esztergályos 1, fazekas 3, gombkötő 1, iparos (ismeretlen mesterség) 6, kalapos 5, kelmefestő 3, képfestő 1, kovács 2, kőfaragó 1, kőműves 4, köteles 3, lakatos 5, mészáros 3, molnár 3, németvarga 4, ötvös 1, pék 5, pintér 3, posztós 2, puskás 2, rézműves 1, sörfőző 1, szabó 7, szűcs 4, szűrszabó 2, takács 2, tímár 4, üveges 1.
20. A számítás megint azért elnagyolt, mert a több ezer személy azonosítását minden esetben nem lehetett elvégezni. De 1740–1749 között 1564 kereszteleésnél biztosan e kézműves, kereskedő, szolgáltató csoport adja a keresztszülők 30 százalékát, 1770–1779 között ez már 47 százalék, 1810–1819 között 46 százalék. A későbbiekben az arány csökken.
21. Visszavonult iparosnak nevezzük azokat, akik az adójegyzékek tanúsága szerint egy idő után nem fizetnek adót mesterségük után. Egyes szakmákban, például a csizmadiáknál ezek száma igen jelentős. Nem adóznak mesterség után a családos, de legényként dolgozó iparosok sem. Ilyeneket elsősorban az ácsok és kőművesek között találunk nagy számban. Az 1826. évi keszthelyi házösszeírás alapján 223 iparost találtunk, az adózási adatok alapján ezt további 30 kézművessel és 5 özvegy iparosasszonnyal egészítettük ki, összesen tehát 273 iparos háztartást szedtünk össze. Az 1827. évi dikával összevetve a 210 háztulajdonosból 169 adózóként megtalálható az előbbiben is, 26 nemes jogállású, 15 viszont nem található meg az adójegyzékben. A 169 adózó közül azonban csak 102 fizet mestersége után is adót. Az albérlőként összeírt 48 kézművesből 17 volt adózó, de csak 8 fizetett adót iparúzás után is adót. Részletesen elemzem a kérdést disszertációmban. Korábbi tanulmány a keszthelyi iparosságról: Király Ferenc–Benda Gyula 1989.
22. Az iparosok aránya a keresztszülők között 1740–1749 között 34%. Ennek az alacsony aránynak részben oka lehet, hogy mivel az adójegyzékek 1747-tel kezdődnek, sok keresztapa társadalmi helyzetét, foglalkozását nem ismerjük (45% ismeretlen). 1760–1769-ben már 50,6%, majd 1809-ig 55% körül mozog, ezt követően csökken, 1820 után két évtizedig 42%, majd pedig 34,3%.
23. Gazdának nevezzük azokat a családokat, akik igás állatot is tartanak, azaz a szőlőművelés mellett valószínűleg szántóművelést is folytatnak. Az igásállatot nem tartó szőlőbirtokosokat szőlőművelőknek nevezzük. Együttes arányuk 1747-ben 75%-ra, 1846-ban 53%-ra becsülhető, ezen belül a gazdák száma erősen lecsökken. 1740–1749 között a keresztszülők közt az arányuk 6,5%, ez a későbbiekben inkább csökken, majd 1790 után lassan emelkedik, 1840–1849 között 19,3%.

24. Czigler Tamás és felesége, Prunner Annamária jól mutatja ezt a típust. Együtt és külön-külön is gyakran keresztszülők.
25. Jurák Mátyás esetében több időpontból fennmaradt felesége és saját hagyatéki összeírása. Lásd Benda 1988 és 1995.
26. A 18. században talán egyedül Takács Ferenc kalapos és Soffka Márton az, aki nemes a népszerű keresztpák között. Mindkettő esetében más tényezők is indokolhatják ezt a szerepet. A 19. század elején Nagy György és felesége, Ikervári Éva 82 esetben vállalt komaságot. Nagy Györgyről csak annyit tudunk, hogy a nemesi communitasban is esküdt, felesége jómódú (nem nemes) iparos családból való. Esetében feltételezhető, hogy elsősorban ez a státusa játszhatott szerepet kiválasztásánál. Csák Antal és felesége, Kocsis Borbála esetében is gondolhatunk erre.
27. Péteri Takács Józsefre lásd Takács 1890; Szabó S. 1983. Az apa végrendelete: Zala Megyei Levéltár Keszthely Testamentumok 1790–1855. No.: 12. Fénymásolata: Néprajzi Múzeum EA Inventáriumgyűjtemény 5842. sz.
28. Hagyatékát és az ezzel kapcsolatos vitát lásd Benda 1988 és 1995.
29. Vö. Benda 1988 és 1995.
30. Néhány példa: Fülöp Andrásnak 1744 és 1763 között hét gyereke született, a másodiknál és harmadiknál szomszédja, Dan Lőrinc és felesége volt keresztszülő. Utolsó két gyermekének viszont már népszerű komákat választott Fent Mihály lakatos és Bozzai János személyében (ez utóbbi 26 esetben volt keresztapa, városi pástorként élt néhány évig Keszthelyen). Tafota József két gyerekénél 1843-ban és 1847-ben Vörös Mihály a keresztapa, az 1851. évi népszámlálás szerint a Vörös család Gyenesen szomszéd. Az elemzés során természetesen foglalkozási és szomszédügyi kapcsolatokat is feltárhatunk. Szaiter Jakab bevándorolt gazda, jobbágytelket vállalt fel. Nem igazán épül be a helyi társadalomba, de négy alkalommal keresztszülő: kétszer féltelkes jobbágyoknál (Giber András és Giber János régi tősgyökeres családok képviselői), akik egyben szomszédjai is. Egyszer pedig a szintén szomszéd, letelepült muzsikus cigány család kéri fel komának.
31. Mivel a keresztszülők között sok az iparos, gyakran szinte véletlennek minősíthető a foglalkozási azonosság. De példát más körből is hozhatunk: Salamon Viktor megyei esküdt és városi jegyző, Keszthelyről nősült, és az 1810-es évektől a városban is él, a városi jegyzőséget is el látja. Gáspár Pál, aki három gyermekét tartja keresztvíz alá, szintén város jegyző.
32. A kapcsolathálónál eredetileg arra gondoltunk, hogy a mikrotörténetben használatos relációs elemzéshez a gráfok formájában való ábrázolást is fel tudjuk használni. De egyrészt a tényleges foglalkozási és társadalmi megjelölések hiánya, másrészt a számítógépes program futtatásának gyakorlati nehézségei megakadályozták ebben. Logikailag azonban ezt az eljárást próbáltuk követni. Lásd Gribaudi 2000.
33. Horváth D. 1993.
34. A törvénytelen születések aránya 1740-től három-négy évtizedig alacsony, 1 százalék alatti. Ez általában egy-egy esetet jelent évente. 1778 vagy inkább 1781 után az arány és a szám emelkedni kezd, egyes évek kiugróan magas számot produkálnak (1784, 1786, majd 1790–1792). Újabb tendenciaváltozást hoz 1816, ettől kezdve tartósan növekszik a törvénytelen gyerekek száma és aránya az újszülöttek között, s az 1830-as évektől tízéves átlaga eléri és meghaladja a 10 százalékot. Ez utóbbi magasnak ítélnél, bár alig rendelkezünk az összehasonlításhoz adatokkal.
35. De még ekkor is találunk olyan eseteket, amikor feltehetően vándorcigányoknál a keresztapa dominus vagy illustris dominus. Kolompár Pétert 1836-ban keresztelték meg, keresztapja Lőrinczi Pál nemes. A keszthelyi cigányok története még feldolgozatlan.
36. Az 1798. október 14-én kelt végrendelet másolata: MOL P 274 R. 10. Fasc. C. Fénymásolata: Néprajzi Múzeum EA Inventáriumgyűjtemény 6734. sz.
37. A végrendeletben nincs utalás korábbi házasságra, sem arra, hol élt.

38. A végrendelet lelőhelye: MOL P 274 R. 13. Fasc. C. No.: 54. Fénymásolata: Néprajzi Múzeum EA Inventáriumgyűjtemény 6843. sz.
39. A végrendelet lelőhelye: Zala Megyei Levéltár Keszthely Végrendeletek 1810–1854. No: 4. Fénymásolata Néprajzi Múzeum EA Inventáriumgyűjtemény 5824 sz.
40. A végrendelet lelőhelye: MOL P 274 Úriszék 1843. Fénymásolata Néprajzi Múzeum EA Inventáriumgyűjtemény 7172 sz.
41. Horváth D. Tamás 1993 mutat rá erre a Lichtenvalner és Steindl család esetében.
42. Benda 2000 és 2001.
43. Benda 1997, illetve 1998 és Szántó 1988.

IRODALOM

BENDA GYULA

- 1988 A keszthelyi uradalom 1850 előtti hagyatéki és vagyoni összeírásai I. Keszthely 1711–1820. Budapest. /*Fontes Musei Ethnographiae*, 1./
- 1995 A keszthelyi uradalom 1850 előtti hagyatéki és vagyoni összeírásai II. Keszthely 1821–1849. Budapest. /*Fontes Musei Ethnographiae*, 2./
- 1997 A Keszthely környéki szőlőhegyek építkezése a hagyatéki és vagyonszeírások tükrében (19. század első fele). *In A Balaton-felvidék népi építészet (A Balatonfüreden, 1997. május 21–23-án megrendezett konferencia anyaga)*. Cseri Miklós – S. Lackovits Emőke, szerk. 293–310. Szentendre–Veszprém.
- 1998 Keszthely népessége 1696–1851. KSH Népeségtudományi Kutató Intézet Történeti Demográfiai Füzetek 16:77–143.
- 2000 Keszthelyi halálózások és halandóság 1746–1849. *In KSH Népeségtudományi Központ történeti demográfiai évkönyve a 2000. évre*. 122–165. Budapest.
- 2001 Keszthely – egy monografikus társadalomtörténeti kutatás tanulságai. *In A Központi Statisztikai Hivatal Népeségtudományi Kutatóintézetének 2001. évi történeti demográfiai évkönyve*. 223–249. Budapest.

BÓDY ZSOMBOR

- 1999 A mikrotörténelem haszna nagy társadalmi csoportok kutatásában. *Századvég* 15:39–57.

BONTZ JÓZSEF

- 1896 Keszthely város monográfiája. Keszthely.

CERUTTI, SIMONA

- 1990 La ville et les métiers. Naissance d'un langage corporatif (Turin, 17^e–18^e siècle. Paris: Éditions de l'EHESS.

CZOCH GÁBOR

- 1999 A társadalmi rétegződés mikro- és makrotörténelmi szempontból. *Századvég* 15:17–38.

FINE, AGNÈS

- 1994 Parrains, marraines. La parenté spirituelle en Europe. Paris: Fayard.

GRIBAUDI, MAURIZIO

2000 Diszkontinuitások a társadalomban. Egy konfigurációs modell. *In* Társadalomtörténet másképp. A francia történetírás új útjai a kilencvenes években. Czoch Gábor és Sonkoly Gábor, szerk. Debrecen: Csokonai.

HORVÁTH D. TAMÁS

1987 Egy mezővárosi iparos a reformkor kezdetén – Steindl György keszthelyi rézműves hagyatéka. *In* Rendi társadalom – polgári társadalom I. 173–178. Salgótarján.

1988 Lichtenovner Ferenc keszthelyi ácsmester családja és gazdálkodása a 18. század első felében. *Zalai Gyűjtemény* 28:77–90.

1993 Egy mezővárosi iparos a reformkor kezdetén (Steindl György keszthelyi rézműves hagyatéka). 1993(1–4):14–38.

KERESZTELŐ

1979 Keresztelő, keresztnévadás, keresztszülő, komaság. *In* Magyar néprajzi lexikon. Ortutay Gyula, főszerk. Budapest: Akadémiai Kiadó.

KIRÁLY FERENC – BENDA GYULA

1989 Iparosok egy kisváros társadalmában, Keszthely 1711–1850. *In* VI. kézművestörténeti szimpózium, Veszprém 1988. november 15–16. 31–46. MTA–VEAB.

KOPPÁNY TIBOR – PÉCZELY PIROSKA – SÁGI KÁROLY

1962 *Keszthely*. Budapest.

MORVAY JUDIT

1984 A komaválasztás stratégiai Koloznémán 1750–1870. *In* Történeti antropológia. Hofer Tamás, szerk. 281–292. Budapest.

MÜLLER RÓBERT

2000 *Keszthely története I. Keszthely*.

NAGY VARGA VERA

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

REVEL, JACQUES

1996 Mikroszintű vizsgálat és a társadalmi jelenségek konstruálása. *Aetas* 4:217–237.

SZABÓ SÁNDOR

1983 Péteri és tети Takáts József író és költő, mint irodalomszervező. *In* Közlemények Zala megye közgyűjteményeinek kutatásaiból 1982–1983. 183–192. Zalaegerszeg. /Zalai gyűjtemény, 18./

SZÁNTÓ IMRE

1988 A Keszthely-környéki hegyközségek kialakulása. 55–62. Zalaegerszeg. /Zalai gyűjtemény, 28./

SZEKERES ANDRÁS

1999 Mikrotörténelem és általános történeti tudás. *Századvég* 15:3–16.

SZÍJÁRTÓ M. ISTVÁN

1996 Mi a mikrotörténelem? *Aetas* 4:157–182.

TAKÁTS SÁNDOR

1890 Péteri Takáts József. Budapest.

TÁRKÁNY SZÚCS ERNŐ

1981 Magyar jogi népszokások. Budapest: Gondolat.

VIDACS BEA

1985 Komóság és kölcsönösség Szentpéterszegen. *Ethnographia* 96:509–529.

GYULA BENDA

Patrons or godfathers – the godparents' network in Keszthely between 1740 and 1849

Now more than ever, social history emphasises the role of social relationships among people with regard to social groups. This move is replacing the structural view, which concentrated on a much more abstract model of social stratification. According to the structural view, the actual structure of a society is determined by the repetition of everyday interactions among the persons which make up a society. These interactions may belong to several types, some based on a neighbourhood, or on marital relationships among others. This paper tries to adapt this relational view along with structural features (occupation, wealth etc.) analysing the 18th and 19th century social history of the Hungarian town of Keszthely. The main focus of the study lies in the relationships between individuals, godparents and consorts.

A populáris média rítusai: pletykák és botrányok

A populáris médiában megjelenő színes, érdekesítő olvasmányok, a tabloidok népszerűségét általában azzal magyarázzák, hogy azokban a kiadványoknak a legkisebb kulturális közös nevezőt megcélzó durva gazdasági kalkulációja fejeződik ki, a fogyasztók részéről pedig a feszültségektől való pszichológiai menekülés igénye nyer kielégülést. Carey elégedetlenül jegyezte meg ezekkel az értelmezésekkel szemben, hogy „a társadalmi élet több mint hatalom és kereskedelem, és több a terápiánál is. Ahogyan Williams érvelt, a társadalmi élet magában foglalja az esztétikai tapasztalatokat, a vallásos eszméket, az egyéni értékeket és érzelmeket, valamint az intellektuális gondolatok közös birtoklását is – egy rítuson alapuló rendet.” (Carey 1989:34.) Hasonló következtetésre jutott Stevens, amikor az 1920-as évek botrányhíreit tekintette át a médiában: „Valószínűleg a legrégebbi és a leggyakoribb kritikája a sajtónak, hogy a szenzációs híreket hangsúlyozzák, különösen a szexet és a gyilkosságot, azért hogy minél több példányt tudjanak eladni. Függetlenül a kiadó motívumaitól, ezeknek a híreknek a nyilvánossá tétele – legalábbis átmenetileg – bővíti a közösségi részvétel körét, a saját értékek felülvizsgálatát.” (Stevens 1985:53.) Vagyis mindkét szerző azt hangsúlyozza, hogy nem lehet kizárólag gazdasági vagy politikai aspektusból, szórakozásigényből, információkeresésből, vagy akár terapeuta szükségletből megérteni a tabloidokat. Létezik ugyanis a tabloidok fogyasztásának egy eddig meglehetősen figyelmen kívül hagyott közösségi aspektusa, amely sokkal komplexebb és meggyőzőbb magyarázatot kínál a tabloidok sikereire. Eszerint: „a tömegmédiát értékes feladatot teljesít az erkölcsi dilemmák nyilvánossá tételében, és a nyilvánosság felfokozott érdeklődése az egészséges részvétel jeleként értelmezhető” (Stevens 1985:54). Mi sem bizonyítja jobban, hogy ez a szerep mennyire hozzátartozik a tabloidok lényegéhez, mint az, hogy a sajtó híradásaiban a 16. század óta fellelhető a klasszikus triádon – bűnözésen-szexen-pénzen – alapuló szenzációs történetek, melyek valójában morális tanmesék. A neodurkheimi kulturális szociológia feladatát ezért nem abban látom, hogy leleplezze a tabloidok és botrányok mögött meghúzódó – egyébként kétségtelen gazdasági vagy politikai – érdekeltségeket, hanem abban, hogy megválaszolja, miért lehet a morális meséket olyan jól eladni, azaz miért izgatják az embereket éppen ezek a történetek, és nem mások.

Szóbeli pletykák és médiatabloidok

Tudomásom szerint a folklorista Donald Bird fogalmazta meg először azt a tézist, hogy a média ugyanazt a társadalmi feladatot látja el a modern világban, mint amit a folklór a tradicionálisban: híreszteléseken, mendemondákon, pletykákon keresztül informál, szó-

rakoztat, és szabályoz, egyszóval értékrendet és közösséget teremt és tart fenn. „A folkloristának válaszolnia kell arra a kérdésre, hogy vajon a sürgősségi és szerelmi tanácsadói rovatokban a média nem sajátított-e ki magának olyan feladatokat és retorikai struktúrákat, amelyek egykor a folklórhoz tartoztak. A médiát a szórakoztatás, az integráció, az örökség átadása, a status quo fenntartása és a társadalmi kontroll eszközeknek kell tekintenie.” (Bird 1976:299.) Ez a genealógiai tisztázás azért is figyelmet érdemel, mert korábban a médiát és a folklórt szembeállították egymással, a folklórt és a népi kultúrát tisztának és hitelesnek tartották, a médiát és a populáris kultúrát pedig zavarosnak, amely beszenyezi a folklór „tisztá forrását”. (Angolul ezt a szembenállást a „fakelore-folklore” szójáttékkal fejezik ki.) Ezzel szemben Bird úgy látta, hogy „érdekes vizsgálatot lehetne végezni a tabloidok szerepéről a pletykák keletkezésében” majd így folytatta: „korábbi tartalomelemzések azt mutatják, hogy olyan műfajok, mint a románcok, a botránymagazinok, valamint a képregények tradicionális szerepeket, értékeket és szokásokat tartanak fenn. Mindezek olyan eredmények, amely számot tarthatnak a hagyományok kutatójának az érdeklődésére.” (Bird 1976:304.)

Az utolsó évtized egyik legérdekesebb fejleménye az volt, hogy nemcsak elkezdődött a tabloidok kulturális vizsgálata, hanem az újfajta érdeklődés szinte önálló területté nőtte ki magát (Bird 1992; 1997; Martin-Barbero 1993; Glynn 1990; Langer 1992; 1998). A folklór és a média kapcsolatának az újragondolása azért volt különösen fontos, mert felhívta a figyelmet arra, hogy a média történetei – csakúgy, mint az ezt megelőző kommunikációs formák – nem önmagukban, hanem tágabb szociokulturális környezetükben játszott szerepük alapján értelmezhetők csak kielégítően. Más szóval a tabloidokat nem lehet megérteni elődjük, a szóbeli pletykák, a médiabotrányokat pedig elődjük, a botrányokról szóló szóbeszéd ismerete nélkül. Bird így írt erről: „A média és a szájhagyomány útján való mesélés összehasonlítható, bár nem azonos kommunikációs folyamatok, amelyek során ismerős témákról narratívákat konstruálnak, amelyek önmagukat ismétlik az idők során.” Majd így folytatta: „Bizonyos médiaműfajokban a rokonság a népi tradícióval teljesen nyilvánvaló. Az újságírók legszenzációsabb tabloid lapjai például szándékosan építenek a népmesére és azokra a hiedelmekre és aggodalmakra, amelyeket az olvasók már ismernek. Ahogyan azt egy tablóid újságíró mondta: »amikor ötletet keres valaki egy történethez, jó ha a félelmeket és a vágyakat veszi szemügyre. Ez a magyarázata annak, hogy miért nyeri meg annyi ember a lottó főnyereményt, és miért temetnek állandóan elevenen el embereket ezekben a történetekben.«” (Bird 1997:105.)

Fine azért tartotta fontosnak tisztázni a médiának a folklórral való kapcsolatát, mert ez szerinte a tudásnak egy eddig elhanyagolt osztályára hívja fel a figyelmet, a média által közvetített populáris kultúrára (Fine 1995). A formális tudás mellett – írja –, amelyet az iskola közvetít, és a hallgatólagos társadalmi tudáson kívül, amelyet a társadalom tagjai a közvetlen interakció során tanulnak meg, létezik egy harmadik fajta tudásféleség, ez pedig a populáris kultúra. E szerint a tabloidok a médián keresztül közvetített pletykákon, híreszteléseken, botrányokon keresztül ennek a mindennapi, populáris kultúrának a tudását – a modern hétköznapi hiedelemvilágot és az ezt általánosító profán mitológiát – adják tovább közönségüknek. Sokszor jelentéktelen ügyekről szólnak a tabloidok, ám gyakoribb, hogy a közösség számára valamiért fontos, érdekes mende-mondákról tudósítják olvasóikat, nézőiket. Ezért mondja Fine, hogy a tabloidok, a média

pletykái „etnokoncepnek” tekinthetők, olyan fogalmaknak és problémáknak, amelyeket egy közösség gyárt saját magának saját magáról. De vajon miért?

Gluckmannak Radcliff-Brownra és a funkcionista antropológiára támaszkodó közismert magyarázata szerint a pletykák és botrányok legfontosabb feladata a kontroll, a közösség összetartása (Gluckman 1963). A megbélyegzésen és a kizáráson keresztül ezek a mendemondák félelmet és tiszteletet keltenek a szabályok iránt, és erős csoportidentitást alakítanak ki. Ezért fogalmaz úgy Gluckman, hogy aki egy csoporthoz akar tartozni, annak a legfontosabb dolog az, hogy ismerje az adott közösség pletykáit és botrányait, amelyek társadalmilag nemcsak más csoportoktól határolják el az adott közösséget, hanem a csoporton belüli tagolódásokat is híven tükrözik. A pletykák fontos feladata szerinte az is, hogy egy csoport tagjainak ezen keresztül lehetővé tegyék, hogy ne kelljen kimutatni nyíltan az ellenséges érzéseiket és gondolataikat a kritizált személynek szemtől szembe – csak pletykálkodáson keresztül, azaz a háta mögött –, mert a nyílt konfrontáció és ellenségeskedés az adott csoport széteséséhez vezetne. Ebben a kontextusban Gluckman szellemesen emlékeztet arra, hogy Arisztotelész szerint az antropológus – szó szerinti fordításban az ember tanulmányozója – szándéka és akarata ellenére maga is „botránykeverő”. Ezen azt érti, hogy maga is történeteket mesél az embereknek magukról és másokról egymás jobb megismerése és a közösség összetartása érdekében, azaz a maga módján és a maga eszközeivel éppen azt csinálja, mint azok, akik pletykálkodnak.

De hogyan is történik a szabályozás a pletykák mint olyan „kulturálisan kontrollált játékok segítségével, amelyeknek fontos társadalmi feladatuk van”? – kérdi Gluckman (Gluckman 1963:312). A botrányokon mint normaszegéseken keresztül a pletykálkodók folyamatosan fenntartják a normatív igényeket – írja –, és állandóan újrafogalmazták a csoport eszményeit. Ezeknek a magas ideáloknak egy része azonban gyakorlatilag teljesíthetetlen. Ha valaki mégis teljesíteni akarná őket, akkor ehhez a csoport mindennapi szabályait ugyanúgy meg kellene szegni, mint bármilyen más szankcionált normasértés esetén. Azaz a csoport a feltételek és körülmények relativizálásával állandó és közvetlen kontrollt gyakorol afelett, hogy milyen esetekben, kiknél, mit tekint a mindennapi szabályok megszegése legitim módjának, és mit nem. Az embereknek pedig meg kell tanulniuk bizonyos „talpraesettséget”, azt hogy úgy érzék el a céljaikat, hogy bár közben menthetetlenül áthágnak különböző kisebb-nagyobb szabályokat, azt a gyakorlati életben szükséges természetességgel, sőt magabiztossággal tegyék. Még akkor is, ha tudják, hogy cselekedeteik révén óhatatlanul kiszolgáltatják magukat a pletykáknak. (Az olvasónak bizonyára feltűnik, hogy Gluckman leírása kísértetiesen hasonlít azokra a tanácsokra, amelyet a PR-szakértők szoktak javasolni azoknak, akik a nyilvánosság előterében mozognak, és így mindenféle pletykának ki vannak téve. Magabiztossággal és természetességgel leplezzék el gyengeségeiket!)

Az angol értelmű szó szerint a pletyka szó angol megfelelője a *gossip*, mely az óangol *God Sibb*-ből ered, és keresztstülöt jelent. Azt az embert jelöli, aki a gyermekkel spirituális kapcsolatba kerül, és így annak a képviselője, támogatója. A kifejezés később elvesztette eredeti vallási jelentését – írják –, és egyre inkább a pletykálkodók közötti közelséget, testvériséget, továbbá a közölt információ titkosságát, bizalmasságát fejezte ki (Mish 1990; Thompson 1997). Merry a pletykának éppen ezt a közösségen kívülieket rejtetten eltávolító, a közösségen belülieket viszont nyíltan bevonó aspektusát hangsú-

lyozta, mint olyan privát információt, amely a közelséget, az intimitást, az identitást szimbolizálja másokkal a csoporton belül. A pletyka eszerint az elfogadás egy sajátos formája, mert a pletykálkodó társadalmilag ugyanolyan közel – vagy közelebb is – van ahhoz, akinek pletykálunk, mint akiről pletykálunk. Minél erősebb morális ítéleteket tartalmaz a pletyka, annál nagyobb szerepe van benne a bizalomnak és az intimitásnak, azaz annál közelebbi kapcsolatot feltételez. „A pletyka hasznos kifejezője a relatív intimitásnak és távolságnak, és így az emberi viszonyok befolyásolásának az eszközévé válhat, amikor új, intim kapcsolatokat teremt, miközben megszabadul a régi, kevésbé vonzó kapcsolatoktól.” (Merry 1984:277.) Ennek megfelelően Merry is pontosan látja a hasonlóságot az organikus társadalmak pletykája és a modern társadalmak média által közvetített történetei között, és azt is, hogyan működik a pletyka a komplex társadalmakban. Ezt írja: „A tömegmédiá »pletykarovatainak« a jelenlegi népszerűsége abból ered, hogy az intimitás társadalmi kifejezésformáira épít. Azt sugallja, hogy az olvasóközönség eléggé közel áll a médiasztárokhöz és a közéleti figurákhoz ahhoz, hogy a nemzeti elit privát életéről bennfentes információkkal rendelkezessen.” (Merry 1984:277.) Nemcsak a politikai vezetőkkel és hírességekkel, hanem a média más szereplőivel is rendkívül bensőséges viszonya alakul ki a nézőknek és hallgatóknak. Ez lehetőséget nyújt arra, hogy azoknak az életében is részt vegyen, akikkel a mindennapi életben semmilyen kapcsolata nincs, de a médián keresztül mégis egyfajta ismertség alakult ki. Sajátos kapcsolat jön így létre, amelyet Thompson „nem kölcsönös távolsági intimitásnak” nevez (Thompson 2000:26). Érdekesen példázza ezt a sajátos viszonyt egy régi anekdotikus történet, amely a média különleges intimitásteremtő hatalmára hívja fel a figyelmet. 1942-ben, a rádiózás aranykorában egy kivégzés előtt álló amerikai nő utolsó kívánsága az volt, hogy megtudja, mi fog történni kedvenc szappanoperájának a hőseivel az elkövetkező szezonban. Ahogyan a családtagoktól elbúcsúznak az elítéltek, és akkor nyugodnak meg, ha tudják, hogy mi történik azokkal haláluk után, úgy akart tudni a börtönmagányában családtaggá vált szappanopera-figurák jövőjéről az elítélt (Rosen 1986). Figyelemre méltó, hogy a börtön vezetése és a rádiótársaság is természetesnek találta és teljesítette a kérést.

Formai szempontból a fiktív szappanoperák és az általában valamilyen valóságmaggal rendelkező tabloidok mint médiapletykák természetesen nem azonosíthatók egymással, társadalmi funkciójuk és egyéni használatuk viszont meglepő hasonlóságot mutat. A fenti példa éppen arra világít rá, hogy a média különböző műfajai ugyanolyan rítusokon alapuló közösségi – informáló, befogadó, szórakoztató – szerepet töltenek be a szappanoperákon, tabloidokon és más műsorokon keresztül, mint a szóbeli kultúrában a pletykák a híreszteléseken keresztül. Mi több, az előbbi történet szerint a média még akkor is virtuális közösségként szolgált hallgatójának, amikor a halálra ítélt személy mindenféle valós közösségből fizikailag és társadalmilag ki volt rekesztve. Ebből a szempontból másképpen ítélné meg az a vád is, amit esztétikailag szoktak a szemére vetni a populáris kultúrának – akár tabloidokról, akár szappanoperákról van szó –, hogy az sztereotípiákat használ. Ösztönösen felmerül az a kérdés, vajon nem lenne-e helyesebb, ha a formulatörténeteket nem az elitkultúrán alapuló ízléskritika alapján ítélnék el, hanem szociológiailag értelmeznék? Eszerint a tabloidok formai sajátosságaira inkább úgy kellene tekinteni, mint rítusokra utaló jegyekre, amelyek a közösség- és intimitásteremtő stilizáció feladatának a szolgálatában állnak (Cawelti 1976:124).

Azt lehetne gondolni az elmondottak alapján, hogy a pletykák pozitív jelentést hordoznak, és az emberek nagyra értékelik azt a fontos szerepet, amit a közösség életében ezek a furcsa mendemondák betöltenek. Mindnyájan tudjuk azonban, hogy erről szó sincs, a pletykázkodást a közvélemény egyértelműen elítéli, és senki nem szereti, ha a háta mögött mindenfélét – gyakran valótlan – hordanak össze. Ez az ellentmondás magyarázatra szorul. Hogyan lehetséges az, hogy az emberek aktívan részt vesznek a pletykázkodásban, profitálnak is belőle, és ugyanakkor nyilvánosan mégis elítélik azt? Az egyik lehetséges magyarázat szerint azért, mert leegyszerűsítő és túlságosan is követelőző szabályozást látnak benne, amelyek – szemben az intézményesített joggal vagy az erkölccsel – vitatható kritériumokon alapuló szokásokon alapulnak. Egyszerűen a vád ellenük az, hogy sommásan ítélkeznek, és nem adnak lehetőséget az individuális eltérésekre, a másásra. Gluckman pontosan megfigyelte ezt az elutasítást, amikor arról írt, hogy a pletykákban való részvétel és azok ismerete kötelező a közösség minden tagjára egy bizonyos fokig, mert aki kívül marad rajta, az ezzel nemcsak azt jelzi, hogy nem érdeklődik a közösség ügyei iránt, de azt is, hogy valószínűleg nem tartja a maga számára azokat teljességgel mértékadónak. Azt is megfigyelte viszont, hogy a túlzott pletykázkodást, és az azon keresztül kifejeződő túlságos közösségi kontrollt, azaz valakinek a mások véleménye és nem saját tapasztalat alapján való kizárólagos megítélését is elutasítja nemcsak a modern közvélemény, hanem a tradicionális közösség is. A társadalomnak a pletykával szembeni ambivalens reakciója azt látszik bizonyítani, hogy a pletykán keresztül történő normatív szabályozásnak az a gyengesége, hogy nemcsak túlságosan absztrakt kritériumokat használ, hanem azokat meglehetősen önkényesen is kezeli. Úgy is fogalmazhatunk, hogy a pletyka bár fontos, ám nem kizárólagos és nem egyértelműen legitim formája az emberek társadalmi megítélésének.

Minden eredetisége ellenére Gluckman pletykaelméletével is az a baj, mint a strukturalista társadalomelmélettel általában. Adottnak és homogénnek képzelet el a társadalom normarendszerét, holott a modern társadalmakban a normák nem a tradíció által adóttak, hanem a mindennapi közvetlen és médiák által közvetített kommunikáció során alakulnak újjá, ráadásul többféle formájuk is van egy időben használatban. Némelyik centrálisak és dominánsak, mások periférikusak és kulturálisan alárendelt helyzetűek. Így érthető csak meg, hogy sokan a pletykák problematikusságát a bennük közölt információk szélsőséges szubjektívizmusával, a gyakori megalapozatlan vágyakkal és félelmekkel kapcsolják össze. A média tabloidjaival szembeni egyik legfontosabb kritika – a pletykáig visszanyúló gyökereiknek megfelelően – ugyanis az, hogy azok nem objektív tényekről szólnak, hanem olyan populáris interpretációk, amelyekben a vágyak, félelmek szerepe fontosabb, mint annak a hiteles és tárgyilagos ismertetése, amiről tulajdonképpen szólnak. Az is közismert ugyanis, hogy a vágyak és fantáziák nemcsak kiegészítik a valóságos eseményeket, hanem gyakran teljességgel el is foglalják azok helyét, és a megtörtént eseményeket valamilyen képzeletbeli történettel helyettesítik. Nyilvánvaló ellentmondás van tehát a közönség, de különösen a média saját professzionális etikája által megkövetelt objektivitás és a tabloidokban közölt, fantáziában gazdag történetek között. Ez azonban nemcsak a tabloidokról, hanem a médiáról is sok mindent elárul. Annak a megértéséhez, hogyan lehetséges ez a kettősség a médián belül, a következőkben nézőpontot váltunk, és a tabloidoknak nem a szóbeli tradícióhoz és a pletykához való viszonyát, hanem a modern médián belüli sajátos szerepét vesszük szemügyre.

Bulvársajtó és tiszteletre méltó sajtó

Az elmúlt egy-két évtizedben sok olyan munka látott napvilágot, amely a sajtó – és általában a média – professzionálisnak nevezett tárgyilagosságát tette kritika tárgyává, és azt ideológiaként, társadalmi produktumként értelmezte (Gans 1979; Schudson 1978; Tuchman 1978). Ezek szerint a média objektivitása, azaz az információ előnyben részesítése a szórakoztatással szemben az újságírás professzionális eszménye inkább, semmint gyakorlati valósága. A kritika szerint az információ és a szórakoztatás szembeállítása csupán elhomályosítja azt a tényt, hogy az információ nem a tények valamilyen más, magasabbrendű osztályát vagy magasabb szintű feldolgozását jelzi, inkább eltérő társadalmi fontosságú narratív protokollra utal, amelynek ugyanúgy megvan a maga formális és szimbolikus forgatókönyve, mint a szórakoztatásnak. „Az információ kifejezés társadalmi súllyal bír. Nem vitathatatlan tények sokaságát írja le, hanem azt állítja, hogy némely tudományhoz hasonlatos képzeleti formának, mint amilyenek a hírek, megkülönböztetett helyet kell elfoglalniuk a nyilvános diskurzusban. A szerkesztőségi munkáról készült tucatnyi tanulmány mégis azt erősíti meg, hogy a hírek speciális társadalmi és szervezeti tevékenység eredményei, amelyek a hírek gyűjtésének bürokratikus formáitól a források alkalmazásával kapcsolatos gazdasági döntéseken keresztül az újságíróknak addig a szokásáig terjednek, hogy egymásnak írjanak.” (Pauly 1988:253.) A tanulmány írója ironikusan jegyzi meg, hogy bár a komoly polgári lapok szerkesztői szeretik a bátor, szókimondó vezércikkeket, amelyek nyíltan a közvélemény befolyásolását tűzik zászlajukra, valójában ezeket az írásokat csak kevesen olvassák el, és a befolyásuk is csekély. Az emberek inkább csendben továbblapoznak a sportrovathoz, a pletykákhoz, a rádió- és tévéműsorokhoz, és azt sem bánják, ha ezért cserébe hirdetéseknek kell átrágniuk magukat. „A bulvárlapok – vonja le a következtetést Pauly – éppen azért virágozhatnak, mert mindig megengedik mind a készítőiknek, mind a fogyasztóiknak, hogy olyan módon építsenek ki maguknak egy szimbolikus társadalmi teret, hogy azzal ne ássák alá azokat a kereskedelmi szempontokat, amelyek e lapoknak a megjelenését lehetővé teszik.” (Pauly 1988:255.)

Schudson összehasonlította a 19. század végén a New York-i populista bulvárlapokat és az akkor induló „tiszteletre méltó” polgári lapokat, és a talált különbségeket a populáris kultúra és a középosztályi kultúra ellentétékeként írta le. Eszerint a kétfajta újságírás stilisztikai és tónusbeli eltéréseiben a módos polgárság és a szegényebb alsó rétegek élethelyzetének és életérzésének a különbsége fejeződött ki. „A *Times* a racionális egyénekhez szólt, vagy azokhoz, akiknek az élete rendes kerékvágásban volt. Hasznos tudást közvetített, nem kinyilatkoztatásokat. A *World* másfajta érzelmeket váltott ki; tónusában és külső formájában azt a benyomást keltette, hogy minden új, szokatlan és előre megjósolhatatlan. Minden okunk megvan azt hinni, hogy ez pontosan tükröztesse sok ember élettapasztalatát a városokban.” (Schudson 1978:119.)

A különbség tehát nem elsősorban textuális, hiszen mindkét újságírás moralizáló természetű, mindkettő a „jóról” és a „rosszról” szóló nyilvános diskurzus, és mindkettő az irónia, az ártatlanság és a bűntudat retorikai eszközeit használta fel olvasói érzelmi áthangolására és erkölcsi befolyásolására. Inkább a hírek tartalmában tértek el, abban, hogy a középosztály és az alsóbb rétegek tagjai máson döbrentek meg, máson háborodtak fel, és mást találtak kivetnivalónak vagy nevetségesnek (Ehrlich 1996). Nem-

csak két egymással versengő világnézet különbségéről van itt szó, hanem kétfajta esztétikáról is, amelyben a középkor óta kifejeződött a kétfajta kultúra különbsége. A hivatalos, szabálykövető, monolitikus liturgikus rítusok említhetők egyfelől a komoly, „elitista” újságírás előzményeként, míg másfelől a spontán, bolondozó népi karneválok a populáris újságírás elődeiként, amelyek vidáman ünnepelték az uralkodó nézetek feje tetejére állítását és a rendtől való időleges felszabadulást, Glynn (1990) – Fiskét követve – ezek alapján a „burzsoá” és „transzgresszív” esztétika különbségéről beszél.

Összehasonlítva a kétféle újságírást, az alábbi ellentétpárokat lehet felállítani:

nívós újságírás	bulvárlap
tényfeltárás	tabloidok
nemzeti kultúra	populáris kultúra
középosztály	alsóbb rétegek
professzionizmus	népszerűség
objektivitás	szenzáció
távolságtartás	azonosulás
érvelés	sokkolás
információ	szórakoztatás
burzsoá esztétika	transzgresszív esztétika
ízléses	közönséges
meggyőződés	nevetés

Bár a fenti ellentétpárok létehez aligha férhet kétség, újabban a kétféle újságírás között meglévő különbségek helyett a hangsúly átkerült a különbségek relativitásának a hangsúlyozására, amely egyaránt érinti mind a média készítésének professzionális, mind fogyasztásának társadalmi szempontjait. Egy újságíró például, aki a nagyobb presztízssű hírszerkesztőségből került át egy tabloid rovathoz, így beszélt erről: „Egész életemben pontosan ugyanazt a munkát végeztem. Csak a műfajok mások.” (Ehrlich 1996:14.) Schudson pedig máig szóló tanulsággal vonta le a következtetést, amikor arról írt, hogy a *Times* és a *World* ellentéte a századfordulón nem volt annyira minden mást kizáró ellentét, mint azt az eltérések alapján esetleg gondolhatnánk. „A műveltebb és gazdagabb emberek nemcsak a *Times*-t olvasták, hanem a bulvár napilapokat és a magazinoikat is, bár utóbbiakat szegénykezéssel. Ma a televíziónézésről szóló vizsgálatok azt mutatják, hogy a művelt emberek nem néznek sem lényegesen rövidebb ideig televíziót, sőt »jobb« televíziót sem, mint a kevésbé művelt emberek – csupán egyszerűen más-ként éreznek a televíziózásról. [...] Pulitzer 1894-ben kigúnyolta Matthew Arnold kritikáját a szenzációhajhász lapokról, amikor megjegyezte: »Mint mindenki más, Matthew is megvásárolja és elolvassa a pikáns lapokat.«” (Schudson 1978:117.) A konzervatív elitista kultúrkritikus, Matthew Arnold nevével való példálózással a populista Pulitzer arra utalt, hogy nagyon gyakran csak a bulvárlapokból lehetett megtudni azokat a pletykákat, amelyekről bár mindenki beszélt, de a „tiszteletre méltó sajtó” méltatlannak tartott a közlésre. A példákat napjainkig lehet sorolni. Elegendő arra utalni, hogy Clinton szexbotrányait bulvárlapok kezdték először közölni, és a mértékadó lapok viszolyogva és csak nagy késéssel akkor vették át azokat, amikor negligálásukra többé már nem volt lehetőség.

A tabloidok mint médiapletykák negatív szakmai megítélését ezért inkább olyan rítusoknak kell tekinteni, amely nem az újságírás valós helyzetét, hanem idealizált eszményeit tükrözi. A nyilvános elítélést – ami, mint láttuk, nagyon gyakran az egyéni kíváncsisággal és privát elfogadással társult – ezért helyesebb úgy tekinteni, mint amely inkább az úgynevezett komoly újságírás szakmai tabuinak a megsértése miatt keletkezett büntudattól való megtisztulást szolgálja (Pauly 1988). A kétfajta újságírás szembeállításánál és a bulvárlapok morális elítélésénél ezért szociológiailag sokkal fontosabb annak a közösség- és intimitásteremtő szerepnek a hangsúlyozása, amelyet a tabloidok a társadalom életében betöltenek.

Médiabotrányok

Vajon van-e értelme különbséget tenni a média által közvetített pletykák és botrányok között? Milyen a kapcsolat a kétféle tabloid között, mikor és milyen körülmények között válik valamilyen pletykából botrány? Ahhoz, hogy a fenti kérdésekre választ tudjunk adni, szükséges, hogy mind a pletykákat és a botrányokat összekötő, mind az azokat elválasztó sajátosságokat alaposabban megvizsgáljuk. Nézzük először a hasonlóságokat! Mindkét médiajelenségre jellemző, hogy alapvető morális dualizmust hordoznak, azaz egyfelől megkérdőjelezzik a fennálló szokásokat, másfelől viszont a szóban forgó esemény elítélésén keresztül meg is erősítik azokat. Ahogy Lull írta: „A botrányok egyszerre szolgálnak erkölcsi horgonyként a konvencionális tengerében, és ugyanakkor erőteljes kihívásként is azokkal a mérvadó társadalmi és kulturális értékekkel szemben, amelyek az ideológiai és a kulturális hegemonia alapul.” (Lull–Hinerman 1997:2.) Közös jellegzetességük az is, hogy mindenki által ismert és használt sajátos szimbolikus terepet képeznek az értéktartalmú kérdések közvetlen, emocionális történeteken keresztül történő megvitatására, ami azért rendkívüli jelentőségű, mert a modern társadalmak morális rendje sohasem rögzített véglegesen.

Ha ezek után a különbségeket vesszük szemügyre, azt láthatjuk, hogy a pletykák – szemben a botrányokkal – inkább kisebb horderejű ügyekről szólnak, az emberi kíváncsiságon alapulnak, és az emberek életének bármilyen, azaz nem csak morális aspektusát érinthetik. A pletykák – szemben a botrányokkal – végül nemcsak elítélő, de elismerő tónusúak is lehetnek. A legfontosabb különbség természetesen az, hogy a botrány kilep a magánéletből, és nyilvánossá válik, a pletyka viszont nem (Thompson 2000). „Médiabotrány akkor keletkezik, amikor egy privát tevékenység – amelyik megszégyeníti vagy támadja a társadalmi közösség idealizált, domináns moralitását – a médián keresztül nyilvánossá válik, narrativizálódik, és olyan széles spektrumú hatást vált ki, amely az ideológiai vagy kulturális védekezéstől az értékek szétzúzásáig és megváltoztatásáig terjed.” (Lull–Hinerman 1997:3.) A botrányokban tehát eltűnik a pletykák forrásának a személytelensége és bizonytalansága, az a jellegzetes bevezetés, amellyel a pletykák kezdődni szoktak, hogy „állítólag azt mondják...” Más szóval a botrányokat nem a pletykák intimitása, hanem tényekre hivatkozó személyes vádaskodás dominálja, és akit érint, az nemcsak tud róla, hanem nyilvános magyarázkodásra is szorul. Míg a pletykákon alapuló tabloidokban a mesélő és a hallgatók közvetlen, személyes kapcsolatán van a hangsúly, mégpedig úgy, hogy benne a mesélő szerepe domináns, és a hallgatók passzívak,

ezzel szemben, ha egy szabálysértés nyilvánosságra kerül, és tabloid botrányra dagad, a közlés személytelensége válik uralkodó elemmé. A botrányoknál megszűnik a mesélőnek a pletyka ismeretéből származó fölnye, és nem a hír maga, hanem annak az értelmezése lesz a középponti téma, azaz nem a hírforrás, hanem a média és a közönség lép elő főszereplővé. Ezért a médiabotrányokról szóló könyvében Thompson joggal írja: „A média által közvetített események tapasztalata sohasem valamilyen passzív szerzett ismeretet jelent. Mint befogadók mindig aktívan veszünk részt abban a folyamatban, hogy értelmet adjunk az eseményeknek, hogy reflektáljunk azokra, hogy megbeszéljük barátainkkal és mindazokkal, akikkel mindennapi életünk során kapcsolatban állunk.” (Thompson 2000:87.) A pletykák és botrányok közötti említett hasonlóságok és röviden vázolt különbségek sokat elárulnak ugyan a kétféle tabloidról, de a botrányok sajátosságainak a teljesebb megértéséhez természetesen ennyi nem elegendő.

Ahhoz, hogy átfogóbb és teoretikus is megalapozottabb képet kapjunk a társadalomtudósok által olyan sokáig elhanyagolt és lenézett botrányokról, a következőkben John B. Thompson *Political Scandals* című könyvét veszem alaposabb kritikai vizsgálódás alá, amely munka először nevezte fontos és tanulmányozandó társadalmi jelenségnek a botrányokat (Thompson 2000). A szociológus szakított a régi szemlélettel, amely szerint a botrányok felszínes események, amelyek eltakarják az olyan „igazi” társadalmi problémákat, mint amilyen például a munkanélküliség vagy az egészségügyi ellátás. Elutasította azt a moralizáló megközelítést is, amely szerint a közéletnek valamiféle erkölcsi romlása állna a botrányok elszaporodása mögött, és ehelyett a botrányok társadalmi összefüggéseinek és kulturális sajátosságainak a beható elemzésére vállalkozott. Tematikája, középpontja, sőt másfelől másfelől – mint látni fogjuk – elméleti következtetései is sok mindenben eltérnek a médiabotrányoknak az általam képviselt neodurkheimi felfogásától, amelyet majd a tanulmány végén fogok részletesen kifejteni. Thompson izgalmas könyve azonban egyszerűen megkerülhetetlen mindazok számára, akik a médiabotrányok elméleti kérdéseiről és társadalmi összefüggéseiről szeretnének többet tudni, és ezért ideális kiindulási pontként kínálkozik ennek a bonyolult problémának a megértéséhez.

A szó történeti gyökereit kutatva Thompson azt találta, hogy más értéktartalmú kifejezésekhez hasonlóan a botrány szó is vallásos eredetű jelentést hordoz. Az ótestamentum görög változatában fordult elő először a „skandalon” kifejezés, amely csapdát, akadályt jelent (Thompson 1997). A szónak az volt az eredeti értelme, hogy az emberek az Istennek tetsző úton járva állandóan próbának voltak kitéve. Titokban lehetőségük nyílt a morális kódok megsértésére, és a következmények szempontjából sok múlt azon, hogyan reagáltak ezekre a spirituális próbatételekre, erkölcsi csapdahelyzetekre. A szó történeti etimológiája szerint – írja Thompson – a 16. századtól kezdve a vallásos próbatétel fogalma háttérbe szorult, helyét a világi kísértések és az érzéki csábítás foglalta el. Ettől kezdve a botrányokon nem vallásos jellegű, hanem főleg morális, társadalmi és jogi szabályok megsértését értettek.

A könyv meghatározása szerint „a botrányok olyan cselekedeteket vagy eseményeket jelentenek, amelyek bizonyosfajta normasértéseket foglalnak magukban, és amelyek mások számára is ismertté válva eléggé súlyosak ahhoz, hogy nyilvános választ váltsanak ki” (Thompson 2000:13). A szerző úgy látja, hogy egy eseménynek sokféle jellegzetességgel kell rendelkeznie ahhoz, hogy botrányra válhasson. Nincs botrány, ha nem

sértenek meg valamilyen értéket, normát vagy erkölcsi kódot. De az sem mindegy, hogy milyen értékről van szó. Ha túlságosan is banális az ügy, akkor aligha lesz belőle botrány, mert nem eléggé fontos ahhoz, viszont ha túlságosan fontos normának a megsértéséről van szó, abból sem lesz botrány, mert az már nem botrány, hanem bűnügy, ami a bíróságra tartozik. Vagyis a botrányok a középszintű normasértések világában keletkeznek (King 1986; Tomlinson 1997). Nincs botrány, ha a titokban elkövetett cselekmények nem kerülnek napvilágra, és akkor sem, ha csak jóval később válnak nyilvánossá, akkor, amikor már elvesztették korábbi közéleti relevanciájukat. Végül nem beszélhetünk botrányról, ha az embereket megbotránkoztató aktust nem titokban és rejtegetve követik el, hanem nyíltan, mert akkor ugye nincs minek kiderülnie. Fontos az is, hogy a közvélemény a szóban forgó cselekedetet helytelenítse: hiába történik szabálysértés, ha az emberek ambivalensek, és vállvonogatva reagálnak rá. Szükséges ugyanis, hogy ne csak elítéljék a szóban forgó cselekedetet, hanem hangot is adjanak elítélésüknek a „gyalázatos tett” miatt. Végül nem tekinthető botrányosnak az a szabálysértő eset sem, amelynek a nyilvánosságra hozatala nem károsítja óhatatlanul az elkövető reputációját, nem rombolja társadalmi megbecsülését. A botrányokat tovább súlyosbíthatják az úgynevezett másodrangú szabálysértések is, amelyek nem is annyira a szabálysértéssel magával, mint inkább annak a takargatásával függnek össze, mint például egy vitás ügyben tanúsított képmutatás, az érdekkonfliktus rejtegetése vagy a tagadás. Sok esetben ezek a másodrangú körülmények később súlyosabb vádakká válnak, mint azok a normasértések, amelyek eredetileg a botrány kiváltói voltak. A lehetséges magatartásokat tanulmányozva Thompson úgy látja, hogy a megvádolt személy három alternatíva között választhat. Tagadhatja a vádakat, ha úgy érzi, hogy azok alaptalanok vagy bizonyíthatatlanok, továbbá választhatja azt az utat, hogy beismeri, hogy hibát követett el, és megbánást tanúsít. Végül a harmadik alternatíva szerint a „botrányhős” valamilyen sajtóságos körülményre vagy „magasabb szempontra” hivatkozva megteheti, hogy sem a tettet nem tagadja meg, sem megbánást nem hajlandó tanúsítani.

A nyilvánosság szerepe felbecsülhetetlen a botrányokban, de figyeljük meg, hogy mennyire megváltozott a „nyilvánosság” jelentése maga is. A tradicionális közvetlen jelenlétben alapuló nyilvánosság „lokális botrányai” lassan terjedtek, kevés embert szólítottak meg, míg a média segítségével „közvetített botrányokat” manapság szinte ugyanabban a pillanatban ismerheti meg az egész világ (Thompson 2000). Bár botrányok mindig voltak a történelemben, az elmúlt néhány évtizedben – a média befolyásának a növekedésével párhuzamosan – rendkívül megszorodtak. Ahogy Lull írja: „Az egyház és az állam után a média vált a harmadik legnagyobb játékoská a modern társadalmi befolyásolás történetében, magában foglalva azoknak a morális diskurzusoknak a konstrukcióját, amelyek a botrányok szándékos kirobbantásának a következményei.” (Lull–Hinerman 1997:8.) Tanulságul azt vonhatjuk le, hogy valami nem önmagában botrány vagy nem botrány, hanem azzá válik. Más szavakkal a média és botrányok nemcsak elválaszthatatlanok egymástól, de a média aktív, tudatos közreműködése nélkül nincs botrány sem. A média ugyanakkor nemcsak kirobbanthat és felszínen tarthat botrányokat, de relativizálhatja, bagatellizálhatja, vagy figyelmen kívül is hagyhatja azokat.

Thompson a legfontosabb feladatának éppen annak a vizsgálatát tartja, hogy kiderítse, miért lettek manapság gyakoribbak a botrányok, és mindez hogyan függött össze a társadalomszerkezet változásával. Hogy ne vesszen el általánosságokban, tudatosan le-

szűkítette témáját egyetlen típusú botrányra, a politikaira és azon belül is elsősorban a hatalmi szempontok érvényesülését és nem az értékaspektusok elemzését vette szemügyre. Ez a választás – kétségtelen előnyei ellenére – egyoldalúsága miatt már eleve magában rejtette mindazokat a nehézségeket, amelyek véleményem szerint meggátolták Thompsonot abban, hogy a botrányok teljes komplexitását képes legyen áttekintetni. Erre a problémára később térünk vissza.

A „szex, hatalom, pénz” ismert formuláját használva Thompson a politikai botrányoknak háromféle ideáltípusát különbözteti meg, és tárgyalja kimerítő alaposággal könyvében. Osztályozása szerint a szexbotrányok a politikusok szerelmi magánügyeiről, a korrupciós botrányok az anyagiak hűtlen kezeléséről, a hatalmi botrányok a politikai hatáskörrel való erőszakos visszaélésekről szólnak. Az köti össze ezeket az egymástól távol eső ügyeket – írta –, hogy mindegyik esetben a politikával kapcsolatos területeken történtek a szabálysértések, és így a szabálysértések eredeti értelmüktől függetlenül automatikusan politikai jelentést kaptak.

Úgy találta, hogy a botrányok száma mindenképp azért szaporodott meg, mert az elmúlt évtizedekben a politikai vezetők és a hírességek láthatósága jelentősen megnövekedett, egyre nagyobb mértékben nyilvánossá vált az életükben és a tevékenységükben mindaz, ami eddig láthatatlan és privát volt. A láthatóság fogalmának a megvilágítására Erving Goffman „front stage” és „back stage” kategóriáit használta fel. Goffman ismert meghatározása szerint a „front stage” az a kép, amelyet a világnak mutatnak az emberek, a „back stage” pedig az, amit elzárva tartanak mások elől. A média – érvelt Thompson – ezt a kettősséget szüntette meg, mert a korábban privát és a kívülállók számára ismeretlen területeket láthatóvá és nyilvánossá tette. Manapság a közszereplők többé nem tudják kontrollálni – vagy legalábbis nem teljesen –, hogy mi legyen látható, és mi maradjon rejtve, hiszen a média mindenütt ott van, és mindent megmutat. Emiatt a politikusok és más hírességek sérthetősége nagyban nőtt, a botrányok számának a növekedése pedig nem más, mint ennek az univerzálissá vált sérthetőségnek a megnyilvánulása (Thompson 1995; 1997). Továbbá a modern botrányok kirobbantása nemcsak elképzelhetetlen a média nélkül, de a technológiai fejlődés a botrányokról való tudásunkat is teljesen átalakította. Olyan részletekről kapunk közvetlen, képileg vagy elektronikusan rögzített leírásokat, amelyek nemcsak letagadhatatlanná teszik a szabálysértéseket, hanem messzemenő következtetésekre is lehetőséget adnak. Gondoljunk arra, hogy Nixonnak nem kellett volna lemondania, ha nincsenek az úgynevezett Nixon-hangszalagok, amelyek rögzítették az inkább kisstílusú gengszterhez, semmint államférfihoz méltó beszélgetést a Watergate-ügy eltussolásáról. Nem lett volna Rodney King-botrány sem, ha egy arra járó autós nem rögzíti videokamerájával, hogyan rugdosták a rendőrök a földön fekvő fekete férfit. A technikai fejlődés önmagában azonban aligha lett volna elég – figyelmeztet Thompson –, ha nem társul hozzá az újságírói kultúra változása. A hatalommal szembeni bizalmatlanság növekedése miatt azonban az 1960-as évektől kezdve szerte a világon megváltoztak az újságírói szokások, amelyek nagyban hozzájárultak a leleplező riportok és ezen keresztül a botrányok számának a növekedéséhez. Thompson fontosnak tartotta a botrányok magyarázatában a politika intézményeinek és kultúrájának a változását is. A demokratikus politikai intézmények formális szabályozásában az elmúlt évtizedekben a hatáskörök legalizálása vált általánossá. Ez azt jelenti, hogy azokban az esetekben, ahol régen az emberek saját fejük vagy belső szervezeti megfontolá-

sok szerint dönthettek, mára egyre inkább a jogi szabályozás vált általánossá, ezért a szabálysértések fogalma egyszerűbben meghatározhatóvá és könnyebben számonkérhetővé vált. Legalább ilyen fontos az is, hogy a posztindusztriális társadalomban megváltozott a korábbi osztályalapú pártpolitika vagy „ideológiai politika”, amely a hagyományos választók megnyerésére irányult. A politikai pártok stabil választóinak a csökkenésével az ingadozók megnyerése került az előtérbe, akiket nem politikai jelszavakkal, hanem a „bizalom politikájával” lehetett meggyőzni. Thompson arra utalt ezzel, hogy a modern nyilvánosságot egyre kevésbé az ideológiai meggyőződések közötti csatározások uralják, inkább a közvélemény megnyerése, a politikusok megbízhatósága, személyisége, karaktere vált központi kérdéssé. A botrányok így akár a megbízhatóság rutin-szerű próbatételeinek is tekinthetők a modern társadalmakban, amellyel a politikai ellenfelek és a sajtó állandóan teszteli a közéleti szerepet játszó embereket. Mondani sem kell, hogy ezzel rendkívül kiszélesedett a szóba jöhető eseményeknek a köre, hiszen gyakorlatilag bármilyen jellegű ügyből lehet botrány, ami nagyban magyarázza a politikai botrányok elképesztő arányú növekedését az utóbbi évtizedekben.

Thompson azt találta, hogy a társadalomtudományokban a botrányok értelmezésének három magyarázata terjedt el, amelyeket trivializációs, szubverzív és funkcionista elméletnek nevez. A trivializációs magyarázat szerint – amelyet Habermas nevével kapcsolt össze – a botrányokban a személyes ügyek burjánzanak el a fontos társadalmi problémákkal szemben, ami történetileg a racionális és kritikai nyilvánosság megszűnéséhez vezetett. „Habermas kifejezetten nem érinti a botrány témakörét, de nem nehéz olyan érveket találni a média által közvetített botrányokról és azok hatásáról, amelyek az ő álláspontján alapulnak. A média által közvetített botrányok számának a növekedése azt bizonyítja – érvelhet bárki –, hogy a nyilvánosság gyarmatosítása személyes és privát ügyekkel a nyilvánosság hanyatlásához vezet, és a szórakoztatás értékeinek a győzelmét eredményezi az ésszerű érveléssel és vitával szemben.” (Thompson 2000:239.) Thompson szerint bár ennek a magyarázatnak kétségtelenül igaza van a kritikai nyilvánosság visszaszorulásának a felpanaszolásában, több fontos kérdésben azonban tévesen ítéli meg a médiát. Először is túlságosan idealizálja a múltat a jelenhez képest, és feltételezi egy valamikori ideális nyilvánosság és sajtó létezését, amit a történelmi adatok nem erősítenek meg. Másrészt a média trivializációs kritikája legfeljebb a politikai botrányoknak az egyik formájára, a szexbotrányokra érvényes, miközben figyelmen kívül hagyja azt, hogy a korrupcióval és a hatalmi visszaéléssel kapcsolatos botrányok milyen sokat tettek a politikai intézményrendszer demokratikus átvilágításáért és tisztaságáért. Arról nem is beszélve, hogy a botrányok nemcsak a sajtó gazdasági eladhatóságát növelték, hanem a bizalomról, a megbecsülésről, a hatalomról szóló civil diskurzus elengedhetetlen modern formáivá is váltak. Ahogy Tomlinson (1997:69) is írta Habermas radikális nyilvánosságának a kritikájában: „Moglehet, hogy a botrányok nem tematizálják korunk legsürgősebb morális és politikai kérdéseit, de segédkeznek nagyszámú közérthető erkölcsi diskurzus kialakításában.”

Egy másik magyarázat – amelyet Thompson a botrányok „szubverzív elméletének” nevez – éppen az ellenkezőjét állítja, mint Habermas. Ez a tabloid újságokban megszelídített botrányokban az uralkodó politikai és kulturális elittel, a „hatalmi blokkal” szembeni „népi” ellenállás felszabadító példáit látja, ahol az elnyomottak kinevetik a hatalmasokat. Az irányzatot a kultúra politikai szociológiáját képviselő John Fiskével azonosítja,

és elismeri, hogy „ennek a megközelítésnek az az érdeme, hogy sürgeti, hogy a kulturális művekről megkülönböztetett módon gondolkozzunk, és felismerjük azt, hogy a populáris kultúra bizonyos formái, beleértve a tabloid sajtót is, saját különleges normáik, konvencióik és esztétikai kritériumaik alapján működnek” (Thompson 2000:243). Nagymértékben leegyszerűsítőnek tartja viszont Fiske „szubverzív elméletében” a társadalmi szerkezet leegyszerűsítését a „hatalmi blokk – nép” ellentétpárra, valamint azt is, hogy a hatalmasok kinevetése valóban megkérdőjelez-e bármilyen értéket vagy normát, és vajon valóban aláássa-e a hatalmi viszonyokat. Thompson úgy látja, hogy a szubverzív magyarázat kétszeresen is torzítja a botrányok megítélését, amikor negatív módon eltúlozza a hivatalos sajtó politikai cinkosságát, miközben pozitív módon felnagyítja a tabloidok radikális felforgatóerejét.

Végezetül a harmadik – a durkheimi – elmélet szerint a botrányok szerepe a társadalom értékrendjének a rítusokon alapuló megerősítése. „A botrányoknak ez a »funkcionalista elmélete« ahogyan ezt nevezni fogom – írja Thompson – Durkheimnek a vallásról alkotott nézetein alapulnak. Ahogyan a vallásos gyakorlat a kollektív érzelmek és eszmék megerősítésére szolgál, amely a társadalmi csoportot egységbe tömöríti, ugyanúgy szolgálnak a botrányok azoknak a normáknak és konvencióknak a megerősítésére, amelyek áthágásáról a kérdéses tevékenységekben szó esett. A médiák által közvetített világunkban a botrány a bűn szekularizált formája.” (Thompson 2000:235.) Thompson szerint bár a szexbotrányok magyarázatánál jól működik ez a megközelítés, a korrupció és hatalmi botrányoknál nem. Példaképpen Jeffrey Alexandernek a Watergate-botrányról írt neodurkheimi elemzését ismerteti. „A Watergate-ügy a szennyeződés szimbólumává vált, amely azzal fenyegetett, hogy beszennyezi az amerikai társadalom legfelső magját. Mindez mély félelmet és szorongást váltott ki, amely a megtisztulás és szakralizáció rítusait indította el.” (Thompson 2000:236.) A politikai botrányoknak ezt a magyarázatát azonban Thompson félrevezetőnek tartja, és úgy gondolja, hogy a Watergate-ügy inkább jogi–törvényalkotói keretek között zajlott, a vallásos metafora és nyelvezet legfeljebb a retorika szintjén érvényesült. Thompson kritikája azonban ezen a ponton véleményem szerint sántít. Alexandernek a Watergate ügyről írott tanulmányai, továbbá tanítványi körének a közéleti botrányokról írt elemzései – például Ronald Jacobs írásai a Rodney King-ügyről – mást látszanak bizonyítani (Alexander 1989; Alexander–Smith 1993; Jacobs 1996; 2000). Az „új amerikai kulturális szociológia” képviselői – ahogyan a neodurkheimi szociológusok magukat nevezik – éppenséggel a politikai botrányokat és a civil társadalom értékkonfliktusait, nem pedig a szexbotrányokat kezdték vizsgálni. Thompsonnak a botrányok „funkcionalista” elméletét kritizáló kifogása továbbá azért is problematikus, mert azt gondolja, hogy a neodurkheimi elmélet szerint a társadalomban létezik egy adott rend, amelynek a fenntartásához állandó igény lenne botrányokra a normák ciklikus megerősítése céljából. Megjegyzése azon alapul, hogy azonosítja a tradicionális és a modern társadalmak értékrendjét. Ha azonban a társadalmi rendet a modernitásban nem eleve adottnak vesszük, hanem konstruálnak, amelyet a botrányok és más szankciók segítségével a társadalomban nem egyszerűen megerősítenek, hanem inkább nyitott módon állandóan újjáépítenek, és gyakran meg is változtatnak, akkor elesik a fenti ellenvetés. Ugyanez mondható el arra a megjegyzésre is, miszerint Nixon lemondása nem az értékrend megújulását eredményezte az amerikai társadalomban, mint azt Alexander állította, hanem ellenkezőleg, a cinizmus növekedé-

sét a politikával, az intézményekkel, az elnökkel szemben. De miért ne lehetne a cinizmus – kérdezhetjük – és az elnöki hatalom deszakralizációja a demokrácia megújulásának az eszköze? Annál inkább, mert másutt Thompson maga írta, hogy a Watergate-ügy fontos társadalomszerkezeti változást eredményezett, aminek következtében az addig marginális jelentőségű politikai botrányok a nyilvánosság fontos összetevőivé váltak, sőt mára a társadalmi befolyásolás legfontosabb eszközei lettek. Végül Thompson azt is felrótta Alexandernek, hogy nem igazán törődött a botrány mint sajátos társadalmi jelenség specifikus elemzésével a Watergate-ügy kapcsán, azt inkább csak illusztrációnak használta a neodurkheimi társadalom téziseinek az igazolására. Erre az ellenvetésre és a neodurkheimi elmélettel való vitára később, Thompson saját „botrányelmélete” ismertetése után, a tanulmány végén térek majd vissza.

A felsorolt és kritizált háromfajta lehetséges elméleti interpretáció áttekintése és kritikája után ideje, hogy megismerjük azt a – negyedik – elméleti megközelítést, amelyet Thompson a leginkább alkalmasnak tart a politikai botrányok magyarázatára. Tudatosan támaszkodva Bourdieu-nek a politikai mezőről és a szimbolikus hatalomról szóló elméletére, Thompson a morális tőkét olyan tőkeféleségnek határozza meg, amely elengedhetetlenül szükséges a politikai befolyásolás és a legitimáció kialakításához. A morális tőke törekeny – írja –, és rendkívül hosszú időt vesz igénybe a felhalmozása. A megbecsülés ugyanis mások ítéletén alapul, és így magában hordja a vitathatóságot, az egyet nem értés lehetőségét, ami rendkívül lelassítja az egységes közvélemény kialakulását. Szemben a gazdasági tőkével, amelyet ha használnak, akkor csökken, írja, a morális tőke jellegzetessége az, hogy nem feltétlenül csökken, ha használják, sőt akár növekedhet is. Viszont egyik pillanatról a másikra elfogyhat, ha visszaélnék vele, sőt más tőkeféleségektől eltérően nagyon nehéz, majdnem lehetetlen ismét felhalmozni. Azok közül, akiknek a botrányait elemezte – Richard Nixon, John Profumo, Gary Hart, Jeremy Thorpe –, valóban egyik politikus sem volt képes bukása után újra visszatérni a politikai életbe. A megbecsülésnek és a bizalomnak ezek a sajátosságai segítenek megmagyarázni, – érvel Thompson –, hogy miért olyan nagy a jelentősége a botrányoknak a politikában: azért, mert azok a politikusok számára nélkülözhetetlen morális tőke legkegyetlenebb pusztítói. Álláspontja szerint a botrányok a pártok és politikusok bizalmon és reputáción alapuló szimbolikus tőkéje elleni támadásnak, de legalábbis tesztelésének tekinthetők, azaz a politikai harc politikán kívüli eszközeinek. Kapcsolatukat így fogalmazta meg: „Ennek a megközelítésnek a lényege tömören így foglalható össze: *a botrányok a politikai hatalomért folyó harc részei, amelyekben a reputáció és a bizalom a tét.*” (Thompson 2000:245.)

Thompson a *Political Scandal* során végig értékekről, normákról és azok sértéseiről beszél, ami lehetővé teszi számára, hogy a botrányok lényegét morális sajátosságukban ragadja meg. Ennek a felismerésnek a kibontása teszi a könyvet fontos és izgalmas olvasmánnyá. Ugyanakkor vizsgálódásának a politikai botrányokra való leszűkítése meggátolja Thompsonot abban, hogy a botrányok lényegét jelentő morális sajátosságokat alaposabban és következetesebben tárgyalja. Természetesen nem arról van szó, mintha nem lenne igaz, hogy a politikai botrányok a morális tőke, a bizalom és reputáció lerombolásáért folynak, és a szimbolikus tőkéért folyó harc részei. Hanem arról, hogy csupán erre, azaz mindössze annak a vizsgálatára korlátozza magát, hogy kimutassa, hogy a különböző társadalmi csoportok hogyan próbálják megsemmisíteni egymás morális tőkéjét a pozíciókért folyó kíméletlen hatalmi harcokban. A morál értelmezésének ez a

szociológiai redukcionizmusa azt eredményezi, hogy a reputációért és bizalomért folyó küzdelmet úgy értelmezi, mint ami elkülönült ugyan a gazdasági és politikai küzdelmektől, de nincs autonómiája, sem önálló konstitutív ereje, csak a hatalmi harc alig leplezett álcája. Eszerint a morál és az emóciók alá vannak vetve a stratégiai kalkulációknak, egyszerűen értelmezésében a politikai rendszerintegráció problémája került előtérbe a morális társadalomintegrációval szemben. Thompsonnak ez az önként vállalt szemléleti és módszertani önkorlátozása annál értelmetlenebb, mert a botrányok morális jellegzetességeinek az elemzését lényegében a semmiért áldozza fel. Hiába akarja ugyanis kizárólag a politikai botrányokra szűkíteni a vizsgálatát, hogy elemzése homogénebb és pontosabb legyen, leírása a politikai botrányokról még ezen az áron sem lehet teljes. Maga is érzi érvelése egyoldalúságát, erre utal az a megjegyzése, hogy „nem akarom azt javasolni, hogy a botrányok csak a szimbolikus hatalomért folyó harcokat jelentik, és hogy az egyetlen dolog, ami a botrányokban kockán forog, az a tisztelet és a bizalom” (Thompson 2000:245). Másutt pedig arról beszél, hogy nagyon is tudatában van annak, hogy a morális kérdések más típusú botrányokban is középponti szerepet játszanak, nemcsak a politikaikban. Így például – írja – a botrányok a filmszillagok és popsztárok népszerűségét is veszélyeztethetik, de mivel ezeket eleve kizárta az elemzéséből, így a sztárok botrányainak az elemzése szóba sem jöhetett a politikára korlátozódó tematikus öncenzúra miatt.

Pedig elképzelhető lenne a botrányoknak másféle tipologizálása is, amely mélyebb bepillantást engedne a társadalom normatív szabályozásába. Az alábbiakban – csupán az illusztráció igényével – röviden egy ilyen alternatív kísérletet mutatok be. Lull például háromféle médiabotrányt különböztetett meg, az intézményit, a sztárbotrányt és pszichodramatikusat (Lull–Hinerman 1997). Az elsőt személytelennek tartja, amely egy intézmény „botrányos működésével” függ össze. A második alanya az átlagember, akinek a botránya azért tarthat közérdeklődésre számot, mert valami olyan eseménnyel kapcsolatos, ami bárkivel megtörténhet. Végül a harmadik típusú botrány a különleges emberek – sztárok, politikusok – viselt dolgairól szól, és a közvélemény felháborodásának ad hangot azzal, hogy „még a híres embereknek is eleget kell tenniük a társadalom morális elvárásaival szemben” (Lull–Hinerman 1997:21). Lull a morális határsértéseken belül szétválasztotta továbbá a „bűn” és a „szégyen” fogalmait. A megkülönböztetés szerint a „bűn” az erkölcsileg helytelen cselekedetre vonatkozik, míg a „szégyen” a morális integráció hiányát mutatja. „A bűn az, amit tettél, a szégyen az, aki vagy. Nyilvánvalóan a szégyen sokkal elítélőbb, mint a bűn.” (Lull–Hinerman 1997:26.) A közvélemény azért ítéli el jobban a „szégyenletes” cselekedeteket, mint a „bűnösöket”, mert az előbbiek nemcsak megsértik a szabályokat, de a szabályok érvényességét magát sem fogadják el, azaz a közösség rendjét alapjaiban kérdőjelezik meg. A morális rend működésének ezekről a belső sajátosságairól azonban Thompson nem beszélhet, mert a politikai botrányokat és azok hatalmi aspektusát kizárólagosan szem előtt tartó modellje egyszerűen nem is alkalmas a morális kérdések önálló tematizálására.

A médiabotrányok neodurkheimi interpretációja

Thompson magyarázata a hiányosságokon túl tele van olyan ellentmondásokkal is, amelyek leginkább a korábban ismertetett teoretikus alternatívák kritikájánál érhetőek tetten. A következőkben ezek közül azokat tárgyalom, amelyek a neodurkheimi állásponttal kapcsolatosak, és amellet fogok érvelni, hogy a botrányokat lehet – sőt kell is – úgy értelmezni, hogy azokat nem szűkítjük le a politikai mező harcaira. Ehelyett azt javaslom, hogy bennük inkább az erkölcsi tőke konstrukciójának az elveiért folyó nyilvános vitát lássunk, amely a társadalmi élet valamennyi területére kiterjed. Thompsonnal szemben a botrányok politikai-szociológiai értelmezése helyett a neodurkheimi kulturális szociológiai nézőpont előnyben részesítését javaslom, amely a botrányokban a társadalom értékrendjének a megsértése nyomán kialakult kollektív nyilvános vitát látja, amely nemcsak korlátozó természetű, hanem konstruktív is, nemcsak tiltásokat hordoz, de lehetővé teszi új szabályok megalkotását is. Eszerint a botrányokban nem elsősorban az egyén reputációja – persze az is –, nemcsak a politikai pártok és csoportok erkölcsi tőkéje – persze az is –, hanem legfőképpen a társadalom alapvető értékeit meghatározó Jó és a Rossz közötti szimbolikus harc a tét. További különbség Thompson magyarázatával szemben, hogy ez a harc mindenkinek igazodási alapul szolgál, akár érintve van a botrányban, akár nincs. Aki politikai botrányba keveredett, az nemcsak a politikai szabályokat, hanem az alapvető erkölcsi normákat is megsértette, és az erkölcsi normákon keresztül a társadalom általános értékrendjét is. Összeférhetetlenség jött létre bizonyos cselekedetek és a világ rendjét és biztonságát garantáló, általánosan elfogadott előírások között (Caillois 1959). Ez a magyarázata annak, hogy a botrányba keveredett személyek miért találják eltúlzottnak a botrány kiváltotta szélsőséges reakciókat, és annak is, hogy az érintett politikai csoportok szerint miért „fújtak fel” a botrányok valamilyen hétköznapi ügyet. Pontosan érzékelik, bár nem értik, hogy miért mentek túl rajtuk az események, hogy a botrányok miért nem csupán egy lokalizálható szabálysértésről szólnak, amik valójában, hogy miért beszél mindenki a társadalom értékrendjének az általános veszélyeztetettségéről. Nem értik, hogy a botrányok éppen azért botrányok, mert olyan kollektív rítusokon alapuló védekezési reakciókat indítanak el a társadalomban, amelyeknek az a feladatuk, hogy meggátolja, hogy a normasértések káoszt és tartós károkat okozhassanak a közösségek morális rendjében. Azaz nem egyes ügyekről van többé szó, hanem az értékrend védelméről. Ez azonban a modern társadalmakban nem azonos a régi rend automatikus helyreállításával.

Éppen a botrányok okozta érzelmi és morális sokk az, ami lehetővé teszi, hogy a társadalom legalapvetőbb, változatlan hitt értékeit újból lehessen tematizálni, felülvizsgálni és azokat a modern élet követelményeinek megfelelően módosítani. A botrányok nyilvánossága kulturális értelemben – szemben a politikai magyarázattal – nemcsak egy hatalmi küzdőtér a meglévő szűkös morális javak megsemmisítéséért, kisajátításáért és újraelosztásáért. Bár természetesen ezek is fellelhetők benne, de a hangsúly mégsem ezen, hanem a nyilvánosság mint kollektív – szakrális – erőforrás tételezésén van. A nyilvánosság lehetővé teszi a társadalom tagjai számára a botrányokban láthatóvá tett morális kódokhoz, diskurzusokhoz, narratívákhoz való újszerű, kreatív kapcsolódást és ezen keresztül az egyének és csoportok hiedelmeinek, normáinak, identitásának a kollektív megújítását. Aligha véletlen, hogy miután munkájában saját szavaival élve „meg-

próbált ellenállni” a botrányok normatív értelmezésének, könyvének az utolsó oldalain Thompson – még ha csak vázlatosan is – maga is erre kényszerült. Olyan konklúziót volt kénytelen levonni végül, amely nemcsak nem következik koncepciója logikájából, de sok szempontból ellentétes azzal: „Végül konklúzióképpen néhány olyan normatívabb jellegű kérdést akarok érinteni, hogy hogyan kellene megbecsülnünk azt a hatást, amelyet a botrányok tettek és valószínűleg tenni is fognak, közéletünk minőségére.” (Thompson 2000:263.) Ez a felismerés azonban túlságosan későn jött, és ígéret maradt. Befejezésül ezért a botrányoknak erről a Thompson által is felismert, de elhanyagolt normatív aspektusáról lesz szó, amikor a botrányokat mint nyilvános morális rítusokat vesszük szemügyre.

Thompson maga is megfigyelte, hogy a médiabotrányok lefolyásának fázisai vannak: „A média által közvetített botrányoknak négy fázisát különböztethetjük meg: először a botrány előtti fázist, másodjára a botrány kitörését, harmadjára a kulminációt, és végül a botrány következményét.” (Thompson 2000:73.) Bár könyvében részletesen kibontotta ezeket a stádiumokat, koncepcionálisan nem tudott sok mindent kezdeni velük. A rítus kifejezésnek ez a gondos kerülése Thompsonnál annál is érthetlenebb, mert a botrányok „szekvenciális struktúrájáról” és „fázisairól” beszél éppen úgy, mint ahogy Arnold van Gennep, az átmeneti rítusok elméletének megalkotója tette (van Gennep 1960). Van Gennep szerint az átmeneti rítusok első stádiumát az elválasztás, a kontinuitás megszakadása, a szabályok megszegése jelzi, amit a második stádium, az eltávolítás vagy liminalitás, a szabályok felfüggesztése és káosz követ. Ezt a szakaszt – amelynek a legfontosabb sajátossága a Régi és az Új, a Jó és Rossz szimbolikus küzdelme, és amely elválasztja a rítus előtti rendet a rítus utánitól –, a társadalmi és kulturális változások tanulmányozása szempontjából a leglényegesebb fázisnak szokták tekinteni (Turner 1966). Végül a harmadik stádium a beépítés a folyamatosság helyreállításához, az ellentétek kibékítéséhez, az új szabályok kialakításához vezet. (A magyar etnográfiai irodalomban az átmeneti rítusok van Gennep által leírt szakaszainak az „elválasztás – eltávolítás – beépítés” elnevezése honosodott meg [Fejős 1979]).

Thompson könnyűszerrel használhatta volna a rítusokat a botrányok morális magyarázatára. Az általa említett nyilvánosságra kerülés az első stádiumot, a szabályszegés történetének mint morális drámának a fokozatos kibontása a másodikat, a jóvátétel rítusa, a botrányokban megsértett értékek purifikációja a harmadik stádiumot jelenthetné. Valószínűleg azért nem választotta ezt az utat, mert a botrányokat a közvetlenül érintettek, a „részvevők” nézőpontjából és nem a csoporton kívüli társadalmi megítélés szempontjából írta le, azaz a politikai szereplők szándékai és nem a botrányt értelmező, kommentáló, állásfoglaló közvélemény felől. Ezzel elérkeztünk ahhoz a problémához, amely véleményem szerint a legnagyobb gyengéje Thompson elméletének: figyelmen kívül hagyta ugyanis a társadalmi recepció hatását a botrányok értelmezésében és lefolyásában. Nála a botrányokért felerészben a média, felerészben a politikai ellenfelek tehetnek, a lakosság – az olvasók, a hallgatók, a nézők – csak passzív szemlélője a politikai harcoknak, vagy ahogy Thompson önmagát leleplezve nevezi a viták nézőit, ők a „nem résztvevők”. Így sajnálatosan kimarad annak a vizsgálata, amely megmutatná, hogy a botrányokon keresztül az emberek hogyan involválódnak a társadalom centrális (szakrális) értékeivel kapcsolatos vitákba, és az is, hogy kollektív részvételük milyen szerepet ját-

szik a botrányok értékelése és kimenetele szempontjából. (Hiába erőltette a média és a republikánus párt a Monica Lewinsky ügyet, Clinton elnök megőrizte népszerűségét, és az ügy lekerült a napirendről.) A következőkben azt a Thompsonnál hiányzó folyamatot mutatjuk be, ahogyan a botrány mint rítus részesévé teszi a közönséget az eseményeknek.

Lull szerint a botrányok fontos kollektív szükségletet elégítenek ki: „A közönség egy használható morális kódot akar, hogy meg tudják érteni és ítélni az emberi viselkedést... A botrányok így részben azért hatásosak, mert hiányzik belőlük a morális kétértelműség.” (Lull–Hinerman 1997:3–4.) Bird pedig arról beszél, hogy a botrányok a mindennapi ember szükségletei nélkül nem léteznének, és a populáris média túlzásokkal teli narratívái éppen ezt a mélyen fekvő morális igényt elégítik ki (Bird 1997). „A »botrány« kifejezés sokkal erősebben be van ágyazva életünk szóbeli, interperszonális dimenziójába, mint a média dimenziójába (bár ezek szorosan össze vannak fonódva.) A média a mese-mondó vagy a városi hírkikiáltó szerepét játssza, de a botrány a közönségtől kapja igazi lendületét.” (Bird 1997:105.) Bird azonban nem elégedett meg ennyivel, hanem arra is választ keresett, hogy milyen formában fejtik ki a hatásukat, hogyan interiorizálódnak a botrányok. Négy stádiumot különböztetett meg a botrányok kollektív elsajátításának a folyamatában: 1. a spekulációt, 2. a megszemélyesítést és részvételt, 3. a sztori izgalmanak önfeledt élvezetét, végül 4. a távolság kialakításának a stádiumait. Ez a felosztás látnivalón az átmeneti rítusoknak van Gennep és Turner által leírt fázisait követi és alkalmazza a botrányokra. Az első fázis, a spekuláció tulajdonképpen még nem része a botrányoknak, inkább olyan előzetes szakasz, amikor híre terjed, hogy valami történt, de nem lehet még tudni pontosan, hogy mi. Ez a szakasz sok szempontból inkább pletykának minősíthető, és mutatja a pletykának a tanulmányunk első részében tárgyalt benső, ám laza kapcsolatát a botrányval. A második stádium a botrány tulajdonképpeni kirobbanása, „amikor mindenki tudja, hogy mindenki tudja” (Merry 1984:275). A bizonyossá vált szabálysértés rögtön megosztja a közönséget. Megszűnik a távolság a botrányban érintettek és a nyilvánosság között, mindenki állást foglal valamilyen módon, vagy igazat ad és azonosul a botrányba keveredett személlyel, vagy elítéli azt. Így például volt, aki a titkos amerikai fegyverszállításokért felelős Oliver North-t félreértett nemzeti hősnak, más viszont ócska kis csalónak látta. Az is lehetséges azonban – írja Bird –, hogy valaki nem a közvéleményben kialakult két fő táboron belül jelöli ki a helyét, hanem valamilyen egészen speciális különvéleményt fogalmaz meg. A harmadik stádium a botrány tetőpontja, amikor mindenki szenvedélyesen csak erről beszél, de még nem alakult ki konszenzus, hogy megnyugtatóan helyére tegyék a történeteket. Az átmeneti rítusok mintájára ez a liminális stádiumnak felel meg, amikor az eseményeket groteszk módon a fejük tetejére állítják, kigúnyolják. Ilyenkor a káosz, a bizonytalanság dominál, továbbá a mese izgalma és élvezete kerít hatalmába mindenkit: „Ki gondolta volna! Ez aztán az igazi meglepetés!” Végül a botrányok mint a rítusok utolsó fázisa az, amikor konszenzus alakul ki az ügy megítéléséről, és a közönség eltávolodik a történetektől. Valahogy így zárja le a botrányokat az olvasók és nézők tábora: „A botrányban szereplő emberek valóságos személyek, akiket balszerencse ért, de végül is ez csak egy történet, és akármi történt is, vége van, az élet megy tovább”. Azaz a botrány alapját képező morális dráma megszűnt önálló életet élni, elvesztette azt a rendkívüli hatalmát, hogy ráerőszakolja

magát a mindennapokra, az ügy belesimul a rutinba, és ismét a megszokott és kalkulálható események uralják a hétköznapi életet. Tulajdonképpen ezzel az utolsó, már a rítuson kívüli szakasszal fejeződik be a botrányokban megjelenített morális értékek végső elsajátítása vagy elvetése.

Záró gondolatok

Carey szerint a kommunikációs rítusok által különíthetők el a kommunikáció információt közvetítő egyéb formáitól, hogy bennük a közösség értékrendszere és identitása fogalmazódik meg. Ha a kommunikáció „transzmisszív” formái az információ térbeli szállítását jelölik – írta Carey –, akkor a kommunikációs rítusok a közösség időbeli összetartását szolgálják a ceremóniakon keresztül (Carey 1989). Úgy is fogalmazhatunk, hogy a kommunikáció rítusai a társadalmi események szimbolikus, kollektív feldolgozásai, színjátékok. Rajtuk keresztül a világ híreit egy nagyobb, de mégis emberi léptékű dráma részeként éljük át, amelyek nemcsak értelmünkre hatnak, de érzelmünket és erkölcsi ítéletünket is befolyásolják, és bennünket is a történések résztvevőjévé tesznek. A rítusok kommunikációs szempontból „transzformátorként” képzelhetők el, amelyek a tényszerű, társadalmi eseményeket metaforikus, „para-szociális” történésekké alakítják át. Ez azt jelenti, hogy ezentúl már nem pusztán valamilyen információról szóló diszkurzus részesei vagyunk, hanem a szóban forgó információ jelentőségéről, értelméről, emberi és közösségi kontextusáról szóló drámában veszünk részt. Összefoglalva: a média rítusaira azért van szükségünk, hogy segítségükkel hozzáférhessünk a mindennapi életben fragmentálódott és elrejtett értékekhez, azokat tematizálhassuk, és a világot ismét egységben láthassuk (Császi 2001b).

A média rítusain eredetileg a rendkívüli eseményekről szóló olyan tudósításokat értették, mint amilyen Kennedy elnök temetésének közvetítése, az olimpiai játékok vagy az amerikai holdséta televíziós riportja volt (Dayan–Katz 1992; Császi 2001b). Közös jellemzője volt valamennyi ceremóniának, hogy a mindennapitól a nem mindennapiig, a profántól az eszményiig vezették el a résztvevőket. Vagyis a média rítusai a társadalom megerősítő, pozitív szabályozásának, a transzcendens értékekkel való kommunikációnak voltak az eszközei. A pletykák és a botrányok tárgyalása során amellett érveltem, hogy a kommunikációs rítusok fogalmát ki kell tágítani, és abba a média tabloidjainak a különböző formáit is be kell venni. Azokat, amelyek a mindennapi életnek nem a különleges eseményeiről szólnak, hanem ellenkezőleg olyanokról, amelyek nap mint nap megtörténnek valahol valakivel: balesetek, bűntények, pletykák és botrányok (Császi 1999b). Más szóval nemcsak a különleges eseményekről szóló riportok, de a tabloidok is a média rítusainak tekintendők, mert szakítanak a mindennapokkal, bár kétségtelen, hogy ezek nem egy transzcendens világba vezetnek el, hanem a valószínűségek, a szabályok és a tabuk megsértésének parodisztikus karneváljára csalogatnak el bennünket. Azaz nem a transzcendencia, hanem a határsértés, nem a szublimáció, hanem a sokkolás, nem az eszményítés, hanem a kinevetés a céljuk (Császi 1999a).

A pletykák és a botrányok társadalmi kategóriák, nem a média találja ki őket, hanem csak felkapja, alakítja, használja és közvetíti őket, ugyanúgy, mint az ünneplő, ceremoniális rítusokat. Bahtyin arról írt, hogy a modernitás előtt az emberek két világ lakói voltak,

a hivatalosé és az életvilágé, a ceremóniáké és a karneváloké, a komolyságé és a nevetésé (Bahtyin 1982). Mindannyian tudjuk, hogy ez a kettősség a (poszt)modern ember tapasztalatára is érvényes. Az el nem hagyható különbség mindössze annyi, hogy ma nemcsak a közvetlen interakciók során veszünk részt mindkét világ rítusaiban, amint azt a tradicionális világ emberei tették, hanem a médiák rítusain keresztül is.

IRODALOM

ALEXANDER, JEFFREY

1989 Culture and Political Crisis: „Watergate” and Durkheimian Sociology. *In* Durkheimian Sociology: Cultural Studies. J. Alexander, ed. Cambridge: Cambridge University Press.

ALEXANDER, JEFFREY – SMITH, PHILIP

1993 The Discourse of American Civil Society: A New Proposal for Cultural Studies. *Theory and Society* 22:151–207.

BIRD, DONALD

1976 A Theory for Folklore in Mass Media: Traditional Patterns in the Mass Media. *Southern Folklore Quarterly* 40(3–4):285–305.

BIRD, ELIZABETH

1992 *For inquiring mind*. Knoxville: University of Tennessee Press.

BIRD, ELIZABETH

1997 What a Story!: Understanding the Audience for Scandal. *In* Media Scandals. J. Lull – S. Hinerman, eds. New York: Columbia University Press.

CAILLOIS, ROGER

1959 *Man and the Sacred*. Glencoe, Illinois: Free Press.

CAREY, JAMES W.

1989 *Communication as Culture*. London: Routledge.

CAWELTI, JOHN

1976 *Adventure, Mystery and Romance*. Chicago: University of Chicago Press.

CSÁSZI, LAJOS

1999a Tévéeerőszak és populáris kultúra, a krimi mint morális tanmese. *Replika* 35:21–41.

1999b Katasztrófák média reprezentációja. *JEL-KÉP* (3):17–32.

2001a A média szimbolikus ceremóniái. *JEL-KÉP* (1):3–17.

2001b A rituális kommunikáció neodurkheimi elmélete és a média. *Szociológiai Szemle* (2):3–15.

DAYAN, DANIEL – KATZ, ELIHU

1992 *Media Events*. Cambridge: Harvard University Press.

EHRlich, MATTHEW

1996 The Journalism of Outrageousness: Tabloid Television News vs. Investigative News. *Journalism & Mass Communication Monographs* 155: 1–24.

FEJŐS ZOLTÁN

1979 Az átmeneti rítusok. Arnold van Gennep elméletének vázlatja. *Ethnographia* 90(3):400–414.

FINE, GARY ALAN

1995 Accounting for Rumor: The Creation of Credibility in Folk Knowledge. *In Folklore Interpreted*. R. Bendix, ed. New York: Garland.

GANS, HERBERT

1979 *Deciding What's News*. New York: Pantheon.

GLUCKMAN, MAX

1963 Gossip and Scandal. *Current Anthropology* 4(3):307–316.

GLYNN, KEVIN.

1990 Tabloid television's transgressive aesthetic: A Currant Affair and the „shows that taste forgot”. *Wide Angel* 12(2):22–44.

JACOBS, RONALD

1996 Producing the News, Producing the Crisis. *Media, Culture & Society* 18:373–397.

2000 *Race, Media and the Crisis of Civil Society*. Cambridge: Cambridge University Press.

KING, ANTHONY

1986 Sex, Money and Power. *In Politics in Britain and the United States: Comparative Perspectives*. R. Hodder-Williams – J. Ceaser, eds. Durham: Duke University Press.

LANGER, JOHN

1992 Truly Awful News on Television. *In Journalism and Popular Culture*. P. Dahlgren – C. Sparks, eds. London: Sage.

1998 *Tabloid Television*. London: Routledge.

LULL, JAMES – HINERMAN, STEPHEN

1997 The Search for Scandal. *In Media Scandals*. J. Lull – S. Hinerman, eds. New York: Columbia University Press.

MARTIN-BARBERO, JESUS

1993 Communication, Culture and Hegemony. Elizabeth Fox – Robert White, transl. London: SAGE.

MERRY, SALLY

1984 Rethinking Gossip and Scandal. *In Toward a General Theory of Social Control*. Vol. I. Fundamentals. D. Black, ed. New York: Academic Press.

MISH, FREDERICK

1990 *Webster's Ninth New Collegiate Dictionary*. Springfield, Mass.: Merriam–Webster Inc.

PAULY, JOHN

1988 Rupert Murdoch and the Demonology of Professional Journalism. *In Media, Myths and Narratives*. J. Carey, ed. New York: SAGE.

ROSEN, RUTH

1986 Search for Yesterday. *In Watching Television*. T. Gitlin, ed. New York: Pantheon Books.

SCHUDSON, MICHAEL

1978 *Discovering the News*. New York: Basic Books.

STEVENS, JOHN

1985 Social Utility of Sensational News: Murder and Divorce in the 1920's. *Journalism Quarterly* 61(2):53–58.

THOMPSON, JOHN B.

1995 *The Media and Modernity*. Stanford, California: Stanford University Press.

1997 Scandal and Social Theory. *In Media scandals*. J. Lull – S. Hinerman, eds. New York: Columbia University Press.

2000 *Political Scandal*. Cambridge: Polity.

TOMLINSON, JOHN

1997 "And besides, the wench is dead": media scandals and the globalization of communication. *In Media scandals*. J. Lull – S. Hinerman, eds. New York: Columbia University Press.

TUCHMAN, GAYE

1978 *Making News: A Study in the Construction of Reality*. New York: Free Press.

TURNER, VICTOR

1966 *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Chicago: Aldine.

VAN GENNEP, ARNOLD

1960 *The Rites of Passage*. Chicago: University of Chicago Press.

LAJOS CSÁSZI

The rituals of popular media: gossips and scandals

The paper starts with the argument that gossips and scandals characteristic of media tabloids originated in everyday life and can be seen as part of a modern folklore. Following an overview of theories of gossips, the author turns to comparing the similarities and differences of gossips and scandals. To understand the importance and complexity of media scandals he outlines John B. Thompson's *Political Scandals*. The center of this paper consist of a critical discussion of Thompson's book and its four theories of scandals that are based on the ideas of Habermas, Fiske, Alexander and Bourdieu. Using a neodurkheimian approach I argue that gossips and scandals can not be understand alone but only in their social and cultural contexts as popular rituals. With the help of these media rituals, moral questions are thematized, tested, and through the interpretation of the audience, constantly re-evaluated.

Viselet és identitás. A finnugor néprajzi muzeológia lehetőségei Finnországban

Interjú Lehtinen Ildikóval

Bárki, aki néprajzusként Magyarországról megfordult Finnországban, biztosan találkozott és megismerkedhetett Lehtinen Ildikóval, az első kérdés mégis életrajzi vonatkozású: Milyen tanulmányokat folytatott, és hol; mikor és miért költözött Finnországba?

A Kaffka Margit Leánygimnáziumban érettségiztem. Az érettségi után egy évet dolgoztam, közben elvégeztem egy idegenvezetői tanfolyamot. A nyelvek érdekelték, a gimnáziumban franciát tanultam, mellette szórakozásképpen lengyelt a Lengyel Intézetben, a József Attila Szabadegyetemen pedig finnt. Így azután francia és finn csoportokat vezettem egy évig, valamint tolmácsoltam is. Jelentkeztem az ELTE-re, felvettek mint magyar–francia szakos hallgatót. E két szak mellett rögtön az első félévtől kezdve elkezdtem néprajzra és finnugor nyelvészetre járni.

A finnugor tanszék elég eleven volt, Bereczki Gáboron kívül természetesen Lakó professzor úr tanított bennünket. Szerencsém volt, mert két obi-ugor specialista is volt akkor a tanszéken, Kispál Magdolna és Mészáros Henrietta. Így nekikezdtem az osztják tanulmányoknak. Kodolányi János finnugor néprajzot adott elő, finnül pedig az akkori lektortól, Ulla Hauhiától tanultam.

A néprajz igencsak megragadott. Tálasi István professzor úr, valamint Barabás Jenő előadásai tanulságosak voltak az anyagi kultúra szempontjából. Lelkesedtem Dömötör Teklért, azt hiszem, hogy ha otthon maradtam volna, akkor biztos folklorista lett volna belőlem. Teklától kikaptam rögtön az első előadás után, hogy mennyire nem ismerem a magyar népmeséket. Ez a lecke jót tett, hiszen utána mindent elolvastam a témában, amit akkor csak lehetett.

Két évet végeztem csak otthon az egyetemen. Minden érdekelt, mindennel foglalkoztam, főként azonban az állattartás, a nomád életmód s annak kutatása.

Az idegenvezetés eredményeképpen megismerkedtem jövődő finn férjemmel, aki szintén fiatal volt, és zenét tanult. 1968 karácsonyán mentem férjhez, és Finnországba, Helsinkibe költöztem a férjemhez. Ugyanebben az évben felvettek a Helsinki Egyetemre is. Itt már a franciát nem folytattam, hanem mint finnugor nyelvész és néprajzos kezdtem újból neki tanulmányaimnak. Az első évvel kellett kezdenem, mivel a finn egyetemen nem fogadták el a magyar szigorlatokat. Ez sok szempontból érthető is volt, annyira más szemlélettel tanították a néprajzot.

Nagyon jó professzoraim voltak a tanszéken. Niilo Valonen valóban egyengette az utamat, olyan értelemben, hogy mint finnugor néprajzost képzett ki, állandóan utalva „kötelességeinkre” a finnugor népek iránt. Szakdolgozatomat magyar témából írtam Tálasi István és Niilo Valonen közös tanácsára – Kiskunfélegyháza 18. század végi legeltetési

rendszeréről – így a budapesti tanszékkal sem szakadt meg a kapcsolatom teljesen. Ehhez 1972 tavaszán Kiskunfélegyházán a levéltárban gyűjtöttem anyagot, átnéztem a múzeum gyűjteményét is.

Mennyiben kínált Finnország akkoriban más lehetőségeket a (saját területén való) kutatásokra?

Az egyetemi évek elején még túl fiatal voltam, 19 éves, ezért egy darabig nem volt saját kutatási területem. Sajátos módon az ékszerkutatás a múzeumi munka és az egyetemi igény eredményeképpen kezdődött. Igen korán, 1971 októberében kezdtem dolgozni a finn Nemzeti Múzeumban, finn szokás szerint még az egyetem mellett. Hogy a véletlenek összjátéka volt-e ez, nem tudom, de az első munkahelyi feladatom éppen a népi ékszerek leltározása volt. Eközben Niilo Valonen már azon gondolkozott, hogy miképpen nyerjen meg engem a finnugor néprajznak. Miután akkor a szakdolgozatom már szinte kész volt, felajánlotta, hogy kezdjek el a finnugor ékszerekkel foglalkozni. Maga ez a tény, hogy Finnországban a néprajz, a tanszék neve amúgy is finnugor néprajz volt, hozzájárult ahhoz, hogy Valonen igencsak szerette volna megtartani ezt a sajátos vonást. Ez valóban másként működött, magyar vonatkozásban hasonló nem volt.

Finnországban akkor Valonen két nagy témával foglalkozott. Az egyik a népi építészet (kemence) volt, a másik pedig az év körforgása, tehát a munka és a munkához kapcsolódó szokások. A finn néprajz másik nagy alakja, Kustaa Vilkkuna akkor írta nagy lélegzetű monográfiáját a népi munkáról, a lazacfogásról stb. strukturális szemszögből elemezve. Mind a ketten hangsúlyozták a metódus, a módszertan fontosságát, viszont mind a ketten azt tartották, hogy maga az anyag, a kutatandó téma vezeti rá a kutatót a helyes módszerre. Strukturális-funkcionális irányt követtek kutatásaikban, és magam is ennek a híve lettem.

Mennyiben tért el abban az időszakban a finnországi néprajzi szemlélet a magyarországitól? (Nem tudom, érdemes-e itt megkülönböztetni a muzeológiát, a folklórt és a néprajzot.)

A fő különbségnek azt tartom, hogy a folklórvizsgálat Finnországban akkortájt, az 1970-es években még valóban egyet jelentett a Kalevala-kutatással, és teljesen külön működött a tárgyi néprajztól. Az anyagi kultúra kutatásán belül a finnugor komponens, irányultság volt nagyon erőteljes, ez a fajta témaválasztás otthon szinte különbségnek számított. Eleinte nekem is furcsa volt ez a finnugor néprajz mint szemlélet, hiszen mint ilyen nem létezik egységes vizsgálat. Újnak számított viszont számomra Finnországban a kulturális antropológia, a kötelező olvasmányok nagy része ugyanis angol nyelvű volt, s erőteljesen például Kroeberen alapult. Valonen mint professzor azt vallotta, hogy bár ő nem kulturális antropológus, neki ismernie kell, és a diákoknak szintúgy, az új elméleteket.

Hogyan viszonyultak a finn kutatók akkoriban a finnugor kutatásokhoz (határon belül és kívül), és milyen lehetőségeik voltak ezekhez?

Kustaa Vilkuna és Niilo Valonen lelkesedtek ezekért a témákért, vizsgálatokért, viszont megfelelő háttér nélkül. Számukra igen fontos volt éppen ezért az is, hogy a finnugor népekkel foglalkozó kutató tudjon oroszul. Ez eleinte számomra nehéz volt, le kellett küzdenem az ellenszenvemet, amivel szokás szerint Magyarországon viszonyultunk az orosz nyelvhez. Kustaa Vilkuna viszont egyszerűen elküldött fél évre Moszkvába, s végül így tanultam meg oroszul. Akkor természetesen terepmunkára még nem volt lehetőség. Először 1981-ben végezhettem terepmunkát Finnország és a Szovjetunió vegyes bizottsága antropológia és néprajz szekciójának ösztöndíjasaként. Hihetetlenül nagy élmény volt. Áttestem a tűzkeresztségen, s utána mehettem szinte bárhová, ahova akartam. Persze más volt akkor, mint ma.

Innen úgy lehet látni, hogy Finnországban hangsúlyosabb a finnugor néprajzi kutatók szerepe az egész néprajzban belül, mint Magyarországon. Mintha többet foglalkoznának vele, több ilyen vizsgálat folyna, több írás jelenne meg. Van-e e mögött egyfajta motiváció, hogy segítsünk nekik, vagy egyszerűen csak közelebb vagyunk hozzájuk földrajzilag?

Itt nem szabad elfelejteni az oktatás, a fő egyetemi intézmények meghatározó szerepét, ami a kutatás irányvonalát is jelzi. Finnországban a legfontosabb egyetemen, tehát a Helsinkiben továbbra is finnugor néprajznak hívják a néprajz szakot. Meg lehetett volna változtatni, mint ahogy Turku-ban megváltoztatták, Jyväskyläben is másképp nevezik, mind a kettő összehasonlító egyetem néprajz, Ouluban pedig antropológiának hívják manapság már. Ez kicsit jelzi az irányvonalát is. Helsinkiben megtartották ezt a régi elnevezést. Ez hagyományosan finn néprajzot takar, ami azt jelenti, hogy mindig van egy előadás-sorozat vagy előadás, mely a finnugorokról szól. Ahogyan Kustaa Vilkuna fogalmazta meg az 1960-as évek végén, amikor már nem lehetett gyűjtőmunkát, terepmunkát végezni a Szovjetunió területén élő finnugor népek között, a hagyomány kötelez. Kötelez az, hogy nagyon korai jó néprajzi gyűjtemények vannak Finnországban, amely gyűjtemények sehol máshol nem ennyire teljeseek, és éppen ezért a finn szakembereknek kötelességük folytatni ezt a kutatást. Emellett természetesen hallatszanak más hangok is úgy 15 éve. Vannak olyan kutatók, akik azt mondják, hogy nincs létjogosultsága a finnugor néprajznak, hiszen az egyes finnugor nyelvű népek önállóak, mindegyiknek megvan a saját eltérő kultúrája. Ez természetesen így igaz. A finnugor népeket is lehet ugyanúgy kutatni a kulturális antropológia módszereivel, mint bármilyen más népet. A történelmi háttér, valamint Finnország geopolitikai helyzete a magyarázata annak, hogy továbbra is érdemes a finnugor népek kultúráját kutatni a kívülálló szemszögéből.

Például három éve, 1999-ben megjelent a *Finnugor népek atlasza* a Finn Néprajzi Társaság kiadásában, a néprajzi atlasz második kötete. Matti Sarmela kulturális antropológus szerkesztette. Ő írta ebben az életmódról szóló fejezeteket. Az az érdekes a tanulmányokban, hogy tulajdonképpen akarata ellenére jut el odáig, nem mondanám, hogy Jankó Jánosig vagy Sireliusig megy vissza, de nagyon kihangsúlyozza a vadászat, valamint a halászat meghatározó voltát nemcsak a hétköznapi viselkedés, életmód szempontjából, hanem a gondolkodás, művészet területén is. Mindez nagyrészt a mai gyűjtések során derült ki. Lehet itt tehát etnológiai, de nem csak etnológiai magyarázattal

szolgálni. Most tehát ilyen érdekes szituációban vagyunk, hogy lehet megint gyűjteni, új adatokat értelmezni.

Beszélhetünk-e most valamilyen áttörésről azóta, hogy megnyíltak a határok? A politikai változások lehetővé tették-e egy új kutatási hullám megkezdését a volt szovjet területeken?

Történnék ilyenek. A folklórkutatás területén is tapasztalni ilyesmit. Az akadémia professzora, Anna-Leena Siikala például erősen segíti és folytatja ezeket a finnugor etnológiai vizsgálatokat. Ő szervezett egy fiatal etnológusokból álló kutatócsoportot, amit én most szintén megtettem a távoli finnugor népek körében. Létrehoztam egy munkacsoportot, mely az oroszországi finnugorkutatókat fogja össze. Az ottani néprajzos kutatókból szerveztem egy hálózatot, vagy minek nevezzem. 1994-ben kezdtem el. Tényleg mind a távoli finnugor népek számára, az Urálon túliak, a hantik és a manysik is benne vannak, tehát nem csak a Volga menti népek, és nem a lívek, az inkeriek vagy a karjalaiak, hanem valóban csak a távoliak vannak benne. Ez az egyik, amit az ember megtehet.

Ez kapcsolódik a másik kérdéshez is: Sirelius a finn néprajz atyja volt, és a finnugor néprajznak is az egyik nagy alakja, így lehet mondani. Ő tényleg gyűjtőmunkát, kutatómunkát végzett, vizsgálta ezeket a népeket. Mikor az első finnugor kiállítást megnyitották 1923-ban, akkor volt az első olyan kommunikéje, olyan kinyilatkoztatása, hogy ezeket a népeket ismerni kell. Ez új dolog volt. Most Finnországban nem ez a néprajz feladata. 12 évvel ezelőtt megalakult a Castrén Társaság, melynek feladata az, hogy erősítse a kapcsolatokat ezekkel a távoli finnugor népekkel, és ennek keretében végzem ezt a társadalmi munkát, nem mint néprajzos csinálom.

Ennek a szervezetnek az a célja, hogy koordinálja a kutatásokat, hogy mindenki tudja, mit csinál éppen a másik?

Első gondolatunk az volt, hogy egyáltalán feltérképezzük, hogy a finnugor népek tudják-e, hogy milyen múzeumok vannak. Ez volt az első cél. Most kiderült, hogy a finnugor népek ilyen módon nem tartották a kapcsolatot. Tehát én voltam ez a koordinátor. Eljöttek az ottani kutatók, múzeumigazgatók a Finn Nemzeti Múzeumba, és minden évben két-három hetes tanfolyamon vettek részt, amit múzeumi szakemberek tartottak. Egy hétig tanultak kicsit finnül, hogy ez alatt az idő alatt kicsit belenézhessenek abba a munkába, amely a múzeumban folyik. Hogy tudjanak egy-egy kartotékot, valamit átnézni, megvizsgálni, hogy fogalmuk legyen, hogy milyen a muzeológia Finnországban. Azután előadásokat tartottunk nekik a muzeológiai tevékenység különböző területeiről a műemlék-felügyeletről a néprajzi gyűjteményeken át a régészeti anyagig, így valamilyen átfogó képet kaptak a muzeológiáról. Egy hét volt tehát a nyelvtanulás, nyelvtanfolyam, egy hét pedig egy ilyen kemény gyakorlati muzeológiai tanfolyam. Az egyetemen voltunk a néprajz tanszéken, ahol Lehtonen tartott előadást, és ahol előadás formában nagyon sok mindent meg tudtak tanulni. Most ez volt két évig, kétszer eljöttek három hétre, és intenzív képzésben vettek részt. 1994-ben kezdődött ez a munka. És utána, amikor már kialakult bennük egy átfogó kép ennek hatására, hogy mást is lehetne csinálni...

Mint kiállítást...

...mint állandóan valamilyen képviselőt kirakni, és akkor jaj, de szép a finnugor képviselő, akkor én fölvettem azt, hogy publikáljunk valamit közösen, egy kis könyvet. Ez meg is jelent, én szerkesztettem a könyvet, két nyelven, finnül és angolul jelent meg. Ebben szerepelnek az oroszországi finnugor gyűjtemények és múzeumok. Ez nagyon hasznos volt, ezt ők írták oroszul, tehát megvan oroszul is.

Csak az oroszországi intézmények szerepelnek benne?

Igen, noha tudjuk, és ezt az előszóban írtam meg, hogy természetesen Tartuban is van ilyen anyag, Budapesten vagy Szentpétervárott szintén gazdag anyag található, de ez az oroszországi finnugor gyűjtemények bemutatása. Éppen azért, mert azt vettem észre, hogy gombamód jönnek létre múzeumok Oroszországban. Ennek a fő oka természetesen a Szovjetunió felbomlása 1992 után. Ezek a múzeumok szinte kivétel nélkül helytörténeti múzeumokként működtek, és sajnos máig is így működnek. Felületesek a kiállításai, tehát még mindig szovjet témájuk van. És a másik, ami engem még nagyon zavar, hogy ezek továbbra is csak orosz nyelvűek. Több közülük (az udmurt és a mari múzeum is) nemzeti múzeumi státust kapott, ami sokat jelent az országban, sok lehetőséggel jár együtt. Ugyanakkor ezt nem használják ki. Van egy csomó nemzeti múzeumuk, de mindegyik orosz nyelvű a finnugor nyelvű területeken is. Az ember ilyenkor felveti nekik, hogy most már ébredjenek fel egy kicsit, már nyugodtan lehetne a nemzeti nyelveket is használni, és ekkor felajánlják, hogy majd finnül lesz a kiállítás. Kinek? Nekem? Vagy annak a pár finnek? Inkább a saját lakosságuknak kellene csinálniuk a múzeumot. Mint ahogy gyakran hivatkoznak a helybeliek arra, hogy jó volna látni, olvasni a saját nyelvükön magyarázatokat, szövegeket a kiállításokban, iskoláscsoportokat lehetne oda vinni.

Megismerhetik a korábban használt tárgyak elnevezéseit...

Ehhez kapcsolódik a következő példa is, amit most csinálunk, egy enciklopédiát próbálunk összeszedni. A Volga környéki népekről kezdtük el, azaz az udmurtokkal, a marikkal és a mordvinokkal kapcsolatban. Ez lesz a finnugor tárgyi kultúra enciklopédiája. Mikor kiadtuk az első könyvecskét, rögtön felmerült, hogy mi legyen a következő lépés. És most visszatérünk erre a nyelvi problémára. Tehát már nem nagyon ismerik a saját terminológiájukat. Miután a kutatók egy része orosz, nagyon sokat publikálnak orosz nyelven, tehát ami Magyarországon is normális, hogy mindenféle tárgynak neve van, a tárgy részeinek is nevük van, és ezeket nálunk sem felejtik el. Itt gondoltam arra, hogy például Finnországban az 1930-as években kiadták *A finnek rokon népei (Suomen suku, 1913, 1937, Helsinki)* című háromkötetes nagy munkát. Ilyet már nálunk nem lehet „eladni”, senki nem olvas ilyesmit. Viszont a finnugor népek iránt nagy az érdeklődés Finnországban is. És gondoltam, hogy ilyen enciklopédiaszerűen lehetne bemutatni bizonyos dolgokat, mint például fürdő, kemence...

Tehát már sokkal részletesebben...

Igen, és három néptől. És akkor megjelenne ez a terminológia természetesen, a bibliográfia, és akkor azt lehetne használni. Enciklopédia jellegű lenne a kötet, cikkeket tartalmazna, nem túl részletes leírásokat. Most már majdnem készen van, összeszedtük a szavakat, oroszul elkészült. Egybe kell még szerkesztenem az anyagot. Részben angolul jelenik meg, részben, ha meg fog jelenni oroszul, meg kell szerkesztenem azt a változatát is.

Hadd említsek egy példát, hogy miért lenne hasznos ez a fajta kiadvány. Vegyük, mondjuk, a fürdőt, a szaunát. (Itt van nálam az anyaga, ma épp ezt olvastam el.) Ebben az esetben a cikk tárgyalja az épületet természetesen, a szokásanyagot, rítusanyagot, ami hozzá kapcsolódik. Ez az egész a finnek számára sem rossz ötlet. Finnországban is egyre kevesebben tudnak oroszul. Az orosz nyelvű anyag ugyan hozzáférhető, van, de nem használják. Ezért úgy gondoltam, hogy egy ilyen enciklopédiaszerűség egyszerűbben tudja közvetíteni azt az ismeretanyagot, ami felhalmozódott ez idáig.

Ez a munka a jövőben minél nagyobb tematikus területre terjedne ki, vagy van néhány fókusz, és inkább ezekre összpontosulna csak?

Felosztottuk a területet. Úgy nagyjából a *Magyar néprajzi lexikon* vagy talán valamelyik hasonló lexikon tartalmát ölelné fel, ám kihagytuk belőle a tudománytörténeti részeket. Nagyobb kategóriák köré szerveződne az anyag. Néhány témát tehát külön kiemeltünk. Például kiemeltém a szaunát, de ilyen az állatvilág néhány képviselője. Például a mókust külön kiemeltük, önálló részben tárgyaljuk, miután az külön egység. Tehát természetesen amikor az egész anyagot összeállítottuk, meggondoltuk a felépítést. Két évig dolgoztunk rajta, készítettük elő. Először összeállítottunk egy listát a cédulákból, utána azt jól átnéztük, hogy használható-e az a kézikönyv. Mert ha túl sok apró cikk van, az sem jó. Akkor szétaprózódik az egész. Így is egy kicsit túl részletes, inkább az a gondom. Az egész munka eredményeképpen a finneknek is lesz egy lehetőségük még egyszer megismerkedni a Volga menti finnugor népek néprajzával.

Ki mindenki vesz részt a projekt munkálataiban?

Van három koordinátorom. Három kutató, akikkel szorosabban együtt dolgozom. Szerkesztőbizottságnak hívjuk magunkat. Három kültag: az izsevszkiektől, az udmurtoktól Pavel Orlov, egyetemi adjunktus, ő inkább szemiotikával foglalkozik, a színnevek világával. A mordvinok közül Jelena Moksina, egyetemi tanár Szaranszkban, aki városi néprajzzal foglalkozik, és nagyon jó anyagot gyűjtött össze. Tamara Molotova, a mari tudományos intézet kutatója a viszonylag idősebb korosztályt képviseli. Kellett is valaki, aki kicsit összefogja az ottaniakat. Természetesen nem ők írják az összes címszót, az lehetetlen is, és nem is ez a területük. Hanem kiadják a megfelelő szakembereknek, de ezzel nekem így már nem kell foglalkoznom. Én teljesen úgy foglalkozom a dologgal, hogy ők a szakemberek, ők tudják, hogy mit kell bemutatni. Azután természetesen szerkeszteni kell az anyagot, át kell nézni.

A projekt anyagi részét a Castrén társaság biztosítja, a munka maga a National Board of Antiquities, vagyis pontosabban most a Kulturák Múzeumában történik.

A munkában mennyire vesznek részt a finnországi kutatók?

Kifejezetten a finnugor kis népek kutatói dolgoznak benne. A finnországi néprajzkutatók közül amúgy is csak nagyon kevesen foglalkoznak távoli finnugor témával, például Matti Pöllä a keleti karélok rokonsági rendszerével, Tuula Tuisku a nyenyeczek delokalizációs folyamatával. A lappokkal természetesen többen: Helena Ruotsala, Jukka Pennanen ilyen kutatásokat folytat. A lappok tehát még „mennek”, de a távoli finnugor népek már nem. Kaija Heikkinen inkább a karjalaiakkal és a vepszékkel foglalkozik, és egyszer volt a mariknál, ő inkább karjalai és vepsze központú. Én ebbe nem szólok bele. Alapvetően nagyon nehéz lenne egy olyan projektet összehozni, melyben egyszerre vannak jelen finnországi és oroszországi finnugor kutatók.

Az észtt néprajzkutatókkal milyen a kapcsolat ebből a szempontból? Részt vesznek ebben, vagy külön utakon járnak?

Eleinte, a rendszerváltás előtt és táján még rendszeres volt az együttműködés velük. (Most úgy érzem, hogy nem is szívesen folytatják.) Az utóbbi időben azonban sokkal inkább önállóan dolgoznak. Valószínűleg van ebben egyfajta elszakadási igény is, nem akarnak beletörődni, hogy Finnország a központ. Én ezt igazán nem tartom rossznak.

Ezeket a néprajzi kutatásokat lehet-e önállóan folytatni, vagy most már csak az ottaniakkal közösen érdemes végezni? Részben azért, mivel így teljesebb képet lehet nyerni, és talán azért is, mert így ők is jobban bevonódnak.

1987 óta kutatok rendszeresen terepen, azóta két kutatóval dolgoztam szorosan együtt. Tamara Molotovával, aki mari kutató és Tatjana Minnijahmetovával, aki udmurt nemzetiségű. Ez szerintem számukra is nagyon pozitív volt. Sok mindent megtanultak, például megtanultak másképp interjút készíteni, mint korábban. Kicsit másképp viszonyulnak ezekhez a dalokhoz. Az izsevszki néprajzi múzeum munkatársával közösen gyűjtöttem, Szerafimova Lebegyevával, ő híres udmurt kutató. Mindig mondta, hogy ő sokat tanult tőlem. Ez annyiban igaz, hogy ezekben a múzeumokban a kutatók olyan furcsán gyűjtenek, számomra ez félelmetes, begyűjtik a tárgyat, rendesen, rendszeresen katalógust készítenek róla meg minden, a bürokrácia borzasztó, mindent felírnak róla, ami lehetséges. Szóval ezzel nincs probléma. Viszont nem igazán foglalkoznak a kontextussal, nagyon a tárgyra koncentrálnak. Amit szerintem utána is ki lehet deríteni, hogy az például milyen technikával készült. Nem kérdeznak rá arra, hogy például ki készítette, vagy – ha tudják – hogy korábban ki lehetett az, aki használta. Pedig ez fontos. Tehát a tárgy élete is fontos, nemcsak az, hogy most rajtunk milyen szoknya van, hogy az piros-e, vagy kék. Szóval nem kérdeznak rá ilyesmire.

A másik pedig, ami számomra nagyon furcsa, az hogy semmi rendszer nincs benne, hogy mit gyűjtenek. Az más, hogy én például teljesen szervezeten szerzek tárgyakat. Ismerem, hogy a finn kutatók korábban hol és mit gyűjtöttek. Így pontosan tudom,

hogy mit gyűjtök. Tehát én ugyanazokra a területekre megyek el, ahol elődeim jártak, a finn kutatók. Én szeretem azt a százéves távolságot. És akkor úgy érzem, hogy ennek van valamilyen értelme, van valamilyen összehasonlítási alap, mert ugyanarról a helyről gyűjtötte valaki a tárgyakat.

Ez a hely a falut jelenti?

A faluról van szó, igen, mint gyűjtési egységről. És mivel az akkori dokumentáció is megvan, és ez a mostani dokumentáció is meglesz, így lesz egy százéves perspektívája az anyagnak, és nem is elsősorban nekem, hanem a következő generációnak is. Amit nagyon jól ki lehet használni. Azt, hogy gyűjtünk ezt-azt, am azt, ezt nem tartom valami jónak, megmondom őszintén. Ez természetesen egyéni álláspont. Náluk ilyen kritériumok hiányoznak. Ilyen érdekes dolgok vannak, hogy például bejártam, azt lehet mondani, az összes baskíriai udmurt és mari falut. Tényleg következetesen mindegyik faluba elmentem. Utána voltam az udmurt múzeumban 2000 nyarán, és megmutatták megint a raktárat. Ilyen csodálatos rend, gyönyörű. És hát teljesen elájultam, mert azok a tárgyak, melyek az otthonokban a legáltalánosabbak, például ilyen nagyon egyszerű kis tálaló, mindenütt megvan, falusiak készítik, asztalosmunka, és tényleg minden házban megvan, ebből nincs egy darab sem. Az olyan tárgyakat, melyek nagyon általánosak mindenhol, egyszerűen nem gyűjtik be, talán éppen azért, mert számukra még túl mindennaposak, még túl élők. Begyűjtik az archaikusnak vélt tárgyakat. Én ezt nem tartom jónak. Ilyen kérdésekben voltak azután véleménycserék köztünk, ezekről beszélünk. Ezt hála istennek nem kritikának fogják fel, nem bírálom az ő gyakorlatukat, hanem csupán megállapítások.

Folytatnak nagyobb kutatásokat?

Igen, de én ezekkel a múzeumi kutatókkal nem nagyon voltam együtt terepen. A mariknak nincsenek is ilyen kutatóik, így nem is nagyon lehet a kutatókkal kapcsolatot tartani. Mikor például Tamara Molotovával együtt terepen dolgozunk, mindegyikünknek megvan a saját témája, és azt dolgozza fel. Tehát nincs közös kutatási témánk.

Érdeemes azonban itt még néhány olyan kutatási projektet, finnugor népekkel való finn együttműködést megemlíteni, melyet nem kifejezetten néprajzosok kezdeményeztek, de amelyek tematikájukban nagyon hasonlóak. Finnországban Seppo Lallukka az, aki szintén létrehozott egy kisebb szervezetet a mari diaszpóra kutatására. Szlávokkal és demográfiával foglalkozik eredetileg, valamint identitáskérdésekkel és főképp a diaszpóraproblémával, azaz a kirajzott marik történetével és mai helyzetével.

Paul Fryer, aki szintén szociológus és néprajzos, Seppo Lallukkával létrehozott egy kutatási programot, melynek keretén belül a baskíriai marikat kutatták. Ők végeztek terpmunkát, és ők ténylegesen együtt dolgoztak finnugor kutatókkal, kérdőíveket használtak.

Mennyire fontos e kutatások során a helyi nyelv ismerete?

Valamennyire kell tudni használni a helybeliek nyelvét, anélkül nem lehet. Tamara és Tatjana természetesen segítettek. Mariul elboldogulok, amit válaszolnak, annak nagy részét megértem, enélkül nem is tudnék boldogulni a terepen, nem lehet csak fordításra támaszkodni. Arra senkinek nincs ideje. Viszont kérdéseket feltenni valamilyen primitív módon már én is tudok, de megmondom őszintén, hogy az elején még jobban boldogultam ezzel, mert én akkor tanultam is a nyelvet. Mostanában már nem megyek olyan hosszú időre terepre. Az elején még négy-öt hetet töltöttem a helyszínen, ez most már egyre ritkább, nemigen lehet megtenni. Most egy, legfeljebb két hét nagyon intenzív munkára van lehetőség, ennyi idő alatt azonban már nem tudok úgy belejönni. Az már egész más, ráadásul most már nagyobb a rutinom. Sokszor azt hittem közben, hogy ötvenévesen abbahagyom majd, de úgy látszik, nem. Mindenképpen úgy tűnik, hogy folytatom tovább.

Közben a Turku Egyetemmel, Helena Ruotsalával kezdtünk egy olyan kutatási programba, melyben én csak egyfajta fedő organizátor vagyok. Szeretnénk ezzel a fiatalokat bevonni a finnugor kutatásokba, hogy finnugor kutató is legyen. Már régóta törekszem erre. Végiggondoltam a lehetőségeket, hogy hogyan lehetne bevonni a fiatalokat.

Ez olyan kutatási program, mely alapvetően a nők helyzetével foglalkozik, de a tárgyi világon belül, oly módon, hogy a gépek megjelenését vizsgálja a háztartásokban, kimondottan a vidéki háztartásokban. Az ötlet onnan fakad, hogy rengeteg helyen talákoztam ilyen régi típusú géppel, például mosógéppel, és ezeknek a kézzel centrifugálós változataival. Ez a mai fiatalok számára is izgalmas téma lehetne, talán még emlékeznek hasonló dolgokra a saját életükben (hogyan illeszkednek bele ezek a gépi felszerelések a mezőgazdasági, paraszti világ életébe, mit jelent az egész a mai nők helyzete szempontjából). Ezenkívül a fiataloknak lenne ehhez annyi nyelvtudásuk, hogy el tudnák készíteni ennek a témának egyfajta dokumentációját.

Mely földrajzi területre összpontosít ez a kutatás?

Úgy gondoltam, hogy ezt a vizsgálatot csak a Mari Köztársaság területén végeznénk. Egy falut választottam ki, mert innen elegendő adatunk van az 1920-as évektől, a kollektívizálás kezdetétől. Itt tehát szintén alapvető szempontot jelentett, hogy legyen valamilyen összehasonlítási alapunk, ahonnan elindulunk, amire támaszkodni lehet. A történelmi áttekintés, háttér mindig hozzátartozik a néprajzhoz. Hiszen van történelmük ezeknek a népeknek, akár sok anyagunk van erről, akár kevés. Az 1920-as évek anyaga jó kiindulópont ehhez.

Most én Szibériával kezdtem el foglalkozni.

A készülő kiállítás miatt vagy más okból?

Körülbelül két évvel ezelőtt kezdtem el ezt a munkát, csak úgy próbaképpen. Mindig is érdekelt a nők helyzete, ami annyira más az ottani munkamegosztás stb. miatt, mint az európai területeken élő finnugor népeknél. Itt is a tárgyi világ és a nők kapcsolata foglalkoztat. A férfiak például az északi osztjákoknál még szívesen foglalkoznak rénszar-

vastenyésztéssel, és mennek, és nomadizálnak, de a nők nem. Ugyanezzel a problémával találkozhatunk Finnországban is, északon a rénszarvastartó vidékeken. Tehát itt egyszer végre hasznosíthatom az eddig összegyűlt finnországi anyagot, és felhasználhatom azt a módszert, melyet a hasonló témájú kutatásokban alkalmaztak. Úgy látszik, hogy a nőknek nagyon fontos szerepük van a közvetítésben, abban hogy miképpen jutnak el bizonyos javak a pásztorokhoz, nomadizálókhoz, mivel a nők általában a városiasodó központokban élnek. Meg lehet végre mutatni, hogy a nők közvetetten mennyire nagy szerepet játszanak a nagyobb kulturális változásokban.

Mennyire dominál általában a nő mint téma a kutatásaiban?

Ez annyira erősen kiütözik szerintem mindenben, mint a viselet például. Nemcsak azért, mert ők hordják még a díszesebb, szebb viseletet, ahogy ez is egy szempont, hanem hogy mennyire meghatározó szerepük van bármilyen újításban, változtatásban vagy éppen a hagyományoshoz való ragaszkodásban, a viselet történeti alakulásában.

Sokat foglalkozott azzal, és nem csupán a kiállításában, hogy miképp lehet megtölteni étellel a tárgyakat, hogyan lehet őket életre kelteni. Mennyire tartja ezt a megközelítést általánosnak a finn muzeológiában, vagy mennyire egyéni filozófia ez inkább?

A Finn Nemzeti Múzeum néprajzosai nem járnak gyűjteni. Azt lehet mondani, hogy körülbelül 20 vagy 25 éve kezdődött Finnországban egy újabb folyamat a néprajzi muzeológiában, aminek az az eredménye, hogy nem járnak gyűjteni, hanem a Finn Nemzeti Múzeum például Finnország különböző részein vagy kapott, vagy vett egy-egy paraszti kúriát annak az egész tárgyi anyagával együtt. Ezeket nem a hagyományos módon vették meg, tehát hogy begyűjtötték hozzá a tárgyakat, majd beletárolták, és ott van náluk a raktárban, hanem ezek a házegyüttesek, Finnország különböző részein, ott maradtak a helyükön. Leltározva vannak, de a tárgyaik teljesen az eredeti helyükön maradtak. Ezeknek a regisztrálása, feltárása és elemzése, kutatása az, amit most a Nemzeti Múzeum néprajzi osztálya végrehajt. Ez jelenti most a néprajzi muzeológiai munkájukat hosszú ideig.

Egy kicsit tehát más viszonyban vannak a néprajzi kutatással, a kutatandó tárgyi vízlággal?

Ez egész más. Én nagyon fiatalon kerültem be a múzeumba, 1971 óta dolgozom ott, most lesz harminc éve. Mikor bekerültem, akkor a raktárban csak leltároznom kellett. Kiadták a feladatot, hogy leltározzam be a finn ékszereket. Az eredeti információk régi szép, ékes finn nyelven voltak hozzá, és svédül is természetesen. És akkor elkezdtem ezekkel foglalkozni, nagyon érdekesnek találtam, majd mikor végeztem, odaadták a finnugor ékszereket, hogy ezeket is leltározzam be. Ezt is megcsináltam, és közben olyan érzése volt az embernek, hogy itt van ez a nagyon szép csat, ez egy másik csat, ez egy harmadik csat és így tovább. És körülbelül ennyi volt a leltárkönyvben is, a dokumentációban is, vagy kicsivel több. Arra gondoltam, hogy ezeknek van valami történetük, és mi lehet az. Akkor, 1975-ben adtam le először egy tervet a finnugor tárgyak értelmezé-

sére, kutatására. Örültek neki, és ajánlották, hogy hasznosítsam orosz tudásomat. Én viszont semmit nem tudtam oroszul, de legalább a cirill betűket ismertem. Átnéztem a hozzáférhető oroszországi gyűjteményeket, teljesen átnéztem az ottani finnugor anyagot, majd eljöttem ide, Budapestre, és itt is megnéztem a Néprajzi Múzeum finnugor anyagát és dokumentumait. És megnéztem a tartuit is. Mindegyik anyagról ugyanazt állapítottam meg, hogy gyönyörűek, csak semmit nem mondanak. 1981-ben azután így kerültem először terepre, és azóta folytatom ezt a módszert. Úgy érzem, hogy ily módon egész más viszonyba kerültem az ékszeranyaggal és a tárgyi világgal. Minden tárgynak egész más mondanivalója van, hogy az nemcsak egyszerű ékszer, hanem tényleg valaki csinálta, és miért. Ez így alakult.

A franciáknál létezik egy hasonló megközelítés. Roland Barthes, Abraham Moles, Anne Vitart-Fardoulis, Henri van Lier nevét említenem első sorban. Nagyon erős náluk a tárgyi szociológiai irányzat, amit én eléggé átvettem. Hogyan kell a tárgyakat életre kelteni. Ez vált azután az én múzeumi munkám elvévé. Jean Baudrillard az egyik meghatározó a francia kutatók közül.

Szokott is gyakran hivatkozni rá.

Igen, nagyon szeretem. Ő utalt először arra, hogy a múzeumi tárgy az nem normális tárgy, tehát nem mindennapi tárgy. Bennem nemcsak egy csírat ültetett el, hanem én teljességgel átvettem ezt a gondolkodásmódot. Azt lehet mondani, hogy így kezdődött. Azóta nagyon megszerettem Jean Cuisinier munkáit is, ő nemcsak a francia anyaggal foglalkozik, hanem Romániában és Bulgáriában is gyűjtött. A romániai és a bulgáriai anyag azért is érdekes egy finnugor kutató számára, mert ott szintén etnikai kisebbségekről van szó, ráadásul a társadalmi kontextus szintén hasonló, abból a szempontból is, hogy a folklórnak egyfajta újabb kitalálásával, hogy úgy mondjam, felfedezésével találkozunk. De nem csupán felfedezésével, hanem átírásával. Szóval nagyon sokat tanultam Cuisiniertől.

Talán nem véletlen, hogy azok között a kiállítások között is, amiket rendezett, és ismeretek, rengeteg olyan van, melyekben érezhető ez, hogy nemcsak tárgyak vannak kirakva, hanem a tárgyak kontextusba vannak helyezve, fotók, rajzok, filmek értelmezik őket.

Én úgy hiszem, hogy ez a módja, lehetősége annak, hogy az ember tovább tudja adni azt, amit átélt. Én mindig azt tartottam, hogy a néprajz emberközpontú, nem tárgyközpontú, akár a folklórról van szó, akár a tárgyi környezetről. Az ember a központja, akár néprajzról vagy antropológiáról beszélünk. Nekem az elnevezés már mindegy, őszintén szólva. Tulajdonképpen én most egy kulturális antropológiai múzeumban dolgozom, a néprajz terminust akár már el kellene hagyni. De én nem érzem nagynak a különbséget a kettő között.

Akkor beszéljünk az új helsinki etnológiai múzeum, a Kulttuurien museo (vagy The Museum of Cultures) létrejöttéről. Mi a háttere az egésznek?

A Helsinki Nemzeti Múzeumnak tényleg jó néprajzi anyaga volt, mind a finnt, mind a finnugort nézve. Ezenkívül még a Turkui Egyetem időszakából, mely a múzeum háttérét szolgáltatta, maradt fenn értékes etnológiai gyűjtemény. A legkorábbi tárgy egy 1828-ban idekerült és beletárolt indián köpeny. A dokumentáció szerint egy *nagyfőnök* köpenye. Ez is kötelez, hogy így mondjam. Ez volt az indítéka az antropológiai múzeum leválasztásának. A Finn Nemzeti Múzeumban 250 m² terület volt a finnugor kultúra néprajzi bemutatására korábban, és 200 m² az a világ összes többi népeinek bemutatására. A Nemzeti Múzeum néprajzos kutatójának, Pirjo Varjolának volt az az állandó ideája az 1970-es években, hogy létesíteni kellene egy néprajzi múzeumot, ami nem finn, hanem egyetemes néprajzi múzeum lenne. Kustaa Vilksa szintén így gondolkodott, az 1970-es évek közepétől állandóan szó volt egy ilyen jellegű múzeum alapításáról. Amikor azután a Finn Nemzeti Múzeumot néhány évre bezárták renoválás miatt, akkor született meg az az elhatározás, hogy létre kell hozni egy ilyen etnológiai múzeumot. Ez úgy indult, hogy a finnugor anyagot egybe kell vonni az összes egyéb etnológiai, nem finn gyűjteménnyel. Azért tartott ilyen sokáig a procedura, mivel a Nemzeti Múzeum is meg hát mi is, tehát a finnugor gyűjtemény is, illetve az egyetemes néprajzi gyűjtemény is mind a Múzeumi Felügyelőséghez tartozott és tartozik mai is. Közben megalapult a Múzeumi Felügyelőségnek még egy múzeuma, a Tengerészeti Múzeum, amely nemzetközi szempontból igen fontos, hiszen Finnország földrajzi fekvését a tenger határozza meg, és a tengerjáró hajók számos etnológiai műtárgyat hoztak. A hajók bemutatása ugyanakkor nem két fillér. Ilyen nagy projektumok vannak ott folyamatosan a Múzeumi Felügyelőségben belül. Éppen ezért egy-egy ilyen új múzeum megalapítása nem megy egyik pillanatról a másikra. Másrészt nem volt könnyű megfelelő helyet találni. 1992 körül úgy tűnt, hogy sikerül önálló épületet találni az új etnológiai múzeum számára, ám azt végül is nem kaptuk meg. Végül az úgynevezett Teniszpalotában kaptunk helyet, mely 1938-ban épült fedett teniszpályaként. Maga az épület nem a múzeumé, hanem béreljük a várostól. Elég nagy helyünk lett így. 1500 m²-es területünk van mint kiállítóterület, ezenkívül ott vannak az még az irodák és raktárak. Szervezetileg azonban továbbra is a Múzeumi Felügyelőséghez és a Nemzeti Múzeumhoz tartozunk. Az új múzeumba átkerült tárgyak száma valamivel meghaladja az 50 ezret.

Állandó kiállítás?

Egyelőre nincsen. A múzeum alapelve az, hogy két évente váltogatja a kiállításokat. Ez nagyon szép, csak rengeteg munkát jelent. Az első kiállításunk Közép-Ázsiát mutatta be, egy Mannerheim gyűjtötte, 1905–1908-ból származó anyagot állítottunk ki. Nagyon szép anyag volt. 2001-ben Gunnar Landtman finn etnológus új-guineai gyűjteményét mutattuk be, melyet 1910 és 1912 között gyűjtött össze. Landtman Westermarck tanítványa volt, és Haddonnak, az 1898-as cambridge-i expedíció vezetőjének szorgalmazására végzett terepmunkát Pápua Új-Guineában.

2002-ben egy nagyszabású Szibéria-kiállítás nyílik meg, májusban, az aulában pedig egy nagy Afrika-kiállítás lesz. (Az Afrika-kiállítás két szinten épül majd, a Szibéria-kiállítás pedig a harmadik emeleten lesz, mely egy hatalmas, magas csarnok.) Ez szerintem jó párosítás, a hideg-meleg, a lent és a fent. Két egészen más világ.

Nagyon kevesen vagyunk a múzeumban. A múzeum igazgatóján kívül két kutatónk

van: egy az egyetemes néprajzi anyag gondozására, egy pedig – ez vagyok én – a finnugor gyűjtemény kezelésére. Ezenkívül csak átmenetileg dolgoznak egyéb munkatársak. Finnországban ugyanis az a szokás, hogy az egyetemisták már önfenntartók, dolgoznak valahol.

2001 őszén a múzeumba új igazgató került, Eija-Maija Kotilainen. Úgy véljük, hogy a múzeumnak igenis szüksége van állandó kiállításra is, így a kiállítótermek egy részében állandó anyagot tudunk bemutatni. Ez még a jövő terve.

Mi történt az európai anyaggal? Ez átkerült az új múzeumba, vagy ott maradt a Nemzeti Múzeum épületében? Egyáltalán milyen ilyen jellegű gyűjtemény jött létre?

Minden átkerült a Kultúrák Múzeumba. Csak a finn és a lapp gyűjtemények, azaz a hazai, finnországi tárgyak maradtak a régi helyükön. A svéd, a norvég és az észti, lett, litván, azaz a balti gyűjtemény szintén az új múzeumban kapott helyet.

Azért érdekes ez a tendencia, mivel több nagyobb európai néprajzi múzeumban (például Berlinben, Párizsban) éppen az európaiat válogatták ki az összes többi közül, és helyezték önálló múzeumba.

A finnországi helyzet elég sajátos. A finn néprajz alapján finn, lapp és finnugor néprajzot jelentett nagyon hosszú ideig. Jelenleg változóban van ez is. Én nemcsak finnugor népekkel, hanem finnugor tudománytörténettel is foglalkozom. Ilyen szempontból időnként nehéz egyeztetni az egyetemes néprajzi gyűjteményekkel. A finnországi finnugor gyűjtemények tudatos, tervezett, következetes gyűjtések, kutatások eredményeképp jöttek létre. Az egyetemes anyag ezzel szemben sokkal véletlenszerűbb körülmények között alakult ki, magángyűjtők, misszionáriusok stb. gyűjtései által. A finnugor anyag gyűjtése szisztematikus volt, minden népet érintett, és az életmód valamennyi területét átfogta a gyűjtögetéstől a díszítőművészetig. Ez az anyag kicsit más alapelv szerint jött létre. Nemcsak arról szól, hogy kicsit hozzászoktak innen, veszek valamennyit onnan. A finn kutatók által folytatott gyűjtés a finnugor népek körében 1927-ig, a kollektivizálásig és a Sztálin-féle tisztogatásig tartott, és folyamatos volt. A nagy kutatók ráadásul teljesen módszeresen dolgoztak.

Mekkora ez a gyűjtemény most?

A finnugor anyag jelenleg körülbelül 22 ezer műtárgyat tartalmaz. Az egyetemes anyag másfélszer ekkora. Ebben az új gyűjtések a dominánsak, ezek az utóbbi tíz évben jöttek be a múzeumba. Például Afrikából, Vietnamból és Mexikóból. A régebbi anyag főképp az arabista G. A. Wallin, az etnológus Edward Westermarck, Gunnar Landtman és Rafael Karsten gyűjtései nyomán jött létre.

Mennyire ment zökkenőmentesen a két múzeum szétválasztása?

A látogatók állandóan keresik a finnugor anyagot a Finn Nemzeti Múzeumban. Számukra a finn gyűjteményekhez tartoznak ezek a tárgyak. A vendégkönyvben szinte

minden oldalon szerepel: hol van a finnugor anyag? Egy múzeumnak sokirányú feladata van, ki kell elégíteni ezt is, azt is.

Szakmailag talán szintén azért nem a legszerencsésebb a korábbi gyűjtemény kettéválasztása, mivel így épp a finnugor anyag válik szét. A finn és a lapp az egyik múzeumban, a többi a másikban. (Nehéz ily módon jó összehasonlító kiállítást készíteni.)

Hogyan látja ma, az új évezredben, a múlt század világától egyre jobban és egyre gyorsabban eltérő körülmények között a finnugor néprajz lehetőségeit?

Számomra még mindig mellbevágó, hogy ezek a kultúrák még mindig léteznek. Ha elmegyek egy baskíriai faluba, rögtön szembetűnik, hogy az egyik falu udmurt, a következő tatár, a harmadik baskír, a negyedik mari. Rögtön látni egyrészt a technikai különbségeket, másrészt felvetődik a kérdés, miért járnak a marik még viseletben, mikor az összes többi elhagyta. Hiszen ugyanazok a hatások érik. Hát nem?

És a válasz?

Szerintem az identitásnak van ebben döntő szerepe. És ez nemcsak a viseletben, hanem a vallásban is felfedezhető. Megtartották a saját vallásukat, ami a nyelv mellett az identitás egyik kritériuma, és ez különösen fontos összetartó erő éppen egy ilyen soknemzetiségű térségben, mint Baskíria. Uno Harva mondta, ha a népeknek meghal az istenük, meghalnak ők maguk is.

Készítette *Wilhelm Gábor*

LEHTINEN ILDIKÓ JELENTŐSEBB PUBLIKÁCIÓI

- 1975 Laiduntamisjärjestys Unkarin Kiskunfélegyházassa 1700-luvun lopulla. Helsinki: Helsingin yliopiston Kansatieteen laitos.
- 1980 Naisten korut Keski-Venäjäällä ja Länsi-Siperiassa. Helsinki: Museovirasto.
- 1980 (Ildikó Lehtinen – Jukka Kukkonen, eds.) Iso Karhu – the Great Bear. Old photographs of the Volga-Finnic, Permian-Finnic and Ob-Ugrian peoples. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- 1983 Muotitietoisien marinaisen puku. Mémoires de la Société Finno-Ougrienne 183:137–157.
- 1983 Verzeichnis der Objekte. In U. T. Sirelius. Reisen zu den Ostjaken. Übersetzt und herausgegeben Ingrid Schellbach-Kopra. 267–350. Helsinki: Suomalais-ugrilainen Seura. /Travaux ethnographiques de la Société Finno-Ougrienne, 11./
- 1985 Some observations on changes in the folk costumes of the Mountain Mari people in the 1980s. Ethnos 6:135–145.
- 1985 Timofej Jevsevjev – der große tscheremissische Sammler. In Timofej Jevsevjevs ethnographische Sammlungen über die Tscheremissen. Ildikó Lehtinen, Hrsg. Travaux ethnographiques 12(1).
- 1988 The Social Significance of the High Headdress of the Mari. Ethnologia Scandinavica 126–134.
- 1989 Innovations du costume. Les bijoux du peuple Mari (Tchéremisse). Acta Ethnographica 35(3–4):299–318.

- 1990 The Finno-Ugric collections at the National Museum of Finland. Helsinki: Museovirasto.
- 1991 Népviselet és nemzeti öntudat. „Jegyes a mi viseletünk.” In *Die ungarische Sprache und Kultur im Donaauraum. II. Beziehungen und Wechselwirkungen am Ende des 19. und 20. Jahrhunderts.* Budapest–Wien: Nemzetközi Magyar Filológiai Társaság.
- 1993 „Marina kuolla”. Kuolinpuvun merkityksestä itämareilla. *Mémoires de la Société Finno-Ougrienne* 215:219–237.
- 1994 Tscheremissischer Schmuck. Ethnographische Untersuchung. Helsinki: Suomalais-ugrilainen Seura. /*Travaux ethnographiques de la Société Finno-Ougrienne*, 14./
- 1996 „Kirjoittamaton päiväkirja”. Ilmari Mannisen Unkarin-matka syksyllä 1934. *Suomen Museo* 119–166.
- 1997 Kansanpuku identiteetin tunnuksena Baškirian marikylissä. *Historia Fenno-Ugrica I:1. Congressus Primus Historiae Fenno-Ugricae. Societas Historiae Fenno-Ugricae Oulu 1996.* Kyösti Julku, ed. 755–771.
- 1999 Marien mekot. Volgansuomalaisten kansanpukujen muutoksista. Suomalais-ugrilaisen seuran kansatieteellisiä julkaisuja. Helsinki: Suomalais-ugrilainen Seura. /*Travaux ethnographiques de la Société Finno-Ougrienne*, 16./
- 1999 Plaits pendants in the Mannerheim collection. C. G. Mannerheim in Central Asia 1906–1908. Petteri Koskikallio – Asko Lehmuskallio, eds. 95–112. Helsinki: Museovirasto.
- 1999 „Älä riisu malitsaa”. Mansilainen (vogulilainen) kylä esineiden valossa. *Suomen Museo* 61–85.
- 1999 Suomalais-ugrilaisia kokoelmia Venäjän museoissa. *Finno-Ugrian Collections in Russia's Museums.* Helsinki: Museovirasto.
- 2000 Le costume cérémoniel et l'ethnicité. Le vêtement comme signe d'identité dans la société paysanne mari (tchérémissé). *Roots & Rituals. The construction of ethnic identities.* Ton Dekker – John Helsloot – Carla Wiljers, eds. 517–527. Amsterdam: Spinhuis.
- 2001 A mari (cseremisiz) szórványok viseletének jellegzetességei. *Népi Kultúra – Népi Társadalom* 20:75–97.

Costumes and identity.

The chances of Finno-Ugric museology in Finland

Ildikó Lehtinen studied ethnology in Budapest and Helsinki. She has worked as a curator of the Finno-Ugric collections at the Finnish National Museum and, since 1999, at the Museum of Cultures in Helsinki. She is particularly interested in costumes and jewellery, especially of the Mari of Bashkortostan. She made her first trip to the Volga region in 1981, and since 1987 she regularly completes field-work among the Mari, and more recently among the Ob-Ugrian people in Siberia. In this interview she outlines her research methods and the projects upon which she is collaborating, discusses the smaller Finno-Ugric peoples, and reveals her views on museums and exhibitions.

A szekrény és a láda: az identitás kérdése egy mari faluban

E tanulmány egy mari falu viseletével foglalkozik a lakosok etnikai identitására összpontosítva. A vizsgált falu lakói a keleti marikhoz tartoznak, akiknek ősei a 18. században vándoroltak a mai baskíriai lakóhelyükre a Volga vidékéről. Itt tatár, baskír és udmurt szomszédjaik között számos változáson ment keresztül mind a nyelvjárásuk, mind a tárgyi világuk. Távol Oroszország központi területeitől sikeresen megőrizték animista vallásukat a szovjet korszakban is. A helyi identitás szempontjából ez fontos szerepet játszott. Az 1970-es és 1980-as években a keleti marik az ősi, változatlan kultúra hordozóiként jelentek meg a központi térségben élő marik szemében. 1992 után azonban a Mari Köztársaságon kívül élő marik újból elszigetelődtek, ezúttal elsősorban gazdasági okokból.

Európa határai egészen az Urál hegységig húzódnak keleti irányban. Oroszországra pedig mindig is úgy tekintettek, mint a népek olvasztótégelyére, hiszen még az Uráltól nyugatra eső területeken is több mint száz különféle nemzetiség lakik. Oroszország számos kisebbsége közül az egyik a mari nép, mely egy finnugor nyelvet beszél. A mari nép múltja Oroszország történelmének szerves részét képezi. A szovjet történészek annak idején elhallgatták az egész országra kiterjedő gyarmatosítási törekvéseket, ugyanakkor hangsúlyozták a mari nép ellenállását a kereszténységgel szemben. N. M. Karamzin sokat idézett orosz történész ezzel szemben rámutatott, hogy a mari nép számos alkalommal ellenállt az orosz hódítási törekvéseknek. A marik felkelése és függetlenségi törekvései következtében az oroszok erődített városokat hoztak létre a terület kontrollálására (Karamzin 1817).

Eric Hobsbawm szerint a nyelven és valláson kívül a közös történelem is a nemzeti identitás fontos alkotóeleme (Hobsbawm 1972:14; Niedermüller 1994:30; Pearson 1999:64).¹

A mariknak természetesen megvan a saját történelmük, és immár megjelent az első olyan könyv is, amely tartalmazza nemzetük múltját (Ivanov–Szanukov 1999, a könyv mari és orosz nyelven is megjelent). A társadalmi és gazdasági struktúrák megújulásának idején a nacionalizmus általában hajtóerőt szolgáltat az ilyen jellegű folyamatok számára. A romantika korszakán belül – a nemzeti öntudatra ébredés részeként – az 1870-es évek a nemzeti jelképek megteremtésének idejét jelentették egész Európában (Hobsbawm 1983:10).

Erre – több mint száz évvel később – a Mari Köztársaságban is sor került az 1990-es években, azaz közvetlenül a Szovjetunió összeomlását követően. 1990 őszén a marik is megteremtették saját nemzeti jelképeiket. Van tehát zászlajuk, címerük és himnuszuk (Marijszkij 1996:5).

Eric Hobsbawm szerint elmondhatjuk, hogy a nyelv csupán egy az identitás különböző szimbólumai közül (Hobsbawm 1983:13), a közös történelem, vallás és kultúra a

nemzeti azonosságtudatnak ugyanígy a lényegi elemeit képezik (Geertz 1973:238–243; Niedermüller 1994:28; Suojanen 1996:147). A marik – a többi, Oroszországban élő és szintén uráli nyelvet beszélő néppel együtt – kisebbségként léteznek a saját hazájukban. A nyelvük megkülönbözteti őket szomszédjaiktól, és – amint mondani szokás – a nyelv a haza. De elegendő-e csupán a nyelv ahhoz, hogy a nemzeti hovatartozáshoz és azonosságtudathoz alapot, kiindulópontot szolgáltasson? Ezzel a kérdéssel foglalkozott a közelmúltban Lauri Honko.² Az 1992-t követő posztkommunista évek roppant izgalmas időszakot jelentenek a kultúrát és a viseletet elemző kutatóknak Oroszországban. Saját kutatásom közben tapasztalhattam, hogy a korábbi időszakban inkább bíralt népviselet éppen ez idő alatt vált a nemzeti identitás jó értelemben vett jelképévé. Egyes helyeken pedig az emberek úgy érezték, nem csupán szimbolikus értéke miatt kell visszatérniük hagyományos népviseletükhöz, hanem esztétikai okokból is. A népviselet szimbolikus jelentését a fogyasztói társadalom hangsúlyozza, de ez esetben a kezdeményezés maguktól az emberektől származott, nem pedig az uralkodó politikai helyzetből.

A jelen tanulmányomban egyetlen falu társadalmának szemszögéből vizsgálom a mari identitást. A kérdéseim a következők: miként ismerheti föl és értelmezheti egy kutató az identitás jeleit? Hogyan lehet a kultúra jeleit értelmezni? Milyen szimbólumokat érthetünk meg? Ez a kérdéskör számos vizsgálódást tesz szükségessé a „mi az azonos, és mi a más?” tematika mentén (Niedermüller 1994:30). A Baskíriában lakó keleti marik egy idegen területen alkotnak kulturális egységet. Mik alkotják a keleti marik azonosító jeleit ma, a poszt szocialista korszakban? Részt képezik-e Oroszország kollektív tudatának? Kik voltak képesek megtartani a kisebbségi kultúrát idegen talajba – ráadásul egy másik uralkodó rendszer környezetébe – átültetve? Mennyire lehet képes egy kívülálló arra, hogy dekódolja, megértse a mari identitást, és lehetséges-e ilyesmi egyáltalán? A kérdés tehát a mai modern társadalomra és azoknak a népeknek a kultúrájára vonatkozik, akik az egykori Szovjetunió területén élnek.

A népviselet talán a legszembetűnőbb a nemzeti szimbólumok közül. A kívülálló számára egy, a közösség által jóváhagyott modell képét jeleníti meg. E modell egyik legfontosabb szerepe, hogy elsődlegesen a nemzeti, másodsorban pedig a szűkebb helyi identitást megjelenítse, kifejezze. Az etnikai identitás meghatározásakor legalább az alábbi kérdéseket meg kell tudnunk válaszolni: Ki vagyok? Kinek tartom magam? Kinek tartanak mások? (Lallukka 1990:29). Lönnqvist (1996:97) is ugyanezt a kérdést tette föl egy etnográfusnak. A nemzeti identitás kérdése igencsak jelentéstelivé és fontossá válik, amikor kisebbségek – például jelen esetben a finnugor nyelveket beszélő népek – kultúráját tanulmányozzuk. Elvileg háromféle nemzeti identitás létezik. A személyes etnikai identitás magára az egyénre vonatkozik, és szorosan kötődik a személy családjához és neveltetéséhez. A társadalmi etnikai identitás a kívülálló szemén keresztül határozza meg az identitást. A kollektív etnikai identitás pedig egy erősen szimbolikus töltetű közösségi szellemet rejt magában, az összetartozáson helyi, nyelvi vagy kulturális közösséget értve (Lallukka 1990:30).

Niedermüller Péter (1992:119) szerint a szocialista jellegű politikai rendszeren belül az embereknek volt egyfelől egy saját világuk vagy életviláguk, amelyben a társadalom szabályai és értékei voltak érvényesek. Emellett pedig létezett egy másik világ, a makrotársadalmi világ, amelyben a kisebbségek a többségi társadalom szemszögéből tekintve jelentek meg. Jean Cuisinier (1995:22) a románokat tanulmányozva egyfajta divergenci-

ára lett figyelmes a szocialista rendszerrel kapcsolatban. Niedermüller életvilágát ő a *spontané* jelzővel azonosította, ezzel pedig a *dirigé* jelzőt állította szembe – a többségi kultúra szabályozott funkcióit.³

Szovjetországban a nacionalizmus a politikai program szerves részét képezte. Igen sokra becsülték mint a párt által hirdetett „nemzeti formájú, de szocialista tartalmú kultúra” keretét (Schöpflin 1999:52–53). A népeket és nemzetiségeket a különféle időszakokban azonban eltérő módon definiálták. Az 1970-es években megjelent *Szovjet nagyciklopédiában* a volgai finnek közül az udmurtok és a mordvinok nemzetként (*nacija*), a marik viszont népként (*narod*) szerepeltek (Bol'saja 1977:478; 1974:565, 1974:371).⁴

Az egymás mellett élő népek körében két eltérő életforma alakult ki. Az orosz, pontosabban a vegyes városi életforma hatni kezdett a hagyományos értékekre. A hagyományos értékeket ugyancsak alaposan megtörte a szovjet utópia kialakulása. Ezen belül a kultúrának két komponense volt: a városi munkások kultúrája és az új ideológián alapuló fiktív kultúra. Ezek eredményeképpen létrejött egy divergens mikrokultúra. Létezett tehát egy mindennapi kultúra, valamint egy színjáték jellegű mari kultúra, amelyet nagymértékben kiforgatott az orosz kultúra.

A keleti marik

A marik ősidők óta a Volga kanyarulatánál élnek. A csuvas és tatár népekkel – akik türk nyelveket beszélnek –, valamint a finnugor nyelveket beszélő mordvinokkal és udmurtokkal együtt a marik ennek a vidéknek az őslakói. Miután a területet bekebelezte Oroszország, a marik három alkalommal is fellázadtak elnyomóik ellen. Sztyepan Razin vezetésével, valamint később a Pugacsov-féle felkelés keretében is küzdöttek a szabadságukért. Amikor 1685-ben adófizetőkké váltak, sokan elmenekültek a súlyos adóterhek és a szigorú vallási térítés elől. Az elvándorlás a 18. században volt a legélénkebb, és a marik egy része az Urál vidékétől nyugatra telepedett le.

A keleti marik meglepően sokan vannak. Ezen belül legnépesebb csoportjuk Baskíriában lakik.⁵ A mari nyelvet beszélő népesség olyan folyó menti mocsarakkal és rétekkel tarkított területeken él, amelyeket az őslakos nomád baskírok nem találtak kielégítőnek.

A marikkal foglalkozó tudományos szakirodalomban a keleti marikat önálló etnikai csoportnak tartják, akiket sajátos kulturális vonások jellemeznek (Kozlova 1958:120; Szepeev 1975:19). A Baskíriában élő marik elsősorban a köztársaság északi és északnyugati részén élnek. Szomszédjaik tatárok, baskírok és udmurtok. Ezeket a népeket nem csupán a nyelvük választja el egymástól, hanem a vallásuk is. Ez a soknemzetiségű terület a múltban – csakúgy, mint ma – önálló területnek számított, s a környező népek nem idegenként kezelték a marikat, hanem csupán mint saját maguktól valamennyire eltérőket. Ezeket az eltéréseket még hangsúlyosabbá tették bizonyos kulturális tényezők. A marik mezőgazdaságból és állattartásból éltek. A környező népek közül a baskírok nomád pásztornép, míg a tatárok némi gazdálkodás mellett mindig is fontosnak tartották a kereskedést is. Valamennyi népnél jelentős volt ugyanakkor a méhészet, amihez a természetes környezet kiváló körülményeket biztosított.

Konrad Köstlin (1999:35) szerint a népi kultúrákat a mai napig számos kutató kü-

lönállónak és *a priorinak* tekinti. A regionális és helyi jellegzetességek egyedülálló jellegét ebben az értelmezésben magától értetődőnek tartják. Ake Daun (1998:16) és Tom O'Dell (1998:22) ezzel szemben azt javasolja, hogy a népi kultúrát ugyanúgy írjuk le, mint bármilyen más kulturális egységet, például egy helyi közösséget vagy egy szubkultúrát (Löffgren 1996a:167). A közös történelem ugyanakkor még egy helyi kultúrán belül is egyesítő erővel bír.

Most vizsgáljunk meg egy mari falut, amelynek neve Csoraj.⁶ A falu keletkezéséről a következő történetet mesélik.

„Egyszer régen élt egy Kiptan nevű ember. Volt három fia. Ezeket Csorajnak, Kurmanajnak és Szarmanajnak hívták. Messzi-messzi vidékről származtak – úgy mondják, Kazan környékéről. A fiúk családot alapítottak, és közeli tájakon telepedtek le. Szarmanaj fiatalon halt meg, a felesége nevét máig is viseli egy közeli, Ilikovo nevű falu. Kurmanaj a mai Kurmanajevo falunak adta a nevét. Csorajnak sokáig nem lett gyereke. Végül magához vette Kurmanaj hét gyermekének egyikét, hogy sajátjaként nevelje föl. Csorajt felesége váratlanul fiúval ajándékozta meg. Akkoriban tatár vendégek szálltak meg náluk, ők neveztek el a gyermeket Enaberdének, ami az ő nyelvükön újszülöttet jelentett.

– Mikor történt mindez?

– Valamikor a Pugacsov-féle fölkelés idején.”

A történet már önmagában is a helyi identitást erősíti. Mivel máig mesélik, nemcsak az öregek, hanem a fiatalok is jól ismerik. Idővel egyfajta hivatalos státust nyert, amióta egy 1977-ben alapított múzeum falán is olvasható. A történet számos érdekes elemet tartalmaz. Az első az, hogy hangsúlyozza a helyi marik, akik messze földről költöztek erre a vidékre és a mai Mari Köztársaság területén lakó marik közötti kapcsolatot. A helyi történet választ kínál azoknak, akik a gyökereiket keresik. Ugyanakkor tartalmaz egy idegent is, egy „másik kultúra képviselőjét”. Mások – mint például A. M. B. (1911) – úgy mesélik ezt a történetet, hogy a tatárok már akkor a térségben laktak, amikor az első marik ideérkeztek.⁷ Érdekesítő elem az ősapa fiának neve – Enaberdino. Kérdésemre a történet mesélője elmondta: a tatárok éppen a faluban voltak, és Csoraj családjánál vendégeskedtek akkoriban. Nem valószínű tehát, hogy a vendégségben lévő tatárokkal ellenséges viszonyban álltak volna. Sőt minden bizonnyal igen jó barátságban lehettek a szülőkkel, ha módot kaptak rá, hogy ők adjanak nevet az elsőszülött gyermeknek. A történetet elemezve megfigyelhetjük, hogy a marik és a tatárok között létezett valamilyen közös nyelv, amin érintkeztek. Vajon a tatár lehetett az?

Az ősök tovább élnek a falusiak emlékezetében. A legenda úgy tartja, hogy Csoraj első lakóházát a mai Szadovaja utcában építette. Az is ismert, hogy Csoraj, Kurmanaj, valamint Csoraj fogadott fia saját *keremettel* – azaz áldozati ligettel – rendelkezett, ahol imádkoztak természeti vallásuk isteneihez. Ők alapították a falu temetőjét; ahol első halottjukat, Szarmanajt eltemették, ott van a mai temető. A történet magja segít tehát, hogy magunk elé képzeljük a mari falu szerkezetét, amelynek lényeges részeit a lakosok által benépesített lakóterület, a *keremet*, vagyis az áldozati liget és a halottak lakta rész, a temető alkotja.

A keleti marik úgy éltek ezeken az idegen vidékeken, mintha mindig is a sajátjuk lett volna. Kapcsolatokba léptek más népekkel, s ennek hatása jól látható tárgyi kultúrájukban, illetve megjelenik a nyelvükben felbukkanó új jövevényszavakban. Hagyományos készségeket sajátítottak el otthon, és ezekhez hosszabb távon is ragaszkodtak. Mester-

ségeik fenntartásához nem volt szükséges új területre költözniük. Saját kultúrájuk értékei hozzásegítették őket az életben maradáshoz, mert kész válaszokat és megoldásokat kínáltak nekik az új környezetből fakadó kihívásokra és kérdésekre (Honko 1999:25).

A cárok uralma idején e régióban változatlan maradt a helyzet a térség földrajzi pozíciója és általános periferiális státusa miatt. Mivel a parasztok letelepedett életmódot folytattak, és gazdasági rendszerük stabil volt, a változásoknak makacsul ellenálló, egységes világméretet alakítottak ki. Az elzárt végvidékeken a marik újra felfedezték eredeti kultúrájukat, amely kizárólag közösségi értékeken alapult. A vagyoni helyzetük nem igazán javult, és az orosz kisebbségi törvények sem módosultak sokat, ezért a marik kultúrája is meglehetősen változatlanul tovább élt ebben a sajátosan stabil helyzetben. A megfelelő javak hiánya a fejlődésnek is útját állta.

A mari kultúra idegen környezetben vert gyökeret, és alkalmazkodott az ottani új feltételekhez. Történeti szempontból nézve elmondhatjuk, hogy a jövevények egyfajta szubkultúrát hoztak létre. Ez nem csupán a tatár és baskír többség szemében tűnt alacsonyabb rendűnek, hanem a mari őshazában maradtak számára is és – legfőképpen – Oroszország egészén belül is. Írásában Lauri Honko (1999:25) áttekinti a különféle kisebbségek kultúráit, és az életben maradás négy stratégiáját sorolja föl. A Csorajban élő marik kultúrája átvészelte a cári korszakot, és nem asszimilálódott új környezetük kultúrájához sem. Vajon tekinthetjük-e ezt egy kisebbségi kultúra teljesen elkülönült létezésének, amely ellenáll az uralkodó kultúra hatásának? Nem erről van szó. A letelepedés történetének az elemzéséből is világosan kitűnik, hogy a marik elfogadták idegen környezetüket és annak lakóit. Nyelvjárásuknak ugyanúgy részévé vált számos új elem, mint az anyagi kultúrájuknak. Megtanultak más népekkel együtt élni. Véleményem szerint ami itt lezajlott, azt leginkább integrációként írhatjuk le, amelynek során a mari szubkultúra felvett bizonyos új elemeket, és ezeket sikeresen beillesztette saját kultúrájába.

A szovjet korszakban megváltozott a helyzet. Gondoljunk most arra a kétoldalú modellre, amelyet Niedermüller Péter (1992) vetett föl a szocializmus időszakára vonatkozóan. Az uralkodó makrokultúra szemei elől elrejtve egy mikrotársadalmi mari világ éli itt az életét. A falu születésének története az egyének szintjén maradt fenn, csakúgy mint a valaha tiltott természetvallás. Bár e vallás papjait 1931-ben és 1932-ben munkatáborokba hurcolták,⁸ és innen soha nem is tértek vissza, az áldozati szertartások továbbra is folytatódtak: kivételes módon nők hajtották végre őket. 1981-ig a főpap felesége, A. S. (1901–1989) végezte a szertartásokat 1981-ig, őt azután húga A. M. követte (1911–).⁹ A vallás gyakorlása nagymértékben erősíti a mari nép identitását. Az áldozati szertartások helyes végrehajtásának módján túl megőrizték az áldozati helyek, vallási normáik és szabályaik ismeretét. Mindezt tiltások és szankciók alkalmazásával érték el. Így például a gyerekeknek azt tanították, hogy ha olyasmit vesznek magukhoz, amit már feláldoztak, akkor meg fognak betegedni.

Milyen tehát marinak lenni?

Hogyan lehet arról megbizonyosodni, hogy ki tekinthető marinak? Igaz-e, hogy a nyelv a haza? Milyen is a mari nyelv helyzete Csoraj faluban? Van a mari nyelvnek egyáltalán bármiféle státusa? Amikor 1987-ben először érkeztem Csoraj faluba, éppen esős, őszi idő volt. Utazásom célja az volt, hogy a mari viseletet és ékszereket tanulmányozzam. A Finn Nemzeti Múzeum hatalmas gyűjteményének ismeretében és korábbi tanulmányaim birtokában azt képzeltem, készen állok arra, hogy megfelelően értelmezsem és megértem a helyi kultúrát. Megérkezésemkor így is több meglepő élménnyel szembesültem. Akkor már több látogatást tettem a Mari Köztársaságban és Kirov marik lakta területein, és így hozzászóltam, hogy az orosz az általánosan használatos, hétköznapi nyelv. Baskíria falvaiban azonban nem sokra mentem vele. Alaposan meglepődtem, amikor kiderült, hogy ezeknek az embereknek a nyelve a mari, és nem az orosz. Adatközlőim tört oroszsággal kérdezték: – Legalább tatárul tud? Vagy esetleg udmurtul? Itt tehát már nem az orosz volt a *lingua franca*, hanem a mari vagy a tatár nyelv. Az orosz a negyedik leggyakoribb beszélt nyelv volt, az udmurt után. Először megzavarodtam, és próbáltam mari nyelven beszélni, amit ekkor még csak kevésbé ismertem, az idő múlásával azonban egyre jobban tudtam használni. Később észrevettem, hogy a helyzet messze nem olyan egyszerű, amilyennek kezdetben tűnt. A mari nyelvet elsősorban otthon, a boltokban és az utcán használták. Az idősebb korosztály beszélt főképp mari, tatár vagy udmurt nyelven, de a fiatalok már egyértelműen kétnyelvűek voltak. A marin kívül leginkább oroszul beszéltek a televízióknak és az iskolának köszönhetően. A fiatalok körében ily módon a tatár volt a harmadik, az orosz pedig a második leggyakrabban beszélt nyelv.

A nyelv a hazával egyenlő – már ameddig a mari nyelvet értékeli és használják. A marik számára azonban már az elmúlt 15 év alatt is megváltozott ez a helyzet. Míg 1987-ben a mari az idősek, középkorúak és apró gyerekek nyelve volt egységesen, 1991-ben mindez egészen más képet mutatott. A középkorúak oroszul beszéltek, és gyermekeiket is arra biztatták, hogy tanulják meg ezt a nyelvet. Az iskolákban használt nyelv is megváltozott. A mari nyelvű általános iskolákat megszüntették; a marit csak idegen nyelvként tanították. A marik saját nyelve idegenné vált, és egy immár idegen nyelvet tettek a magukévá.

A nyelv elválaszthatatlan az irodalomtól. A mari irodalom egyik leghíresebb alakja Janüs Jalkajn (1906–1937), aki Csorajban született. Író és költő, valamint néprajzkutató volt egy személyben. Jalkajn Joskar-Olában dolgozott, később pedig Moszkvában, emellett időről időre Ufában is tevékenykedett. Valamennyi regénye és verse mari nyelven íródott, bár számosat közülük orosz fordításban is kiadtak.

A Szovjetunió fennállását kísérő színjátéknak maga Jalkajn halála is a részét képezte. Ő képviselte azt a mari értelmiséget, amelyet Sztálin az 1930-as években üldözött. Az író halálának pontos évszámáról több eltérő feltételezés él. Hivatalosan 1943-ban hunyt el (Kratkaja 1975, 1079; Piszatyeli 1988: Janüs Jalkajn 1906–1943), bár valójában már 1937-ben meghalt (Zajnyiev 1998: 153–155). 1966-ban Csorájban kisméretű gipszszobrot állítottak Jalkajnnak, 1981-ben pedig iskolamúzeumot alapítottak, amelyben egy sarkot szenteltek az író emlékének. Amikor azonban 1987-ben és 1991-ben meglátogattam a

falut, senkitől sem halottam a nevét említeni, egyetlenegyszer sem. 1996-ban már utcát neveztek el róla, 1997-ben pedig helytörténeti múzeumot rendeztek be a tiszteletére.

1997-ben történeteket hallottam az íróról, népköltészeti gyűjtéseiről, valamint a faluban élő rokonairól. Jalkajn neve és munkássága ma már a mari identitás része. Ez részben egy általánosabb szinten érvényesül, a marik egészére vonatkozóan, részben egy helyi, illetve akár egyéni szinten. A múzeumok általában a nacionalizmus központjai; nemzeti kincseket őriznek, és szimbolikusan magát a nemzetet. Jalkajn immár maga is múzeumba került, hogy jelképezze a helyi és a mari identitást.

A népviselettől a kiállítási tárgyig

A népviselet mindenekelőtt az összetartozást hangsúlyozza. A ruha mint kulturális termék és szimbólum szorosan kapcsolódik a nemzetiség kérdéséhez – e két aspektus mind-egyike érvényes, ha a finnugor nyelveket beszélő oroszországi népek viseleteit vizsgáljuk. A szórványban élő kisebbségek általában ragaszkodnak a népviseletükhöz mint a nemzeti hovatartozás tudatos vagy kevésbé tudatos jelképéhez. A Közép-Ázsia és Európa között fekvő perifériális vidéken a viselet tükrözi a hovatartozást, a mindkét irányba mutató kapcsolatokat.

Korábbi időszakok viseleteire utaló ruhák maradtak fenn szinte változatlan formában, ezzel jelezve a viselő kötődését a hagyományokhoz. A divat hatása csupán a részletekben, az alapanyagban és a díszítőelemeken fedezhető fel. A szovjet ideológia hatása ellenére a ruhák jelképes szerepe az 1950-es évekig változatlan maradt. Az öltözék jelezte, hogyan és kinek-minek akar látszani a viselője, valamint hogy milyen csoporthoz tartozik. A megfelelő paraszti ruhák viselése az öltözékek gazdag választékán belül a viselő tudatos egyéni döntéseit tükrözte. A ruhák készítésének és díszítésének mikéntjét együttesen határozták meg a hagyományok, a társadalom, a személy saját igényei és néha a kormány befolyása is.

A Mari Szocialista Köztársaság 1936-os megalakítása után a határon kívül maradt mari területek kultúrái eltérő irányban kezdtek fejlődni az idegen környezet és az elzárt-ság körülményei közepette. Az eredeti hazával fenntartott kapcsolatok gyengülni kezdtek. Ez a változás kézzelfogható volt, és az öltözékekben is világosan megmutatkozott. Ebben az időszakban történt például, hogy a Baskíriában lakó marik áttértek az addigi fehérről a színes kelmékből varrt ruhák viseletére. A fehér színt ekkortól kezdve csak szertartások idején viselték – temetéseken, lakodalmakon és áldozati ünnepeken. A köztársaságon kívül élő marik gazdasági élete nem módosult e korszakban. Akár a perifériák, akár a központi mari területek szemszögéből nézzük a kérdést, a keleti marikról mondható el, hogy megtartották hagyományos kultúrájukat. A központtól távol eső lakóhelyeiken kultúrájuk valósággal rögzült, s ennek eredményeképp máig is a hagyományos öltözékeket viselik. A régi viseletek megőrzésének egyik oka az volt, hogy ezeket mindenütt nagy tisztelet övezte. Az 1970-es évek folklórfesztiváljain mindig nagy tetszéssel fogadták a baskíriai és az Urál-környéki mari ének- és táncgyűtéseket. A Mari Köztársaságban lakó marik szemében ezek a távoli rokonok képviselték a valódi és romlatlan mari kultúrát. A Mari Köztársaság és az ezen kívül élő marik között ekkoriban

megerősödtek a kapcsolatok. A falvakban egyre inkább kezdték kedvelni a népi ruhákat mint a nemzetiségi lét jelképeit. A mikrokultúra megkapta a neki kijáró megbecsülést, és ennek eredményeképp virágzásnak indult a paraszti viseletek kultúrája is. A köztársasági marik látogatni kezdték a keleti marikat, hogy megtapasztalhassák az igazi hagyományt. Ennek eredményeképp a mari ruhákat – különösképpen a díszes fejkendőket és fejdíszeket – gyakran ajándéktárgyként vitték haza, akár néptáncscsoportok, akár magánszemélyek számára. Ez magyarázza, hogy egyes területeken látszólag teljesen eltűntek a korábban használatos helyi tárgyak.

1992 után a köztársaságon kívül fekvő mari területek újra elszigetelődtek, ezúttal gazdasági okokból. A köztársaság mari lakosainak már nincs elég pénzük az oda-vissza útra. A távoli vidékeken élő mariknak pedig természetesen még kevésbé áll módjukban, hogy fenntartsák ezeket a viszonyokat. Így a két terület között ismét megszakadtak a kapcsolatok. Az elzártság körülményei közepette a viselet sem virágozhatott tovább. A fiatal nők menekülni próbálnak a perifériákról, a kisvárosokba igyekeznek, ahol jobbra ipari munkalehetőségek várják őket.

Manapság a népi öltözékek folytatódó – bár lassan, de biztosan alábbhagyó – népszerűsége két okkal magyarázható. Ezek egyike a vidék szegénysége, amely rákényszeríti az öregeket, hogy azt viseljék, amijük még megmaradt. Ez különösen jellemző az elzárta, távolabbi területekre. A másik ok az identitás kérdésével hozható összefüggésbe; a szocialista ideológia feledésbe merülése után a nemzeti érzület újra erősen jelen van, és ennek hatására igény mutatkozik a nemzeti kincsekre és a népviseletre egyaránt.

A láda és a szekrény: az identitás két területe

A népviselet kétértelmű tárgy. Egyfelől a ruhák és háziszóttések máig is szemmel látható részét képezik a háztartások felszerelésének. Részai a tárgyi környezetnek, amely minden tárgyat magában foglal, akár szükség van arra, akár nem. Az emberek – ez esetben főként nők – viszonya a viselethez változó. Elkészítik, viselik és javítgatják a viseletük darbjait, azután a társadalom szereplőiként különféle jelentésekkel övezik az öltözetet, a megfelelő helyzet szerint. A nőknek a viselethez való viszonyát nem csupán történetek szabják meg, hanem az a mód is, ahogyan a népviseleti öltözékek fennmaradtak a háztartások többi hétköznapi – az állandó használatnak és elhasználódásnak kitett – tárgyai között.

A 19. század vége felé a mari településeken is megjelent az orosz típusú falurend, amely szerint a lakóház homlokzata az utcára néz. A hagyományos vidéki építkezési módban a lakóház és melléképületei zárt udvart ölelnek körül. Ez az udvar két részre oszlik: az emberek és az állatok udvarára. Az emberek által használt udvart a lakóház és tárolóhelyiségek sora övezi, ideértve a házzal szemben álló nyári konyhát. Az udvar másik oldalán egy fészker, egy tárolóhelyiség és egy birkaól áll, míg az utca felőli oldalon fakapu nyílik. Az istálló a fészker mögött van, és mellette a szauna, vagyis a fürdőhelyiség. Ezen kívül a gazdasághoz tartozik még a krumpli- és káposztaföld, valamint egy kisebb konyhakert is.

A ruhák tárolóhelye általában az egymás mellett álló tárolóhelyiségek közepén talál-

ható, a nyári konyha és a gabonatároló között. Egyes házaknál az önálló ruhatároló helyiség helyett a házban belül tartanak fenn egy pitvarszerű fűtetlen szobát, ahol a ruhákat őrzik – ebben a szobában nyáron aludni is szokás. A ruhatároló helyiségekben a ruhákat – csakúgy, mint a bőrmellényeket, prémkabátokat és meleg kendőket, sálakat – ládákban és fogasokon helyezik el. A helyiségben legtöbbször több láda is áll; a ház asszonyának ládján kívül gyakran itt találjuk az anyjának, sőt nagymamájának ládját is. Ezeket általában kulcsra zárják, és nem szívesen bolygatják őket. Mari szokás szerint az elhaltak ruháit nem adják a szegényeknek, sőt még a múzeumoknak sem. Úgy gondolják, a ruha szerves része annak a személynek, aki azt viselte. Emiatt a temetés utáni negyvenedik napon az elhalt személy egy kendőjét vagy köpönyegét kiviszik a sírhoz. A ládák pedig zárva maradnak, hozzáférhetetlen tulajdonként, amelyeknek a használatához az élőknek nincs joguk.

A ládákban őrzött viselhető és immár nem viselhető ruhák mind a család ruhatárának részét alkotják. Ezek közé tartozik a halotti ruha is, amelyet szintén ládában, nem pedig szekrényben tartanak.

Ruhákat azonban a lakóházban is tárolnak, mégpedig szekrényekben. Itt a mindennapi viseletet találjuk, köztük a paraszti és városi öltözékeket egyaránt. A ruhák egy részét kendőkkel szorosan összekötözött batyukba csomagolják, és így tárolják, más ruhadarabokat vállfára akasztanak az öltönyökkel és kabátokkal vagy köpönyegekkel együtt.

A ruhák tárolásának módja tükrözi ezek értékét. Ennek hagyományos – és sok szempontból az egyedüli – módja a láda, amelyet egészen az 1960-as évekig készítettek a házasulandó lányok számára a keleti mariknál. A ládák mellett azonban a szekrények is jó helyet nyújtottak a ruhák tárolásához. Itt tehát két külön világ találkozik. A halotti ruhákkal és paraszti öltözékekkel megtöltött láda egy eltűnő világ emlékét őrzi. A ládákat csupán a középkorú és idős emberek használják aktívan, akik még népviseletben járnak, és egy letűnő világot őriznek, amely velük együtt hamarosan sírba száll. Ezt ugyanakkor egy árnyalatnyi szomorúság sem kíséri – a marik számára az élet tovább folytatódik a túlvilágon.

A szekrény az új keletű bútorzat részét alkotja, amelybe immár beletartozik a tükör, a televíziós asztal és egy magas, általában üvegajtós szekrény is. Ez utóbbi szekrény státusszimbólum is egyben; az üveg mögött általában finom porcelánt láthatunk, amelynek használati értéke nincs, csupán jelképes szerepet játszik. Az üvegajtókra általában képeslapokat és a gyermekek fényképeit teszik ki, afféle híradásként egy különös, új világról. A szekrényben ruhák és asztalterítők vannak. Az üveges szekrény és a vele szemben álló televíziós asztal egy új egységet alkot, közöttük középen helyezik el az étkezőasztalt a székekkel együtt. A háttérben ablakot láthatunk, amely fölött bekeretezett, kinagyított fényképek díszelnek. A szekrényen kívül a képeslapok, a képek és az étkészletek is jelzik az új idők eljövételét, a szekrényeken belül azonban a régi és az új viseletdarabok egymás mellett léteznek. Az új fényképek mellett régi, mívés keretben láthatjuk a ház urának és asszonyának kinagyított képét – énképük megjelenéseként.

A két, eltérő értékeket közvetítő világ találkozásából mindmostanáig nem fakadt semmiféle konfliktus. Az idős asszonyok eltávoztával azonban a dolgok is változásnak indulnak; tárolószobákba vándorolnak a régi fotók és a használatlan viseletdarabok.

A ruhatároló és a láda szembenállása világosan leképezi a népviselet jelenlegi, átmeneti helyzetét. A marik lényege és azok a jelképek és értékek, amelyek ehhez hozzátar-

toznak, most lassacskán bevonulnak a tárolókba, onnan pedig ki a temetőbe. Helyüket új korszak foglalja el, amelyben a paraszti öltözék legfeljebb a nemzeti identitás szimbóluma – ez utóbbi pedig szintén nem jelent többet a nemzeti viseletnél.

A kutató a terepen

A csoraji viselet megfigyelésére 1987, 1991, 1996, 1997 és 1998 során nyílt módom. Mivel finnugor, nyelvileg rokon népről van szó, előfordulhatott, hogy időnként romantikus fényben láttam a falut és lakóit. A hagyományos életforma keresése – a finnugor etnológia erős hatására – önmagában is határozottan motiválta munkámat a kezdeti időszakban, és előfordult, hogy elkerülhetetlenül a szubjektívitás bűnébe estem.¹⁰ Nem tagadhatom: boldog voltam, ha azt láttam, hogy népviseletbe öltözött asszonyok sétálnak az utcán. Nem állhattam meg, hogy ne gondoljak Uno Harva 1913-as hasonló élményére, amikor a cseremiszek földjén tett látogatást. „Amikor az ember Kelet-Oroszország finn (azaz finnugor nyelvet beszélő) falvaiba ér, figyelmét azonnal megragadja a jellegzetes falusi viselet, különösen a nőké. Ezeket itt nem csupán ünnepi alkalmakon hordják, hanem munka közben is. Amikor az idegen megérkezik, és körülveszik a kíváncsi helybeliek, olyan érzése támad, mintha valami szabadtéri múzeumba érkezett volna.” (Harva 1913.) Az öltözékek pompája és az embereknek az ezekhez fűződő szubjektív kapcsolata ugyanúgy hatott rám, mint ahogyan bárki mást is megérintett volna. Amikor terepen készített jegyzeteim értelmezéséhez fogtam, igyekeztem a minimumra szorítani vagy valamiképp hasznosra fordítani azokat az érzelmi megnyilvánulásokat, amelyeket kutatásom tárgya kiváltott belőlem mint megfigyelőből.

A fogadtatásom ezen a vidéken a különféle történeti korszakoknak megfelelően változott. 1987 őszén hivatalos üdvözlésben volt részem. A falu kultúrházában éppen egy kisebbfajta kiállítást rendeztek, ahová régi falusi viseletdarabokat és szötteket gyűjtöttek egybe. Amikor megtudták, hogy valójában magyar vagyok, és nem finn, egyszerre a hivatalos hangnemről bensőségesre váltottak át. Köszönettel tartozom Bereczki Gábor nyelvésznek és Vikár László zenetudósnak, amiért elérték, hogy a falusiak kegyeikbe fogadjanak. Még arra is engedélyt kaptam, hogy a házaikban járkáljak, és így saját szemmel figyelhessem meg életmódjukat.¹¹

Miután ily módon átestem a tűzkeresztségen, a körülményekhez képest szabad kezet kaptam. Lehetőségem nyílt, hogy minden előzetes megbeszélés nélkül betoppanjak az emberek otthonába, kivegyem a részem a tanyán előálló különféle munkákból, késő estig fennmaradjak az asszonyokkal, és velük együtt elmélkedjem a világ legkülönbébb dolgairól, és végigjárhattam a vidék falvait mindenféle felügyelet nélkül. A helyi múzeumok közreműködésével még arra is módom nyílt, hogy a Finn Nemzeti Múzeum gyűjteménye részére tárgyakat szerezzek.

A viseletek tárgyak, rajtuk keresztül tanulmányozzuk az öltözködést, ezért maguk a viseletdarabok fontos adalékok, dokumentumok a vizsgált témához. A visszaemlékező személy elmondhatta, hogy az anyja inge selyemből készült, és ezüsttel díszítették, de az az ing, ami a ládából előkerült, mégiscsak egészen más volt. A viseletdarabok tanúbizonysága alapvető fontosságú: az emberek emlékezete nem működik hibátlanul, különösen az idő előrehaladtával. Előfordulhat, hogy az informátor azt állítja, hogy az ő anyja

soha nem viselt paraszti öltözéket, és nem is készített ilyesmit. Eközben a háztartásában levő, népviselettel tömött láda egészen másról mesél. A viselet – azaz hogy maguk a ruhadarabok – ez esetben egyszerre képezik a kutatás tárgyát és eszközét.

Képes lehet-e egy kutató arra, hogy mindig a megfelelő, lényeges kérdéseket tegye föl a terepen? És vajon mindig őszinte vagy valós válaszokat kaptam a kérdéseimre? Mint viseletkutatót engem elsősorban a használattal kapcsolatos információk érdekeltek. Megfigyelhettem a falu lakóinak mindennapi életét, de kérdéseim főként az ünnepekre, a lakodalmakra, a szertartásokra és a temetésekre vonatkoztak. A temetésekről és a lakodalmakról sokat megtudtam ily módon, ám az áldozati ünnepeket illetően szinte semmilyen információhoz sem sikerült hozzájutnom. A saját megfigyeléseim viszont sok esetben mégis hasznosnak bizonyultak ebből a szempontból is. Észrevettem például, hogy sok házban a többi ruhanemű mellett egy fehér köpönyeg is lóg az ajtón. Amikor kérdéseket tettem föl a köpönyegre és annak használatára vonatkozóan, leginkább kitérő válaszokat kaptam. Végül megtudtam, hogy a fehér köpönyeg áldozati öltözék, és csak áldozati ünnepeken viselik. 1987-ben erről nem igazán szerettek beszélni. A fehér köpönyeg az áldozati ünnepek jelképe volt, és az, aki ilyet birtokolt, komoly összetűzésbe keveredhetett a más ideológiát valló falubeliekkel. A Szovjetunióban ugyanis tilosak voltak az áldozati ünnepek. A mari identitásnak azonban ezek továbbra is részét képezik, és erre csak a szertartáson viselt ruházat kapcsán derült fény.

1991 óta immár nem tabu a fent említett szertartásokról beszélni. Míg régebben alig-alig és csak véletlenül lehetett fehér köpönyegekre bukkanni a házakban, ma már bárki láthatja őket, az emberek pedig úgy beszélhetnek ezek szerepéről, hogy közben nem kell a következményektől tartaniuk.

1991-ben már úgy érkeztem vissza a faluba, mintha hazamentem volna. Ekkor azonban egy másik próbatétellel kellett szembenéznem, amely már nem a kormány akaratából, hanem a falusiak saját közösségéből fakadt. Egy jól ismert látnok, egy S. nevű tatár nő tért be hozzám egyik nap, hogy alaposan megvizsgáljon. A falu népe ily módon próbálta tapintatosan kideríteni, mi a célom, milyen testi és szellemi tulajdonságaim vannak, és bírok-e valamiféle negatív jellegű „erővel”, azaz szemmel tudom-e őket verni. A látnok elmondta a falu népének mindazt, amit tapasztalt, és másnap már gond nélkül nekiláthattam a munkámnak.

A faluban szívélyesen fogadtak mint nőt és három gyermek anyját, eltérő nemzetiiségem ellenére. A viselet iránti érdeklődésemet azonban sokszor nem tudták mire vélni, hiszen a szovjet uralom ideje alatt a legtöbb kívülálló csak megvetéssel és gúnnal illette a mari népviseletet. Az asszonyok beszéltek nekem a ruháikról, és az öltözet kapcsán szóltak a világról alkotott elképzeléseikről s az életről vallott nézeteikről. A viseleteken keresztül sok különféle történetet hallhattam, néhány döbbenetes sorsot is megismertem. Mivel fotóztam is, sokat beszéltek a „szemmel verés” veszélyeiről, lehetséges következményeiről a helybeliekre nézve; az emberek biztosítótűket szúrtak a ruhájuk nyílásaiba, hogy a veszélyt elhárítsák. Az, hogy befogadtak, nem jelentette, hogy egészen közénk tartoztam. Pusztán egy kutató voltam, aki tanulmányozza és megfigyeli ezeket az embereket, anélkül hogy átvinné a kutatás tárgyát képező népcsoport szemléletmódját vagy szempontjait (Bourdieu 1985:48).

A fennmaradás modellje

Csoraj faluban a mari etnikai identitás szimbólumai a nyelv, az animista vallás és a népviselet. A kommunizmus után az identitás és a szimbólumai is átalakultak. A nyelv hivatalos rangra lépett, miután egy író csiszolt portrét rajzolt a népéről. Ezt a nyelvet azonban már messze nem használják annyira a hétköznapiakban, mint régebben. A mari vallás helyzete javult, miután ma már nem tilos beszélni róla, hanem újra élő valóságként lehet jelen a mindennapokban. És mi a helyzet az identitás látható jelképével: a paraszti viselettel? Manapság nemzeti öltözékké kezd előlépni, a helyi szimbólumból etnikaiává válik. Az identitásváltás folyamata gőzerővel halad előre.

A láda és a szekrény példája kiválóan szemlélteti egy kisebbség fennmaradásának módját. Én úgy látom, fellelhetők az integrálódás jelei: hiszen fennmarad minden olyan hagyomány, amely beilleszthető a modern életvitelbe. Ez azt jelenti, hogy a falubeliek összekapcsolják az ősi értékeket a maiakkal. Talán ez a folyamat adhatja meg a választ arra, miként tud fennmaradni az a mari kultúra, amely elszigetelődött és eltávolodott az őshazától.

Egy paraszti háztartásban minden tárgynak megvan a maga kijelölt szerepe, és minden egy egész részét képezi. A tárgyi világgal foglalkozó antropológusok, mint Abraham A. Moles (1969), Fél Edit és Hofer Tamás (1965; 1974), André Leroi-Gourhan (1973) és Jean Baudrillard (1968) egyhangúlag rámutatnak arra, milyen fontos szerepet játszik ez az átfogó egész valamennyi egyes tárgy értelmezésében. Orvar Löfgren (1996b) a tárgyaknak a modern világban hordozott jelentésével foglalkozott. Amennyire fel tudtam mérni, a ruhák fontos részét képezik a mari háztartások vagyontárgyainak. A ruhatároló helyiség a ruhaneműk és textíliák kincseskamrája volt, amelyet éppúgy megbecsültek, mint a készítőiket: az ügyes kezű asszonyokat. A ruhatároló helyiség jelentősége azután alábbhagyott, amikor a kézműipar hanyatlásnak kezdett indulni. A tárgyak világa még így eltűnőfélben is részét képezi a háztartások anyagi valóságának. A nagyanyák ládáit nem pakolták ki, és nem osztották szét: továbbra is egy másik, eltűnőben levő világot alkotnak a mari falvakban. E világ lakói máig is ismertek, és valamennyien fellelhetők – a temetőben.

A használaton kívül került tárgyakat nem adják könnyedén idegeneknek vagy a hatóság kezébe. Ilyen körülmények között hogyan bővíthetjük múzeumaink gyűjteményét? Mit adnak, és miért?

A népviseletben járó asszonyok hajlandóak voltak túladni azokon a ruhákon, amik már túl szűkek voltak nekik. Az ok egyértelmű: a régi ruha helyett új kell, ehhez szükséges, hogy legyen pénz az anyagra, a ruha eladása tehát módot ad arra, hogy új hagyományos öltözékhez jussanak az asszonyok. A ruhák kapcsán ugyanakkor a gyermekeket is tekintetbe kell venni.

A felnövő leányokra sok váltás ruha vár, ám az anyák csalódottak, ha a lányaik nem hajlandók felvenni a kézimunkával készített hagyományos mari viseletet. Ilyenkor könnyű szívvel túladnak a csalódás okozóján – a ruhán. Az anyósoknak és a vőfélynek, valamint a menyasszonynak adott ruhákat is szó nélkül elajándékozzák, egyszerűen azért, mert nem tekintik sajátjuknak.

Az ajándékozás gyakorisága és természete nagyban függ a kutató és az adatközlő közötti viszonytól. Az adományokat általában ajándékkal hálálja meg az ember, ez pedig

legtöbbször olyan tárgy, amely hasonló magához az adományhoz: ruhadarab vagy egész öltözet. A mari nők például elajándékozhatják a nagyanyjuk hímezte fejkendőjét, akár azért, mert értékesnek tartják, akár azért, mert úgy gondolják, úgysem jó már semmire. Máskor olyan terítőt adományoznak a kutatóknak, amit maguk hímeztek, vagy a saját birkájuk gyapjából kötött zoknit.

Mára már megváltoztak azok a tárgyak, amelyek a múzeumokba vagy egyéb gyűjteményekbe kerülnek. Egy egész szimbolikus világ megjelenítése helyett a tárgyak csupán egyetlen jelképes feladatot látnak el. A viselet a különböző népek szimbólumává vált, az identitás túlhangsúlyozott jelképévé, amely szépségével, eleganciájával és talán az eredete puszta tényével szólítja meg a múzeumlátogatókat. Egy másik finnugor nép letűnt gazdagságának állítanak emléket.

Frank Orsolya fordítása

JEGYZETEK

1. „Egy román történész azt mondta: a történelem – tükör, amelybe nézve magát láthatja a nemzet.” Pearson 1999:64.
2. Honko 1999:27–28. „Ugyanakkor nem szabad elsiklanunk annak a jelentősége fölött sem, hogy sokan finnugor nyelvű néphez tartozóként jelölik meg magukat a népszámlálási éveken annak ellenére, hogy maga a nyelv csak másodlagos szerepet játszik az életükben, és a személy alig vagy egyáltalán nem beszéli magát a szóban forgó nyelvet. /.../ A gyökereiket kereső, de a nyelvtől már eltávolodott emberek közül sokan erősebb identitástudattal rendelkeznek, mint az előző generációk tagjai, akik még valóban beszélnek a nyelvet.”
3. „Így hát Romániában a kommunista rendszer idején a hagyományos művészeteknek két sajátos fejlődési vonalát figyelhetjük meg: az egyiket, amely spontán módon alakult, a civil társadalom működése hozta létre mindenütt, ahol tevékenysége a »kultúraktivisták« ellenőrzési körén kívül maradt, a másikat pedig a párt apparátusa irányította, ezt leginkább a szórakozás, a látványosság felé igyekeztek elvinni, és mint ilyen, híján volt bárminemű komoly tartalomnak.”
4. A szocialisták osztályozási rendszerében a nemzet (*nacija, narodnoszty*) és a nemzetiség vagy nép (*narod*) közötti különbségtétel nem volt egyértelmű. A köztársaságok nemzetiségeit nemzeteknek tekintették, az etnikai csoportok legtöbbször pedig népnek. Az egykori Szovjetunióban az etnogenetikai tanulmányok elsődleges célja az volt, hogy tisztázza azon népek és etnikai csoportok múltját, akik nem rendelkeztek írásos történelmi forrásokkal. Ezt az etnológia eszközével remélték elérni.
5. A Marijszki mir (1996:19) szerint 105 768 lélek.
6. A falu Misinko megyében helyezkedik el, és a mari lakosság lélekszáma 1040 (1500). Marijszki 1996:33; Lallukka 1990:122.
7. A tatár név értelme messze nem egyértelmű. Tatár ajkú tatárokat ugyanúgy jelenthet, mint türk nyelvű baskirokat. A régió népeiről lásd Rücskov 1762:126–130; Szbornik é. n.:72–76.
8. Csorak egyfajta központi falunak nevezhető egy olyan volosztyban, amely 24 Csorajhoz hasonló falut foglal magában. Csorajban több mint tíz pap működött. Az áldozati szertartásokról 1900-ban Heikki Paasonen készített megfigyeléseket. Beiträge zur Kenntnis der Religion und des Cultus der Tscheremissische Texte. Mémoires de la Société Finno-Ougrienne LXXVIII. 1939:181–211.

9. A. M. és A. S. lánya (1933) majdnem ugyanolyan részletes és pontos leírást adott a marik Küso ünnepéről, mint a Heikki Paasonen cikkében található beszámoló. Ezt megelőzően csupán jelzésekkel nyerhettem fogalmat az áldozati ünnepekről, és csupán 1997-ben tudtam összegyűjteni róluk a rendelkezésre álló információt.
10. Ezekkel a kérdésekkel legalább részben foglalkozik Lehtinen is, 1999:13.
11. Vikár László és Bereczki Gábor magyar kutatók 1964-ben látogatták meg a falut (Vikár–Bereczki 1971).

IRODALOM

BAUDRILLARD, JEAN

1968 *Le Système des Objets. Les essais.* Paris: Gallimard.

BOL'SAJA

1977, 1974 *Bol'saja Szovetszkaja Enciklopedija.* Moszkva.

BOURDIEU, PIERRE

1985 *Sosiologian kysymyksiä.* (Finn fordítás: J. J. Roos.) Tampere: Vastapaino.

CUISINIER, JEAN

1995 *Culture ordinaire et ethnicité.* *Ethnologie Française* 1:16–35.

DAUN, ÅKE

1998 *Describing a National Culture – is it all possible?* *Ethnologica Scandinavica* 28:5–19.

FÉL, EDIT – HOFER, TAMÁS

1965 *Über monographisches Sammeln volkskundlicher Objekte.* Festschrift Albert Bühler. *Basler Beiträge zur Geographie und Ethnologie. Ethnologische Reihe* 2:77–92.

1974 *Geräte der Átányer Bauern.* Kommission der Königlich Dänischen Akademie der Wissenschaften zur Erforschung der Geschichte der Ackerbaugeräte und der Feldstrukturen. Publikation nr. 2. Kopenhagen.

GEERTZ, CLIFFORD

1973 *The Interpretation of Cultures. Selected Essays by Clifford Geertz.* New York: Basic Books.

HARVA (HOLMBERG), UNO

1913 *Tsheremissionen luonnon tutkimusta.* 1–4. *Uusi Aura.* Turku.

HOBBSAWM, ERIC

1972 *The Social Functions of the Past: Some Questions.* *Past and Present* 55.

1983 *Inventing Traditions.* In *The Invention of Tradition.* Hobsbawm, Eric – Ranger, Terence, eds. Cambridge: Cambridge University Press.

HONKO, LAURI

1999 Traditions in the Construction of Cultural Identity. National History and Identity. In National History and Identity: Approaches to the Writing of National History in the Nineteenth and Twentieth Centuries. Michael Branch, ed. Helsinki: Finnish Literature Society. /Studia Fennica. Ethnologica, 6./

IVANOV, A. G. – SZANUKOV, K. N

1999 Isztorija marijszkogo naroda. Joskar-Ola.

KARAMZIN, N. M

1817 Isztorija Goszudarsztva Rosszijskogo. Tom 8. Szentpétervár.

KOZLOVA, K. I.

1958 Vosztocsnüe marijcü. Trudü Marijszkogo naucsno-isszledovatel'szkogo insztituta. Vüp. 11. Joskar-Ola.

KÖSTLIN, KONRAD

1999 Vanishing Borders and the Rise of Culture(s). Ethnologia Europaea 29(2).

KRATKAJA

1975 Kratkaja literaturnaja enciklopedija. Tom 8. Moszkva.

LALLUKKA, SEPPO

1990 The East Finnic Minorities in the Soviet Union: An Appraisal of the Erosive Trends. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.

LEHTINEN, ILDIKÓ

1999 Marien mekot. Volgansuomalaisten kansanpukujen muutoksista. Helsinki: Societé Finno-Ougrienne. /Travaux ethnographiques de la Societé Finno-Ougrienne, 16./

LEROI-GOURHAN, ANDRÉ

1973 [1945] L'homme et la matière. Paris.

LÖFGREN, ORVAR

1996a Linking of the Local, National and Global. Ethnologia Europaea 26(2):157–168.

1996b Le retour des objets? L'étude de la culture matérielle dans l'ethnologie suédoise. Ethnologie Française 1.

LÖNNQVIST, BO

1996 Main Concepts and Research Traditions. Ethnologia Europaea 26:2.

MARIJSZKI

1996 Marijszki mir (informacionno-sztatisticeszkij szpravocsnik). Joskar-Ola.

MOLES, A. ABRAHAM

1969 Objet et communication. Seuil: Centre d'Etudes des Communications de Masse.

NIEDERMÜLLER, PÉTER

- 1992 The search for Identity: Central Europe between Tradition and Modernity. Tradition and Modernisation. Plenary papers read at the 4th International Congress of the société Internationale d'Ethnologie et de Folklore. Turku. /NIF-publications, 25./
- 1994 Politics, Culture and Social Symbolism. Some Remarks on the Anthropology of Eastern European Nationalism. *Ethnologia Europaea* 24(1):21–33.
- 1998 History, Past and the Post-Socialist Nation. *Ethnologia Europaea* 28(2):169–182.

O'DELL, TOM

- 1998 Junctures of Swedishness. Reconsidering Representations of the National. *Ethnologia Scandinavica* 28:20–37.

PEARSON, RAYMOND

- 1999 History and Historians in the Service of Nation-Building. In *National History and Identity. Approaches to the Writing of national History in the North-East Baltic Region Nineteenth and Twentieth Centuries*. Michael Branch, ed. Helsinki: Finnish Literature Society. /*Studia Fennica. Ethnologica*, 6./

PISZATELI

- 1988 Piszateli Marijszkoj ASZSZR. Bibliograficeszki szpravocsnik. Joskar-Ola.

RÜCSKOV, P. I.

- 1887 Topografija Orenburgszkoj gubernij. Socsinenie P. I. Rücskova 1762. Orenburg.

SCHÖPFLIN, GEORG

- 1999 The Politics of National Identities. In *National History and Identity. Approaches to the Writing of national History in the North-East Baltic Region Nineteenth and Twentieth Centuries*. Michael Branch, ed. Helsinki: Finnish Literature Society. /*Studia Fennica. Ethnologica*, 6./

SUOJANEN, PÄIVIKKI

- 1996 Kulttuurien tutkijan arki. Kokemuksia omasta ja vieraasta. Jyväskylä: Antrokirjat.

SZBORNIK

- é. n. Szbornik sztatisticeszkih szvedenij po Ufimszkoj gubernij. V. Birszki uezd. Otszenocno-sztatisticeszkie materialü po dannüm mesztñüh isszedovanij 1897 goda. Ufa.

SZEPEEV, G. A.

- 1975 Vostocsnüe marijcü. Iszkoriko-etnograficeszkie isszedovanie material'noj kul'urü (szeredina XIX–nacsaló XX vv.) Joskar-Ola.

VIKÁR, BÉLA – BERCZKI, GÁBOR

- 1971 *Cheremis Folksongs*. Budapest: Akadémiai Kiadó.

ZAJNYIEV, G.

- 1998 Janüs Jalkajn. „Socsmo el vercs ilüszhemat om csamane”. Oncsüko 11.

Kiadatlan források

Terepen készült jegyzetek 1987, 1991, 1996, 1997 és 1998-ból, National Board of Antiquities (Finn Múzeumi Központ) Etnológiai Kézirattár. Az adatközlőket nevük kezdőbetűivel jelöltem.

ILDIKÓ LEHTINEN

Chest and cupboard: A case of identity in a Mari village

This essay concerns the ethnic identity of one Mari village as it is articulated in its inhabitants' costumes. They belong to the Eastern Mari, who migrated from the Volga Bend to their contemporary homeland of Bashkortostan in the 18th century. Since then, they have lived among the Tatar, Bashkir and Udmurt, adopting some elements of dialect and material culture. At the periphery, they have retained their animist religion even during Soviet rule, strengthening their local identity. In the 1970s and 1980s, this particular group of Mari represented an authentic, untainted form of Mari culture for the Mari of the motherland. After 1992, however, the Mari regions outside the Mari republic again became isolated out of economic reasons.

TURAI TÜNDE

„Önként mentünk erőszakkal.” Életpálya-alternatívák az 1940-es évek rendszerelváltása után*

Hat életpálya-interjú elemzésével a cikk arra keresi a választ, hogy a szocializmus hatalomra jutását követő változások az 1940-es években hogyan hatottak mikroszinten a hétköznapi életre az agrárszférában a romániai Szilágyságban, a korábbi „általános forgatókönyv” folytatásának lehetősége miként változott meg az új körülmények között, és az új helyzetek milyen új életstratégiák kidolgozását és alkalmazását tették szükségessé. A szerző arra is kitér, hogy a hatalom szócsöveként funkcionáló szocialista sajtóban milyen életpályákat mutattak be a példaképként és a pályaeorientációk befolyásolásának szándékával. Az előírt és a ténylegesen megvalósított életutak összevetése révén egyaránt láthatóvá válnak a makro- és a mikroszint egyezései és eltérései.

Terepmunkánk során folyamatosan egyéni életpályákkal találkozunk még akkor is, ha nem ez képezi kutatásunk tárgyát. Akár az adott közösség szokáskultúráját, akár társadalmi aspektusait, akár kulturális tudását, akár tárgyi világát kívánjuk megismerni, megkerülhetetlen az egyéni dimenzió, aminek fontosságára már a múlt század első felétől felfigyeltek, s azóta is részét képezi a kutatói érdeklődésnek a társadalomtudományok több területén.¹

Mivel a néprajzi gyűjtés legalapvetőbb és leggyakrabban használt módszere az interjúkészítés, a beszélgetésekben elkerülhetetlenül felsejlik az adatközlő élete vagy életének egyes periódusai, hiszen legyen szó akár kulturális kérdésekről, akár társadalmiakról, és akár makro-, akár mikroszintűekről, a válaszokban ezeknek a személyes megélése is megfogalmazódik. Ezek az ismeretek szolgálhatnak „eszközü”, kiegészítő adathalmazként egy adott probléma megértéséhez, de az életpályák és élettörténetek az önálló kutatás tárgyát is képezhetik.

Az egyéni életpályákban a makroszintű események s főleg a nagyobb méretű változások mind-mind nyomot hagynak, s a megfordított perspektíva, azaz az „alulnézet” ezek figyelemre méltó visszatükröződését és kutatásra érdemes értelmezését adja. Ez motivált abban, hogy egyéni életpályákon keresztül közelítsek az 1940-es évek rendszerelváltásához, illetve az ezt követő évtizedek jelenségeihez. Olyan politikai hatalomváltás volt ez ugyanis, ami nagyméretű és széles körű gazdasági és társadalmi változásokat eredményezett. A szocializmus „építéskor” – hadd éljek a kor kedvelt kifejezésével – a régi világot, annak számos aspektusát átstrukturálva vagy érvénytelenítve, valamint új elemeket beemelve formálták, az új ideológia és államvezetési érdekek függvényében.

Az az általános forgatókönyv,² amely eddig kijelölte azt a sematikus körvonalat, amelyben az egyén választási alternatívái lehetőségként megjelentek pályaalakításában,

illetve magában foglalta a főbb választóvonalakat, valamint az életszakaszok és életese-mények értelmezési keretét, most az addigi formájában használhatatlanná vált, és szá-mos szempontból igen gyorsan alkalmazkodnia kellett az új életfeltételekhez.³ Olyan történelmi fordulópontra került a baloldali erők hatalomra kerülése, ami valamennyi állam-polgár életére kihatott, hiszen új gazdasági és társadalmi keretfeltételeket teremtve le-hetetlenné tette a hagyományos életmodellek továbbvitelét, és még csak nem is lassú, korlátozott körű változásokat idézett elő, ami a kevésbé zökkenőmentes alkalmazkodás-ra adott volna lehetőséget, hanem – felgyorsított ütemű és igen sok mindenre kiterjedő változtatásaival – abba a helyzetbe hozta az egyéneket, hogy a jól ismert „forgatókönyvtől” elrugaszkodva új stratégiákat alkalmazzanak.

Hat életpálya-interjúút készítettem 2001 első felében a Szilágyságban. Beszélgetőtár-saim mind paraszti származásúak. A legfiatalabb 1939-ben, a legidősebb 1912-ben szü-letett. Valamennyien a paraszti életre szocializálódtak, s szüleik arra készítették fel őket, hogy hozzájuk hasonló módon éljék majd életüket. Ám ezt a makroszinten bekövetke-zett változások már nem tették lehetővé. Életpályájuk elemzésében arra keresem a vá-laszt, hogy hogyan látták ők az új életlehetőségeket, milyen stratégiákat alkalmaztak, hogyan találták meg a helyüket ebben az új helyzetben.

Mielőtt rátérnék a bemutatásra, hadd jelezzem már itt, hogy nem gondolom úgy, hogy ez a néhány életpálya reprezentatív lenne az új élethelyzetbe került társadalomra nézve, vagyis hogy kielégítő választ adna arra, hogy az addig alkalmazott „forgatókönyv” használhatatlanná válása után milyen új stratégiák mentén valósították meg pályájukat a paraszti környezetben felnőtt egyének. Ez a hat történet csak egy töredékét mutatja meg ennek a képnek, csak néhány egyedi lehetőséget villant fel. Másodsorban pedig az életpályákat bemutató élettörténetek konstruktív jellegével kell számolnunk.⁴ Nemcsak arról van szó, hogy az élet történései szelektív módon kerülnek elmondásra a beszélő válogatása, a felejtés és a verbális szövegszerkesztés korlátozottságának következtében, hanem ennél sokkal többről. Az individuuum összefüggő történetnek tekinti életpályá-ját, aminek következtében a múlt pusztán bemutatása helyett az eseményeknek tulajdo-nított jelentés válik dominánssá, és az elmesélt múlt már nem a megtörtént múlt lesz, hanem a jelen perspektívájából átértelmezett múlt, aminek funkciója, hogy legitimálja a jelent (Niedermüller 1988:381–386). Éppen ebből a szempontból nemcsak arról a ter-mészetesen adott helyzetről nem szabad megfeledkeznünk, hogy évek, sőt évtizedek választják el az adatközlőket mindattól, amit elmondanak, hanem arról sem, hogy a beszélgetésekre egy újabb rendszerváltás után került sor. Megmondani nem lehet – és nem is ez a cél –, hogyan mesélték volna el életüket 1989 előtt, vagyis hogy miben vál-toztatott múltszemléletükön a szocialista hatalom leköszönése, az hogy most már – legalábbis időben – „kívülről” szemlélik a korszakot, viszont nem hunyhatunk szemet előlött, s nem tehetünk úgy, mintha nem tudatosítottuk volna a probléma meglétét, még akkor sem, ha nem tudunk megnyugtató választ adni.

A makroszint eseményei

A baloldali erők hatalomra jutása után az új politikai elit igen gyors ütemben kezdett hozzá a régi struktúrák átszervezéséhez. A dominánsan mezőgazdasággal foglalkozó lakosság számára a szocialista gazdaságpolitika, a településpolitika, és nem utolsósorban a kultúrpolitika új keretet teremtett az életfeltételeknek, melyek nagymértékben eltértek a korábbiaktól.

Bár a nemzetközi gazdaságpolitikában a Comecon Romániát agrárországgként kezelte, és a mezőgazdasági javak termelésének és exportálásának szerepét szánta neki, már az 1950-es évek végétől igyekezett kilépni ebből a helyzetből. A Szovjetuniótól való függőség mértékének csökkentési szándéka nyilvánult meg abban a törekvésben, ami az országon belüli önálló gazdasági bázis megteremtését sürgette (Cole 1981:74; Verdery 1983:39–40; Shafir 1985:44, 47–48). Meg kellett tehát szüntetni az agrárjelleg dominanciáját az ipar kiépítésének javára – mindezt pedig a lehető legolcsóbb módon, a meglévő erőforrások maximális kihasználásával. Mivel a mezőgazdaság uralta a gazdaságot, ez jelentette azt az alapvető erőforrást, aminek kiaknázása nemcsak hogy megkerülhetetlen, de szükségszerű és célszerű is volt egyben.⁵ Három szempontból is alapvető szerepet kellett betöltenie az iparfejlesztésben: biztosította a munkaerőt, előállította a lakosság fenntartásához szükséges élelmiszerkészletet, valamint továbbra is termelt exportárut (Cole 1981:75–76).

A mezőgazdaság így másodlagossá vált, s legfontosabb feladatának az ipar igényeinek a kiszolgálását tekintették, s mindezt úgy várták el tőle, hogy míg az állam figyelmét és anyagi erejét az ipar építésére fordította, szinte teljesen magára hagyta, s a minimális befektetések ellenére fokozott mértékben kívánt profitálni belőle. Ezért Verdery és Shafir is az iparosítás áldozatának nevezi a mezőgazdaságot (Verdery 1983:42–43; Shafir 1985:109).

A földek kollektivizálása, amit a Román Munkáspárt Központi Vezetősége az 1949. március 3–5-i plenáris ülésén tűzött ki célul, a mezőgazdaság centralizálását jelentette. Ez nemcsak a társadalmi osztályegyenlőtlenségek megszüntetésének ideológiájával volt összhangban, de komoly lehetőséget jelentett az új vezetés számára a korábbi társadalmi hierarchia átszervezésére, ami által saját legitimációjának bázisát teremthette meg, valamint nemzeti gazdasági törekvéseinek kivitelezésében, hiszen uralma alá került a mezőgazdasági szektor termény- és munkaerőkészlete, a gazdálkodáshoz szükséges földterület, eszközkészlet és állatállomány, valamint a munka és a termelés megszervezésének és kivitelezésének lehetősége.

A prioritásokat élvező iparosítás első lépésként a foglalkozásstruktúrárt változtatta meg. Részben azért, hogy tömegesen teremtett új munkahelyeket,⁶ részben pedig azért, hogy átszervezte a korábbi foglalkozáshierarchiát.⁷ Továbbá lényeges következménye volt az ország településszerkezetének a megváltoztatása: egyrészt tömegessé vált a városokba költözés, másrészt számos település olvadt be a közelében levő városba, vagy vált önmagában várossá,⁸ mely változások igen sok, korábban életképes település elsorvadását eredményezték.

A gazdaság- és településpolitika mellett hadd fordítsunk egy kis figyelmet a kultúrpolitikára is. Az új rendszernek ki kellett termelnie egyrészt saját értelmiségi rétegét, másrészt pedig azt a szakképzett középréteget, ami nélkül megvalósíthatatlanok lettek

volna gazdasági tervei. Az 1948. augusztus 3-án bevezetett új tanügyi törvény az analfabetizmus felszámolását célozta meg (lásd még Kligman 2000:29). A minden kiskorú számára kötelezővé tett iskoláztatás és a tanulási idő meghosszabbítása, valamint a szakosodási és továbbtanulási lehetőségek kiszélesítése szintén széles skálán mozgó változásokat eredményezett. Példaképpen hadd említsek néhányat azok közül a „területek” közül, amelyekre mindezek hatással voltak: a család ismeretátadó szerepe, a közösség tudásának státusa, a presztízs- és foglalkozáshierarchia, a társadalmi aspirációk stb.

Mivel a tanulmány célja nem a makroszintű változások bemutatása, nem kívánom tovább részletezni ezeket, hanem csak vázlatosan és jelzésszerűen utaltam azokra a főbb tendenciákra, amelyek megakadályozták a korábbi életmodellek folytathatóságát, és új alternatívák „kidolgozását” és alkalmazását tették szükségsszerűvé. Nem jelentette ez a meglévő „általános forgatókönyv” teljes érvénytelenítését, viszont annak nagyméretű megváltozását igen. Tovább éltek egyes aspektusai, de nagyon sok szempontból használhatatlanná vált az új életfeltételek között, hiszen az ezeknek való megfeleléshez, az új gazdasági és társadalmi keretek között történő pályamegvalósításhoz olyan stratégiákat kellett alkalmazni, melyekben nem tudott támpontokat adni. Természetesen a hagyományos forgatókönyvhöz való viszonyulás sem volt egységes: annak függvényében változott, hogy az egyes egyének hogyan szervezték meg pályájukat. Az alábbi esetelemzésekben hangsúlyossá válnak a különbségek a lehetőségek és a választások margóján.

Földművesként, mégis másként

Bár nagyon sokan kiléptek az agrárrétegből, voltak, akik a maradás mellett döntöttek. Tették ezt azért, mert ez volt az egyetlen alternatíva számukra, vagy mert azt képzelték, hogy ez az egyetlen alternatíva számukra. A hirtelen megváltozott gazdasági és társadalmi helyzetben az egyéni döntések nem az ismert életmodellek, vagy mondjuk inkább úgy, hogy életmodellsémák közötti választást jelentették, hanem szükséges volt ezeknek az új szituációhoz való adaptációja, valamint teljesen új, eddig ismeretlen stratégiák alkalmazása. A különböző tájékozottság, rugalmasság és aspiráció függvényében eltérő volt az a pályahorizont, amit az egyének észleltek, s ami a döntéshozatalban a potenciális lehetőségek keretét kijelölte. Nemcsak arról van szó, hogy az objektív tényezők mellett a szubjektívek is nagy szerepet játszanak, hanem arról, hogy az objektív tényezők az egyéni észlelésen keresztül, tehát egy szubjektív „szűrőn” keresztül mérhetők meg, s mutatkoznak meg potenciálisan elérhető vagy potenciálisan elérhető lehetőségként. Nem az objektív tényezők meglétét akarom kétségbe vonni, hiszen magam is úgy gondolom, hogy ezekkel „feltérképezhető” a mobilitás motivációs háttere, hanem csupán az ezek hatásáról való gondolkodást kívánom kissé finomítani, ugyanis az 1940-es évek második felétől jelentkező nagy megmozdulások tömegesen adták meg az állampolgárok számára a területi és társadalmi kilépés lehetőségét, ám nagyon eltérő mértékben éltek ezekkel az egyének. Noha megfigyelhetőek általánosítható tendenciák a különböző társadalmi rétegek mobilitási magatartásában, melyek az objektív tényezők segítségével mérhetőek,⁹ úgy vélem, mégsem sodorhatjuk a figyelem perifériájára ezen tényezők és a felkínált potenciális lehetőségek egyéni észlelésének re-

levanciáját.¹⁰ A nagy mintaegységgel dolgozó statisztikai felméréseket ezen a ponton egészítik ki az egyéni életutakat központba helyező vizsgálatok.

Tanulmányomnak ebben a részében a hat életpályából hármat fogok bemutatni, melyeket két nő (V. P. sz. 1922; F. E. sz. 1923), és egy férfi (T. Á. sz. 1939) osztott meg velem. I I Valamennyien Szilágyborzáson élnek, reformátusok, földművelők voltak, és most nyugdíjasok.¹² V. P. a közeli Nagyfaluban született, gyermekkorában visszaköltöztek a szülei egy időre Borzásra (hiszen az édesapja idevaló volt), majd kiköltöztek a tanyára, s végül is férjhezmenetele után telepedett le a faluba, s azóta folyamatosan itt él. F. E. a mindössze 1 km-re levő Szilágybagoson született, és 1946-tól, férjhezmenetele óta él Borzáson. T. Á. itt született, és soha nem is töltött hosszabb időt máshol. Családi állapotukról röviden az mondható el, hogy V. P. özvegy, négy gyermeke van, egy lánya, aki a faluban, és három fia, akik Szilágyosomlyón, illetve Szatmáron laknak, ő pedig egyedül él; F. E. özvegy, gyermektelen, s jelenleg a szintén özvegy húgával él egy házban; T. Á. nős, két fia van, akik Szilágyosomlyón telepedtek le.

Mindhárman földműves családban nőttek fel: F. E. és T. Á. szülei kisgazdák voltak, míg V. P. édesapja nagygazda, 300 holdnyi földterület tulajdonosa volt. Egyikőjük sem tanult semmiféle szakmát, így a földművelésen és a háztartási teendőkön kívül, amit gyermekkorukban szüleiktől és közvetlen környezetüktől elsajátítottak, nem értettek máshoz. Ezt V. P. egyenesen „csacsiságnak” nevezte, természetesen az utólagos perspektívából, hiszen akkor, amikor őket a munkára és a majdani önálló életre szocializálták, ez tűnt a legcélszerűbbnek. Csakhogy néhány évvel később ez a tudás már messze nem válhatta be a hozzá fűzött reményeket.

Az alábbiakban röviden bemutatom külön-külön mindhármuk életútját, majd ezután térek rá az elemzésre.

A szegény családba született F. E. igen korán arra kényszerült, hogy a korához képest későbbi és nehezebb munkafolyamatokat is ellássa. Édesanyja betegsége miatt már 13 éves korától neki kellett ellátnia az asszonyi feladatokat. Majd édesanyja felerősödése után cselédnek szegődött, kezdetben a közeli településekre (Alsóvalkó, Szilágyosomlyó, Ketele), majd 1938-ban a Temesvártól 23 km-re fekvő Orczyfalván szolgált egészen 1940-ig, amikor Észak-Erdélyt visszacsatolták Magyarországhoz. 1946-ban férjhez ment egy borzási férfihoz. Mivel szűkös anyagi lehetőségeik folytán nem tudtak önálló házat venni vagy építeni, három évet a férj szüleivel egy lakásban töltöttek. Az önálló egzisztencia megteremtésére nem lévén más módjuk, 1949-ben eltartási szerződést kötöttek egy gyermektelen házaspárral, hogy a ház fejében gondozzák őket. Megélhetésüket a földművelésből biztosították: egyrészt saját kis parcellájukat művelték, másrészt mások földjén is dolgoztak vagy felesként, vagy napszámosként. A kollektivizálást – bár ők maguk nem voltak kitéve sem a nagy megalázásoknak, sem a nagy meghurcolásoknak – nagy traumaként élték meg, hiszen azt a kevés kis vagyont is elvesztették, amit addig birtokoltak: szegényekből nincstelenekké váltak. A szocialista ideológia ígérte társadalmi és vagyoni kiegyenlítés, illetve a foglalkozásstruktúra megváltozásával megnyílt társadalmi emelkedési lehetőségek sem nem kárpótolták, sem nem vigasztalták őket, hiszen nem jelentek olyan relevanciával, hogy ez földművelői mentalitásukon és jövőterveiken változtatott volna. Továbbra is a faluban maradván F. E. a kollektívában dolgozott, a férje pedig az állattenyésztésben. 1997-ben lett özvegy, s miután néhány évig egyedül élt, hozzáköltözött az ugyancsak özvegy húga.

A tízgyerekes, szegény családba született T. Á.-t szülei szintén földművelésre szocializálták. Mindössze négy osztályt járt ki, és nem tanult semmiféle szakmát. 1966-ban nősült meg, amikor egy szintén borzási születésű lányt vett el. Felesége a kollektívában dolgozott, ő pedig az állattenyésztésnél. Kísérletet tett ugyan a falu határán kívüli munkavállalásra, de a próbálkozások sikertelenségét és az otthon maradás alternatívájának választását „gyengeségével”, azaz gyomorbetegségével indokolta. Az akkori társadalmi ranglétrán való emelkedését „erkölcsi tisztaságának” megőrzése akadályozta, hiszen hiába volt ő jó munkaeerő, s szerették volna megválasztani brigádvezetőnek, ez nem volt lehetséges, mivel nem volt hajlandó belépni a pártba. Így csupán csoportvezető lehetett. 1990-ben, a kollektíva felszámolásakor még nem volt nyugdíjas. Földművelői tevékenységet folytat a mai napig is. A nyugdíjkorhatárt pedig a beszélgetés évében, 2001-ben érte el. Jelenleg csak a feleségével él, mivel mindkét fia Szilágysomlyón lakik.

V. P. már korántsem ilyen szegény családban nőtt fel. Édesapja 300 hold földet vásárolt Bánffy Róza bárónőtől 1918-ban. Ekkor kiköltöztek a tanyára. 1926-ban elvették tőlük a birtokukat, és kiosztották a földnélkülieknek. Édesapja visszavásárolta az elkobzott vagyont, s tovább folytatták a gazdálkodást a tanyán. Bár sok kisegítő munkaeerőt foglalkoztatott a család, a gyerekek sem mentesültek a munka alól. Mind a kilenc gyereknek részt kellett vennie a földművelésben: „*Hogy nőttünk, mind jobban-jobban tudtunk segíteni [...] Ott a nagy vagyonba csak túrtuk a földet, kínlódtunk. Mentünk szántani, mint a bíres ökrök.*” Mivel a szülői vágyakat a családi vagyon fenntartása és a földművelői életforma folytatása határozta meg, gyerekeiknek is ezt a tudást adták át, ami a későbbi nézőpontból elhibázottnak minősül: „*csak a vót a csacsiság benne, hogy együnket se tanítottat ki*”. V. P. tizennyolc évesen, azaz 1940-ben ment férjhez, amikor is beköltözött a faluba. A szocializmusnak a korábbi társadalmi hierarchia megváltoztatása és az előző rendszer gazdasági elitjének felszámolása érdekében folytatott politikája erőteljesen érintette ezt a családot. Mindemellett, hogy megfosztották őket vagyonuktól, többször meg is hurcolták és börtönbe vetették az apát, sőt deportálni is akarták feleségével együtt (lásd 1. és 2. számú függelék). V. P. és férje ugyan nem szenvedte meg éppen ekkora mértékben az állam megtorló politikáját, hiszen nem kerültek kuláklistára, mégsem estek ki az új vezetői elit „figyelméből” mint „ellenséges erők”. (1949-ben, amikor már megvolt két gyermekük, egyik napról a másikra az utcára tették őket, hiszen az általuk bérelt házat szemelték ki pártháznak.) Ezeket megtapasztalva férje úgy döntött, hogy lakhelyüktől távol, Szalonta környékén vállal munkát. Mivel a családnak nem állt szándékában elköltözni, ezt csak átmeneti megoldásnak tartották. Hazajövele után a zöldségtermesztésben dolgozott egészen nyugdíjazásáig, V. P. pedig a kollektíva alkalmazottjaként egészítette ki a családi jövedelmet. Saját életük nehézségeinek megtapasztalása („*életem küzdelem meg egy gyötrelmem vót*”) arra vezette őket, hogy gyermekeiket a földművelői életformával való szakításra ösztönözzék. 1995-ben megözvegyült. Pályakezdő unokája vele lakott néhány évig, de 2000-ben visszaköltözött Szilágysomlyóra, s V. P. azóta egyedül lakja házát, amit a nagy üresség láttán keserűségében „*kaszárnyának*” nevez.

Mindhárom interjúalany az otthon maradást és a földművelői életformát választotta. Tették ezt azért, mert nem is akartak elmenni és/vagy más munkát végezni; mert, ha már megteremtették itt az egzisztenciális feltételeket önmaguk és családjuk számára, nem akarták feladni és újrakezdeni a semmiből; mert megszokták ezt az életet, s nem is

nagyon tudták elképzelni máshogyan; mert nem értettek máshoz, csak a földműveléshez, s úgy képzelték, hogy (már) nem képesek más szakmát elsajátítani, vagy nem is akarták; mert gyengének érezték magukat azoknak az akadályoknak a leküzdéséhez, ami a területi és/vagy társadalmi mobilitással jár(hat); mert nem voltak elég vállalkozó szelleműek, és nem mertek kockáztatni; mert nem volt kellőképpen erős a motivációs háttér; mert nem biztatta őket környezetük, hanem inkább a maradásra ösztönzött; stb.

Annak ellenére, hogy földművelők voltak a kollektivizálás előtt és után is, úgy gondolom, hogy ez mégsem tekinthető társadalmi immobilitásnak. Nem ők maguk voltak mobilak, hanem a mezőgazdasági foglalkozásban történt változás két szempontból: egyrészt átalakult maga a foglalkozás, másrészt pedig ennek a termelői ágazatnak megváltozott a helye a foglalkozási hierarchián belül. Ezért jogosnak vélem, hogy az ő esetükben is státusváltásról beszéljünk.

Az az agrártevékenység ugyanis, amit ők a kollektív gazdaság keretén belül végeztek, már nem a rendszerváltás előtti agrártevékenység volt. Ez a munka már egy más, a szocialista termelési rendszer jegyeit hordozta magán, ami merőben eltért az előbbtől (lásd még Jávor et al. 2000:1004).

Megváltozott mindenekelőtt a munka alapját képező földhöz és a szerszámokhoz való viszonyuk. Elsősorban jogi értelemben, de ennek következtében lelki téren is. Hiszen azáltal, hogy elveszítették tulajdonosi státusukat, s ezek a javak többé már nem az övék, hanem „mindenkié” (vagyis az államé) lettek, a hozzájuk való viszony fokozatosan elszemélytelenedett (Cole 1981:79).

A munka feletti kontrollnak az állam hatókörébe való átkerülésével és centralizálásával átalakultak a munkaszervezeti formák. A közösségen és családon belüli munkamegosztás hirtelen leszűkült a háztáji gazdaságokra, illetve megszűntek azok a formái, melyeknek alkalmazása nem ehhez a kis területhez kötődött. Ennek következtében módosult a szociális kapcsolatok tartalma és működése.¹³

A mezőgazdasági munkafolyamatok megszervezési jogának a kisajátításával megváltozott a munkavégzés maga is. Már nem azokhoz a gazdálkodási modellekhez igazodtak, melyeket eddig alkalmaztak, melyeket a közösség tudása és tapasztalata legitímált: az agrártechnika újításainak dominánsá válásával a rurális társadalom gazdálkodói tudása devalválódott.

További következményként említhető a munka motivációjának és céljának a megváltozása. A tulajdonjognak és a termelésnek mint alapvető gazdasági erőforrásnak az elvesztése átrendezte a foglalkoztatottság motivációs háttérét, illetve a termelésben való részvétel hasznáról és értelméről való gondolkodást. Ezzel párhuzamban megváltozott a saját munkájukról való gondolkodásuk is, ugyanis szembesültek azzal, hogy munkajük árú, ami ezentúl a munkaadó és a munkavállaló közötti formális viszonyban mérettetik meg.

Hangsúlyozottan kell említenünk a munkaetika megváltozását is: a munka célból eszközzé vált. A figyelem ugyanis a munkavégzés jellegéről eltolódott az eredményesség irányába, amit az új piaci viszonyok között a jövedelem fejezett ki. A szorgalom, a gondosság helyett az ügyesség hódított teret, s a jó munka és munkaerő mércéje nem a minőség lett, hanem a jövedelem nagysága (lásd még Jávor et al. 2000:993 és 1002).

Az itt felsoroltakat az elmozdulásokat jelzik, amelyek a szocialista mezőgazdasági politika következményeként jelentkeztek, amelyek az agrártevékenységnek mint

foglalkozásnak a megváltozását eredményezték: hiszen önálló gazdaként földművelőnek lenni lényegileg más, mint a termelőszövetkezet alkalmazottjaként földművesként dolgozni.

Mindamellet, hogy a foglalkozás tartalma esszenciálisan megváltozott, az új gazdasági struktúra foglalkozáshierarchiája is átszerveződött. Az agrárágazat ezen a ranglétrán ugyanis lecsúszott. Addig, amíg korábban a falu elitrétegének jelentős részét a gazdák tették ki, az új gazdasági helyzet és az új presztízviszonyok között kiszorultak a felsőbb rétegből, s az egész társadalmi csoport degradálódott.¹⁴

Az interjúalanyok kedvezőtlen társadalmi elmozdulásához való viszonya és az erről való gondolkodása igen látványosan olvasható ki gyermekeik pályaeorientálásából. Az itt érvényesülő szülői aspirációk ugyanis lecsúszásuknak, korábbi státusuk elvesztésének közvetlen reakciójaként értelmezhetők. Sem V. P.-nak,¹⁵ sem T. Á.-nak a gyerekei nem maradtak meg a földművelői ágazatnál, s amit lényeges hangsúlyoznunk: erre maguk a szülők is ösztönözték őket. („*Mán nem vót mit csinálni, a föld e vót menve mind, kapaszkodni kellett az ilethez.*” – V. P.) Tették ezt annak árán is, hogy területileg is távol kerülnek gyermekeiktől, kiszorulnak az utódcsaládok életéből, beszűkülnek kapcsolattartási lehetőségeik, nehézkessé válik az időskori gondozással járó problémák megoldása, s megnő az egyedül maradás kockázata. De a földművelői státusból való kilépést mindennek ellenére kívánatosként ítélték meg. A magasabb társadalmi pozíciók elérésének igen fontos feltételét a tanulásban látták, hiszen valamilyen szakképzettségnek a birtokában a kilépés esélyei megnövekedtek, s potenciálisan közelebb kerülhettek a társadalmi emelkedés lehetőségéhez: „*Tanuljatok, me a tudományt nem veszi e senki, az a tiétek*” – biztatta V. P. gyermekeit. Ezért igyekeztek minden erőfeszítést megtenni annak érdekében, hogy gyermekeiket segítsék ebben, bár ezt néha a rendszer is akadályozta, amennyiben a szocializmus kerékkötőinek tartotta a szülőket (lásd 3. számú függelék).

A kilépés: társadalmi és területi mobilitás

Lévén, hogy a szocialista gazdaság és társadalom ideálja eltért a létező és működő képtől, szükségessé tette ezek „felépítését”, vagyis a szocialista ideál szerinti megkonstruálását. Ennek motivációs hátterét három – egymástól csak teoretikus elválasztható – elv dominálta: az ideológia, a régi rend felszámolásának és az új célok megvalósításának szándéka.

„A paraszti népesség radikális csökkenése nem az agrárszféra modernizációjából ered [...], hanem a hatalmváltást követő társadalomépítési ideál megvalósításának gyakorlataból” – írja Örkény Antal (1991:19).

De ennek elérésében nem csak ennyiben volt érdekelt az állam. A korábbi társadalmi rend megszüntetése szükségszerűvé tette azoknak a társadalmi rétegeknek a felszámolását, melyek akadályozták volna céljaik elérését, illetve elkerülhetetlen volt ez a saját legitimációs bázisuk megteremtése érdekében is. De a gazdasági szempontok is ugyanezt sürgették, hiszen az a nagyméretű és nagyütemű iparosítási program, melynek minél előbbi elérését tűzték ki maguk elé, olyan hatalmas munkaerőigénnyel rendelkezett, hogy nem nélkülözhetette a legnagyobb számú lakosságot magáénak tudó foglalkozási ágazat munkaerőforrásként való kiaknázását. Ezek a politikai és gazdasági érdekek a parasztság-

ból való kilépést, s az ipari szektorba való belépést ösztönözték, részben a pozitív motíválás, részben a kényszerítés eszközeivel élve.

Az új munkahelyek létesítése, a tanulás lehetőségének széles körűvé tétele, illetve az emelkedés új stratégiái, a redisztribúció új formája sokak számára ígéretes és kívánatos pályákat és jövőalternatívákat nyitott meg. Viszont ennél jelentősebb mértékben határozta meg a mobilitást a kényszerhelyzet. A korábbi életforma folytathatóságának lehetetlenné válása, a preszocialista gazdasági elit ellen folytatott megtorló politika, a parasztság messzemenő megterhelése (vagyonuk eltulajdonítása, beszolgáltatási rendszer), a mezőgazdasági ágazat perifériára szorulása az állami befektetések szempontjából, a rurális települések elhanyagolása a városokkal szemben, az új termelési ágazatokat előnyben részesítő redisztribúció mind olyan kényszerítő tényezők voltak, melyek a kilépés döntéséhez vezettek.¹⁶ A szocialista országok társadalmi mobilitási sajátosságait Örkény Antal így jellemezte: „a kelet-európai mobilitási trendek mögött a nyugat-európai típusú gazdasági racionalizáció helyett politikai hatalomépítés, folytonosság helyett megszakítottság és fragmentáltság, belső késztetés és racionális cselekvés helyett pedig közvetlen, majd közvetett külső erőszak és kényszer húzódott” (Örkény 1991:17).

A nagy intenzitású és nagyméretű iparosítás következtében a társadalmi szerkezetben hirtelen új keletkezett, aminek betöltésére tömegesen érkeztek emberek a parasztság köréből (lásd még Verdery 1983:335).

Elsősorban ipari szakmunkásokat, betanított munkásokat, illetve kisebb számban értelmiségieket és köztisztviselőket „termelt ki” magának ez az elszívási trend.

Fontos megemlítenünk azt is, hogy a foglalkozásstruktúra átszervezésével párhuzamosan a presztízshierarchia is átalakult. A hatalomnak, a tudásnak, a jövedelemszerzési lehetőségeknek, a hasznosságnak és egyéb privilégiumoknak mint alapvető presztízszabályozó működési elveknek a megváltozása a presztízshierarchia átrendeződését eredményezte.¹⁷ Ennek következményeként a foglalkozások megítélése is lényegesen módosult, ami úgyszintén háttérmozgatóként befolyásolta a mobilitási trendeket.

Mivel a társadalmi mobilitásnak a területi helyváltoztatásra is következményei voltak, hadd ejtsünk most röviden erről szót. Az iparosítás jelentős mértékben összhangban volt az urbanizációs törekvésekkel, ami a meglévő városok kiépítését, új városok létesítését és a községek urbanizálását célozta meg. Az ideológia és a településpolitika célja (legalábbis ennek verbalizált formájában) ugyan a rurális és urbánus települések közötti különbségek megszüntetése volt, az egyenlőtlenségeket mégis folyamatosan újratermelték a rendelkezések közvetett és közvetlen formában egyaránt.¹⁸

Az ipartelepítéssel elsősorban a városokat és a nagyobb településeket célozták meg, s az új munkahelyek tömeges létesítésével a munkaerő tömeges áramlását is ezek felé irányították. A lakhely és a munkahely egybe nem esése az ingázás¹⁹ vagy az elköltözés közötti választás kényszerhelyzetét teremtette meg. Mindkét alternatíva új szituációkba helyezte az egyéneket, amelyek számos olyan nehézséget foglaltak magukban, melyekkel eddig nem szembesültek, s így nem volt birtokukban az a tudás- vagy tapasztalati (egyéni és közösségi) háttér, ami problémamegoldó sémákkal és konfliktuskezelő modellekkel segítséget nyújthatott volna ezek leküzdésében. A kezdeti periódusban magukra voltak hagyva az új rendszer és az új helyzetek megoldási stratégiáinak kidolgozásában. A horizontális kapcsolatokra építve elsősorban pályatársaikkal közösen „tapogatóztak” az új lehetőségek között, így próbálva megtalálni helyüket az új világban.

Amennyiben a társadalmi mobilitás (legyen az inter- vagy intragenerációs) területi helyzetváltozással is együtt járt, úgy megtöbbszöröződtek a potenciális „próbatételek”, hiszen azonfelül, hogy egy új, eddig nem ismert foglalkozási ágba kellett integrálódniuk, még egy új, ismeretlen kulturális szabályokat működtető közösségbe is kellett illeszkedniük, ami ráadásul nem foglalta magában azokat a szociális kötelekeket, amelyek az egyén biztonságérzetét megeremtik, és problémáiban segítséget nyújtanak.

Az alábbiakban három férfi életpályáját mutatom be, melyek közül az egyik egy sikertelen területi mobilitásra és sikeres társadalmi emelkedésre mutat példát, a másik kettő esetében viszont mindkét mobilitás sikerére.

A hatgyermekes kisparaszti családba született Cs. M. (sz. 1930) már 14 évesen segédnek szegődött el a falujában, Ippen működő malomhoz, mivel a kedvezőtlen természeti viszonyok miatt a mezőgazdaságból élő család jövedelem- és élelmiszer-kiegészítésre szorult. Ettől kezdve folyamatosan munkát vállalt, de mindannyiszor az agrárágazaton kívül, annak ellenére, hogy szülei földművelők voltak. Dolgozott a vasútnál, kezdetben csak a környéken, majd két év után Brassóba ment, ahol egy évet töltött. Ezután a Bihar megyei Almaszezen keresett pénzt a villanytelepen. Majd Bukarestbe került, ahol építőmunkás volt 11 hónapig. A katonaság után megnősült, s elkezdte a „komoly életet”. Mivel a földművelést nem tartotta jövedelmező foglalkozásnak, s már amúgy is megtapasztalta valamelyest mind a társadalmi, mind a területi kilépést, úgy döntött, hogy a Krassó-Szörény megyei Rescabányán vállal munkát, ahol falujából már többen is dolgoztak. Első gyermekének halála és feleségének súlyos betegsége tudatosítja benne az ismeretlen környezet hátrányait a biztonságot jelentő otthonnal szemben: „*És akkó megirtóztam az idegentű.*” Három év után, 1955-ben hazajöttek. Ekkor már megnyílt Ippen a szénbánya, ami elvárásainak megfelelő megélhetést jelentett. Huszonöt évet dolgozott itt, egészen 1980-ig, nyugdíjazásáig. Bár kilépett az agrárrétegből, a földműveléssel mégis érintkezett annyiban, ha a termelészövetkezetben dolgozó feleségét kiegészítette. Az első gyermek tragikus elvesztése után született még két gyermekük. Feleségét 1996-ban veszítette el, azóta egyedül, illetve télen a gyermekeinél lakik (Zilahon, valamint Szilágysomlyón).

Bár a szüleihez képest emelkedett a foglalkozási hierarchián, és nem csupán földművesként, hanem szakképzett munkásként dolgozott, pályamegvalósítását hiányérzet kíséri. Vágyai az értelmiségi pályák felé vonzották, hiszen mindig is rabja volt az olvasásnak és az írásnak (naplót vezetett, és verseket írt), de a szegénység és a háború kitörése megakadályozta abban, hogy Debrecenben elvégezhesse a kántortanító-iskolát. Később, már bányásztként szeretett volna bányamester lenni, de mivel csak hat osztálya volt, nem vették fel a középiskolába. Vágyai gyermekei életében teljesültek be: fia mérnök, lánya tanárnő lett. A „tanult emberek” csoportjába való bekerülés végül is az intergenerációs mobilitásban mégiscsak megvalósult.

A következő életpályája az intragenerációs mobilitásra példa, ugyanis M. S. nem a pályakezdekor, hanem több évig tartó termelészövetkezetbeli munka után lép ki az agrárrétegből.

Hat beszélgetőtársam legidősebbike, M. S. 1912-ben született Búrgezen négygyermekes földműves családban. Őt is az előbbiekhöz hasonlóan a mezőgazdasági munkára szocializálták, ezen a pályán indult el. Már túl volt a pályakezdesen, amikor a rendszerváltás megtörtént. Önálló gazdából termelészövetkezeti alkalmazott lett. Sőt még emel-

kedett is a belső hierarchiában, ugyanis megválasztották a kollektíva alelnökének. Ám a vezető pozíciónak a kormányhú szerephez való túl közeli viszonya taszította őt ettől a státustól („*én nem akartam semmi szín alatt lenni, nem is vótam sokáig, me ügyeltem én magamra, hogy ha lehet, lökjenek ki*”), s igen rövid időn belül sikerült is megszabadulnia beosztásától. Mivel már testvérei és gyermekei (három fia és egy lánya) is Resicabányán dolgoztak, 55 évesen ő is ott szerzett magának állást. A faluból és az agrárrétegből való kilépést hangsúlyozottan sikertörténetként éli meg. Már túl volt azon a koron, amikor könnyű a munkahely-változtatás és egy új foglalkozásba való beletanulás, ő ezt mégis úgy tudta megvalósítani, hogy mindvégig meg voltak elégedve vele, és tisztelték pontos munkájáért: „*megvolt végig a becsülete*”. Az új munkahelyet többek között azért ítéli meg emelkedettebb presztízsűnek a földműveléshez képest, mert magasabb szintű szellemi tevékenységet és nagyobb felelősségvállalást igényelt, ugyanis több raktár működtetését bízták rá: „*Vót nekem dógom elíg. Ott is ippen elíg. Három raktár átvenni, egy tudatlan ember, aki nem vót belegyakorolva, ugi, nem gyermekjátik vót.*” A legnagyobb nehézségnek nem az új munkába való beletanulást tartotta, hanem a helytállást, vagyis az új világ erkölcsstelenségétől való távol maradást, nemcsak olyan értelemben, hogy ő maga nem azonosult ezzel, hanem olyan értelemben is, hogy meg tudta óvni magát attól, hogy ez kárt okozzon neki. Többször kellett szembesülnie a lopással. Részben úgy, hogy őt magát akarták bevonni, részben úgy, hogy a rábízott javakat, melyekért ő tartozott felelősséggel, akarták eltulajdonítani. De a tízéves szolgálat alatt sikerült mindvégig leküzdenie ezt a problémát, amit – szocializációja során magáévá tett értékrendjére és vallásosságára épülő – belső kontrollja tett szükségyszerűvé számára (lásd 4. és 5. számú függelék). Nyugdíjazása után még évekig Resicabányán maradtak, majd az 1989-es rendszerváltást követően felesége kérésére hazaköltöztek. Ő szívesebben lakott volna továbbra is ott, hiszen sikeresként ítélte meg mind a faluból való kilépést, mind pedig az új, „magasabb” világba való belépést, s a hazaköltözést kissé „visszacúsúszásként” élte meg. Felesége két évvel ezelőtt bekövetkezett halála óta Resicabányáról hazaköltözött elvált fiával él együtt.

A legteljesebb és legtöbb részletre kiterő élettörténetet K. L.-től gyűjtöttem. Szilágyborzáson született 1921-ben nagygazda szülők gyermekeként. Hatan voltak testvérek. Földművelő hagyományokkal rendelkezett ugyan a család, de a kilépés vágya már apja terveit is befolyásolta, ugyanis 1918 előtt, illetve 1940 és 1944 között pénzügyőrként dolgozott a csendőrségen. Bár abban a periódusban, amikor K. L. gyermek volt, és pályakezdővé cseperedett, a család kizárólag földműveléssel foglalkozott, a mezőgazdasággal való szakítás gondolatát beépítette pályaterveibe. Jó tanuló lévén, a pap javasolta a szülőknek, hogy engedjék lelkészi pályára, de mivel ez olyan anyagi áldozatokat követelt volna tőlük, amit a másik öt gyermek mellett nem vállalhattak fel, el kellett utasítaniuk az ígéretes lehetőséget. Másik vágya viszont teljesült. Kereskedőtanulónak mehetett Szilágynagyfaluba. 1936-tól 1940-ig dolgozott itt. A katonaság után gazdálkodott ugyan egy ideig, de ezt főfoglalkozásként nem folytatta sokáig. 1947-ben megnősült, és feleségével bérbe vették a falu egyetlen boltját és kocsmáját sógorától. Ám a szépnek induló kereskedői pálya hamarosan derékba törni látszott, ugyanis 1949-ben az állam kisajátította a boltot meg a kocsmát. Szerencsére a reménytelennek tűnő helyzet nem tartott sokáig. Egykori mestere, emlékezve pontos és megbízható munkájára, álláshoz segítette Nagyfaluban. 1950-től pénztárnokként, majd 1952-től könyvelőként dolgozott a köz-

ség terménybegyűjtő központjánál. De még ebben az évben elbocsátották kulák származása miatt. Korábbi segítője, aki közben magasabb pozícióba került, felajánlotta neki a margittai (Bihar megye) terménybegyűjtő központ könyvelői helyét. Ez jelentette a nagy váltást K. L. pályájában mind társadalmilag, mind területileg. Ugyan eddig is ebben a szakmában dolgozott, de lényegesen más jellegű és felelősségű munkát jelentett Margittán könyvelőnek lenni, mint az ehhez képest igencsak kicsi Nagyaluban. A területi mobilitás pedig az új, eltérő értékrenddel és normákkal bíró világgal való „megküzdés” nehézségével terhelte az új munkahelyen való helytállást. Az új környezet kaotikus volt, amit tetézt a kollégák „csúnya” és „rossz” viselkedése, azaz a káromkodás, a lopás, a pontatlanság, a becstelenség stb. Akárcsak az előbbi életút esetében, itt is nagy hangsúlyt kapott a „romlottként” megítélt erkölcsötől való távol maradás, ami fáradságos kitartást igényelt, de nem marad eredmény nélkül. Tisztelték és megbecsülték személyiségét és munkáját egyaránt.

Vezetői pozíciójából kifolyólag (1955 és 1968 között, amikor a településrendezés következtében tartományokra és rajonokra osztották az országot, rajoni főkönyvelő volt, illetve ezt megelőzően és ezt követően végig a margittai terménybegyűjtő központ főkönyvelője volt) többször került összeütközésbe a hatóságokkal. A szocialista rendszer sajátos működéséből kifolyólag és/vagy rosszakaróinak köszönhetően számtalanszor ellenőrizték felsőbb szervektől, rendőrségre idézték be, még a börtönbe kerülés veszélye is fenyegette, de pontos és becsületes munkájának köszönhetően sikeresen került ki ezekből a konfliktusokból (lásd 6., 7. és 8. számú függelék).

A rendszerrel való kisebb és nagyobb küzdelmei kísérték végig szépen ívelő főkönyvelői pályáját, amit 1981-ben történő nyugdíjazása zárt le. Az összekapcsolt társadalmi és területi mobilitás számtalan nehézséggel járt ugyan, de az ezeken való fölülkerekedés végül is egy sikertörténetet rajzol ki.

Nála is hangsúlyosan jelenik meg az intergenerációs mobilitás kérdése. Bár ő nem tudott magasabb fokú iskolázottságra szert tenni szülei anyagi szűkössége miatt, fontosnak tartotta, hogy a gyermekei (lánya és fia) egyetemet végezzenek. A társadalmi hierarchián való emelkedéssel kapcsolatos aspirációi az unokák generációjában is beteljesedni látszanak. Azon túlmenően, hogy valamennyien felsőfokú végzettséget szereztek, és értelmiségi státussal rendelkeznek, egyetlen fiúunokája megvalósítja egykori álmát: *„Így nem lettem pap, lett az unokám.”* Az értelmiségi pályának a fenti és a lenti perspektívából történő eltérő értelmezésének lehetünk itt a tanúi: strukturálisan ugyan egyazon paradigmába íródnak a társadalmi emelkedési aspirációk, tartalmilag mégis lényegi különbség. A szocialista állampolitika a felsőfokú végzettség megszerzésére biztatta állampolgárait, de ez az ösztönzés és a továbbtanulási esélyek megnövekedése más megítélést nyert a mikroszinten, ugyanis a korábbi értékrendre szocializált és az azzal azonosult egyének számára a foglalkozáshierarchia csúcsát a lelkeszi hivatás jelentette, ami nyilvánvalóan nem egyezett a hatalmi törekvésekkel.

„Javaslatok” és elvárások – a makroszinten

Végezetül a hat megvalósított életpálya megismerése után nézzük meg, milyen pályaalternatívákat ajánlott a rendszer az 1940-es évek végének és az 1950-es évek sajtóján keresztül.

Az Ifjómunkás Szövetség országos hetilapja, az Ifjómunkás hangsúlyozottan foglalkozott pályaaorientálással. A kormány szócsöveként természetesen a szocialista államépítési ideológia olvasható ki javaslataiból, illetve példaértékűvé emelt életképeiből. Az új generáció szocializálásában próbálva meg szerepet vállalni az „új ember” kinevelésén – mondjuk inkább így: megkonstruálásán – munkálkodott. A szocializmus érdekeinek prioritását, az ennek való – minden szempontú – alárendeltség elvét igyekezett közvetíteni: *„Készüljetek fel, hogy aktív építői lehessetek a szocializmusnak országunkban.”*²⁰ Ez a koncepció pedig az egyén pályatervezését csakis a nagy közösségi érdek függvényében tartotta adekvátnak: *„a pályaválasztás nemcsak az egyén számára nagyjelentőségű. A szocialista társadalom építésének körülményei között a pályaválasztás korántsem magánügy. [...] A szocialista gazdaság és az új kultúra tervszerűen épül.”*²¹

A szűkebb kulturális környezetben érvényességet nyerő – a tanulmány elején említett – általános foratókönyv helyettesítését és a saját érdek szerinti átrendezését célozta meg a rendszerváltás utáni állampolitika. Makrotervet dolgozott ki, amelynek működési elve részben hasonló volt az előbbihez, ugyanis sematikus kereteket kínált a döntéshozó egyéneknek, részben viszont eltérő volt, mivel a döntéshozatalt számos szempontból kényszerítő tényezővel is befolyásolta.²²

Az „új ember” elsődleges fontosságú és legadekvátabb jellemzőjének – választott pályától függetlenül – a mediátor szerep felvállalását és az ennek való minél tökéletesebb megfelelést tartotta az uralkodó ideológia. A jó állampolgár ugyanis politikailag elkötelezett, és maximálisan interiorizálja a szocializmus „építésének” imperativusait azon túlmenően, hogy felelősségteljesen végzi munkáját saját szakmájában – hiszen *„hazafiasságának fokmérője az odaadó munka”*²³ –, aktivistaként közvetít az állam és állampolgárok között. Az osztályöntudatos ifjúságnak ugyanis feladata, hogy támogassa a *„a párt-szervezetek útmutatása alapján a szakszervezeteket és falusi néptanácsok munkáját”*²⁴; hogy tájékoztassa a földműveseket a *„beszolgáltatások fontosságáról és osztályharcos jellegéről”*²⁵; hogy mozgósítsa az egész dolgozó ifjúságot *„a kizsákmányolás elleni harcra, a munkásosztály és a dolgozó parasztság közötti szövetség megerősítésére”*²⁶; hogy kultúrtevékenységet végezzen olyan módon, hogy ennek *„minden egyes megnyilvánulását hassa át a mai kiéleződött falusi osztályharc forradalmi szelleme”*²⁷; hogy *„járuljanak hozzá, hogy szüleik az elsők közt adják be a kvótát”*²⁸; stb.

A szakmai feladatvállalás másodlagos volt a prioritással felruházott politikai szerephez képest, s ebből kifolyólag alárendeltje is volt ennek, mégpedig olyan értelemben, hogy a pályaválasztásnak a szocialista államépítési érdekeket kellett szolgálnia politikai, gazdasági és kulturális szempontból egyaránt. A pályaválasztásban és a munkaerőpiacon való elhelyezkedésben ezek az érdekek alapvetően két tendenciát kívántak felerősíteni: az értelmiségi és a szakmunkás foglalkozások felé való orientációt. Ezek voltak ugyanis azok a szakmák, melyek nélkül a nagy tervek megvalósíthatatlanok, s melyek a foglalkozásstruktúrában hirtelen nagy tömegek befogadására váró úrként jelentek meg. Az új elvek

és érdekek alapján működő társadalmi szerezésben a pályakezdőkre, illetve a pályaválasztás előtt állókra számítottak kiemelt módon, hiszen ők jelentették a legtanulónyabb, legmobilabb és legnyitottabb réteget. Az Ifjúmunkás hasábjain, melynek megcélzott olvasótábora éppen ez a generáció, a preferenciáknak és a pályaeurdekeltségnek az „alakítása” – legalábbis ennek szándéka – közvetett és közvetlen formában egyaránt megvalósult. Ez utóbbi példázására hadd álljon itt néhány szemelvény: „jó felkészültségű, szakmunkájukat alaposan ismerő és haladó kultúrával felvértezett értelmiségiekre van szükségünk, akik cselekvően részt vehessenek az ország kincseinek értékesítésében és dolgozó népünknek a szocializmus építéséért kifejtett diadalmas harcában. Diákok és egyetemisták, a ti hivatásokat valóra váltani a dolgozó nép belétek helyezett reményeit és minden erőtet az iskolai tanulmányok és szakképesítés elsajátításának szolgálatába kell állítanotok.”²⁹ „Szocialista iparunk lendülete nagy vonzerőt gyakorol ifjúságunk soraiban a technika iránt. Országunknak egyre több technikusra lesz szüksége, hogy helyt tudjon állni iparunk és mezőgazdaságunk növekvő követelményeinek.”³⁰ „Napjainkban, országunk területén új bányák nyílnak, új gyárak épülnek, új szondák emelkednek és mind-mind a nép, a haza szolgálatában áll. Mindezekben tapasztalt szakmunkásokra van szükségünk. [...] Ifjak! Forduljatok bizalommal a nehézipar felé. Várnak titeket a szakmai iskolák, amelyek az acéolvasztó kemencék, a bányák, a szondák titkaiba fognak avatni.”³¹

A mezőgazdaságban dolgozók és a foglalkozásukat megtartani akarók esetében pedig az új, a szocialista termelési rendszer jegyeit magán hordozó agrártevékenységbe való integrálódást – mely természetesen nem nélkülözte az osztályöntudatos politikai elkötelezettséget és magatartást – közvetítette adekvát alternatívaként a Falvak Dolgozó Népe. Ennek az új jelleggel rendelkező munkakultúrának a propagálására többször került sor példaértékűként kiemelt életrsorsok bemutatása formájában, melyek közül az alábbiakban kiemelek egyet, hogy illusztrálja az elmondottakat: „Mivel érdemelte ki Szabó Dénes ezt a nagy bizalmat? [Néptanácsi képviselőnek választják. – a szerző.] Először is azzal, hogy a felszabadulás után új, nagy lendülettel fogott munkához, és évről-évre nagyobb terméseket csikart ki a földjéből. Telente olvasott, tanult sokat, beiratkozott egy agrotechnikai tanfolyamra is. Tavasztól őszig aztán a tanultak szellemében dolgozott. [...] Másodsorban azzal érdemelte ki Szabó Dénes a krasznai dolgozók bizalmát, hogy mindig pontosan és idejében eleget tesz az állam iránti kötelességeinek. Azt mondja, azért teszi ezt, mert gyermekeinek a népi demokratikus rendszer sokkal szebb életet biztosított, mint neki volt fiatalkorában.”³²

Összefoglalás

Az 1940-es évek hatalomváltása nemcsak állampolitikai szinten hozott változásokat, hanem nagymértékben befolyásolta a mikroszinten megvalósított élet számos aspektusát, mégpedig igen jelentős mértékben. Az új lehetőségek ugyanis nem a régiék zökkenőmentes folytatói voltak, hanem olyan új helyzeteket teremtettek, melyek új stratégiák kidolgozását és alkalmazását tették szükségessé. A preszocialista gazdasági és társadalmi feltételek között lezajlott szocializációs folyamatok nem tudták betölteni tényleges funkciójukat: bár a majdani önálló életre készítették fel a társadalom felcseperedő tagja-

it, hiába tették ezt a legjobb tudásuk szerint, hiába adták át a lehető legadekvátabb módon a „birtokukban” lévő életmodelleket, ezek mégsem voltak alkalmazhatók a továbbiakban – legalábbis abban a formában nem, ahogyan ezt korábban tették. Vagy adaptálniuk kellett az elsajátított életstratégiákat az aktuális lehetőségekhez, vagy újakat kellett alkalmazniuk.

A jelen kutatás arra kereste a választ, hogy erre a problémára hogyan reflektáltak, és hogyan kezelték azt az érintettek, illetve milyen megoldásokat kerestek és találtak. Ezért az interjúkat a preszocializmusban szocializált egyénekké készítettem, akik azzal a helyzettel találták szemben magukat, hogy az általuk ismert és jövőbeni pályaként interiorizált alternatívák nem tudták betölteni a hozzájuk fűzött reményeket. Ugyanakkor a lehetőségek skálája is bővült, valamint ezek elérhetősége is módosult. Mindezeket pedig igen tendenciózus hatalmi ösztönzések igyekeztek a makrotervek érdekeit szolgáló irányba mozgatni.

Valamennyi bemutatott életpálya mobilitásra nyújt példát. Az állami beavatkozást kísérő kényszerítő intézkedések a korábban legáltalánosabban alkalmazott földművelői életmód folytatását nehezítették meg, sőt az addigi formájában lehetetlenné is tették. A gazdasági és településfejlesztési trendek alapos egymásba kapcsolásából kifolyólag a preszocialista élettel való kettős – társadalmi és területi – szakítást tették szükségessé, kétszeresen is megnehezítve ezzel a pályakezdők vagy a már pályájukon lévők helyzetét. Olyan új szituációkkal kerültek szembe, melyek kezelésére precedensek hiányában nem volt meg a szükséges felkészültségük. Szakmai és kulturális újdonságokkal kellett minduntalan megküzdeniük, áthidalva azokat a távolságokat, melyek abból a különbözőségekből adódtak, hogy a szocializációjuk során elsajátított és az aktuális gazdasági-társadalmi helyzetben igényelt ismeretek nagy eltéréseket mutattak. Mindennapos küzdelem volt számukra, hogy az új társadalmi struktúrában kedvező helyet találjanak maguknak, és hogy az elutasítandónak ítélt hatalommal szemben sikerüljön megőrizniük belső világuk érintetlenségét. Mindezek a nehézségek pedig nemcsak azokra vonatkoznak, akik kiléptek az agrárágazatból és/vagy a rurális környezetből. Amint azt a fentiek során láttuk, a „helyben” maradók sem voltak immobilak az általuk folytatott foglalkozás helyzetének megváltozása következtében. Akarva-akaratlanul, az általuk végzett agrármunkálatok már nagymértékben eltértek a korábitól, egyrészt azért, mert hordozóivá váltak az új, szocialista állam jegyeinek, másrészt pedig azért, mert maga a foglalkozás mozdult el – mégpedig kedvezőtlen irányba – a társadalmi hierarchián. Nekik is meg kellett találniuk a helyüket az új gazdasági és társadalmi feltételek között, hiszen a földművelői pályán belül maradás nem feltétlenül jelentette a korábbi élet- és munkastratégiák folytatását.

Végezetül hadd tegyük fel a kérdést, hogy hogyan is találkoznak a sajtóban ösztönzési szándékkal „kínált” alternatívák és a megvalósított életpályák? Az osztályöntudatos magatartást illetően elsősorban az elhatárolódó és elutasító viselkedésre mutat példát a tanulmányban bemutatott hat életút.³³ A munkaerőpiacon való elhelyezkedésben megmutatkozó tendenciák a sajtóban bemutatott lehetőségeket mint potenciális pályalternatívákat nem cáfolják, ugyanis a mobilitási trendeket befolyásoló, sőt irányító vagy akár kényszerítő gazdaságpolitika ezek „életképességéhez” teremtette meg a feltételeket, hozzájuk kapcsolva a foglalkozási preferenciákat mozgó pozitív attribútumokat, mint például a presztízs, a hatalom, a tudás, a nagyobb jövedelem. Ám a foglalkozások – fő-

ként ideológiai és morális – tartalommal való feltöltése, valamint a munkaalternatívák kínálatában való szelekció már eltéréseket, elcsúszásokat jelez a hatalmi diskurzusban normatív értékkel felruházott, előírt jelleggel bemutatott és a realizált életpályák között.

JEGYZETEK

* A tanulmány az Arany János Közalapítvány támogatásával készült.

1. Az „egyéniesség” kibontakozásáról és az életutak vizsgálatának tudománytörténetéről lásd Mohay 2000:760–790.
2. Az általános forgatókönyv létéről és jelentőségéről ír Mandelbaum („Minden kultúra egy általános forgatókönyvet készít az életpályára vonatkozóan, amely jelzi a főbb szakaszokat, megmondja, milyen választóvonalakra van szükség, és minden biológiai eseménynek társadalmi jelentőséget tulajdonít a születéstől a halálig.” Mandelbaum 1982:34) és Niedermüller („Minden kultúra elkészíti az életpályának egy általános forgatókönyvét, amely tartalmazza a főbb választóvonalakat, megmondja, hogy mikor kell az átmeneteknek bekövetkezniük, és meghatározza a társadalmi jelentéseket.” Niedermüller 1988:379).
3. Az „általános forgatókönyv” használatakor nem szeretném a szocializmust megelőző időre vonatkozóan a statikusság illúzióját erőltetni, hiszen a parasztságnak sem mentalitása, sem életmódja nem volt sohasem statikus, főleg nem az első világháborút követően, viszont különbség van az addigi és az 1945-ös rendszerváltás utáni változások mértéke, kiterjedtsége, hatóköre és gyorsasága között. Míg az előbbi nem „forgatta fel” olyan drasztikusan a paraszti világot, s a kisebb és lassabban érkező „impulzusokat” interiorizálni és adaptálni tudta, addig az utóbbi több szempontból is lehetetlenné tette az alkalmazott életmódmodellek folytatását.
4. Sőt, Titon egyenesen fikciónak tartja az élettörténeteket, mondván, hogy „az élettörténet elbeszélése fantázia szüleménye, egy csinálmány, mert egy elrendezett múltat hoz létre egy jelenbeli személyiséggel, egy rendezetlen múlton” (Titon 1982:96).
5. Szemelvények a Román Munkáspárt Központi Vezetőségének 1949. március 3–5-i plenáris ülésének határozatából, mely a következőképpen beszél a parasztság és a munkásosztály szükségyszerű kapcsolatáról, egymásrautaltságáról: „A középparasztság a munkásosztály szövetségese. A középparasztságot be kell vonni a szocializmus építésébe.” „A mezőgazdaság visszamaradottsága egyszersmind komoly akadályt jelent szocialista iparunk fejlődésében.” „A munkásosztály történelmi feladata megszüntetni a kapitalista kizsákmányolást és felépíteni a szocialista társadalmat. Hogy megvalósíthassa a nagy művet, amely megfelel az egész dolgozó nép érdekeinek, a munkásosztály mozgósítja tartalékait, szövetségeseit.” „A legfontosabb láncszem, amelytől függ a kollektív gazdaságok megszervezésére való áttérés: hogy széles tömegmozgalomként, a falvakhoz ellátási (fogyasztási) és eladási (értékesítési) és a mezőgazdasági termékeket feldolgozó szövetkezeti hálózatot teremtsünk és fejlesszünk. A falusi szövetkezésnek az állami kereskedelemmel együtt feladata a város és a falu közötti árucsera megszervezése.” (Falvak Népe 1949. március 27. 1–5.)
6. Míg 1950-ben a mezőgazdaságban dolgozók aránya 74,1%, 1992-ben a lakosságnak már csak 22,3%-a foglalkozik agrártermeléssel főállásban. Az iparban és az építkezésben dolgozók aránya viszont 14,2%-ról (1950) 42,9-re (1992) emelkedik (Sharif 1985:47; Mure^oan 1994:54).
7. Ezekre az alábbiakban részletesebben is kitérek.
8. 1948-ban a lakosság 76,6%-a élt falun, és 23,4%-a városban, ám ez az arány 1992-re a következőképpen módosult: falusi lakosság 45,7%, városi lakosság 54,3% (Mure^oan 1994:51).

9. Szociológusok végeztek ilyen kutatásokat, például Ferge 1984:4–103; Budoki 1995:324–339; Andorka 1995:101–120.
10. Csak egyetlen példaként hadd említsem azt, hogy a „gyengeség” (akár fizikai, akár anyagi, akár szellemi, akár lelki stb.), ami a kilépés elutasításának indoklásaként gyakran megfogalmazódik, igencsak szubjektív kategória, családonként és személyenként eltérő értelmezésével kell számolnunk.
11. Beszélgetőtársaim teljes nevét etikai okokból nem közlöm.
12. Borzás erősen elnéptelenedő és előregedő falu. Míg 1956-ban 648-an, 1999-ben már csak 295-en lakták, aminek 35,59%-a 60 év fölötti.
13. A munka feletti kontroll elvesztésének következményeiről lásd részletesebben Kideckel 1993:21–22.
14. A vertikális társadalmi mobilitásról lásd még Sorokin 1993:253–254.
15. A lánya Borzáson maradt ugyan, de főoglalkozását tekintve varrónő.
16. A menekülés formáját öltő mobilitásról lásd még Harcsa 1996:533–534.
17. A presztízsről lásd még Kulcsár 1985:1115–1126; Treiman 1995:281–284.
18. Románia településpolitikájáról lásd Sampson 1984:68–103.
19. Az ingázásnak több formája is kialakult: napi ingázás, időszaki ingázás és kétlakiság. Erről lásd még Jávör et al. 2000:987–989.
20. Ifjúmunkás 1949. máj. 21.
21. Ifjúmunkás 1952. máj. 21.
22. Hadd jelezzem egy lábjegyzet erejéig, hogy nem társítom a teljesen szabad választási lehetőség illúzióját a mikrotársadalmi szinten „kidolgozott” és érvényes hagyományos általános forgatókönyvhöz, de ez a szabadságbeni korlátozottság messzemenően más, mint a szocialista rendszer kényszerítő politikája.
23. Ifjúmunkás 1950. máj. 19.
24. Ifjúmunkás 1949. júl. 30.
25. Uo.
26. Ifjúmunkás 1949. aug. 6.
27. Ifjúmunkás 1950. júl. 7.
28. Ifjúmunkás 1952. márc. 19.
29. Ifjúmunkás 1949. máj. 21.
30. Ifjúmunkás 1949. nov. 11.
31. Ifjúmunkás 1949. júl. 2.
32. Falvak Dolgozó Népe 1954. febr. 9.
33. Ellenpéldaként lásd Oláh 1998:127–144.

IRODALOM

AGAR, MICHAEL

1982 Történetek, témák és háttérismeret: az életrajzi elbeszélés elemzésével kapcsolatos kérdések. Documentatio Ethnographica 9:99–117.

ANDORKA RUDOLF

1995 A társadalmi mobilitás változásai 1973-tól 1992-ig. Statisztikai Szemle 2:101–120.

BELÉNYI GYULA

1999 A településpolitika és a mezőgazdasági jellegű települések sorsa 1949–1963. *In* Politika, gazdaság és társadalom a XX. század magyar történelmében. II. Püski Levente – Tímár Lajos – Valuch Tibor, szerk. 251–257. Debrecen: KLTE Történelmi Intézet Új- és Legújabbkori Magyar Történelmi Tanszéke.

BUDOKI ERZSÉBET

1995 A nemzedékek közötti társadalmi mobilitás főbb jellemzői. *Statisztikai Szemle* 4–5:324–339.

CHIROT, DANIEL

1991 What Happened in Eastern Europe in 1989? *In* The Crisis of Leninism and the Decline of the Left. The Revolutions of 1989. Daniel Chirot, ed. 3–32. Seattle – London: University of Washington Press.

COLE, JOHN W.

1981 Family, Farm and Factory: Rural Workers in Contemporary Romania. *In* Romania in the 1980s. Daniel N. Nelson, ed. 71–116. Boulder, Colo.: Westview Press.

FALVAK DOLGOZÓ NÉPE ÉS FALVAK NÉPE

1949–1960 Kolozsvár.

FERGE ZSUZSA

1984 Egy nemzedék életútja. *In* Egy korosztály életútja. (Az 1928–34-ben született férfiakról.) Kutatási beszámoló. Cseh-Szombathy László, szerk. 4–103. Budapest: MTA Szociológiai Kutató Intézet Társadalompolitikai Osztálya.

HARCZA ISTVÁN

1996 A paraszti népesség társadalmi mobilitása. *In* Magyarország agrártörténete. Agrártörténeti tanulmányok. Orosz István – Für Lajos – Romány Pál, szerk. 531–548. Budapest: Mezőgazda.

IFJÚMUNKÁS

1949–1953 Bukarest

JÁVOR KATA – MOLNÁR MÁRIA – SZABÓ PIROSKA – SÁRKÁNY MIHÁLY, SZERK.

2000 A falusi társadalom a szocializmus időszakában. *In* Magyar Néprajz VIII. Társadalom. Paládi-Kovács Attila, főszerk. 977–1006. Budapest: Akadémiai Kiadó.

KIDECKEL, DAVID A.

1993 The Solitude of Collectivism: Romanian Villagers to the Revolution and Beyond. Ithaca – London: Cornell University Press.

KLIGMAN, GAIL

2000 Politica duplicităţii. Controlul reproducerii în România lui Ceauşescu. Bukarest: Humanitas.

KULCSÁR RÓZSA

1985 Az első magyar országos presztízsvizsgálat eredményei. *Statisztikai Szemle* 11:1115–1126.

LEVI, GIOVANNI

2000 Az életrajz használatáról. *Korall* 2:81–92.

MANDELBAUM, DAVID G.

1982 Életrajzi tanulmány: Gandhi. *Documentatio Ethnographica* 9:29–45.

MOHAY TAMÁS

2000 Egyének és életutak. *In Magyar Néprajz VIII. Társadalom*. Paládi-Kovács Attila, főszerk. 760–790. Budapest: Akadémiai Kiadó.

MUREȘAN, CORNELIA

1994 Changements des Structures Démographiques en Roumanie. *Studia Universitatis Babeș – Bolyai. Sociologia – Politologia*.

NIEDERMÜLLER PÉTER

1988 Élettörténet és néprajzi elbeszélés. *Ethnographia* 3–4:376–389.

OLÁH SÁNDOR

1998 Egy „előrenéző” ember. *In Fényes tegnapunk. Tanulmányok a szocializmus korszakáról*. Bodó Julianna, szerk. 127–144. Csíkszereda: KAM.

ÖRKÉNY ANTAL

1991 Félúton. Megjegyzések a társadalmi mobilitás magyarországi kutatásának elmúlt két évtizedéről. *Replika* 1:14–24.

SAMPSON, STEVEN L.

1984 *National Integration Through Socialist Planning. An Anthropological Study of a Romanian New Town*. New York: Columbia University Press.

SHARIF, MICHAEL

1985 *Romania: Politics, Economics and Society. Political Stagnation and Stimulated Change*. London: Pinter Publishers.

SOROKIN, P.

1993 Társadalmi mobilitás (részlet). *In Szociológiai szöveggyűjtemény*. Huszár Tibor – Somlai Péter, szerk. 253–278. Budapest: Nemzeti Tankönyvkiadó.

SZELÉNYI IVÁN

1990 Új osztály, állam, politika. Tézisek életművemből a tudományok doktora fokozatának elnyeréséhez. *Replika* 2:24–46.

TITON, JEFF TODD

1982 Az élettörténet. *Documentatio Ethnographica* 9:85–98.

TREIMAN, DONALD J.

1995 Foglalkozási presztízs és társadalmi struktúra. *In Társadalmi rétegződés*. Andorka Rudolf – Stefan Hradil – Jules L. Peschar, szerk. 277–289. Budapest: Aula Kiadó.

VERDERY, KATHERINE

1983 *Transylvanian Villagers. Three Centuries of Political, Economical and Ethnic Changes*. Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press.

1994 *Compromis și rezistență. Cultura română sub Ceaușescu*. Bukarest: Humanitas.

FÜGGELÉK

1. „Me aztá idesapámat ehurcolták, úgyhogy hát hétszer vót a börtönbe. Össze vót törve, mikó hazajött hatodikszó úgy, hogy nem lehetett ráismerni. Kérdeztük, hogy hát: Idesapám, hát mit csináltak? Ne kérjitek! Úgy engedtek ki, a második rosszabb lesz az elsőni, ha valakinek mondjátok, hogy hogy bántunk véletlek, visszajösztok, de ílve haza nem mentek. Soha nem mondta e szegín, a halála ágyán sorolta e, hogy micsoda csúfságokat csináltak véllé. A Meszesrú hordatták a hátukon a fát, és kifáradtak, me hát ugyi nehéz vót. Mikó béértek a börtön udvarára, akkó drága, rohantak a kútra, hogy iganak, fétettek egy lyukas vedret, hogy mire az utósó odajutott, akkorra már a vederbú kifolyt a víz, inni se tott. Akkó, aszongya, jött a kommentát, aki parancsolt nekik: Culcapi! Fétöröltette a ruhájukkal az összes sárt, amit oda elocsoltak a kút mellett. Akkó, aszongya, nekifogtak, kúdtík úket a bíróságra. Azt két olyan bök vót csinálva. Azt ide tettík a szemökhöz, azt a szeme pillája mind be vót tördelve a szemibe. Úgyhogy olyan piros vót a két szeme, mint a lang, mikor hazajött. Idesanyám állandóan a hideg vizes ruhát meg az aludttejes ruhát rakta reá. Na, mondom, a halálos ágyán árulta el. És akkó, aszongya, na mi csináltak. Aszongya, összekötöttík a heréjüket, és a hosszú madzaggal, aszongya: Futás! Mikó teljes sungba elindultak futni, akkó megrántották. Hát ugyi úgy vágódtak össze, arcuk, orruk, minden össze-vissza tört, nem vót rajtuk emberi kíp. Így kínozták úket.” (V. P.)

2. „Na aztá, mikó bėjött ez a világ! Egyszer aztá üzeni idesanyám: Ha látni akartok, gyertek, aszongya. Mán le Nagyfaluba, me már akkó béköltöztek a tanyárú Nagyfaluba. Hogy megvettík a malmot, béköltöztek. Hát mikor mentünk le Nagyfaluba, este vót. Láttuk, jöttek a sok kivilágított ótók Csicsón lefelé. Huszonígy család ki vót írva, hogy azokat deportálják, mint a zsidókat, ilyen nagyobbakat. Na lementünk, ott vagynak össze-csomagolva, sírnak mind keservesen. Há sírunk mik is, hát mit tehet az ember. Na, búcsúzni jöttünk, ez az utósó. Hát, mit adott a Jóisten! Valaki valahunnét belészóltak. Eccé látjuk, mennek visszafelé az ótók. Nem vót szabad evigyenek senkit. Valami fésőbb hatósággtó kaphatták a parancsot, me azok ingyen nem jöttek ki, de aztá ingyen visszamentek. Mer aztá a Jóisten ilyen csudát tett, hogy valaki belészólt, és nem tudták evinni úket, a huszonígy kulákat.” (V. P.)

3. „Gyuri Áradra, ú sofőriskolába. Nígy évig vót itt a szemetén traktoriskolába, me mikó menni akart sofőriskolába, nem engettík meg, me az apja nem ment a társasba. Mikó felvételizett a szemetére, nem sikerült neki, evágták. Mondom ennek a Drágus Miklósnak, te, Miklós, kípzeled, mondom, Pityu benn vót a műhelybe, mondja, hogy kérdezte Gyuritú, hogy reméli a vizsgáját, hogy sikerült. Aszongya, olyan örömmel mondta, mindenféle olyan nagyon jó sikerült. S amíg nem ment az apja a kollektívába, drága, evágták. Drágus Miklós csinált egy kérvényt Margittára. Ement a fiú Margittára fevételizni, me aszonta, há mán nem vót mi csinálni, a főd e vót menve mind, kapaszkodni kellett az ílethez. Aztán ott sikerült neki. És Margittárú vót a szemetén egy fiú, azt szépen megcseríltík, Gyurit idetettík a szemetébe, margittai fiút hazavittík. Úgyhogy hát így csinálta meg Gyuri a traktoriskolát.” (V. P.)

4. „A Jóatya megsegített mindig, hogy sikerült úgy, hogy nem vót még egy lej hiányom se soha. Amit más előkött, seprüket, ami vót, mikó hoztak olyan seprüket, háziseprüket, azt be vót tíve, mán a damnának, hátú kaptam meg három kötetet, a rak-

tár hátáná, azt bevittem. Mondom a fűmaistrunak: mi csináljunk evvel? Hagyja e, van ennek már baja elíg, hagyjuk e, hadd... Elosztjuk, egy a magáé, egy az enyím, egyet még valakinek adunk. Mondom, akkó mind a magái, me nekem egy se ke, ne is sértegesen véllé, nekem egy seprű se ke.” (M. S.)

5. „Azt már láttam, nagyon lopnak, akik bójönnek, ha csak lehetett, mindig húzták. A románok nagyon loptak, ott, abba az én helyembe. Aztá mondom a °ef d’echipának, egy magyar vót, Kis Józsinak hitták, mondom, legyen szíves, mondom, írja ide az ajtó-félre, fejlő románul, hogy tilos a bemenés, alól meg magyarul. Írja rá az ajtó tetejire, azt ha nem fogadnak szót, akkó én inkább vagy öngyilkos leszek, vagy eszökök haza. Én nem bírom ezt tovább. Lopnak fesz, azt majd én fizessem meg. Na aztá, fe vót írva, ki vót ragasztva, többet nem mertek bejönni. Tilos a bemenés, románul, magyarul ki vót írva.” (M. S.)

6. „Akkor a munkásoknak keveset fizettünk. Nyóc órára kilenc lejt fizettünk, kilenc lejt jött ki egy lejt 18 banijával. És azér nem jöttek dógozni. Aszonták, ha nem keresünk 15 lejt – 16 lejt egy nap, akkor nem jövünk. Akkor dekontáltunk 16 órát, de dolgoztak nyolcat, és így kijött nekik. Az egyik munkás észrevette, hogy hát 16 óra van az ő nevre beírva naponta. Feljelentett a rendőrségen, hogy hát ú nyolc órát dógozott, de tizenhat vót beírva. Azt hitte, zebre vágtuk. Jöttek a rendőrségről, elvitték a fizetési listákat. Éjjel mentek ki mindenkihez, hogy ő írta alá. Igen, igen. Éngemet felhoztak a rendőrségre. Ott voltam egy napig, ott aludtam az asztalon, és estére elengedtek. Jött a rendőr, hogy hát mér csináltuk ezt, hogy 16 órát írtunk. Azért, mondom, mer nézze meg, itt van a levél, 1 lejt 18 banit fizethetünk órabért. Ha maga nekem ezért a pénzért hoz kétszáz embert most ide, adok neki munkát, és ki is fizetem. Aszongya, bolond magának dolgozzon kilenc lejért valaki? Na, látja, ezért írtuk. Úgyhogy nem csináltak belőle semmit. Úgyhogy sok mindenben mentem keresztül.” (K. L.)

7. „Még úgy is, hogy nagy mennyiségű búza itt ment keresztül rajtunk. Szatmárnál ment keresztül, mikor Lengyelországba ment. Volt, ami Magyarországra, Budapestre ment. Ott megórték, és a liszt ment Lengyelországba csak. De mi Lengyelországnak adtuk fel a búzát, de a magyarok órték meg nekik a korpáír. A magyaroknak megmaradt a korpa. Úgy volt címezve a búza, hogy Budapestre megy, de megy tovább, mint liszt ment tovább. Mi számláztuk le itt Margittán. És volt, amikor nem pászolt. Ők küldték a minőséget, nem pászolt, amikor mi megalizáltunk, elemeztük a búzát. S akkor nem fizettem ki az egész számlát, csak amennyit én számoltam. A papírokat mi rendbe tettük. Azok a Regátból, Giurgiu, Brăila, Galápi, ezek mind küldték onnat, azok a nagy termelővidék volt az akkor. Azok küldték a búzát. És azok mérgesek voltak, hogy mért nem fizetem ki. És küldtek ki egy ilyen ellenőrt. Én akkor nem voltam pontosan itten, Váradon voltam akkor gyűlésen, amikor ez az ellenőr ide kijött, hogy ellenőrizze a papírokat, hogy rendbe vannak. Be akartak perelni bennünket. És jött ki. Az átnízte a papírokat, aszonta, hogy – Varga Böske, a helyettesem, éppen ú adta oda a papírokat –, mikor elment, aszonta, ilyet még nem látott, mióta ú könyvelő, hogy ilyen rendbe legyen. Hogy ez igaz-e, ami ide van írva, azt nem tudom, aszongya, de hogy a papírok rendbe vannak, ilyet még nem látott, mióta könyvelő. Elment, azóta se pereltek be. Úgyhogy az is minden rendbe volt.” (K. L.)

8. „Telefonáltak egyszer Váradról, hogy jön Csehszlovákiából, jön egy szerelvény, megy Konstancára, és hogy kihasználják a vagonokat Váradig – sok napraforgómagunk volt –, azt kérdezte Ritner, az eladási szekciónak a főnöke, hogy hány vagon tudunk

berakni egy nap alatt? Nem beszéltem a főnökkel semmit, hát úgy gondolom, tízet be tudunk rakni egy nap alatt, mondom. Tízet. Berakunk tízet? Be. Akkor kap tíz vagon holnapra. Jó. Reggel, mikor megyek befele az irodába, az állomáson megyek, a főnök kiált utánam: K.! Tessék? Húsz vagon van az állomásba napraforgónak. Aszongya, megy Konstancára, és be kell rakni napraforgóval, Váradig megy napraforgóval. Csinálj vele, amit akarsz, főnök úr – mert az állomásfőnököt úrnak szólítottuk –, csináljon vele, amit akar... Mondom Ritnernek, én tízet vállaltam, azt be is rakom, én többet nem tudok rakni egy nap alatt. Fogjanak hozzá, azt rakják vagon. Esett az eső egész nap. S itten a Berettyó-partról, mer ott volt a raktár, onnan kellett szekérral szállítani az állomásra. Hát az emberek rakták, hordták. Utána hallottam, még vittek másfele is egy kis pálinkáir, egy kis borir. Rakták. Beraktak kilenc vagon estig. De megegyeztünk, hogy 150 lejt fizetünk egy vagonnak a berakásáir, 150 lejt fizetünk. Nem norma, kutya fülit norma, kevesebbet kaptak volna. És akkor kilencet beraktak. Akkor azt mondták az emberek, mi el vagyunk ázva, éhesek vagyunk, nem dolgozunk tovább. Ne vacakoljanak, mondom, be kell rakni. Azt mondták a raktárnokok, Csilip volt a főnök köztök, azt mondja, hát hogyha 180 lejt fizetek vagonjáir, még 30 lejjel többet, akkor rakják egész éjjel. Mondom a főnöknek, figyeljen ide főnök elvtárs, 180 lejr rakják tovább, másképp nem rakják. Azt mondta a főnök, nagy párttag volt: Nem, nem fizetünk többet, egy lejt se többet, csak 150 lejt. Jó. Az emberek fogták magukat, s hazamentek, lefeküdtek. Reggel bejöttek, hozzáfogtak rakni. Rakták, amennyit raktak, estig. Talán harmadik napra rakták be a vagon. Én telefonáltam Váradra, hogy hát mi a helyzet. És mikor aztán elment a vagon, utána egy idő után, a hónap vége fele, azt hiszem, mer már akkor készítettem elő az aktákat, a fizetést, hogy fizessük őket ki, két civil bejön az irodába, hogy K.[...]t keresik. Én vagyok. Én nem kérdeztem meg, hogy kicsodák, ügyetlen voltam, meg kellett volna kérdezzem előbb, hogy mit akarnak. Aszongya: mit dolgozok? Mondom, a fizetést, csinálom az aktákat, hónap vége van, állítsuk össze. Igen, de visszatérjek, mikor beraktuk a vagonokat, akkor az állomásfőnök hívatta a főnököt, hogy írja alá a jegyzőkönyvet, mert 900, majdnem 10 ezer lej a fekbér a vagonok után. Az nagy pénz volt, 10 ezer lej. A főnök nem írta alá a jegyzőkönyvet. De olyan rendelet volt, odaírta a főnök, hogy visszautasította, de új letette a bankba a számlát, kérést, és a bank szépen levette a kontunkrúl. Mikor levette a kontunkrúl, akkor én meg szépen fogtam, átutaltam Váradra. Elküldtem Váradra, hogy én mentesítettem az én kontomat, megterheltem Váradot, rendezze Várad tovább. Jött ez a két civil, és akkor azt kérdezték tőlem, hogy mit számolok. Pontosán most a vagonokat számolom. S akkor rákérdeztek, hogy mondjam meg, honnan fizetem volna ki a 30 lejt vagononként a munkásoknak. Hát nagyon könnyen. A 11 vagon, amit beraktak volna, belekerült volna 330 lejtbe, így belekerült majdnem 10 ezer lejtbe. De hogy számoltam volna el? Nagyon egyszerű, mondom, írtam volna, hogy ezt a vagon nem 100 méterre tolták, hanem 300 méterre tolták, mert kell tolni a vagon. Csak 100 méterig van benne a normába, s akkor beírtam volna, ennyit. Annyit írtam volna be, hogy kijöjjön a 30 lejt vagononként. Az törvénytelen! Az igaz, mondom, hogy törvénytelen, addig törvénytelen, amíg maga megállapítja, hogy nem annyira nyomták. De állapítsa most meg maga nekem, tolták annyira azt a vagon, vagy nem tolták. Ebbe igaza van. Állapítsa meg! De azok az emberek eláztak, és nem tudtak tovább dolgozni. Ha többet adtunk volna érte, akkor még ennivalót is tudtak volna venni maguknak, és tudtak volna dolgozni.” (K. L.)

TÜNDE TURAI

“We did it voluntarily by force”. Alternative biographies after the political system’s change in the 1940s

By analyzing six biographies, the author aims to analyse how changes in the official political sphere influenced everyday agrarian life after the socialist political system came into power in Romania in the 1940s. One of the questions facing people was how the previous „general life-scenario” could continue under the new circumstances, and what sort of new strategies had to be invented and applied in response to these. The life strategies diffused in the socialist press, which aimed to both provide an example and affect career orientations, are also examined. Finally, the prescriptive models of life strategies and real life histories are compared to reveal the concordances and differences at the macro and the micro levels.

SOMLYÓDY NÓRA

„Én már öregebb magamtól leszek...”
(generációs tükörképek)

Felvétel ideje: 2001. november 24. délután és este
Felvétel helye: Budapest
Nyersanyag: magas érzékenységű, 24-kockás fekete-fehér kisfilm (Kodak 400)
Technika: véletlenszerű duplaexpozíció (két portrészorozat egy negatívra fényképezésével)
Műfaj: portré és önarckép

Az intim tér és a nacionalizmus

Michael Herzfeld: *Cultural Intimacy.*

Social Poetics in the Nation-State.

New York – London: Routledge. 1997. 226 p.

A kölcsönösségen alapuló nacionalista konstrukció

A nemzeti társadalmak, illetve a nemzeti társadalmak általános és specifikus sajátosságait létrehozó nacionalista ideológiák vizsgálata talán nem véletlenül tekinthető jelenleg a társadalomtudományok egyik legnépszerűbb témájának. A manapság egyre divatosabbá váló „regionalizmus” és „globalizáció” kifejezéseinek kereszttüzeiben ugyanis a nemzetállamok, illetve a nacionalizmus létezése egyre kevésbé tűnik valamiféle evidens, magától értetődő valóságnak – legfeljebb bizonyos konzervatív diskurzusok keretein belül. S ha ez a helyzet, akkor a „nemzetállam”, a „nacionalizmus” kifejezései is feltétlenül magyarázatra szorulnak. A kulturális antropológia sokat segíthet abban, hogy a felmerülő kérdéseinkre elfogadható válasz születhessen. Hiszen ez a tudomány különösen nagy hangsúlyt fektet a konkrétum vizsgálatára (a terepmunka nem véletlenül a kulturális antropológia egyik kulcsfogalma), ez pedig lehetővé teszi, hogy a „nemzetállam”, „nacionalizmus” absztrakt módon konstruált s éppen ezért sokszor veszélyes előzetes leegyszerűsítéseket is tartalmazó fogalmai helyett inkább a konkrét nemzetállamok, nacionalizmusok működésén keresztül közelíthessük meg a problematikát. Michael Herzfeld, a Harvard egyetem antropológiaprofesszora – főként görög példák elemzésével – éppen erre tesz kísérletet a *Cultural Intimacy. Social Poetics in the Nation-State* című könyvében. A nacionalizmus és a nemzetállamiság kutatásának számos problémáját felölelő mű legfontosabb kérdését előljáróban a következőképp fogalmazhatjuk meg: *miért működik hatékonyan a nemzetállam?*

A nemzetállam hatékonyságára vonatkozó kérdés fontosságát leginkább a szakirodalmi előzmények kontextusában érthetjük meg. Az említett szakirodalmi előzmények közül elsősorban Benedict Anderson munkásságát kell kiemelnünk.

Benedict Anderson (1983) könyve ma már a nemzeti társadalmak antropológiájával foglalkozó kutatások egyik megkerülhetetlen kiindulópontjának tekinthető. Anderson szerint a nemzet egyfajta „elképzelt” (vagyis nem valamilyen eredendő módon létező) közösség, mint minden olyan közösség, amelynek tagjai – egészen pontosan: amelynek összes tagja – nem áll egymással személyes ismeretségen alapuló (*face-to-face*) kapcsolatban. Mit is jelent mindez? Leginkább azt, hogy a nemzet fogalmát valakiknek és valahogy meg kell konstruálni, létre kell hozni, és csak egy ilyen konstrukció eredményeképpen jön létre az illető közösségen belül a nemzethez tartozás tudata. Míg Anderson véleményét a nemzet „elképzelt” voltáról általában elfogadják az antropológusok, a konst-

rukció mikéntjéről adott magyarázata kevésbé tűnik meggyőzőnek. Herzfeld könyvében ennek a konstrukciónak adja egyfajta alternatív értelmezését, élesen szembeállítva magát az ellentétes, általa „*top-down account*”-nak (felülről építkező magyarázat) nevezett megközelítéssel, amelynek kapcsán Anderson mellett talán Ernest Gellner (1983) műve említhető még meg.

A felülről építkező magyarázat szerint a különféle nacionalizmusokban az elit valójában rákényszeríti eszmerendszerét a lokális kultúrákra: a lokális szinten élők képtelenek arra, hogy érdemben befolyásolják a nacionalizmus jellegét, így csupán az elit által konstruált nacionalizmus követőinek tekinthetők. Egy ilyesfajta értelmezés persze meglehetősen gyenge lábakon áll: leginkább azért, mert képtelen magyarázatot adni arra, miért olyan sikeres a nacionalista ideológia, miért tapasztalható a nemzetállam irányában néha még ott is meglepően erős lojalitás, ahol legkevésbé várná azt az ember. Így hát Herzfeld szerint – és ez könyvének talán legfontosabb üzenete – *a nacionalista ideológia sikerességére csak úgy adható hihető válasz, ha a mindennapi élet kulturális terének (a kulturális intimitásnak), illetve az ebbe külső erőként benyomuló, a mindenkorai elit által megkonstruált nacionalista ideológiának a viszonyát nem a szembenállás, hanem a kölcsönösség és az egymás mellett élés fogalmainak segítségével írjuk le.*

Társadalmi poétika

Herzfeld szerint tehát a nemzet konstrukciójának mikéntjét a kölcsönösség, illetve az egymás mellett élés fogalmainak segítségével kell megközelítenünk. A következő tisztázandó kérdés ezek után az, hogy milyen módszertani eszközökkel próbálja igazolni tézisét. Némi leegyszerűsítéssel két eltérő út kínálja magát: az elsőt az *objektívizmus* útjának nevezhetjük, és akkor beszélhetnénk róla, ha a szerző különböző objektív (társadalmi, kulturális, gazdasági stb.) feltételekből indulna ki, s ezek alapzatán próbálná kimutatni, hogy miképpen hoznak létre egy olyan nemzetállamot, ami a nacionalizmus ideológiáját megkonstruáló elit, illetve a kulturális intimitás kölcsönösségén és egymás mellett élésén alapul. A másik utat viszont a *retorikus út* terminusának segítségével határozhatjuk meg: aki ezt az utat követi, az nem az objektív feltételekből, hanem magából a társadalmi interakcióból indul ki, pontosabban a társadalmi interakció azon sajátosságaiból, amelyek a kölcsönösséget és az egymás mellett élést folyamatosan fenntartják. A két út közül Herzfeld számára a retorikus út áll közelebb: a könyv címében szereplő „társadalmi poétika” terminus ennek megfelelően *nem jelent mást, mint a nacionalista diskurzus társadalmi interakciójában felhasznált szimbolikus kifejezések* (metaforák, metonímiák és a szemiotika egyéb, nem nyelvi elemeinek) *technikai analízisét*. Persze ez egyáltalán nem jelenti azt, hogy a Herzfeld által megcélzott út csak és kizárólag retorikai: már a könyv címében sem csupán „poétikáról”, hanem „társadalmi poétikáról” van szó, vagyis a szerző a szimbolikus kifejezések technikai analízisén túl az azzal szoros kapcsolatban lévő társadalmi feltételrendszertől sem kíván eltekinteni. Ezt a feltételrendszert azonban – egy erősebb típusú objektívizmussal szemben – nem előzetesen konstruálja meg, sokkal inkább a retorikai alakzatok vizsgálata során, pontosabban a szimbolikus kifejezések vizsgálatából kívánja megérteni.

Hogy a Herzfeld által használt „társadalmi poétika” kifejezést némileg konkrétabbá

tegyük, nem árt néhány szóban megmagyarázni, miképpen válhat egy poétika társadalmivá, vagyis miképpen válhat a szimbolikus kifejezések technikai analízise bizonyos ténylegesen létező társadalmi folyamatok, például a nacionalizmus működése megértésének eszközévé. Arról van szó, hogy a könyv szerzője az általa választott retorikai utat John L. Austin beszédaktus-elméletének segítségével igyekszik végigjárni. Austin elmélete végletekig leegyszerűsítve azt állítja, hogy nyelvi kifejezéseinket különféle cselekvéseként kell felfognunk – erre utal John L. Austin (1990) posztumusz főművének címe is. Ennek alapján ha bizonyos szimbolikus kifejezések – akár nyelvi, akár nem nyelvi – technikai analízisét végezzük, akkor bizony cselekvésekkel van dolgunk. Mégpedig olyan cselekvésekkel, amelyek képesek lehetnek arra, hogy a társadalmi interakció folyamatán keresztül más objektív (vagyis társadalmi, kulturális, gazdasági stb.), de szemiotikai formában is artikulálódó tényezőkre reagáljanak, illetve tevékenyen alakítsák azokat. Ezzel gyakorlatilag tisztáztuk is, hogy miképpen tekinthető a Herzfeld által használt poétika egyúttal társadalmi poétikának, s most már csak az a feladatunk, hogy a most megismert elméleti háttér segítségével a gyakorlatban is bemutassuk, miképpen próbálta meg Herzfeld igazolni a kölcsönösségre és egymás mellett élésre vonatkozó tézisét azon a terepen, ahol leginkább otthonosan mozog: vagyis a görög nemzet, a görög nacionalizmus példáján keresztül.

Két példa: az ikonszerűség (*iconicity*) és a strukturális nosztalgia

Két szimbolikus kifejezést szeretnék bemutatni, amelyek segítségével a szerző megpróbálja igazolni a kölcsönösség és az egymás mellett élés tézisét. Az első, az ikonszerűség abban fog segítséget nyújtani, hogy megérthessük a nemzeti érzés konstrukciójának általános logikáját. A második alakzat, a strukturális nosztalgia már egy jóval specifikusabb problematikára, vagyis a központi állam és a lokális szint feszültségektől és ellentmondásoktól sem mentes viszonyára mutat rá.

Az *ikonszerűséggel* kapcsolatos metaforák legjellemzőbb sajátosságát talán a homogenizáció terminusának segítségével érthetjük meg. Az elit által megkonstruált nacionalista ideológiák ugyanis törvénytörően azonossá teszik az adott nemzetállam területén élőket azzal, hogy egységesen „ebbe és ebbe a nációba tartozónak” (például görögnek és semmi másnak) tekintik őket. Még ha eltekintünk is attól, hogy egy állítólagos nemzetállam területén a legtöbb esetben jelentős számú más nyelvet beszélő kisebbség él (ahogy például Görögország területén törökök, macedónok, albánok), akkor sem állíthatjuk, hogy a nemzetalkotó többség minden tekintetben azonos volna. A homogén görögséget tehát az egységes görög mentalitással és más ehhez hasonló homogén tulajdonságokkal együtt – mintha egy stilizált ikont rajzolnánk meg – meg kell konstruálni, mégpedig azokból a legfeljebb hasonlónak nevezhető lokális kultúrákból, amelyeket valamilyen ismérv, például a görög nyelv alapján a nacionalista ideológia görögnek tekint. Ez eddig pusztán az „elképzelt közösség” andersoni tézise. De miképpen mehet végbe ez a homogenizáció úgy, hogy ne a szembenállás, hanem elsősorban az elit és a kulturális intimitás között fennálló kölcsönösség és egymás mellett élés jellemezze?

A válaszhoz elég, ha néhány olyan sajátos metaforát mutatunk be, amelyek – noha

legtöbb esetben az elit vezeti be őket a célból, hogy homogenizálja a különféle lokális kultúrákat – helyi szinten is általánosan elfogadottakká válhatnak. Ezeknek legalább két – és Herzfeld megértésének szempontjából kulcsfontosságú – jellegzetességük van: egyrészt szorosán kötődnek valamiféle már létező identitásformához, másrészt szintetizáló erejük van, s éppen ennek a szintetizáló erőnek a segítségével képesek elérni a különféle lokális kultúrák nemzeti együvé tartozásának, végeredményben a nemzeti homogenitásnak az érzését. Jól szemlélteti ezt az egész Balkánon népszerű „nemzeti vér” metaforája. Sikerét egyrésztől magyarázhatjuk azzal, hogy egy már meglévő identitásformában (a családban, rokonságban) is kulcsszerepe van, tehát kellően ismert és elismert az egyes lokális kultúrákban. Ez az ismertség és elismertség azonban a metafora szintetizáló erejénél fogva válik a nacionalista konstrukció szempontjából igazán fontosá: *ahogy a „közös vér” a kulturális intimitás keretein belül a nemzetség természetes egységét szimbolizálja, úgy válik a nacionalista retorikában ugyanez a vér a nemzet egységének naturalizált – vagyis valami természetes kapcsolatra utaló s az így keletkező érzések révén az „egységes” nemzethez tartozás vágyát felébresztő – metaforájává.* Ebből pedig már könnyűszerrel levezethető Herzfeld azon tézise, hogy az egyes identitásszintek (nemzeti és különféle lokális identitások), illetve az egyes identitásszinteken megfigyelhető szimbolikus kifejezések nemcsak hogy nem állnak szemben, sokkal inkább kölcsönösen erősítik egymást. Ahogyan a nacionalista retorika erőt meríthet a már meglévő rokonsági metaforákból, ugyanúgy előfordulhat az, hogy a különféle lokális kultúrák sajátos jellegzetességeiket mint „igazi görög” sajátosságot határozzák meg.

Herzfeld azonban az efféle homogenizáló tendenciák egy komoly veszélyére is felhívja a figyelmünket, nevezetesen arra, hogy egy efféle naturalizált nemzeti egység megkonstruálása könnyen a más nyelvet beszélő kisebbségekkel szembeni intoleranciához, azok elnyomásához vezethet. Mindez a jelenlegi Görögországban különösen fenyegető probléma. Elég itt a szomszédos államok (főleg az „ősellenség” Törökország) által mindig felszítható belső szeparatizmus veszélyére gondolni, valamint arra a tényre, hogy az egységes Európába való integráció, a nemzeti szuverenitás csorbulásának vélt vagy valós veszélyei tovább erősíthetik a görög nacionalizmus védekező reflexeit. Ezzel kapcsolatban Herzfeld álláspontja egyértelmű: nem titkolva a kisebbségek iránt érzett szimpátiáját, az antropológia kötelességének tartja, hogy felhívja a figyelmet a homogenizáló tendenciák veszélyeire. S hogy merre tovább? Bár itt-ott a könyv felveti, hogy például a vér metaforáját helyesebb lenne felváltani az állampolgárság egy sokkal pluralistább definíciójával, ennek ma még utópikus voltát maga Herzfeld is elismeri. S bár a szerző őszinteségéhez és jó szándékához nem fér kétség, könyve ezeken a pontokon némileg ideologikussá válik, ami egy antropológiai szakmunkának nem feltétlenül válik javára.

A második, jóval speciálisabb probléma a *strukturális nosztalgia* retorikai alakzata. A könyv talán legizgalmasabb fejezete ennek az alakzatnak a használatát elemzi, mégpedig a Kréta szigetén a mai napig elterjedt birkatolvajlás szokásával kapcsolatban. A strukturális nosztalgia egyszerűen meghatározva vágyik valamiféle időtlen, de általában a múltba helyezett elveszett éden után, ahol még tökéletes társadalmi harmónia uralkodott, ahol – a jelenlegi erkölcsi káosszal szemben – még meg lehetett bízni embertársainkban, ahol a becsület és az adott szó mindenekfelett állt. Hogy kissé világosabban lássuk a strukturális nosztalgia szerepét Kréta hegyi falvaiban, nem árt pár mondatban összefoglalni a Herzfeld által meglehetősen részletességgel tárgyalt birkatolvajlás szoká-

sát. Ez a hagyományos keretek között nem okozott komoly problémát, hiszen az állatok kölcsönösségen alapuló (tehát mindenki által szokásszerűen üzött) elhajtása egyfajta dinamikus egyensúlyt eredményezett, a kevésbé hatékony tolvajok pedig – tanulva kudarcukból – inkább a földművelésben kerestek megélhetést. Ennek a szokásnak gyakorlatilag egyetlen szabályozója volt, nevezetesen az, hogy az áldozatnak jogában állt megesküdni a gyanúsítottat – rendszerint egy helyi szent képmása előtt – ártatlanságáról. Itt és most mellőzzük az eskü bonyolult szerepének elemzését, s csak azt említjük meg, hogy Kréta hegyi falvaiban manapság egyre több szó esik a hamis eskü elterjedéséről. Az idealizált társadalmi édenben persze – mondják a helyiek – még a szentre, illetve a hamis eskü esetére kilátásba helyezett természetfeletti szankciókra sem volt szükség, hiszen akkor a becsület mindenekfelett állt. Most viszont már az esküben sem lehet bízni. Mi lehet érdekes mindebből számunkra? Először is az, hogy a nyájak elhajtásának szokása a legutóbbi időben már nem működik zökkenőmentesen: a piac- és a pénzgazdálkodás elterjedésével ugyanis megjelent az üzletszerű állatelhajtás, ami egyszer s mindenkorra felborította a kényes társadalmi egyensúlyt. A biztonság fenntartásához tehát valamiféle külső erőre is szükség lett, s ennek a követelménynek a modern állam erőszakszervei első látásra tökéletesen megfelelnek. Igen ám, de a krétai juhászok hagyományosan ellenségesek az állammal szemben. És itt lép be a strukturális nosztalgia metaforája mint olyan eszköz, amely lehetővé teszi az állami erőszakszervek, valamint a vele szemben állók kényszerű együttműködését. Hiszen a jelenlegi morális káosz, illetve a hagyományos, esküre alapuló rend működésképtelenségének hangsúlyozása a juhászok szemében mintegy kívánatos, az állam számára pedig lehetővé teszi az erőszakszervek beavatkozását. Jegyezzük meg azonban, hogy az ikonszerűség általános elemzésével szemben itt – ahol egy konkrét vizsgálat tanulságait veszi figyelembe – már Herzfeld sem állítja, hogy központ és a lokális szint között tökéletes a harmónia. A strukturális nosztalgia metaforája legfeljebb arra alkalmas, hogy a tagadhatatlanul jelen lévő ellentéteket csökkentse, de teljesen nem szünteti meg azokat. Mindenesetre a szerző koncepcióját egy efféle konkrét vizsgálat is megerősíteni látszik: ahogy a nacionalizmus esetében, itt is a társadalmi poétika azon elemeinek segítségével érthető meg a modern állam működése, amelyek inkább a kölcsönösséget és az egymás mellettélést, mintsem az ellentéteket hangsúlyozzák ki.

Kritikai észrevétel

Herzfeld műve tehát mindenképpen fontos munkának tekinthető, leginkább azért, mert – sikerrel polemizálva a nacionalizmus, illetve a modern állam logikájáról adott felülről építkező magyarázatokkal – elfogadható értelmezést tud adni arra, hogy miképpen képes hatékonyan működni ez a rendszer. Egyetlen hibája talán, hogy túlságosan is idealizált struktúrákban gondolkodik. Abból ugyanis, hogy *a*) a központ akar valamit (nevezetesen véghezvinni saját akaratát, legyen szó a nemzeti érzés meghonosításáról vagy az állami kontroll keresztülvételéről), illetve hogy *b*) a lokális szint is akar valamit (nevezetesen elérni lokális céljait), még egyáltalán nem következik, hogy mindketten el is érik céljukat. Az pedig főképp nem, hogy mindez bizonyos meghatározott szimbolikus kifejezésformák segítségével történik – akár ikonszerűségről, akár strukturális nosztalgiáról

van szó. Ez így hiányos következtetés, ami csak egy idealizált esetben tekinthető érvényesnek. Egy konkrét esetben azonban számos csapda leselkedhet rá. Először is a központról minden nehézség nélkül elképzelhető, hogy akaratát különféle represszív technikák segítségével kívánja keresztülvinni, mint ahogy a lokális szint is megpróbálhatja érvényesíteni érdekeit rebellis módon. Bár Herzfeld példái a kölcsönösségről és az egymás mellett élésről kétségkívül meggyőzőek, a könyv lapjain egy szó sem esik arról, hogy represszív, illetve rebellis stratégiák nem létezhetnek. Nagyon helyesen, tehetnénk hozzá, hiszen bármelyikünk könnyen tudná meggyőző – történeti vagy jelenkori – példákkal igazolni, hogy a már említett represszív és rebellis stratégiák bizony léteznek. Ezt eddig minden bizonnyal Herzfeld is elfogadná, de joggal vethetné ellene, hogy az, ami a nemzetállam fennmaradását magyarázza, mégsem a represszió vagy a rebellió, sokkal inkább az összhang, és ha ez így van, akkor mégis az általa választott út tekinthető tipikus jelenségnek. Azonban – és itt zárul be ellenvetésem – még ha az összhangot tekintjük is tipikus jelenségnek, akkor sem szabad egy idealizált struktúra keretében ábrázolni ezt az összhangot, olyannak, amelynek nincs alternatívája. Mindaddig, amíg logikailag lehetséges a represszió és a rebellió is, addig semmi esetre sem szabad elmenni érzéketlenül amellett, *hogyan* választották a nemzetállam szereplői mindezek ellenére mégis a kölcsönösség és az egymás mellett élés útját. Az, hogy ez a mindenki számára gazdaságosabb megoldás, önmagában még nem kielégítő magyarázat. A történelem számos olyan esetet ismer, amikor bizonyos körülmények hatására éppen nem a leggazdaságosabb megoldás valósult meg. A Herzfeld által javasolt, nagymértékben idealizált és időtlen alapokon álló társadalmi poétikát tehát egy genetikai vagy történeti elemzéssel is ki lehetett volna egészíteni, s véleményem szerint ekkor vált volna igazán teljessé és meggyőzővé a szerző koncepciója.

IRODALOM

ANDERSON, BENEDICT

1983 *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.

AUSTIN, JOHN L.

1990 *Tetten ért szavak*. Budapest: Akadémiai Kiadó.

GELLNER, ERNEST

1983 *Nations and Nationalism*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Alban Bensa – Isabelle Leblic, ed.: *En pays Kanak. Ethnologie, linguistique, archéologie, histoire de la Nouvelle-Calédonie.* Paris: Éditions de la Maison des sciences de l’homme. 2000. 368 p. /Mission du Patrimoine ethnologique – Collection Ethnologie de la France, cahier 14./

„**A**kanakok földjén” – e címet akár egy, az etnológiai érdeklődés kibontakozásának korában íródott, egy távoli nép „egzotikus” kultúráját, látványos rítusait megőrkítő hangulatos útleírás is viselhetné. Vagy gondolhatnánk például egy „monografikus igényvel” szerkesztett, leíró jellegű néprajzi munkára is. Jelen kötet azonban etnológiai-antropológiai, nyelvészeti, régészeti és történettudományi tanulmányok gazdag tárháza a 20. század utolsó évtizedéből, amely Új-Kaledónia társadalmának, kultúrájának változásaira és az átalakulás, a modernizáció lehetséges útjaira koncentrál. Azon jelenségekre, kulturális válaszokra, alkalmazkodási stratégiákra, amelyeknek köszönhetően e kis óceániai szigetcsoport lakói átvészelték a gyarmatosítás időszakát, sikerrel küzdöttek identitásuk megőrzéséért, a politikai és kulturális önrendelkezés fokozatos kivívásáért.

Az írásközéppontjában – akár a főnökség intézményéről, a halászati jogról, akár a vallásról, a nyelvről van szó – a változások állnak. Ezen túlmenően azonban az egyes szerzők munkái rendkívül változatos képet mutatnak mind a kutatási témákat (időben és térben is), mind pedig az alkalmazott módszereket tekintve. A szerkesztőknek nem is sikerült elkerülni azokat a csapdákat, amelyekbe csaknem minden hasonló vállalkozás beleesik: a tanulmányok színvonala nem egyenletes, részben fedik egymást, részben pedig nehezen erőszakolhatóak bele a kötet szerkezetébe. Ennek ellenére vitathatatlan, hogy a kanak kultúra hallatlanul színes mozaikja rajzolódik ki előttünk, amely nem csupán értékes információhalmaz az Óceánia kultúrája iránt érdeklődő olvasó számára, hanem az eredeti célkitűzéseknek, a kutatási programot elindító szervezetek szándékainak megfelelően olyan biztos ismeretanyag, tudásalap, amelyből Új-Kaledónia döntéshozói is sokat meríthetnek és merítenek a születendő új állam megteremtésének folyamatában. A kötet létrejöttének körülményeiről még szólunk, előtte azonban álljon itt egy rövid történeti felvezetés.

A nyugati világ a kanak népcsoportok létezéséről 1774-ben szerzett tudomást: Új-Kaledónia őslakosaival a szeptember 5-én partra szálló Cook kapitány és kísérete találkozott először. A szigetvilág 1853-ban francia gyarmat lett, az őslakosokat csupán 1946-tól illetik meg az állampolgári jogok, s Új-Kaledónia jogi státusa napjainkban is Franciaország úgynevezett „tengerentúli területe”. Etnikai összetétele – a több mint két évszázada tartó bevándorlás eredményeként – rendkívüli sokszínűséget mutat: az 1996-os népszámlálási adat szerint a lakosság 44,1 százaléka melanéz (kanak), 34,1 európai, 12 polinéz, 4,3 százaléka pedig ázsiai eredetű. A bevándorlók 90 százaléka a franciák által alapított fővárosban, a szigetvilág egyetlen igazi nagyvárosában, Nouméában és környékén él, ahol az őslakosoknak csupán 30 százaléka található meg.

A közelmúltban Új-Kaledónia történelmének meghatározó állomásához érkezett: az 1998-ban megkötött – népszavazással is megerősített – nouméai egyezmény értelmében 15–20 éven belül a tartomány elnyerheti teljes függetlenségét. E folyamatban kiemelten fontos szerep jut a saját társadalom megismerésének, a kulturális önazonosság megteremtésének, megerősítésének.

A kanak etnikum és kultúra voltaképpen felfedezésétől kezdve megfigyelések, vizsgálódások tárgya. Már a 18. század utolsó, a 19. első évtizedeiből is szép számmal maradtak fenn úti beszámolók, misszionáriusiratok, katonai, adminisztratív vagy éppen tudományos céllal készített feljegyzések – Óceánia európai birtokbavételének megannyi dokumentuma. 1853-tól a gyarmatosítással a „bennszülöttek” immár megkerülhetetlen – inkább zavaró – tényezővé váltak, akikről a gyarmatosítóknak elemi érdekük volt a lehető legtöbbet megtudniuk. Ezen felülről irányított, többnyire a „problémák” megoldását, felszámolását célzó, az európaiak felsőbbrendűségét legitimáló munkák mellett azonban az etnológiai érdeklődés – Maurice Leenhardt munkáitól eltekintve – mintha elkerülte volna Franciaországnak ezt a távoli gyarmatát. A kanak kultúra igazi felfedezése végül nem is kívülről érkező szellemi impulzusoknak, hanem a nem is oly rég kialakuló, etnikai hovatartozását, identitását megerősíteni és kifejezni akaró „bennszülött” értelmiségnek köszönhető. Az első jelentős lépés a *Melanézia 2000 Fesztivál* megrendezése volt 1975-ben, melynek keretében a kanak hagyományok és a népművészet gazdag tárházát – kissé patetikus tálalásban – igyekeztek a nagyközönség elé tárni.

A közelmúlt és a jelen társadalmi folyamatait dokumentáló, a gyarmatosítás következményeit elemző, illetve a lehetséges kiutakat kereső etnológiai-antropológiai kutatások megindulására azonban még több mint egy évtizedet várni kellett. Nem kevés kultúrpolitikai huzavona után, 1988-ban egyezmény született egy, a kanak kultúra felvirágoztatását célzó iroda és egy kulturális központ felállításáról. Ezzel párhuzamosan kezdetét vette a – nagyrészt franciaországi intézmények által finanszírozott – *Kanak társadalmi tanulmányok* című program, amelynek keretében az anyaországból számos fiatal kutató érkezett Új-Kaledóniába. Jelen kötet – amely épp a *Franciaország etnológiája* című sorozatban látott napvilágot – e munkákból nyújt sokoldalú válogatást.

A kötet *Gyakorlat és szabályok* címet viselő első harmadában közzétett írások a társadalmi szabályok átalakulását járják körül. Alban Bensa, a tanulmánygyűjtemény egyik szerkesztője egy konkrét régió példáján, illetve írásbeli és narratív forrásokat egymás fényében elemezve rámutat, hogy a főnökség intézményének a közelmúltban dokumentált számos – gyakran „ősinek” tekintett – jellegzetessége a 19. század politikai eseményeire, a gyarmatosítókkal vívott küzdelmekre vezethető vissza. A Koné-völgyben az 1870-es évekre létrejött viszonylag homogén politikai tér és erős központi hatalom voltaképpen egy alkufolyamat eredménye, amelynek a gyarmatosítók és az egymással viszálykodó klánok katonai vezetői voltak a szereplői. S hogy mindez eredményes lehetett, abban nagy szerepet játszott, hogy a politikai struktúra átalakulása narratív és rituális síkon is végbement (jó példa erre, hogy a szokásjog szerint a főnöki cím egy klánon kívülről érkezett idegenre is átruházható). A társadalmi rend ideológiai megerősítése, mitológiai megtámogatása a beköszöntő békésebb időszakban aztán újult erővel folytatódott.

Az adoptálás és az idegenek befogadása – mint az Isabelle Leblic genealógiai felméréseiből kiderül – a rokoni, illetve szövetségesi háló megerősítésének rendkívül lényeges eszköze az egyes nyelvterületeken belül. Jóllehet a gyermekek és felnőttek adoptálása

Óceánia-szerte közismert társadalmi gyakorlat, a vizsgált két patrilineáris leszármazási csoporton belül a változatok kivételes sokszínűséget, már-már önkényességet mutatnak, s a rokonsági rendszer alakításában, úgy tűnik, nincs strukturális szerepük. A motivációk feltárásával azonban a szerző adós marad. A nyelvész Françoise Ozanne-Rivierre írásának tárgya ugyancsak a rokonsági rendszer, módszere a komparatív történeti analízis. A szerző a három csoportba sorolható kanak nyelvek rokonsági terminológiáit a szabályos hangzóváltozások alapján rekonstruált közös óceániai alapnyelv (úgynevezett protoóceániai) hasonló elnevezéseivel összevetve következtet a rokonsági rendszer változásaira.

Marie-Hélène Teulieres-Preston változásvizsgálatának tárgya a tengerhasználati és halászati jog, melyet a kanak őslakosok az elmúlt másfél évszázad folyamán sikerrel őriztek meg, illetve alakítottak át a francia gazdasági és adminisztratív érdekek ellenében. A különböző érdekcsoportok törekvéseinek par excellence ütközési területe azonban a „fehér főváros”, Nouméa, amelynek területére 1946-ig csak szigorú feltételek mellett és korlátozott számban költözhetek melanézi őslakosok, napjainkban viszont a betelepült népesség egyre több jogot, a közügyekben történő fokozott beleszólást követel magának. Dorothee Dussy tanulmányában a politikai vitákkal párhuzamosan megfigyelhető szimbolikus reprezentációkkal foglalkozik, rámutatva, hogy a „fehérek”, illetve a kanakok – egymástól jelentősen eltérő – kollektív történelmi emlékezete mindkét fél esetében a hatalom legitimitációjának egyszerre terméke és eszköze, s mindez a (több mint két évtizede napirenden lévő) földkérdésről folytatott diskurzusban kiválóan tetten is érhető.

A második részben közölt tanulmányok a „kolonizációs sokk” különböző aspektusaira, illetve az azokra adott kanak válaszokra összpontosítanak. Akárcsak az előző tematikus egységben, e fejezet felépítésében is megfigyelhető a kronologikus rendezőelv. Három nouméai régész – Christophe Sand, Jacques Bole és André Ouetcho – a rendelkezésre álló leletanyag alapján megkísérli felvázolni a szigetvilág benépesülésének, az őslakók szociokulturális fejlődésének történetét. Rámutatnak, hogy a radikális társadalmi változások jóval a gyarmatosítás előtti időszakra datálандók, tulajdonképpen az európaiak megjelenésével kezdődtek, hiszen a hajósok számos, az őslakosok számára addig ismeretlen fertőző betegség kórokozóját hurcolták be Új-Kaledóniába, s a nagy járványok, a hirtelen megugró halálozás valóságos társadalmi földindulást indítottak el. A prekolonizációs időszakra vonatkozó ismeretanyagot tehát nem árt fokozott óvatossággal kezelni, a helyes értelmezésben az interdiszciplinaritás sokat segíthet. A gyarmatosítással természetesen a keresztény vallás terjesztése is együtt járt. A krisztusi tanok beépülését a kanak őslakók világképébe és rituális gyakorlatába Charles Illouz Maré szigetének társadalmában kísérte figyelemmel.

A kolonizáció időszakának értékelése nem lehet teljes a másik fél mozgatórugóinak ismerete nélkül. Isabelle Merle történész a kötet fókuszát kitágítva az új-kaledóniai és az algériai gyarmatosítás sajátosságait veti össze. Rámutat, hogy a kanak őslakosság rezervátumokba zárása, a földek kollektív tulajdonba vétele és az állami kontroll kiterjesztése voltaképpen az Algériában már egyszer kudarcot vallott és a francia hatóságok által is erősen vitatott földbirtok-politika alkalmazásának következménye.

Jóllehet 1946-ban a szigetvilág valamennyi lakójára kiterjesztették a francia állampolgári jogokat, az igazi emancipáció több évtizeden átívelő, összetett folyamat volt. A politológus Eric Soriano írásából kirajzolódik, hogy az etnikailag megosztott, a gyarma-

tosítás ellenére még döntően lokális alapon szerveződő, aluliskolázott melanéz társadalom miként vált a szimbolikus politikai mező egyre meghatározóbb szereplőjévé az 1946 és 1958 közötti időszakban. Új-Kaledóniában a társadalompolitikai közbeszéd egyik legfőbb témája napjainkban is a „kulturális kiegyenlítődés”, az „esélyegyenlőség”, melynek megteremtésében az oktatásügy kiemelten fontos szerepet játszik. Marie Pineau-Salaün a kanak gyermekek relatív iskolai kudarcait történeti távlatokba helyezve kísérli meg értelmezni. Kutatásaiból kiderül, hogy 1945 előtt Új-Kaledóniában az iskolázottság mértéke jóval meghaladta a Franciaország többi, ázsiai és óceániai gyarmatára jellemző értékeket, ám az oktatást alacsony színvonal, az iskolai mindennapokat pedig túlzott mezevesség, nemritkán agresszió jellemezte. Mindezt a szerző néhány idős ember keserű visszaemlékezésével is illusztrálja – ám a cikk ez utóbbi része kissé felszínes.

A kanak társadalomban napjainkban is jelentős változások zajlanak, hiszen a felgyorsult modernizáció megannyi kihívás elé állítja a szigetvilág lakosságát. A harmadik részben ezen túlélési stratégiák, kulturális válaszok elemzéséből olvashatunk egy csokorra valót. Az utóbbi évtizedekben Új-Kaledónia-szerre nagy számban jöttek létre egyesületek, civil szervezetek, amelyek az anyanyelv ápolását és a hagyományok átadását tűzték ki célul. Egy ilyen szervezet, egy „nyelvészeti bizottság” munkájába kapcsolódott be Isabelle Brill, s tevékenységük eredményeit jelen írásában foglalja össze. Ötéves együttműködésük célja a területen beszélt nyelv variánsainak feltárása, egyfajta szintaktikai és helyesírási norma felállítása, végső soron egy szótár szerkesztése volt. A szerző mindemellett nagy figyelmet szentel a kétnyelvűség problematikájának, és részt vett a helyi kétnyelvű pedagógiai program kidolgozásában is. Az európai és a hagyományos kultúra értékei jól megférhetnek egymás mellett: Marie Lepoutre Lifou szigetén a népi gyógyászat és a nyugati orvoslás formáinak harmonikus szimbiózisát, az egészségügyi rendszer hatékony működését figyelte meg. A nemi szerepeket, a két nem egymáshoz való viszonyát azonban a társadalmi átalakulás meglehetősen felkavarta. Minthogy a szigetvilág társadalmát férfiközpontúság jellemezte, a nyugati minták terjedése számos konfliktushoz vezet – derül ki Christine Salomon cikkéből. A városi életforma ezzel szemben nem feltétlenül jelent szakítást a hagyományos értékrenddel: Christine Hamelin vizsgálatai alapján a Nouméába költözött melanézek sok szállal és rendkívül erősen kötődnek eredeti közösségükhöz, szűkebb és tágabb értelemben vett családjukhoz. Ugyanezen kérdéskörrel foglalkozik Michel Naepels is, aki a másik oldalról, egy konkrét közösség felől közelíti meg a jelenséget, ezen belül is olyan esetekre fókuszál, amikor a családfelek szánják el magukat a költözésre. Írásából kitűnik, hogy a migráció aligha magyarázható pusztán gazdasági megfontolásokkal, aligha értelmezhető a vidéki társadalmak, a törzsi viszonyok ismerete nélkül, s a beköltözőknek jó okuk van rá, hogy az erős társadalmi kontroll helyett az egyéni választásokat is lehetővé tévő városi életformát válasszák.

Egy tanulmánykötetben közzétett írások terjedelme természetesen korlátozott. Az azonban feltétlenül a kötet érdemei közé tartozik, hogy több publikációból kitűnik: a leírtak mögött a szerzők többéves, módszeres terepmunkája, elmélyült kutatása áll, s az eredményeknek csak egy része láthatott most napvilágot.

Régi falusi társadalmak. Fél Edit néprajzi tanulmányai.
Szerkesztette és a bevezetőt írta: Hofer Tamás.
Pozsony: Kalligram Könyvkiadó, 2001. 404 p.

Egyszerre van könnyű és ugyanakkor nehéz helyzetben az e tanulmánykötetet ismeretelni próbáló recenzens. Könnyű a dolga, mert az utóbbi néhány esztendőben megszorodtak a Fél Edit munkásságát elemző, méltató írások, amelyek alapján egyre pontosabban körvonalazódik Fél Editnek a magyar néprajz tudománytörténetében elfoglalt helye. Ugyanez jelenti azonban a bemutatás nehézségét is, mert éppen ezért nem könnyű e kérdésben újat mondani.

Nem tekintem e könyvismertetés feladatának annak áttekintését, hogy Fél Edit művei a megjelenésük idején, illetve azt követően milyen fogadtatásban részesültek (illetve nem részesültek), és mennyire épültek be a magyar néprajzi gondolkodásba. Ezt a kérdést többen is körüljárták (például Sozan 1977:300; Kósa 1989:229–235; Sárkány 2000:51–54.). Azt azonban mindenképpen szükségesnek érzem nagy vonalakban felvázolni, hogy mi is történt a legutóbbi bő évtized során Fél Edit munkásságával, illetve annak hatásával, értékelésével kapcsolatban.

Fél Edit 1989-ben hunyt el, az *Ethnographia* 102. évfolyamának (1991) 1–2. számát neki szentelték. A folyóirat közölte két, addig kiadatlan írását, *A saját kultúrájában kutató etnológus* és az *Összegző visszatekintés a paraszti társadalom kutatására* címmel. Mindkettő szerepel jelen kötetünkben is. Ezenkívül olvashatjuk még egy eredetileg 1950-ben angolul megjelent viselettanulmányának magyar változatát (*Női ruházkodás a Sárközben*), valamint megismerhetjük haláláig megjelent műveinek részletes bibliográfiáját is. A tisztelgő tanulmányok közül témájában kettő Fél Edit viseletkutatásaihoz (Fülemile Ágnes – K. Csilléry Klára), három pedig a népi társadalom kutatójának munkásságához kapcsolódik (Soňa Švecová, Andorka Rudolf, Kocsis Gyula).

Az *Ethnographiában* megjelentnél árnyaltabb és összetettebb képet kaphatunk Fél Editről és munkásságáról a rá emlékező kötetben, amit utolsó tanítványai szerkesztettek és jelentettek meg 1993-ban (Fülemile–Stefány szerk. 1993). Itt a visszaemlékező, kutatói pályafutásának különböző állomásait bemutató írások mellett számos, Fél Edit-től származó tanulmány is bekerült a kötetbe, amely ezáltal megpróbálja érzékeltetni Fél érdeklődési körének különböző területeit. Négy téma körül csoportosulnak az írások: a népi társadalom kutatása, a viselet és hímzés, az Átány-monográfia és a híres adatközlő és utóbb szerzőtárs Gari Margit körül. Az ebben szereplő tanulmányok közül négy – értelemszerűen társadalmi kérdésekkel foglalkozó – került bele az általunk elemzendő kötetbe is.

1997-ben történt a témánk szempontjából talán legjelentősebb esemény: megjelent az egyik, az *Arányok és mértékek a paraszti gazdálkodásban* című Átány-monográfia, amely addig csak német nyelven volt olvasható (Fél–Hofer 1972; 1997). Erre a kötetre reagált azután a BUKSZ, amely hazai és külföldi néprajzosok, antropológusok, történé-

szek véleményét adta közre a kötetről és tágabban a szerzők munkásságáról (Tiszteletkőr 1998).

1998-ban látott napvilágot továbbá a *Tárgyalkotó népművészet* című kötet, amely igen jelentős mennyiségű szöveget, szövegrészletet, illetőleg idézetet közöl Fél Edit különböző műveiből (Bellon–Fügedi–Szilágyi szerk. 1998).

Rövid – tudatosan értékelés nélküli – áttekintésünk utolsó állomásaként 2001-ben jelent meg ismertetésünk tárgya, a *Régi falusi társadalmak*.

Ez a kötet vállaltan és kiemelten a társadalomkutató Fél Editet mutatja be, nem foglalkozik sem a viseletkutatóval, sem a muzeológussal, s nem érinti egyéb érdeklődési területeit sem. Hofer Tamás, a szerkesztő (és jó néhány tanulmány társszerzője) öt nagyobb tematikus fejezetre osztotta a kiválogatott – mintegy ötven esztendő átívelő – tanulmányokat, amelyeket így a család, nagycsalád, nemzetség, az életút fordulópontjai, a helyi társadalmak, a kapcsolatok hálózata, a paraszti életforma változása, illetve az összegző írások körül rendezett el. Vannak közöttük jól és kevésbé ismert, vázlatos és alaposan kidolgozott, leíró és szintetizáló, egy-egy jelenséget bemutató és a néprajz alapvető kérdéseit feszegető írások. Figyelmesen végigolvasva a kötetet, pontosan kirajzolódnak Fél Edit néprajzi munkásságának jellemző vonásai: a kitűnő és érzékeny terepmunkás pontos megfigyelései és leírásai, a struktúrákban gondolkodó etnológus társadalmi jelenségeket bemutató elemzései s a részletekben is mindig az egészet kereső kutató szintetizálásra, programadásra tett kísérletei.

A következőkben gondolataimat nem annyira az egyes tanulmányok kapcsán, mint inkább azok körül a csomópontok körül szeretném kifejteni, melyeket Fél Edit is megfogalmazott saját munkásságával kapcsolatban, s e kötet lapjain is olvashatók. Ezek a monografikus feldolgozás igénye és módszerei, a társadalom megismerhetősége a tárgyakon keresztül, valamint a terepmunka néhány új lehetősége. Ezek mindegyike olyan problémakört érint, amely napjaink néprajztudománya számára is folyamatosan újabb és újabb megválaszolendő kérdéseket vet fel, egyáltalán nem érdektelen tehát röviden áttekinteni, hogyan is gondolkodott minderről Fél Edit, és ő maga hogyan próbálta meg ezeket az elméleti és módszertani kérdéseket körüljárni.

Fél Edit munkásságának jelentős szeletét adták egészen a kezdetektől az úgynevezett községmonográfiák, e kérdés köré szinte az egész életművét fel lehetne építeni. Ahogy Hofer Tamás e kötet előszavában megfogalmazta: „Fél Edit tudományos »előnyomulási iránya« inkább azzal jellemezhető, hogy egy-egy helyi társadalmon belül próbálta, egyre mélyebbre hatolva, föltárni egyes intézmények, egyes emberek viselkedésének, cselekedeteinek összefüggéseit, értelmét, jelentőségét, következményeit.” (Hofer 2001:10.) S bár ő a terjedelmi korlátokkal indokolja ezeknek a kötetből való kimaradását, azt gondolom, hogy jelentőségük – nem csupán a szerző életművében, hanem a magyar társadalomnéprajz történetében is – megérdemelte volna, hogy a kötetben, akár részletek formájában is, nagyobb szerephez jussanak. Sem a hartai, sem pedig a kocsai monográfiából nem kapunk „ízeltőt”, szerepelnek ebből a körből viszont Martossal, Tiszaigarral, Mezőkövesddel és természetesen Átánnal kapcsolatos részletek. Ezeket a munkákat a rendkívül pontos, mindenre kiterjedő figyelemmel végzett anyaggyűjtés és adatközlés jellemzi, miközben általánosabb, az egész paraszti társadalmat érintő kérdéseket is fölvetnek. A korai próbálkozások is már abba az irányba mutattak, hogy „lehetséges volna egy olyan kutatási ág kifejlesztése, amely a falusi életformákat kiteljesedésük állapotá-

ban értelmezné, de jelenkori alakulásukban is tanulmányozná, s ennek során figyelemmel lenne a hordozók helyzetére a maguk szűkebb társadalmi környezetében.” (Sárkány 2000:53.) A kutatástörténet az Átány előtti munkákat ebbe a sorba helyezi, amelyeket az a szemlélet hat át, hogy ezek a vizsgálatok az „organikusnak” tekintett struktúrákat, azok feltárását és bemutatását helyezik középpontba, s ugyan figyelemmel vannak és rögzítik a kutatás jelenének társadalmi változásait, azonban azokat nem tekintik a vizsgálódás elemi kérdéseinek. Sokszor tehát egy már csak nyomokban vagy még abban sem létező társadalmi jelenséget rekonstruálnak, s nincsenek igazán figyelemmel az azóta bekövetkezett változásokra. *A nagycsalád és jogszokásai a Komárom megyei Martoson* (1944) című terjedelmes tanulmány például rendkívül körültekintően és behatóan tárja fel ennek az intézménynek teljes struktúráját és működését, foglalkozik a terminológiai kérdések meghatározásával, a nagycsaládi életforma bemutatásával, a vagyon- és a tulajdonviszonyokkal, valamint a büntető- és jogszokásokkal. A tanulmány végén pedig országos kitekintést kaphatunk a nagycsalád intézményének elterjedtségéről. A strukturális bemutatás sajátosságai következtében azonban kimarad az időbeni elhelyezés és a változás tényeinek rögzítése. *A társaságban végzett munkák Martoson* (1940) ugyanennek a gyűjtőmunkának és szemléletmódnak egy másik szeletét mutatja be, rendszerezi és elemzi a közösen végzett, különböző típusú munkafolyamatokat.

Ugyancsak Martoshoz (is) kapcsolódik a kötet egy harmadik tanulmánya: *Egy palóc házasság előtti szokásról* (1941), amely a már a gyűjtés idején sem létező konkubinátus intézményét mutatja be. A képlet az előzőekben leírtakhoz hasonló: esettanulmány és a benne tárgyalt intézmény összefoglaló bemutatása.

Az elemzés érzékenységét, a megfigyelések pontosságát és az adatgazdagságot Fél Edit munkáiban szükséges újra és újra hangsúlyozni, mert ezek a további néprajzi kutatások számára kiindulópontot jelent(h)ettek, és adatként is szolgál(hat)tak (volna). Hogy ez nem mindig van így, arra álljon itt egy példa. Én magam a *Magyar Néprajz* című kézikönyv *Társadalomnéprajz* című kötetének paraszti erkölcsre vonatkozó fejezetében nem találtam nyomát e szokásnak, azaz nem utalnak rá.

A monografikus igényű gyűjtésnek ugyanebbe a vonulatába tartozik (bár itt többszerzős – sajnos be nem fejezett – vállalkozásról volt szó) a tiszaiigari kutatásokhoz kapcsolódó tanulmány: *Fejezetek Tiszaigari társadalmának megismeréséhez* (1959), amelyben a lokális intézményeket, illetve rokonsági csoportokat mutatja be.

Sokszor, sokan mondták, de akkor is igaz, hogy új fejezetet nyitott a magyar néprajzi kutatás történetében az 1951-ben indult átányi vállalkozás, amelynek előzményeit részben az előzőekben bemutatott írásokban is megtalálhatjuk. Az egy magyarországi falura kiterjedő monografikus igényű vizsgálat megfogalmazója Fél Edit volt, de az átányi munkálatokba 1954-től bekapcsolódott Hofer Tamás is, s ezek a kutatások kettejük nevéhez fűződnek. Ebben a kötetben a következő, Átánnyal kapcsolatos tanulmányok kaptak helyet: *Síratás Átányon* (1966), *Tanyakertek, patrónus-kliens kapcsolatok és politikai frakciók Átányon* (1973), *Vasárnapi istentisztelet – az átányiak képe saját társadalmukról* (1969). Ezek mindegyike Hofer Tamással közösen írt tanulmány, valamint átányi példát mutat be *A saját kultúrájában kutató etnológus* (1982/1991) című írás is. A monografikus igény megmaradása mellett itt már a címek is jelzik a látásmód és a kutatási irány némely változását, amely a funkcionista szemléletmód mellett adaptálta az amerikai kulturális antropológiai felfogást is. Ahogy Kósa László megfogalmazta: „Az átányi

kutatás ezen a kettős törzsen lombosodott ki. Elképzelhetetlen lett volna a magyar néprajz korábban fölhalmozott nagy anyagismerete nélkül. Másfelől a kulturális elemeket vizsgáló történeti érdeklődés helyett a társadalom és kultúra kapcsolatának analitikus elemzésével valóban a magyar kutatások antropológiai affinitását reprezentálja.” (Kósa 1989:313.) A cél az egyedi (egy magyar falu) teljességre való törekvésű számbavétele mellett a magyar paraszti társadalom egészére vonatkozó általános tendenciák megfogalmazása volt. Ahogy a szerzők kijelölték: „Az átányi kutatás egyik fő célja annak a paraszti életmódnak a megörökítése volt, mely a második világháborút követő mélyreható változások előtt jellemezte a magyar falukat.” (p. 237.) Ebből világosan kiderül az is, hogy egy eltűnt kor falusi társadalmának felrajzolása volt a program, s minden szemléletbeli, elméleti és módszertani újszerűsége ellenére is (mely tények következtében ezeknek a műveknek évtizedekig csupán töredéke volt olvasható magyar nyelven) ebben a tekintetben nemcsak folytatója annak az előzőekben vázolt szemléletnek, miszerint a jelenhez képest az eltűnt múlt a kutató cél, hanem illeszkedik a magyar néprajzkutatásnak ezt az elképzelést mind a mai napig szem előtt tartó vonulatába, amely a jelenben történő változásokat nem feltétlenül tekinti kutatása elsődleges tárgyának.

A kötetben szereplő tanyakertekkel és a vasárnapi istentisztelettel foglalkozó írások korábban nem jelentek meg magyarul, az előbbi az *American Anthropologist*-ben közzétett tanulmány, az utóbbi pedig a *Proper Peasants* egy részlete. Mindkettő briliáns, körül- és kitekintő elemzése a tárgyalat jelenségnek.

1962-ben egy, a történészek (!) számára tartott vitaülés során fogalmazta meg Fél Edit és Hofer Tamás az *Egy monografikus néprajzi kutatás tanulságai* című előadást, amelynek során bemutatták átányi kutatásaik legfontosabb céljait, módszereit és addigi eredményeit.

Fél Edit munkásságának egy következő – az előzőekhez szorosan kapcsolódó – vonulata a tárgyi világ középpontba helyezése, s az ezen keresztül történő kísérlet a társadalom megismerésére. E kötetben a példát erre a Hofer Tamással közösen írt *A kalotaszentkirályi kelengye* (1969) című írás képviseli. E tanulmányban világosan tükröződik a viselkedés és a társadalmi problémák iránt egyaránt érdeklődő kutatók fogékonysága, amit ebben az esetben a tárgyi világ elemzésén keresztül próbálnak megvalósítani. Felvázolják egy reprezentatív tárgycsoport életét egy közösségben, bemutatják a kelengye egyes elemeinek családi kapcsolatokkal együtt változó szerepét, a család és a tárgyi világ életciklusa közötti összefüggéseket.

Végezetül szólni kell Fél Editről mint a néprajzi terepmunka egyik magyarországi megújítójáról. Kutatói pályájának fejlődési útja fölrajzolható a terepen töltött idő és gyűjtési technika változásával végigkísérésével is. A kezdeti néhány héttől (Martoson negyven napot töltött) eljutott az Átányon évtizedeket átfogó időig, illetve híres adatközlője és szerzőtársa, Gari Margit esetében az éveken át tartó beszélgetésekig. Ezzel párhuzamosan jutott el a mikroszintű elemzésektől a makroszinten történő vizsgálatokhoz. A kötetben legnyilvánvalóbban ehhez a tematikához a két végpontot képviselő két tanulmány kapcsolható; az egyik *Egy kistalpai nagycsalád társadalom-gazdasági vázlat* (1944), amely egy tíznapos terepmunka tapasztalatait foglalja magában, s benne a részt vevő megfigyelés módszereire alapozva mindenre kiterjedő figyelemmel rajzolja fel egy marcelházi nagycsalád mindennapi életét a mikroelemzés szintjén. A *Margit és a halál* című (1985) írás, amely Gari Margit franciául megjelent önéletrajzának egy

fejezete, nemcsak időben képviseli a másik végpontot. Az évtizedeken keresztül tartó beszélgetésekből Fél Edit szerkesztett önéletrajzi kötetet (amely sajnos ugyancsak nem olvasható egészében magyarul).

A kötet végén megtalálhatjuk a közölt tanulmányok eredeti megjelenési helyét, valamint Fél Edit néprajzi tanulmányainak bibliográfiáját is, amelyből sajnálatos módon ki maradt az 1997-ben magyarul megjelent Átány-kötet. Csokorba szedve helyet kapott továbbá a könyvben 124 fénykép is.

Nagy hiányt pótol Hofer Tamás e kötet megszerkesztésével és megjelentetésével, amely Fél Edit munkásságának alaposabb megismerésén túl sok egyéb tanulsággal is szolgál. Mennyire aktuális ma ez a szemlélet, mit adhat napjaink társadalmi problémák iránt fogékony kutatójának? Nem lenne-e szükség ugyanolyan paradigmaváltásra ma a magyar társadalomnéprajzban, mint amit ezek a kutatások a maguk korában jelentettek?

Magam röviden három olyan elemét emelném ki Fél Edit kutatói pályájának, amelyeken a jelenkor etnográfusának, antropológusának is el kell töprengenie. Az egyik a témaválasztás és elemzés módja, a másik a terepmunka módszere és az ebből szorosan következő textualizáció mikéntje. Fél Edit témaválasztására minden esetben a – korának nem minden kutatójánál meglévő – társadalmi érzékenység, az emberi és közösségi kapcsolatokra való figyelem volt jellemző. Érdeklődésének középpontjában azonban – mint erről már a korábbiak során is említést tettem – nem annyira a változás figyelemmel kísérése állott (bár semmiképpen sem vádolható ennek rögzítésének elmulasztásával), hanem egy megelőző állapot részletes, alapos dokumentálására, egy elmúlt korszak paraszti társadalmának bemutatására kísérletet tévő törekvés. Hiába járt tehát új utakon a kérdésfelvetés mikéntjében, ha gondolatmenetében a változások nem kaptak igazán központi szerepet. Terepmunka-módszerét – amit sokan elemeztek, csodáltak és vitattak – mindenképpen sajátos formának kell tekintenünk, amely több is és kevesebb is a klasszikus antropológia résztvevő megfigyelési technikájánál. Több az évtizedekig tartó rendszeressége miatt, kevesebb viszont azért, mert a hosszú időt nem egyhuzamban töltötte terepen. A kutatói távolságtartás és az emberi szubjektív behelyezkedés kényes egyensúlyát nagyon nehéz megtalálni. A rengeteg összegyűjtött anyag feldolgozásánál pedig szelektálni kell, s rendkívül kényes kérdés, hogy e szelekció során mi az, ami kihullik a szűrőn, s mi az, ami fennmarad. S itt már az antropológia legfontosabb kérdéseinek egyikénél, a szöveg hitelességének a problémájánál vagyunk: A különböző adatközlők által elmondott szövegek sűrített, általánosítások formájában való megjelenése mennyiben tekinthető hitelesnek, vagy az egy adatközlőtől éveken keresztül irányított beszélgetések során felvett anyag megszerkesztett változata mennyiben a kutató és mennyiben az életét elmesélő valódi világa.

Annyit mindenképpen leszögezhetünk: Fél Edit és Hofer Tamás kutatásainak eredményei mindenképpen meghatározó és jól használható alapot adhatnak a napjainkban végzendő, mai falusi társadalmakat elemző vizsgálatokhoz is.

Talán elég idő telt el ahhoz, hogy lezártnak tekinthessük a mintegy évtizede elkezdődött folyamatot, amelynek során egyre pontosabban rajzolódnak ki a Fél Edit sokáig agyonhallgatott munkásságának mérföldkövei (bár természetesen a további Átány-kötetek magyar nyelvű megjelenésére mindenképpen számítunk). Ennek a kötetnek minden néprajzkutató polcán ott a helye, hogy képet kapjon Fél Edit sokat vitatott kutatói pályafutásának jelentős állomásairól.

IRODALOM

BAUSINGER, HERMAN

1998 Posztmodern Átány? *BUKSZ* 10(4):377–378.

BELLON TIBOR – FÜGEDI MÁRTA – SZILÁGYI MIKLÓS, szerk.

1998 *Tárgyalkotó népművészt.* Budapest: Planétás.

FÉL EDIT – HOFER TAMÁS

1972 *Bäuerliche Denkweise in Wirtschaft und Haushalt.* Göttingen: Schwartz.

1997 *Arányok és mértékek a paraszti gazdálkodásban.* Budapest: Balassi.

FÜLEMILE ÁGNES – STEFÁNY JUDIT, szerk.

1993 *Emlékezés Fél Editre.* Budapest: Magyar Néprajzi Társaság.

HOFER TAMÁS

2001 Fél Edit és a magyar falusi társadalmak kutatása. *In Régi falusi társadalmak.* 9–24. Pozsony: Kalligram.

KÓSA LÁSZLÓ

1989 *A magyar néprajz tudománytörténete.* Budapest: Gondolat.

SÁRKÁNY MIHÁLY

2000 *A társadalomnéprajzi kutatás hazai története.* *In Magyar Néprajz VIII. Társadalom.* Paládi-Kovács Attila, főszerk. 29–66. Budapest: Akadémiai Kiadó.

SOZAN, MICHAEL

1977 *The History of Hungarian Ethnography.* Washington, DC: University Press of America.

TISZTELETKÖR

1998 Bárh János, Gráfik Imre, Mohay Tamás, Kósa László, Christopher Hann, Voigt Vilmos, Péter Katalin, Niedermüller Péter: Fél Edit – Hofer Tamás: *Arányok és mértékek a paraszti gazdálkodásban.* *BUKSZ* 10 (3):303–328.

A hiedelmekben és hiedelmekkel élő ember

Czégényi Dóra – Keszeg Vilmos, szerk.: Emberek, szövegek, hiedelmek. Tanulmányok. Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság. 2001. 206 p. /Kriza Könyvek 7./

Számos élmény és ezek dokumentumai – így a néprajzi gyűjtések – tanúskodnak arról, hogy a hiedelmek ma is szerves részét képezik egy-egy közösség és tagjai világtérképének. Ugyanezek az ismételt gyűjtőmunkák utalnak azonban arra is, hogy a hiedelmeknek nincsen önálló, stabil formájuk, csupán az adatközlő változó tudatában léteznek, és a mindenkori konkrét használatban vagy beszédhelyzetben születnek meg. Koronként, csoportonként másképp realizálódnak, vagyis a hiedelemrendszer folytonosan újrateremtődik.

Ez a felismerés felveti azt a kérdést, hogy a több évtizedes hiedelemkutatás során rögzített és megszerkesztett egységes magyar hiedelemvilág talán csak a könyvekben létezik. Ez természetesen nem kérdőjelezi meg a tematikus és regionális néphitkutatások érvényességét, hiszen a különböző témák feldolgozásához, a jelenségek elterjedésének nyomon követéséhez, a hiedelemrendszer tartalmi elemeinek bemutatásához nélkülözhetetlen a monografikus gyűjtés.

A *Kriza Könyvek* sorozat 7. köteteként megjelent *Emberek, szövegek, hiedelmek* című munka azt mutatja meg, hogy mennyire izgalmas értelmezni és megérteni a hiedelmet, illetve, hogy mekkora kihívás az emberek mindennapi használatában lévő hiedelmet, az emberek közötti viszonyokban születő-újjaszülető kultúrát kutatni. A kötetben szereplő tanulmányok mindegyikére jellemző, hogy a gyűjtés helyzetében feltáruló hiedelmek életformájára kérdeznék rá, arra hogy miként lehet ezt az orális tudást memorizálni, felidézni, működtetni vagy elmondani. Az általuk felvetett problémák és vizsgálatok a hiedelmek, a hiedelmekkel élő ember, valamint a hiedelmek reprezentációi közötti viszonyra vonatkoznak.

Hogyan aktualizálódik, hogyan differenciálódik a kollektív hagyomány? Hogyan működik, szerveződik ez a tudás, mennyiben járul hozzá egy-egy világkép kiépítéséhez? Milyen helyet foglal el a valóságértelmezésben és a cselekvésvezetésben? Részes-e a hiedelem a mindennapi tudásnak, életvitelnek és kommunikációnak? Hogyan fejeződnek ki a hiedelmek a szövegekben, hogyan működik a néphitről való kommunikáció a közösségen belül? Ugyanazt a tényt más-más személy hogyan látja és reprezentálja? Hogyan határozzák meg az adott társadalmi feltételek a közösség hiedelmeit? Hogyan befolyásolják az egyén élményei a hiedelmek létrejöttét, működését és fennmaradását? Hogyan viszonyulnak az egyes emberek saját hiedelemtudásukhoz, és hogyan hat a beszédhelyzet

azok reprezentálására? Az adatközlők hogyan viselkednek az erről a témáról való beszélgetések során? A gyűjtés – ez a szokatlan beszédhelyzet – hogyan verbalizáltatja a hiedelmeket? A kutató és az adatközlő párbeszédében, a kontextustól függően milyen extenziója van a rögzített szövegeknek?

A közreadott tanulmányok természetesen önmagukban nem adnak végleges választ mindezekre a kérdésekre, sőt a kötet egésze sem merítheti ki őket, azonban még így is szokatlanul közel visz bennünket a kultúrában élő ember felfedezéséhez, a hiedelmek létmódjának megértéséhez.

Nagy Magdolna egyetlen adatközlő hiedelemtudását vizsgálja. Mélyfúrásának szükségességét az indokolja, hogy az egyén hiedelmei nem egyeznek meg mindenben a közösség hiedelmeivel, és minden egyén világgképében más szerepe van az ilyen jellegű tudásnak. Mivel azonban az egyén értékrendje és világtérképezése csak a közösségével ütköztetve vizsgálható teljes értékűen, a szerző ezt is részletesen tárgyalja. Különösen nagy jelentőséget tulajdonít a vallásnak a csoport gondolkozásmódjának és értékrendjének alakításában. A gyűjtött adatok alapján úgy látja, hogy a hiedelmek számos elemükben összefonódtak a vallási hitképzetekkel. A tanulmányból kimaradt, ezért itt közöljük azt a nem lényegtelen információt, hogy az adatközlők többsége neoprotestáns, a tanulmányban szereplő Kása Ferenc viszont református. Emiatt óvatosan kell kezelni az egyéni és közösségi világlátás kapcsolatáról tett megállapításokat, hiszen a felekezetiileg erősen tagolt faluban a szektások világlátása igencsak különbözik a protestánsokétól. A szerző elemzése során a szöveg tartalmi elemeire helyezi a hangsúlyt, de vizsgálja azt is, hogy a hiedelmek milyen szerepet töltenek be az életvitelben, milyen mértékben határozzák meg a mindennapokat. Az eset elemzésének az a jelentősége, hogy a hiedelemkutatásban igen ritka az olyan tanulmány, amely egyetlen személy sajátos világgképét és ennek szerveződését modellálja.

A fentebb felvetett kérdések megválaszolásából Bartha-Balog Emese is magára vállalt néhányat. A tehénrontással kapcsolatos hiedelemszövegeket felhasználva az egyes hiedelmek egyéni változatait tanulmányozza. Célja a hiedelem és az ember, a hiedelem és annak verbális megfogalmazásai közötti kapcsolat értelmezése. Arra igyekszik választ keresni, hogy milyen szerepet tölthet be a hiedelem a 20. század végén élő falusi ember életében, és miként tudja az egyén összeegyeztetni egymással a mágikus és a racionális világgfelfogások követelményeit. Ennek érdekében fokozottan figyel nemcsak a szövegre, hanem a szövegmondás módjára is. Esetelemzése során elismerte és figyelembe vette, hogy a kontextus valamint a gyűjtő szerepe jelentősen befolyásolja a hiedelmek létrejöttét és reprezentálását. Tanulmányában fontos szerepet kap a hiedelmek extenziójának vizsgálata is, ennek alapján osztályozza a gyűjtött szövegeket. A szerző is utal arra, hogy a pragmatikus elemzés szempontjait, valamint a szövegelméleti téziseket hasznosító módszere nagyobb hiedelemkorporusz elemzésére nem alkalmas, ennek ellenére nagyon fontos lehet, mivel használatával az egyén és hiedelem viszonyára, a hiedelmek egyéni használatára vonatkozó információkat tudunk a felszínre hozni.

Balássy Enikő otthoni környezetben egyetlen egy család hiedelmeit igyekszik rögzíteni. Ez lehetőséget ad arra, hogy kitérjen az adatközlők egymás közötti kapcsolatára, valamint arra, hogy milyen helyet kapnak a hiedelmek a családtagok értékrendszerében, és hogyan alakítják azok sorsát, mindennapi életét. Egy délutáni beszélgetés teljes közlése, makroszöveggként kezelése lehetővé teszi annak példázását is, hogy maga a gyűjtés

situációja hogyan hat a beszélgetés folyamatára. Az elemzés is egységes egészként és eseményként kezelte a beszélgetést, és a beszélés módját elemezve a szerző nyilvánvalóvá tette, hogy az adott család hiedelmei reális extenziójúak és világértelmező funkcióval rendelkeznek.

Komáromi Tünde szintén a hiedelmeknek a mindennapi életben betöltött szerepét vizsgálja egy összetett jelenség, az ijedtség kapcsán. Nem maga a betegség hiedelemalapú, hanem a gyógyítása, mert a megfigyelt személyek szájhagyomány útján terjedő tudást alkalmaznak, amikor az ijedtséget önöntéssel gyógyítják. A dolgozat második részét képező esetelemzés tárgya egy felnőttkori ijedtség, amellyel bizonyítja, hogy az egyén pszichikai élményei valóban befolyásolják a hiedelmek létrejöttét, működését és fennmaradását. Az élmény narratív megjelenítése a hiedelmek egymás közötti viszonyából is sejtet valamit, hiszen három elbeszéléstípus jellemzőit hordozza.

Czégényi Dóra szintén hiedelemközi viszonyokról, a hiedelemrendszer belső mobilitásáról és funkcióváltozásairól ír két szilágysági település hiedelmei kapcsán. Tereptapasztalatai szerint a hagyományos hiedelmek egyrészt ugyan sorvadnak, de ugyanakkor folytonosan ki is egészülnek új elemekkel. Értelmezésében kitüntetett helyet foglal el két reprezentatív alak, a román pap és a boszorkány hiedelemkörének „biológiája”. E témák kapcsán nemcsak a két közösség hiedelmeinek tartalmi elemeit, hanem azok funkcióit, valamint beszélgetőtársainak a hiedelmekkel szembeni magatartását is vizsgálja. Érinti, hogy a közösségen belül miként és miért működik a hiedelemről való kommunikáció, de jobban foglalkoztatja az, hogy a beszélgetőtársai hogyan reprezentálják a hiedelmeket a néprajzi gyűjtés helyzetében. A szerteágazó tanulmány egy másik része a nézőpontoktól függő, csak az előadásban jelenvaló hiedelmekről tesz megállapításokat.

Bármilyen kérdést járjon is körül a szerző a hiedelmek értelmezésekor, valamilyen módon érintenie kell a kommunikáció és interakció kérdését. Ez elmondható a kötetben közreadott tanulmányok mindegyikéről, hiszen a különböző példák kapcsán a szerzők a *szóbeliségben* élő néphitre reflektálnak mint sajátos tudatformára, meghatározott jelenségek értelmezési keretére, az egyéni és társadalmi életben alkalmazott cselekvési stratégiákra, valamint a kutató által problémává előléptetett kulturális jelenségre.

Ez nem véletlen, hiszen a szóbeliség mint kommunikációs mód máig az információszerezés egyik legfőbb lehetősége, különösen az olyan rejtőzködő jelenségek esetén, mint a hiedelmek. A gyűjtő – kívülálló lévén – a hiedelmeket többnyire csak verbális kifejezésekben ragadhatja meg. A hiedelmek azonban nemcsak nyelvi formában és főként nemcsak narratív szövegekben fogalmazódnak meg, hanem a kommunikációs folyamatban más kódolással is hagyományozódhatnak. Gondoljunk csak a hiedelemtárgyakra, a hiedelemcselekvésekre, a hiedelemábrázolásokra és a hiedelemviszonyokra. Jó lenne, ha a sorozat valamelyik következő kötetét ezeknek a kommunikációs eszközöknek a vizsgálatára szentelnék.

Györgyi Erzsébet, szerk.: Lakodalmi szokások.

Mátkaság, menyegző.

Budapest: Planétás Kiadó. 2001. 233 p. /Jelenlévő múlt/

A házasságkötést övező szokásrendszer – magához a házasságkötéshez hasonlóan – napjainkban is örökzöld, állandóan közérdeklődésre számot tartó téma. A házasság intézménye ősidők óta ad keretet az új generáció létrehozását és védelmét biztosító társadalmi-gazdasági egység, a család, benne férfi és nő együttélésére.

A hagyományos társadalmakban, így a magyar paraszti társadalomban is, egészen a közelmúltig az emberi életút meghatározott „forgatókönyv” szerint zajlott, az egyes társadalmi csoportba beszületett egyén nagy valószínűséggel a szülei, nagyszülei, dédszülei által bejárt utat folytatta, az ő tevékenységeiket végezte tovább. Az életút állomásait, fordulópontjait az egyént körülvevő közösség határozta meg és érvényesítette az azokat övező szokásokon keresztül szinte kötelező érvénnyel.

Az élet folyamatosságában az egyéni életút fordulópontjait a közösség ünnepélyes módon teszi emlékezetessé. Az ilyenkor alkalmazott rítus és szokáscelemek (Arnold van Gennep meghatározásában *átmeneti rítusok*) mind a résztvevő, mind a közösség számára megkönnyítik a fordulópont, a kritikus átmenet, azaz az új élethelyzetbe kerülés zökkenőmentes átélését. Az életút három kiemelkedő pontja a születés, amelynek szokásai az újszülött befogadását jelentik a szűkebb és tágabb családba; a házasságkötés és a halál, amely az életút lezárása, a földi élet befejezése. A három nagy, átmenetet is jelentő állomás közül a legkiemelkedőbb az életút csúcspontját megtestesítő házasságkötés, amely a házasságra lépő egyének társadalmi állását megváltoztatva, őket a társadalom teljes jogú tagjává, az utódok fogadására és nevelésére alkalmas családdá alakítja.

A házasságkötés közösséggel való elismertetését szolgálta jelentős közösségi-társadalmi eseményként a *lakodalom*, amely a szokáscelemek, javak (hozomány, nászajándékok) felvonultatása, vendégeskedés – mulatás – tánc alkalmaként a paraszti társadalom számára a reprezentáció lehetőségét nyújtotta (és sokszor nyújtja ma is).

A házasságra lépést az ünnepélyes egyházi (jogi) szentesítésen kívül szinte napjainkig szokásokba vagy szokásrendszerekbe rendeződött cselekményegyüttesek kísérték, melyekben a közösség számos tagja is fontos szerepet játszott, például a menyasszony kikérésében, elbocsátásában, új családjába fogadásában. A lakodalom különböző fázisaiban a házasuló felek valamelyike vagy közeli családtagja, esetleg a lakodalom valamelyik fontosabb szereplője gyakran folyamodtak mágikus értelmű cselekményekhez is az eljövendő együttélés minőségének – termékenység, békesség, munkabírás, dominancia, bőség – biztosítása érdekében.

A múlt és félmúlt házasságkötéshez vezető és házasságkötéssel kapcsolatos szokásrendszereiből nyújt keresztmetszetet olvasóinak a Planétás Kiadó gondozásában, a *Jelenlévő múlt* sorozat részeként megjelent „Lakodalmi szokások. Mátkaság, menyegző” című kötet 28 tanulmánya.

A kötetet bevezető tanulmány (Györgyi Erzsébet: *Ádámtól, Évától a parasztlakodalomig*) a házasságkötés szokásainak történeti áttekintésére vállalkozik. Több írás jóvoltából közelebbi-távolabbi kitekintésben részesülünk (Rékai Miklós: *Leányom, légy tízezer ezreivé. Zsidó esketési szokások Kárpátalján*; Bartha Júlia: *Allah akaratából, a próféta segedelmével. Kis-ázsiai török lakodalmas szokások*; Szojka Emese: *Álmát vitték a lányom. Párvalasztástól az eljegyzésig a bácskai bunyevácoknál*; Gráfik Imre: *Képek a széki lakodalomból. Házassági szokások az erdélyi Mezőségben*). Az eljegyzés, esküvő jelképes viseletdarabjaiból is megismerhet néhányat az olvasó (Balogh Jánosné Horváth Terézia: *Ezen gyűrű kerek, és se vége se hossza nincsen. A jegygyűrű története dióhéjban*; Cserbák András: *Korona, koronka, párta. Az esküvői koronák történetéből*; Némethné Fülöp Katalin: *A párta is konttyá változzon. Esküvői öltözet a népviseletben*). A lakodalmi vendéglátásról, a lakodalmas asztal ételeiről, edényeiről olvashatunk tanulmányokat (Viga Gyula: *Szakácsasszonyunknak mesterkélt munkája. A lakodalmi esigaleves*; Bódi Erzsébet: *Prémes, perec, örömkalács. Lakodalmi kalácsok*; Kisbán Eszter: *Nyoszolyó-asszony bélese. A lakodalmi vendéglátás*; István Erzsébet: *Miska-kancsó, hérészes korszó. A lakodalom esérépedényei*). Bepillanthatunk az anyakönyvezés, a jogi néphagyományok történetébe is (Nagy Janka Teodóra: *A nőrablástól a házasságkötésig. Házassági jog és jogi néphagyomány*; Őrsi Julianna: *Miről vallanak a matrikulák? Az anyakönyvezés rövid története*; Györgyi Erzsébet: *Míg a tehent alkudták, addig a leányt ellopták. Leányszöktetés*). Igaz Mária írása bemutatja, hogyan jelenik meg a lakodalom a gyermekek játékaiban (Igaz Mária: *Gyermeklakodalom. Játékos felkészülés az élet nagy eseményére*), míg Felföldi László az ilyenkor járt táncokat ismerteti (Felföldi László: *Egy megmozdul, száz megrándul. Lakodalmi táncaink*). A lakodalmak folklórájába, hiedelemcselekményeibe tekinthetünk be némelyik tanulmányban (Balázs Lajos: *Két szál pünkösdi rózsa kihajlott az útra. Erotika a székellyöldi lakodalomban*; Balázs Lajos: *Isten adjon szerencsét az életükhöz. A lakodalom hiedelemvilága Csíkszentdomonkoson*; Vajda Mária: *A nászt bűvöléssel senki meg ne rontsa. Nászéjszaka*; Küllös Imola: *Asszonynepek, vegyétek eszetekbe... Régi lakodalmak oktató és mulattató költészete*; Litovkina Anna: *Párosan szép az élet. Közmondások, szólások, népi bölcsességek*). A menyegzők, lakodalmak képi megörökítéséről is olvashatunk tanulmányokat (Verebélyi Kincső: *Képek a lakodalomhoz. Anyakönyvben, házasságlevélben, emléktányéron*; Lindner Magda: *Ahogy a művészek látták. Lakodalom a 19. századi magyar festészetben*; Fogarasi Klára: *Falusi lakodalmak a századelő fotográfiáin. „A fénykép... a társadalmi jellemzők sűrített kifejezése”*).

A ma észlelhető jelenségek területéről – mint amilyen a folklór folklorizmussá alakulása, mai társkeresési motivációk – is felvillan egy-két mozzanat (Fügedi Márta: *Lakodalomból lakodalmas. A parasztlagzi eseményeinek látványossággá válása*; Litovkina Anna – Nagy Janka Teodóra: *Aki keres, az talál?! Férfiak és nők apróban*.) – És ma?... – teszi fel a kérdést a kötet záró tanulmányában Antusné Ercsényi Ágnes. (Antusné Ercsényi Ágnes: – *És ma?... Napjaink esküvői szokásai*).

Mint annyi más könyvnek, a *Lakodalmas szokásoknak* is megvolt a maga sorsa (vagy inkább kálváriája) az ötlet kipattanásától addig, amíg az olvasóközönség végül kezébe vehette a házasságkötés, mátkaság, menyegző témakörét körbejáró tanulmányfüzért. A kötet szerkesztője még 1993-ban kapott megbízást a főként tudományos művek gondozásával foglalkozó patinás kiadóktól egy, a témáról népszerűsítő igénnyel meg-

írt, rövid idő alatt elkészülő tanulmánykötet megszerkesztésére. A tanulmányok sorra készültek. Menet közben kiderült azonban, hogy némelyik tanulmány a népszerűsítő műfaj követelményei miatt átfogalmazásra szorul. Ugyanakkor a kötet nyomdakész állapotig való elkészülte alatt a patinás könyvkiadót megannyi sorstársához hasonlóan utolérte a privatizálás és a „termékszerkezetváltás” – ma már kizárólag szótárakat és lexikonokat ad ki méregdrágán. Ekkor adódott a lehetőség a népszerűsítő formában történő kiadásra egy másik kiadónál: Némi levelezgetés és kilincselés árán az összegyűjtött kéziratok kiadását végül is a Planétás Könyvkiadó vállalta. *A jelenlévő múlt* sorozat elindítója Foltin Jolán táncos volt, ez meghatározza a Planétás könyvek jellegét. A könyv formátuma, ismeretterjesztő jellege, terjedelme tehát adott volt, ehhez kellett tovább „formálni” a kéziratokat. Az adott formátumnak és terjedelemnek tudható be, hogy bizonyos ellentmondásosság érezhető a kötetben megjelent tanulmányoknál, például némelyek tartalmaznak, mások viszont nem idézeteket, színes illusztrációkat.

A megkötött kompromisszumok árán végül is széles kör számára használható kötet jött létre. A közérthetőség követelményének szem előtt tartásával született könyv a legkülönbözőbb rétegeknek egyformán nyújt valamit: A néprajz tananyagként való bevezetésével haszonnal forgathatják a pedagógusok vagy akár a középiskolások, de mivel a közérthetőség nem ment a szakmai megfogalmazás rovására, akár egyetemi segédanyagként is használható. (Minden tanulmány után irodalomjegyzék segíti a további tájékozódást.) Ugyanakkor a néprajzi érdeklődés térhódításával számot tarthat a szélesebb körű civil olvasóközönség érdeklődésére is. Végül, de nem utolsósorban a tanulmánykötet bizonyára elnyeri a közművelődési szakemberek tetszését is.

Tekintettel a téma máig változatlan népszerűségére, kiadói készség és kapacitás esetén valószínűleg érdemes lenne elkészíteni a „Lakodalmi szokások” *második kötetét*, amelyben a jelen kötet szűkre szabott terjedelme miatt még ki nem fejtett témakörök kaphatnának helyet, így etnikai, vallási csoportok esküvői szokásai is, történetiségükben és a jelenben egyaránt.

Vadászok és gyűjtögetők: a moszkvai találkozó

Schweitzer, Peter P. – Biesele, Megan – Hitchcock, Robert K.,
eds.: *Hunters and Gatherers in the Modern World.
Conflict, Resistance, and Self-Determination.*
New York – Oxford: Berghahn Books. 2000. 498 p.

Nem csekély (hétéves) késéssel látott napvilágot a 7. CHAGS (*Conference on Hunting and Gathering Societies*) – azaz a vadász és gyűjtögető társadalmakkal foglalkozó – konferenciát összegző tanulmánykötet. Az 1993-as moszkvai találkozó válogatott írásait nem sikerült a következő, Japánban, Oszakában tartott 8. CHAGS konferenciáig (*Foraging and Post-Foraging Societies: History, Politics and the Future*) megjelentetni a kötet amerikai szerkesztőinek. Sőt, az oszakai találkozó előadásainak első kötete (Wenzel – Hovelsrud-Broda – Kishigami, eds. 2000) egyszerre látott napvilágot az előzőével, a két következő kötetet (Keen–Yamada, eds. 2001; Anderson–Ikeya, eds. 2001) pedig nem egészen egy évvel később adták ki. A szerkesztési munka nehézségei mindenképp összefüggnek a konferencia kiemelkedő jelentőségével: a Szovjetunió megszűnte után ez volt az első jelentős találkozó orosz és nyugati etnológusok között, melyet ráadásul az oroszok rendeztek. Bár már az 1990-es alaszakai, fairbanksi 6. CHAGS találkozón szép számmal képviseltették magukat a témával foglalkozó szovjet kutatók (összesen 17-en), előadásaik közül csak egyetlenegy jelenhetett meg az akkori konferenciakötetben. A mostani kiadvány egyik különlegessége abból adódik, hogy a találkozó révén a vadász és gyűjtögető társadalmakat vizsgáló elemzések először fedik le ezek előfordulásának teljes földrajzi területét egyetlen kiadványon belül.

A 7. CHAGS konferencián 25 – döntően oroszországi – jelentkező szándékozott szibériai vadászokkal foglalkozni. Elsősorban anyagi okok miatt csupán 15-en tudtak végül megjelenni, ezek között azonban – az első alkalommal – találunk nyugati kutatókat is. A kötetben kiadott 27 tanulmány közül végül kilencnek a témája a szibériai vadászok helyzete, ebből egy beszámoló született nem orosz szerző tollából. Az összes többi vizsgálat alaszakai, kanadai, ausztráliai, Fülöp-szigeteki, malajziai, ecuadori, paraguayi, ajnu, melanéziai és természetesen afrikai mbuti (pigmeus), illetve szan (busman) társadalmakat ismerteti.

A vadász és gyűjtögető társadalmak *modern* kutatása az 1966-as chicagói konferenciától vette kezdetét. Ennek az anyaga a ma már klasszikusnak számító *Man the Hunter* kötetben (Lee–DeVore 1968) jelent meg. A találkozó hatására 1978-ban indult el azután Párizsban a CHAGS konferenciasorozat, melynek a találkozóit ettől kezdve két-, il-

letve háromévente követik egymást, és amely e kutatási terület első számú vita- és összegző fórumának számít. Ezeken az összejöveteleken valamennyi jelentős kutató ismertetheti az éppen folyó esettanulmányának kutatási eredményeit, valamint a terület elméleti, módszertani kérdései is rendszeresen terítékre kerülnek. A kezdeti találkozókon az afrikai, kalahári szanok (busmanok) központi szerepet játszottak mint prototipikusnak tartott vadász- és gyűjtögető közösség. E kis létszámú, viszonylag elszigetelten élő csoport hosszú távú, intenzív, kvantitatív megfigyeléseket is alkalmazó kutatása számos korábbi feltételezést kérdőjelezett meg a vadász- és gyűjtögető csoportok életmódjával kapcsolatban. Kiderült, hogy a szanok például jóval kevesebb időt fordítanak élelemszerzésre, mint a földművelő és állattartó szomszédai, ennek ellenére egészségi állapotuk semmivel sem marad el azokétól. Éppen ezért, bár ismerik a földművelést, állattartást, ezekkel szemben a vadászatot és gyűjtögetést részesítik előnyben.

A későbbi kutatások igyekeztek megfogalmazni e vizsgált életmód feltételeit, hangsúlyozva, hogy ezek – elsősorban a terület nagyságára és az ott lakók számára vonatkozóan – túl szigorúak ahhoz, hogy a jelenlegi körülmények között a világon néhány tucatnál több helyen lehetőség legyen rá. Világossá vált továbbá, hogy a szanok nem minden tekintetben tekinthetők a vadászó és gyűjtögető életmód modelljének. A kutatók tehát igyekeztek minél több típusú vadász- és gyűjtögető csoportot bevonni a vizsgálatokba és összehasonlításokba, nem utolsósorban az arktikus, szubarktikus vadászokat. E térség jelentős része azonban az Óvilágban, elsősorban Szibériában található. Éppen ezért elemi fontosságúvá vált a nyugati kutatók számára, hogy hozzáférhessenek a szibériai anyaghoz vagy saját terepmunka révén, vagy az ottani kutatók eredményeinek publikálásával. A közös kutatási téma dacára a két találkozás – sem a fairbanksi, sem a moszkvai – nem volt mentes bizonyos megértési nehézségektől. A nyugati és a szovjet, illetve orosz tudományos élet szórványos kommunikációja ellenére ugyanis a két terület eltérő érdeklődés, módszertan és intézményi keret mentén alakult.

A legelső CHAGS konferenciától kezdve a tudományos vita egyik középponti témájává vált a vadász- és gyűjtögető csoportok viszonya a mindenkori társadalmi környezetükkel. Ennek kapcsán a korai – például az 1983-as és 1986-os – eszmecseréken a „vadász, gyűjtögető” terminus jelenkori használhatósága is megkérdőjeleződött (lásd Peterson–Matsuyama 1991), hiszen az összes mai csoport az őt körülvevő társadalom valamilyen részeként működhet csak, melyen belül azután sokszor a perifériális gazdasági helyzete révén határozzák meg (Myers 1988). Szintén a vadászok és gyűjtögetők aktuális problémáinak előtérbe kerülése miatt kezdettől fogva a CHAGS konferenciák hagyományává vált, hogy a vadász- és gyűjtögető csoportok kisebb vagy nagyobb számban képviseltették magukat ezeken.

Ezt a tradíciót folytatva a 7. CHAGS központi témái – konfliktus, ellenállás és önmeghatározás – a következő területekre lebontva jelentek meg: a zsákmányolók és a modern állam viszonya, kozmológia és világkép, ideológia és reprezentáció, valamint az agresszió kérdése. A konferenciakötet ennek megfelelően öt nagyobb témakörre tagolódik: háborúskodás és konfliktuskezelés; ellenállás, identitás és az állam; ökológia, demográfia és piac (mint klasszikus témák); nemek szerepe és reprezentáció; világkép és vallás.

A moszkvai konferencia sajátossága miatt, azaz az orosz és a nyugati kutatók találkozója szükségessé tette egy hosszabb tudománytörténeti fejezet megírását közvetlenül a könyv felépítését, a konferencia létrejöttét és célját ismertető bevető után. Ebben

Peter P. Schweitzer fogódzókat nyújt a nyugati és az orosz megközelítések közötti különbségek jobb megértéséhez. A 20. század előtti időszakban a nyugati szakirodalom tartalmazta a súlyuknak megfelelően a szibériai példákat, hanem számos orosz kutatás is megjelent valamilyen nyugati nyelven, emellett több nyugati kutató dolgozott Szibériában, és jelentős számú tanulmány, könyv foglalkozott összehasonlító vizsgálatokkal. A második világháborúig ily módon a nyugati vadász- és gyűjtőgető társadalmakkal kapcsolatos szakirodalomban a szibériai példák jelenléte vagy hiánya egyéni preferenciát tükröz, a az 1950-es és 1980-as évek között ezeket a hivatkozásokat már hiába keressük a publikációkban. Schweitzer hosszan foglalkozik a lehetséges érvekkel, amelyek miatt a korábbi tudományos kapcsolat a holtpontra jutott. Érinti a szibériai terepmunka nehézségeit, a nyelvismeret kérdését, valamint a hidegháborúra hivatkozó indoklást, ám mindegyik esetében komoly ellenérveket sorol fel. Az egyik meghatározó okot tehát a nyugati etnológiai szemléletben kell keresnünk. Noha Szibéria ilyen jellegű mellőzése a zsákmányolókkal foglalkozó nyugati kutatásban több tényezőre vezethető vissza, Schweitzer a legfontosabb okot a második világháború utáni neoevolucionista nyugati tudományelmélet meghatározó voltában látja. A tanulmány második részében a szerző részben a zsákmányolók szovjet vizsgálatát elemzi, részben a közeljövőbeli lehetséges együttműködések, közeledést taglalja, bár Schweitzer derűlátása e tekintetben a konferencia és a könyv megjelenése közötti időszakban jelentősen mérséklődött (42–43. p.). Igazán jelentős új eredményeket a nyugati kutatók egyre gyakoribb szibériai terepmunkája következményeként remél leginkább, nem utolsósorban az eltérő hosszú és típusú terepmunkák várható eredményeként.

A kötet legterjedelmesebb blokkja a zsákmányolók hadviselését és konfliktuskezelését tárgyalja. A hét tanulmány közül három szibériai esetet vizsgál, három észak-amerikai, egy pedig Fülöp-szigeteket. A három szibériai beszámolóban közös a forrásfelhasználás és a vizsgált időszak, egyaránt történeti, epikus adatokra támaszkodnak, és az ezek alapján rekonstruált korszak a régészeti kultúráktól a 20. század elejéig tart.

Liudmila A. Chindina és Andrei V. Golovnev egyaránt Ob-vidéki, elsősorban obi-ugor és szamojéd társadalmakat vizsgál, az orosz hódítás előtti és utáni háborúskodás megjelenési formáit, körülményeit, gyakoriságát elemelve.

Elena P. Batianova északnyugat-szibériai, főképp paleoázsiai nyelveket beszélő népekkel foglalkozik, és az önkéntes halálra összpontosít. Ő nem pusztán elbeszélésekből és mitológiai anyagból indul ki, hanem arra is kíváncsi, a korábbi gyakorlatból mi maradt fenn máig.

Mindhárom orosz szerző cikke leíró jellegű, az értelmezés legfeljebb történeti eseményekre, etnikai kontaktusra és a kereskedelem megjelenésére hivatkozik.

Leland Donald szintén történeti források alapján írja le az északnyugati partvidék indiánjainak háborús szokásait. Ezeknél a népeknél a hadviselés rendszeres volt, részben terület-, részben fogolyszerző funkcióban. Donald összeveti e csoportok gyakorlatát mind a nem vadász észak-amerikai indiánokéval, mind pedig a vadász-, de nem partvidéki közösségekével, és kevés különbséget talál.

Jean-Guy A. Goulet, Jean L. Briggs és Marcus B. Griffin saját helyszíni kutatásaik megfigyeléseit értelmezik, és mindhárman megpróbálják a leírtakat valamilyen magyarázó modell segítségével értelmezni.

Goulet egy kanadai *dene tha* indián falu életén belül igyekszik az agresszív viselkedési

formák szerepére magyarázatot találni. Itt az egyének életében a mások autonómiájának a tisztelete az egyik legfontosabb kulturális norma. A részeg, agresszív viselkedés, illetve a mágia ad csupán lehetőséget arra, hogy a személyek közötti konfliktusokat, elmentéket valahogyan rendezzék.

Jean L. Briggs kanadai eszkimó példákat mutat be arra, hogyan változik a társadalmi konfliktus aránya a letelepedéssel, a kis közösségek megnövekedésével, és ezeket milyen új módszerekkel igyekeznek megoldani.

Végül Marcus B. Griffin egy egalitárius Fülöp-szigeteki vadászközösséget, az agtákat vizsgálja saját megfigyelései alapján egy csaknem 80 éves időszakon belül. Az agták alapvetően konfliktuskerülők, ennek ellenére a legtöbb halál szinte náluk figyelhető meg. Griffin elveti az ökológiai magyarázatok hatékonyságát ebben az esetben, ugyanis jó érvek szólnal mellett, hogy a mai helyzet viszonylag új jelenség, és elsősorban az interetnikus kapcsolatok sűrűsödésével és alkoholfogyasztással hozható kapcsolatba.

A következő nagyobb szakasz az állam és a zsákmányoló közösségek kapcsolatrendszerével, e csoportok önrendelkezési lehetőségeivel foglalkozik. Az öt cikk közül kettő foglalkozik Szibériával, ebből egy orosz szerző műve. Olga Murashko kamcsatkai csoportok területhasználati jogaival foglalkozik évek óta. A kötetben megjelent írása az északi népek jogi lehetőségeit vizsgálja a saját környezetük birtoklására, és a nemzetközi egyezmények ezzel kapcsolatos alkalmazhatóságát elemzi Szibéria északi népei esetében.

David G. Anderson a kötet egyik legjobb tanulmányában egy Tajmir-félszigeti dolgán és tunguz (evenki) állami gazdasággal foglalkozik. A brigád réntartással foglalkozott, és etnikai összetételében meglehetősen vegyes volt. Sőt nemcsak vegyes, hanem bizonyos időszakokban, megfelelő alkalmakkor többé vagy kevésbé „tunguzként” viselkedett. Az egyes emberek egy többpólusú rendszerben mozogtak folyamatosan, mind a nyelv, mind az etnikai identitás, mind a megélhetés módja szempontjából, és ebben a rendszerben nem léteztek „tisztá” esetek. Az igazi összefoglaló, összefogó kategória a tundrai életmód, a tundra „ismerete” volt, melyben megint csak különböző fokon, de bárki részt vehetett, etnikai, nyelvi hovatartozásától vagy foglalkozásától függetlenül. Ezen belül tehát a vadász vagy épp a réntartó megélhetési mód esetlegesen számított.

David S. Trigger észak-ausztráliai őslakosok viszonyát taglalja a bányavállalkozások kapcsán, mely része a fehérekkel való évszázados kapcsolatrendszernek. A területükön való bányászatot bizonyos őslakoscsoportok – illetve bizonyos egyének a csoporton belül tolerálják, sőt –sok szempontból hasznosnak ítélik meg, mások megpróbálják megakadályozni. E véleményformálás alakulását Trigger szerint csak az őslakosközösségek belső dinamikájának ismeretében lehet igazán megérteni.

Takashi Irimoto az Észak-Japánban őslakos ajnuk revitalizációs mozgalmát vizsgálja az állammal való kapcsolatuk változása függvényében, és állítja párhuzamba más őslakoscsoportok hasonló identitáskeresésével és -hangsúlyozásával. Paradox módon az újfajta, pozitív etnikai identitás vállalása és a kulturális újjászületés a korábbi etnikai határokat gyengíti, és a korábban egymástól távolabb álló közösségek közötti különbségeket csökkenti egy közös „nyelv” kialakításával. Irimoto kevés új információt tartalmazó írása kizárólag a különböző ajnu szervezetek történetére támaszkodik.

Laura Rival egy kis ecuadori vadász és gyűjtögető indián csoport, a vaoranik jelenlegi helyzetét, a területükön dolgozó olajfúró céghez való viszonyát elemzi, ám mindezt az indiánok sajátos világnépből, értelmezéséből kiindulva.

A harmadik blokk írásai a modern irányzat klasszikus területével foglalkoznak, az ökológiai viszonyokat, a demográfiai kérdéseket és a piac szerepét tárgyalják. Mitsuo Ichikawa, a mbuti- (pigmeus-) specialista e kis zaire-i vadászcsoporthoz tartozó autonómiai lehetőségeit firtatja. Bár az utóbbi negyven évben a mbutik a közvetett és közvetlen állami hatások miatt egyre inkább letelepült életmódot folytatnak, és a világpiacba bekapcsolódtak, a barterkereskedelem előnyben részesítése következtében távol tudnak maradni ennek közvetlen hatásaitól egy gazdaságilag sérülékeny és instabil országban.

Volker von Bremen szerint a zsákmányolók kulturális rugalmas alkalmazkodóképessége számos esetben nyújt segítséget a gyarmatosítás, illetve a globalizáció és világgazdaság megjelenésével kialakuló helyzetekre is. A kötet másik legalaposabb tanulmánya a paraguayi, chacobeli indián vadászcsoporthoz tartozó ajorodék vallási rendszerének alapos ismeretéből vezeti le a fejlesztési projektekre adott választ, melyet a külvilág ilyen jellegű ismeretek hiányában nem ért.

A régész Matthew Spriggs a melanéziai esőerdők korai történetét vizsgálja i. e. 33 000-tól i. e. 3500-ig abból a szempontból, hogy hol húzható meg a határ a zsákmányoló és a földművelő létfenntartási mód között. A szerző elveti azt a nézetet, hogy a délkelet-ázsiai és óceániai esőerdők a dél-amerikaiakkal együtt alkalmatlanok voltak vadász- és gyűjtögető csoportok eltartására. A térségben i. e. 20 000 és i. e. 10 000 között több kulturális változás figyelhető meg a felhasznált alapanyagokban és a csere megjelenésében. Mindez azonban nem vezetett a földművelésre való átálláshoz. A valódi földművelés i. e. 3500-tól igazolható a Lapita kultúrához tartozó új bevándorlók megérkezése következtében.

A kötet két szerkesztője, Megan Biesele és Robert K. Hitchcock egy namíbiai szan (busman) csoport 1986-ban létrehozott szövetkezetét követi nyomon, mely komoly sikereket ért el a földtulajdonnal, a politikai, gazdasági és kulturális jogokkal kapcsolatos önrendelkezési törekvésekben. A szerzőpáros igyekszik megvilágítani a hatékony önszerveződés körülményeit és feltételeit.

Dmitrii D. Bogoiavlenski demográfus Oroszország északi népeinek lélekszámát elemzi a 20. század folyamán. Részletesen foglalkozik fogalmi kérdésekkel, a felmérések problémáival, végül az egyes csoportok lélekszámának változására ható tényezőkkel, melyek közül az utóbbi évtizedig rendkívül magas halálozási arány és a szintén nem csekély mértékű asszimiláció a legfontosabb. A cikk jó bevezető a kérdéskörbe, ám azóta számos jóval részletesebb munka jelent meg ugyanerről (lásd Shoji–Janhunen 1997).

A kötet negyedik tömbjét a szerkesztők a nemi szerepekkel foglalkozó írásoknak szentelték. Robert Tonkinson az ausztrál Nyugati-sivatag őslakói körében követi végig a gyarmatosítókkal való kapcsolatba lépést megelőző időszakról máig a nők státusának változását, változásait. Jellemző, hogy az európai telepesek megjelenése óta a nők önállósága, felelőssége és társadalmi szerepe folyamatosan nőtt, nem utolsósorban a személyre szóló pénzsegélyek, nyugdíjak miatt. Ennek következtében az őslakos nők függetlenedni tudtak a rokonok diktálta és ellenőrizte házassági körtől és elvárásoktól.

Thomas Widlok egy szan (busman) csoport névadási szokásait hozza összefüggésbe a környezetükkel való viszony és az önrendelkezési törekvések szempontjából. E csoportban a külső névadási tendenciákhoz való alkalmazkodás igen hatékony eszközzé tudott válni a külső kapcsolatok manipulálásában, az izoláció és ezzel együtt a marginalizáció csökkentésében.

Barry S. Hewlett közép-afrikai baka pigmeusok számára kidolgozott segélyprogramokat elemez egy eddig kevésbé preferált szemszögből: a projekteket kidolgozó kormányzati, önkéntes és misszionárius szervezetek nézőpontjából.

Elena G. Fedorova rövid cikkében a manysi (vogul) nők társadalmi státusát elemzi mind a történeti források, mind pedig saját gyűjtései tükrében. A szerző megkérdőjelezi a korábban elterjedt nézetet, mely szerint a manysi nők összességében alárendelt szerepet játszottak, kitér a létfenntartásban betöltött, rugalmas funkciójukra, valamint a szertartásokon való részvételükre.

Maria V. Staniukovich, a Fülöp-szigeteki ifugaók szakértője egy jellegzetesen női epikus hagyományt vizsgál meg, mely éles ellentétben áll a férfiak által énekelt hőségeekkel. A női szövegtípusból, mely a 19. században alakult ki – tehát az 1970-es évekig még élő fejedelmek virágkorában –, hiányzik az ellenség, az epikus tér a háztartás női területét terjeszti ki. A férfiénekekkel szemben, ahol elvileg mindenki ellenség lehet, és ahol a mágia és harci ügyesség számít csupán, a női epikában mindkét fél (család) pozitív szereplő.

A kötet utolsó részében négy szerző tárgyalja a zsákmányolók világképét és vallási rendszerüket. Thomas A. Dowson régész a dél-afrikai szanokkal (busmanokkal) összefüggésbe hozott sziklafestmények újfajta értelmezésével kísérletezik. A festmények szerint nem egyszerűen a szan sámánok élményeit rögzítik, hanem ennél többről szólnak: történeti események ábrázolásai és ily módon forrásai. A rajzok a társadalmi kapcsolatok reprodukciójának és változásainak aktív tárgyi elemei, a sámánideológiák közvetítői. A szan sámánok régóta fontos szerepet játszanak a bantu földművesekkel való viszony alakításában, korábban elsősorban esővarázslásokat végeztek ez utóbbiak számára, amiért fizetséget kaptak tőlük. Ezzel új státust nyertek a saját csoportjukon belül, mely annál fontosabbá vált, minél inkább csökkent a szan zsákmányolók megélhetését biztosító vadállomány. A sámánok között ezzel egyidejűleg kiéleződött a vetélkedés, melyben a művészet a földművesekkel való aktív kapcsolatteremtő eszközzé vált.

Cornelia M. I. van der Sluys a malajziai dzsahai zsákmányolók központi kulturális értékeit foglalja össze. Az 1980-as évek vitájában az egyik nézet szerint a zsákmányoló életforma ökológiai alkalmazkodás eredménye, a másik fél szemében viszont politikai, gazdasági nyomásra alakult ki, a szerző amellet érvel, hogy a délkelet-ázsiai területen bizonyos csoportok egy legalább tízezer éves életforma folytatói, és nem tekinthetjük őket „primitivizálódott” földműveseknek. Életmódjukat elsősorban a nem reciprok szétosztás elve, a konfliktuskerülés és a csoport tagjai között működő érzelmi kapcsolatok, illetve az ezekből levezethető rugalmas alkalmazkodás tartja fenn mind a korábbi körülmények, mind a mai állapotok közepette.

Evgeniia A. Alekseenko alig néhány oldalas vázlatja a jenyiszeji ketek időszakos életének, a halottakhoz való viszonyának és a medvekultusznak az összefüggését tárgyalja, míg Alexandra A. Kim a szölkup lélekelnevezéseket – összesen hetet – ismerteti, arra a következtetésre jutva, hogy ezek eredetileg konkrét testrészekre, természeti elemekre utaltak egy kivételével, mely grammatikailag is absztrakt fogalomként működött. Ebből alakult azután ki az általános 'lélek' fogalom a szölkup kultúrában.

A tartalmi újdonságok mellett a kötet tanulságos az orosz és a nyugati témaválasztás, a módszertan és a forráskezelés tekintetében egyaránt. Az orosz etnológusok szinte valamennyien egy általános szintű történeti rekonstrukcióra törekcsenek, míg a nyugati

ti kutatók számára ez is a jelenkutatás szempontjából, a jól megfogalmazott kérdések kapcsán érdekes. Bár az orosz etnológusok is komoly (gyakran több évtizedes) tereptapasztalattal rendelkeznek, témaválasztásaikban kevésbé problémaérzékenyek. Az egyetlen igazi kivétel ez alól Maria V. Staniukovich, aki viszont nyugati iskolázottságú.

A tanulmánygyűjtemény használatát rövid szakmai életrajzok, részletes mutató és a szibériai népnevek írását bemutató lista könnyíti meg.

IRODALOM

ANDERSON, DAVID G. – IKEYA, KAZUNOBU, EDS.

2001 Parks, Property, and Power: Managing Hunting Practice and Identity within State Policy Regimes. Osaka: National Museum of Ethnology. /Senri Ethnological Studies, 59./

KEEN, IAN – YAMADA, TAKAKO, EDS.

2001 Identity and Gender in Hunting and Gathering Societies. Osaka: National Museum of Ethnology. /Senri Ethnological Studies, 56./

LEE, RICHARD B. – DEVORE, I., EDS.

1968 Man the Hunter. Chicago: Aldine.

MYERS, F.

1988 Critical Trends in the Study of Hunter-Gatherers. *Annual Review of Anthropology* 17:261–282.

PETERSON NICOLAS – MATSUYAMA, TOSHIO, EDS.

1991 Cash, Commoditisation and Changing Foragers. Osaka: National Museum of Ethnology. /Senri Ethnological Studies, 30./

SHOJI, HIROSHI – JANHUNEN, JUHA, EDS.

1997 Northern Minority Languages. Problems of Survival. Osaka: National Museum of Ethnology. /Senri Ethnological Studies, 44./

WENZEL, GEORGE W. – HOVELSRUD-BRODA, GRETE – KISHIGAMI, NOBUHIRO, EDS.

2000 The Social Economy of Sharing: Resource Allocation and Modern Hunter-Gatherers. Osaka: National Museum of Ethnology. /Senri Ethnological Studies, 53./

Mitől nemzeti az egzotikus?

Die Entdeckung der Welt. Die Welt der Entdeckungen.
Österreichische Forscher, Sammler, Abenteurer című kiállítás

I.

Egy kultúraközi utazó koordinátáinak meghatározására Hermann Bausinger egzotikumról szóló értelmezésének *horizontját* szeretnénk használni. Az egyén látótere, mindennapi életvilágához tartozó asszociációi alkotják ezt a *horizontot*. A *horizonton* kívüli világról a következőket írja Bausinger: „*Ami azon túl helyezkedett el, azt nem csupán nehezen lehetett megragadni, hanem másfajta erők és magatartások tárgya volt: a kíváncsiságé, a hité, a fantáziáé. Feltételezhetjük, hogy létezett a tréfás valószerűtlenség, az elbűvölő idegenség és az érzékföltöltiség karaktere...*” (Bausinger 1995:60).

Az egzotikum nem korlátozódik térbeli távolságokra, nemcsak Európán kívüli világokat jelent, hanem időbeli távolsággal is rendelkezik.

A *horizonton* kívüliség arra a kulturális különbözőségekre vonatkozik, amelynek interpretációja a kulturális azonosság megélésén alapulhat.

Ennek a folyamatnak érzékletes példája az a nagyszabású kiállítás, amit a bécsi Szépművészeti Múzeum, a Néprajzi Múzeum, a Természettudományi és a Hadtörténeti Múzeum közreműködésével¹ Wilfried Seipel *Die Entdeckung der Welt. Die Welt der Entdeckungen. Österreichische Forscher, Sammler, Abenteurer* (A világ felfedezése – a felfedezések világa. Osztrák kutatók, gyűjtők, kalandorok) címmel rendezett a Künstlerhausban. Osztrák felfedezők utazásaik alkalmával gyűjtött tárgyainak, tárgyegyütteseinek válogatásából láthattunk tárlatot, amely bemutatta a felvilágosodás korától az Osztrák–Magyar Monarchia végéig tartó időszak jelentős expedícióit. A felfedezésekkel foglalkozó nagy monográfiákban az osztrák utazók kevés szerephez jutnak, ezért nevezhető hiánypótlónak és összegző jellegűnek a kiállítás és a kiadott katalógus.² „*Jóllehet Ausztria mint tengerentúli gyarmatbirodalom viszonylag jelentéktelen maradt, elámulunk, hogy milyen gazdag az az anyag, amit az utazók összegyűjtöttek vagy amit az uralkodóház összevásárolt, mint pl. a Cook-kollekció*” – invitálták a kiállítás szórólapjával a látogatót; és valóban, egymás után sorakoztak az utazók, akik ismeretlen, egzotikus világokról adtak hírt: Cook, Bauer, Hügl, Drasche, Stoliczka, Pohl, Natterer, Kotschy, Pfeiffer, Emin pasa, Höhnel, Holub, Grauer, Baumann, Helmreichen, Hocheder, Payer, Pösch, Reischek, Siebold, Dattan, Glaser, Hein, Friedrichsthal, Bilimek. A kimerítő életrajzi adatok, az útvonalak, helyszínek megjelölése mellett semleges vitrinekben szemléltettük azt a tárgysokaságot, amelyben együtt szerepeltek a felfedezők személyes tárgyai (mérőeszközök, tengerészsapkák vagy az orientalista Wilhelm Hein feleségének dél-arábiai útjukon viselt csadorja), az utazás dokumentációi (rajzok, akvarellek, mint például Joseph Sellenynek, a Novara fedélzeti festőjének vázlatai, albumok, hajónaplók, naplók,

Humboldt levele ferde kézírásával³), a braziliai szélszellem maszkkosztümjével,⁴ a hawaii Kukailimoku hadisten tollból készült mellszobrával,⁵ az ogura hyakunin isshu költői játékhöz használt kártyákkal⁶ és dél-afrikai krumplibogarakkal.⁷

Ezt a sort három, az eddigiektől eltérő tematikai egység fűzte össze: az I. Ferenc császár megbízásából Brazíliába indított expedíció anyaga (1817–1835), a Novara fre-gatt útjával – amely osztrák zászló alatt elsőként tett világ körüli utazást (1857–1859) – és a haditengerészettel foglalkozó rész. Ezek a kiállítótér centrális helyeit foglalták el, az installációs megoldások szellemessége is itt jelentkezett a leghangsúlyosabban: projektorral kivetített tengerfelvételek a Novara hajó modellje körül, vagy a hajóhíd, amelyen keresztülsétálva a haditengerészet termébe jutottunk.

II.

„A Novara hős matrózainak a hálás tudomány 1859” szerepel egy emlékérmén, amit a Novara hazatérésekor valamennyi matróz megkapott. Egy gyakorlatozó iskolahajó számára, amely a tengeren való „jelenléte” biztosította, vagy amelyik kereskedelmi szerződések sorsát garantálta, csak harmadlagos szempont volt a tudományos expedíció. Mégis az utóbbiért kaptak emlékérmét az utazás résztvevői, hiszen utólagosan tevékenységük és az összegyűjtött tárgykollekciók a nemzeti kultúraépítés részévé válhattak. Ennek az egyetlen tárgynak a példája nyújthat kiindulópontot ahhoz, hogy megértsük a kiállítás felvállalt és hangoztatott szerkezetét. Az osztrákok számára akkor és most is fontos, hogy bemutathassák aktualizálható személyiségeiket (híres felfedezők a nemzeti pantheon tagjaiként). Ez olyan szilárd biográfiai koncepciót szült, amely a címben megjelölt téma bemutatására csak részben volt alkalmas.

A szócikké csupasztított életrajzok megvilágították az utazók motivációit, és szám-szerűsítették az általuk gyűjtött tárgyakat, de nem vállalkozhattak úti élmények vagy az utazás hajdani interpretációinak, az otthon maradtak reflexióinak tényleges bemutatására. Érdekes volt a kiállítás egyetlen női szereplőjének, Ida Pfeiffernek az alakja, akit kiemelték a sematizált keretből azzal, hogy felhasználták a korabeli sajtóban megjelenő anyagokat. 1856-ban, Mauritiuson és Madagaszkáron tett utolsó útja után olyan híressé vált, hogy a *Die Wiener Elegante* olvasói kérésre megjelentetett néhány idealizált képet, amelyen utazóöltözékében és lepkefogó hálójával látható. Kíváncsisággal vegyes döbbenettel szemlélhettük azt a sötétített üvegű selyemálcot, mellyel az utazónő a délszaki por ellen védekezett. Furcsa kontrasztja volt ez az európai álarc a kultikus maszkoknak.

A másik emblemikus figura, aki túlmutatott a biográfiai aspektuson, Rudolf Pöch volt, az első osztrák antropológiai és etnológiai intézet alapítója. Új-Guineában, a pápuákat tanulmányozva számos fonográflevételt készített, fényképezett, és maga után küldetett egy filmkamerát is, amivel 1905 októberében forgatott először. A kétezer méter megvilágított filmből azonban ezerkétszáz méter használhatatlan volt, mert a filmkazetták némelyike rosszul záródott (Kirghergart –Weiss 2001:378).

A kiállítás szórólapján is szereplő fényképen azt a beállított jelenetet láthatjuk, amint a fonográfot körbevették a pápuák, az egyik baifa harcos tekerte a masinát, a többiek pedig az óriástölcsérbe énekeltek, mialatt Pöch exponált. Kitüntetett fontosságú ez a

fotó, mert a kutató tekintet a továbbiakban csak pár fényképet találhat: Andreas Reischek 1886-ban Új-Zélandon készült albumképei a Tarawera vulkán kitörését, illetve a kitörés előtti és utáni állapotot rögzítették. Ő maga 1880-ban egy műteremben, a felfedezőnek járó attribútumokkal felszerelve, expedícióhoz öltözve, görnyesztő hátzissákkal, bottal, puskával a kezében áll előttünk. Rudolf Bacher akvarelljei (Varundik, Vatuszik, Maszaj nő és harcosok) – amelyekről metszetek jelentek meg – „fotóalapúak”, Oscar Baumann fényképei alapján születtek.

A kiállítás rendezői következetesen nem használtak fényképeket. Habár külön vetítőtermet rendeztek be, a megtekinthető diasorozat pusztán látványosságot nyújtott (a „kép magáért beszél” rossz sztereotípiája), mert nem voltak feliratozva, még az elsődleges információkat sem hordozták, ezzel teljesen megfosztották forrásértékűktől azokat. A fényképek utólagosan, a rekonstruáló szemnek elengedhetetlenek lennének. Hiányukkal azonban azt is sugallják, hogy a hajdani utazók és felfedezők a fényképet mint dokumentumot, a vizuális emlékezés egyik formáját jelentéktelennek tartották. Az egzotikus világok befogadták a fotográfust mint utazót, a kereskedelmi célú fényképeket készítőket, és később a privát-amatőr fényképészeket is. Az „interpretátor fotós” fényképei album formában, úti emlékeket felidéző, illetve ismeretközlésre alkalmas jegyzetekkel voltak ellátva. A kereskedelmi célból fényképezők között találhatjuk azokat a fényképészeket, akik a főbb turisztikai központokban telepedtek meg, s képeikkel birtokolhatóvá, hazavihetővé tették az úti élményeket. A privát fényképezés 1888-tól, George Eastman Kodak kamerájának piacra kerülésével vált tömegessé. Ezeken a fotográfiákon a felfedezett, idegen világ már nem ismeretlen alakokkal bontakozik ki, hanem ismerős figurákkal is találkozhatunk.

Valójában fényképet kiállítani „veszélyes”. Több jelentésrétege van, ami szétfeshíthet egy megkonstruált, végigvezetett koncepciót – esetleg „papírkiallításá” változtatja az eredetit. A felvállalt „egy nézőpontú” biográfiai aspektust bizonyára fellazította volna, hiszen képek jelentek volna meg az addig ismeretlen tájakról, és a tájakat benépesítő emberekről, az utazás helyszíneiről és az ott élőkről, az utazók idegenekkel való találkozásairól. Ez a hangsúlyeltolódás a nemzet által felhalmozott értékek büszke birtoklása helyett az egzotikus világok ismeretlensége felé irányította volna a néző figyelmét. Az egzotikumot a tárgyak reprezentálták, amelyek illusztrációnak minősítve csupán érzékeltették, de nem tették jelen lévővé a megidézett kultúrát.

III.

James Clifford a *Kiállított kultúrák (nem nyugati tárgyak európai gyűjteményekben)* című munkájában Richard Handlerre hivatkozva fogalmazza meg azt a tételt, hogy a kulturális vagy személyes identitás kialakulásának előfeltétele a gyűjtés aktusa, vagyontárgyak felhalmozása önkényes érték- és jelentésrendszerekben. Handler szerint az identitás egy autentikus területének gyűjtése összefonódik a nacionalista politikával, a restriktív joggal (Clifford 2001–2002:23).

Az így kialakított tárgy univerzumba kerülhetnek be kontextusváltó képességük révén az egzotikusnak számító tárgyak. Ezt a metamorfózisra való alkalmasságot két szem-

pont határozhatja meg: az „*etnográfiai kulturalizmus*” és az „*esztétikai formalizmus*” (Radnóti 1995:277).⁸

„*A századforduló óta a nem nyugati forrásból származó tárgyakat két fő kategóriába sorolták: (tudományos) kulturális artefaktok vagy (esztétikai) műtárgyak*” – írja James Clifford (2001–2002:24). Tulajdonképpen az egzotikus tárgyak e szerinti rendszerezésekor vajmi keveset tudhatunk meg arról, hogy azok milyen szerepet töltenek be saját környezetükben. A tárgyak ilyenfajta „elnémítása” esetünkben akár gyümölcsözőnek is mondható, mert lehetővé tette, hogy a biográfiai aspektuson kívül saját tudománytörténetük is a fókuszba kerüljön. A tárgy elsődleges jelentése változhatott: egy európai felfedező által gyűjtött kollekció képviselőjeként és nem egy kultúra egészének reprezentálójaként jelent meg. Azok a hajdani gyűjtemények, amelyeknek anyagából a kiállítók válogattak, az idők folyamán többnyire szétdarabolódtak. A tárgyak illusztratív jellegűvé válását most az hitelesíthette, hogy együtt, egyszerre láthatók, közös nemzeti tulajdonuként. A szemlélő csak azt sajnálhatta, hogy a Bausinger-féle *horizonton* kívüli világ közvetett megélésére sem volt lehetősége.

JEGYZETEK

1. A külföldi kiállítók közül hazánkat a budapesti Néprajzi Múzeum képviselte a Teleki-expedíció gyűjtötte tárgyakkal. Ennek az expedíciónak volt tagja az itt bemutatott Ludwig Ritter von Höhn.
2. *Die Entdeckung der Welt – die Welt der Entdeckungen.* Hg. von Wilfried Seipel. Wien, 2001.
3. Levél a Novara kapitányának, 1857. április 7.
4. Tucuna, 1830. Natterer-kollekció.
5. Hawaii, 1799. Cook-kollekció.
6. Japán, 19. század. Siebold-kollekció.
7. Dél-Afrika, Holub-kollekció.
8. Vö. Maquet „esztétikai locus”, „esztétikai tárgy” fogalmaival. Ezekkel vizsgálja a művészetnek a nyugatitól eltérő jelenségét az egzotikus kultúrákban (Maquet 1984:34–35).

IRODALOM

BAUSINGER, HERMANN

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

CLIFFORD, JAMES

2001–2002 *Nem nyugati tárgyak európai gyűjteményekben.* Kiállított kultúrák. *Lettre tél*:23–26.

KIRGHERGART, SYLVIA – WEISS, GABRIELE

2001 Rudolf Pösch. *In Die Entdeckung der Welt – die Welt der Entdeckungen.* von Wilfried Seipel, Hrsg. Wien: KHM.

MAQUET, JACQUES

1984 Bevezetés az esztétikai antropológiába. *In* Vizuális antropológiai kutatás. Bán András – Forgács Péter, szerk. Budapest: Művelődéstörténeti Kutató Intézet.

MARSCHALL, WOLFGANG

1995 Az idegen forma. *Lettre ősz*:20–23.

RADNÓTI SÁNDOR

1995 Hamisítás. Budapest: Magvető.

Néprajzi filmek két megközelítésben

Immár huszonegyedszer, 2002. március 18–24. között is megrendezték Párizsban az etnográfiai filmszemlét a Musée de l’Homme-ban. Egy rendkívül befogadóbarát sereg-szemléről lévén szó, rendezői teljesen ingyen mutatnak be, majd bocsátanak vitára közel negyven, zömében 2001-ben forgatott etnográfiai filmet. A vetítések után maguk az alkotók állják a sokszor franciás szenvedélyességgel megfogalmazott kritikát a vitán, ahol – ha nem is mindig szaktudományi diskurzusban – felszínre kerülnek mind a filmesek/antropológusok által létrehozott tudás jellegére vonatkozó elméleti, mind az egyes kultúrák és forgatások speciális közegében felvetődő módszertani, esztétikai, etikai kérdések. A fesztivált rendező etnográfiai filmek bizottságának elnöke, Christopher Thompson az idei fesztivál műsorfüzetében leszögezi: válogatási elvként nem alkalmaznak semmiféle, az etnográfiai film műfaját előzetesen behatároló szempontot, céljuk továbbra is az egyes társadalmakról, közösségekről összegyűjtött tudás közzététele a legkülönfélébb formájú filmek segítségével. (Idén a nézők láthattak filmet az örökifjú Jean Rouch jóvoltából a songhay mitológiáról, majd a kínai városok és a vidék konfliktusáról, a hétköznapi lét és a spiritualitás kapcsolatáról Afrikában, veszélyeztetett tájakról és emberekről Indiában, a tradíció erejéről Macedóniában és Romániában stb.). A tematikus blokkokban tehát egyszerre jelennek meg az etnográfiai film radikálisan eltérő felfogásmódjai: az audiovizuális rögzítés mint adatgyűjtés és leletmentés, mint radikális társadalomkritika, mint kisebbségi érdekvédelem, illetve mint a filmkészítő és a filmezett kapcsolatát vizsgáló önreflexív, az identitások konstruáltságára rákérdező posztmodern kísérleti műforma.

Azért időztem e fesztivál bemutatásánál, mert annak egyik zsűritagja, Marc Henri Piault (2000) etnográfiai filmes és kutató írta az alábbiakban ismertetésre kerülő *Antropológia és Mozi* című, a Nathan kiadó Cinéma sorozatában publikált kötetet. A könyv alapján úgy tűnik, hogy a szerzőnek az etnográfiai filmről alkotott koncepcióját alapvetően befolyásolta a Musée de l’Homme-beli fesztivál minősége és eklekticizmusra épülő szemlélete.

E leginkább tudományos ismeretterjesztő műként definiálható, a filmművészet történeti, esztétikai, elemzési kérdéseivel foglalkozó sorozatban napvilágot látott kötet ugyanis nem követi az elmúlt évtizedre jellemző, elméletgyártó ambíciójú, a posztmodernnek az antropológia filmre való adaptálásában serénykedő munkákat. Piault elsősorban alkotókat mutat be, és filmeket elemez. Ez annyiban pozitív a magyar olvasó számára, hogy az antropológia és a mozi kapcsolatát reprezentáló kutatói és dokumentumfilmek zöme nem volt látható nálunk, módunk van tehát némi utólagos tájékozódásra. Az azonban, hogy a szerző egyszerre kíván technika- és társadalomtörténeti, valamint esztétikai áttekintést adni az antropológia és a mozi kapcsolatáról, némileg elnyújtottá, csapongóvá teszi a könyvet. A terjedelmet tovább növeli, hogy Piault minden tudománytörténeti szakasznál jelzi az egykori szemléletmód mai antropológiai látásmód szerinti értékelését is.

A bevezetőben leszögezi, hogy tulajdonképpen célja néhány, általa fontosnak ítélt

példán bemutatni azokat a (fikciós, dokumentum- és antropológiai) filmes irányzatokat, amelyek – nézete szerint – döntő módon inspirálták az antropológiában a képre vonatkozó reflexiókat. Személyes ízlése, meggyőződése miatt kapcsolja be a szöveges és vizuális etnográfia dialógusába a mozit, a diszciplináris határokat látszólag áthágva. E látásmódját meghatározta az 1960-as évektől folytatott tevékenysége az etnográfiai filmek bizottságában: az ottani találkozások és viták formálták az audiovizuális antropológiáról kialakított s e könyvben összefoglalt nézeteit.

Piault először a mozi és az antropológia „párhuzamos születésének” körülményeit vizsgálja. Szerinte mindkettőt a világ sokféleségének – kategorizálás és gyűjtés segítségével történő – egységes rendbe illesztése inspirálta. Az evolucionizmus és gazdasági-politikai terjeszkedés korszakában a hatékony ipari civilizációk váltak a kikerülhetetlen fejlődés mintapéldányaivá. A paradoxon abból eredt, hogy épp e „civilizációs misszió”, a gyarmatosítás tárta fel az egységesnek és racionálisnak tételezett világ bonyolult sokféleségét. Piault szerint ezen ellentmondás felismeréséből indult mind az antropológia, mind a mozi fejlődése, mindkét reprezentációs forma azért gyűjtötte a „másságokat” és egzotikumokat, hogy azok értelmezhetőek, majd beilleszthetőek legyenek az egyedül érvényesnek tételezett nyugati normába. A világok, kultúrák, viselkedések, gyakorlatok mássága a fejlődés korábbi korszakából visszamaradt „nyomként”, az elkerülhetetlen haladás zsákutcájaként jelent meg, s egy meg nem kérdőjelezett európai nézőpontból értelmeződött. A technikai eszközök fejlődését kihasználva immár terepre merészkedő filmek és antropológusok párhuzamosan fedezik fel, sajátítják ki és rögzítik az emberi gyakorlatokat és kapcsolatokat. Reprezentációs formáikban még nem érhető tetten a kulturális relativizmus, a másságot ritkán fogadják el alternatívaként.

A második fejezet az etnográfusok által készített legkorábbi, a 20. század fordulóján forgatott terepfilmeket mutatja be. Alfred Cort Haddon, William Baldwin Spencer és Rüdolf Pöch felvételei már kutatásaik argumentációját támasztották alá. (Akkoriban a hangrögzítést még külön végezték.) Egy, a világ sokféleségét demonstráló és dokumentáló Planéta-archívum megvalósításához azonban nem etnográfus, hanem bankár fogott hozzá. Albert Kahn szisztematikus fotós és filmes adatgyűjtést és -rögzítést tervezett, és a maga szponzorálta fotósok és filmek munkáinak kiegészítésére a Gaumonttól és a Pathétól is vásárolt felvételeket. 1912 és 1931 között készültek is az archívum számára elsősorban hétköznapi embereket és környezetüket ábrázoló felvételek, de a modernitás eszméjéhez kapcsolható enciklopédikus terv a gazdasági válság miatt nem valósult meg.

A könyv *Vers un nouveau langage* (Egy új nyelv felé) című fejezetében a szerző abból indul ki, hogy a mozi (akkor még természetesen a némafilm) filmnyelvi tudatosodásával, technikai kísérleteivel párhuzamosan az antropológiában is igen korán megjelent a rögzített státusára kérdező episztemológiai érdeklődés. Ez mindenekelőtt abban nyilvánult meg, hogy megkérdőjelezték az audiovizuális dokumentum természettudományos értelemben vett hitelességét. E filmnyelvi tudatosodást Piault szerint az motiválta elsősorban, hogy a mozi iparosodása, a gyártás és forgalmazás intézményeinek létrejötte után megszorodtak és egymástól elkülönültek a filmes műfajok. A fikciós filmgyártás megindulása mellett az egzotikumok és érdekességek rögzítése előkészíti a társadalmi drámákat, aktuális politikai és katasztrófaeseményeket bemutató dokumentumfilmek iránti érdeklődést. A technika fejlődésével lehetővé válik a külső forgatás: az USA-ban 1905-től, Franciaországban 1907-től gyártanak filmhíradókat. A tudósítások nem „le-

letmentések”, a képeket a felfedezés dinamikája hatja át. Piault utal rá, hogy e több mint száz éve gyarapodó vizuális, majd audiovizuális adathalmaz kiaknázása nem kielégítő. Míg nehezen képzelhető el írott antropológiai mű, mely ne utalna a témával korábban foglalkozó munkákra, egy etnográfiai film esetében még nem evidens a szóban forgó területen korábban forgatott anyagokra való elemző utalás. Fontos lenne e kitekintés azért is, mivel az audiovizuális dokumentumokban kezdettől jelen van a konstruáltság, tehát a filmnyelvi eszközökkel (beállításokkal, kameramozgásokkal) létrehozott jelentésteremtésre való törekvés. Eme audiovizuális dokumentumok a mai kutatók számára tehát nemcsak amiatt fontosak, amit bemutatnak, hanem reprezentációjuk szemszöge, attitűdje is vizsgálatra érdemes antropológiai szempontból. Piault szerint lényegében a dokumentumfilmek nyelvteremtési kísérletei inspirálták az antropológus filmeseket a kép funkciójának antropológiai kontextusbeli kutatására. A montázselméletek különösen a hangosfilm elterjedése előtt voltak fontosak, hisz a jelentésközvetítés akkoriban csak a képek speciális kompozíciója révén történhetett.

Bár az alkotók szándékában kezdettől elkülönült az eleve értelmezett valóságnak tartott híradófilm s a későbbi, írott formájú intellektuális rendezéshez bizonyító segédanyagának szánt kutatói film, Piault rámutat, hogy e törekvéstől függetlenül a filmes rögzítés egyetlen módja sem tekinthető *ab ovo* objektívnek. Az expedíciók sokasodásával a terepen forgatott filmekben is mind többször ötvöződött e kétféle alkotói szándék. Megjelentek látványosságokat bemutató, nem pedagógia célú filmek, sőt gyarmati politikát legitimáló alkotások is.

Egy 1912-ben forgatott nagy dokumentumfilm-siker, a *L'Expédition Scott au pôle Sud*, melyet az angol Herbert G. Ponting készített, jelezte a sarkvidéki tematika iránti nézői érdeklődést, s megalapozta az „ember és a vad természet küzdelmének” tematikus toposzát. Ezt „antropológiább” vonalon Flaherty használja majd ki *Nanook of the North* (1922) című eszkimó életképében. A kritikus utókor vizsgálódásai szerint az ő munkájában is bizonytalan a „valóság kontra fikció” arány, akárcsak Edward S. Curtis *In the Land of the Head Hunters* (1912) című, Kwakiutl indiánokat szerepeltető, bevallottan fikciós szerelmi történetében. A rekonstrukció – egy korábbi korszak viseletét, hétköznapi gyakorlatát a filmes kérésére felelevenítő megjátszás – antropológiai értékelésének dilemmája itt ugyanúgy felmerül, mint Flaherty eszkimói esetében. Piault szerint már nem élő kulturális gyakorlatok rögzítése céljából a rekonstrukció elfogadható eljárás. Utal rá, hogy egyes kiváló antropológus filmesek – például a könyvben pozitív példaként sokszor feltűnő Jean Rouch – máig élnek e módszerrel, de a rekonstrukció tényéről a filmben feltétlenül informálni kell a nézőt.

Saját vizuális antropológia koncepcióját körvonalazandó, mely a kép antropológiáját s a kép általi antropológiát egyaránt magában foglalja, Piault a műfaj „alapító atyáiként” az orosz filmrendezőt, Dziga Vertovot és az amerikai etnográfiai filmest, Robert Flahertyt nevezi meg. Filmes oldalról ide sorolja még Vigót, Epsteint, Cavalcantit, Grierson, Ruttmannt, Bunuel és Joris Ivenst, antropológusi oldalról pedig Boast, Griaule-t, Meadet és Batesont. Vácsolja, hogy miként járultak hozzá a jelen nézőpontjából ideálisnak tartott „dialogikus antropológia” kialakulásához. Az 1960-as, 1980-as évekre jellemző pozitivistá antropológiaifilm-koncepció megváltozását azzal jelzi, hogy idézi Claudine de France 1982-ben megjelent *Cinéma et Anthropologie* című könyvét, mely módszertani alapon kívánta megszabni, hogy az antropológia mely területein tekinthető legitimnek a

filmes eszközök felhasználása. Piault szerint azonban ma már nem tekinthetünk úgy a vizuális antropológiára, mint egy szélesebb kategória (az antropológia) alárendelt egységére. Hisz a vizuális antropológiában jelentkező módszertani és ismeretelméleti dilemmák érintik az antropológiát, sőt mindenféle leírást, illetve tudásközvetítést.

Az etnográfiai film és a mozi párhuzamos fejlődésére visszatérve, Piault szerint az 1920-as évektől megnő az érdeklődés a társadalmi kérdések filmes ábrázolása iránt, s e törekvés nyomán a hagyományos kultúrák reprezentációjában is születnek új narratív modellek. Merian C. Cooper és Ernest B. Shoedsack Grass *A Nation Battle for Life* (1925) című filmjében például felbukkan az ábrázolt népcsoporttal együtt vándorló „narrátor”, egy újságíró. A témával választott vándorlás dinamikája azonban felborítja a film előre eltervezett struktúráját, s a véletlen válik témaszervező elemmé. Ennek következtében a narrátor és a filmkészítők e más irányba indult kaland egyszerű résztvevőivé „degradálódnak”. Alá kell vetniük magukat azon szituáció teremtette feltételeknek, melynek immár nem megfigyelői, hanem résztvevői. A megélt tapasztalat dinamikája a későbbiekben is sok etnográfiai filmet strukturál, s ez mindig azzal a filmnyelvi nehézséggel szembesíti az alkotókat, hogy miként jeleníthető meg egy mozgásban lévő szituáció. Piault szerint az effajta kérdésfeltevésekből nőnek majd ki a dolgok látszólagos rendjét megkérdőjelező filmnyelvi kutatások. A dilemmára adható egyik válasz lesz a formabontó, avantgárd film, mely az etnocentrizmus esztétikai dekonstrukciójára törekszik, másik pedig a politikai értelemben elkötelezett, kritikus szemléletű film, mely a kizsákmányolás és a modernizáció káros hatásait leplezi le. A filmek többsége e két pólus között helyezkedik el.

Az 1930-as években az antropológiai szempontból is vizsgálatra érdemes dokumentumfilmeket a tanúságtevés és az elkötelezettség motívumai határozzák meg. A rendezők figyelme a filmezettek – a hivatalos antropológia által akkor még többnyire figyelmen kívül hagyott – személyisége felé fordul, az ő nézőpontjuk feltérképezése válik a filmek tárgyává. (Érdemes ezzel kapcsolatban arra is utalni, hogy a direkt hangrögzítés lehetővé válása után még milyen hosszú időt vett igénybe, amíg az adatközlők szövege nemcsak illusztrációként, zenei aláfestésként, az antropológusi kommentár kiegészítéseként, hanem önálló szólamként is megjelenhetett a filmben. Ez az óslakoskommentár gyarapítja a filmben bemutatható nézőpontokat, megteremti a nem lezárt jelentés kialakításának lehetőségét.) Piault szerint az adatközlők személyisége iránti érdeklődésben is a filmesek inspirálták az antropológusokat. Ezt bizonyítandó tér ki a John Grierson által irányított brit filmműhelyre, melynek 1933-tól a General Post Office által szponzorált, közvetlen hangot alkalmazó dokumentumfilmjei felölelték a korabeli angol kisembervilág konfliktusait a bányászattól (*The Coal Face* [1935], rendező: Alberto Cavalcanti) a lakásínségig (*Housing Problems* [1935], rendezte: Edgar Anstey és Arthur Elton). Feltehetően a Szovjetunióban zajló társadalmi forradalom hatására erősödött a nyugati dokumentumfilmekben is a műben kifejezett társadalmi szolidaritásnak, a társadalom átalakítására való felszólításnak az igénye. Jó példa erre Henri Storck *La Misere du Borinage* (1932) című, egy belga bányászsztrájkáról, majd felkelésről forgatott filmje, melynek operatőre a korábban a *Komsomol* című munkát készítő holland Joris Ivens volt. A belga sztrájk krónikája hangsúlyozza a filmkészítőknek a bányászok ügyével való azonosulását, s a rendőrséggel és bányatulajdonosokkal szembeni ellenségességét. Eme állásfoglalásnak voltak formai, esztétikai következményei is, nevezetesen a szenvedés, valamint a sztrájkhoz vezető társadalmi feszültségek vizuális ábrázolásának hangsúlyozása.

A két világháború közti időszak francia filmjeiben ezzel szemben az egzotizmus és a gyarmatokkal való büszkélkedés dominált. Még az etnográfiai filmet pedagógiai és kutatási segédeszköznek tekintő Marcel Griaule két dognokról készített filmjének (*Au pays des Dogons* [1935], *Sous les Masques Noirs* [1938]) szövege sem mentes a gyarmatokat bemutató dokumentumfilmek dicsőítő hangnemétől, érzékelhető bennük egy, a dognokat stigmatizáló, eltávolító tónus. Ugyanakkor a montázs és a képi ábrázolás szakszerűen megoldott, a film azonosítja az egyes akciók szereplőit, a kommentár pedig nem csak a mítoszhoz, hanem a gyarmatosítás előtti korszakhoz is köti a dognok történelmét. Piault szerint tehát még a tekintélyes francia antropológusok sem szállhattak nyíltan szembe azzal a korabeli felfogással, mely szerint e vidékekre a francia gyarmati uralom hozta el a fejlődést, a civilizációt.

Ugyanebben az időszokban Bateson és Mead más úton járnak: a filmképek és a fotók értelmezésére alapozzák kutatásaik konklúzióit. Mead szerint a speciálisnak tartott bali viselkedésformákat, gesztusokat, testtartásokat rögzítő filmek és fotók alátámasztják az amerikai és bali anya-gyermek kapcsolatot összehasonlító vizsgálatának megállapításait. A képek objektivitásának problémája fel sem merül ebben az antropológiát természettudományként értelmezni kívánó felfogásban. Mead és Bateson a spontán és hétköznapi gesztusok rögzítésének gyakorlatát ugyanakkor elkülöníti a dokumentumfilm-készítési szándéktól. Piault szerint mai szemmel nem tagadható a Mead–Bateson-féle módszer implicit imperializmusa, amennyiben e képek egyértelműsített jelentése jövátelhetetlenül kategóriákká, névtelen etnikai jelzésekkel degradálja a rajtuk szereplő személyeket.

A 2. világháború után egyfelől tovább erősödik a film kívánatos társadalmi változások előmozdítójaként való felhasználása, e tendencia az 1960-as évek militáns baloldali filmjeiben tetőzik. Másfelől megjelenik a *cinéma vérité* vagy *cinéma du réel* irányzat, mely a háború alatt elterjedő hordozható kamera által lehetségessé váló alkotói mozgékonyt avatja a filmes poétika részévé. A stúdióbeli, minden ízében előre komponált fikciós modellel szemben e Roberto Rossellinivel kezdődő mozgalom épp a filmkészítés közben megszülető valóság rögzítését tűzi ki célul, ami által a filmek a dialógus kitüntetett helyévé s egyben befejezetlenné válnak. (Következésképpen gyökeresen átalakul a befogadó pozíciója is, aktivitásának szükségessége a jelentésteremtés folyamatában mind nyilvánvalóbbá válik). A neorealizmus tehát a látszaton túli valóság dialogikus szemléletű megközelítését tűzi ki célul, a világok, a nézőpontok sokféleségének elismertetését.

A hordozható kamera s a szinkrón hangrögzítés azt is lehetővé teszi, hogy a filmkészítők „közelebb mehessenek” tárgyukhoz. Jó példája e dokumentumfilmes törekvésnek a Grierson által 1939-ben alapított *Office National du Film du Canada*, mely az ország nyelvi és kulturális sokszínűségét igyekezett feltérképezni. A filmkészítők nem avatkoztak a rögzített eseménybe, hanem beolvadtak a tömegbe, és azonnal reagáltak egy-egy váratlan mozzanatra. Az alulexponáltság, az esetleges technikai problémák e nemzeti önismeretet segítő filmekben kevésbé számítottak. Abban is új utakat követtek, hogy egy országon, illetve egy-egy közösségen belül vizsgálták a kulturális és társadalmi különbségeket.

A 2. világháború után – az egykori hatalmi státusában elbizonytalanodott – Franciaországban is a helyi témák favorizálása s egyfajta nosztalgikus befelé fordulás vált jellemzővé a dokumentumfilmekben: a szegénység esztétizálása lett divatos témává (*Auber-ville* [1945], Jacques Prévert és Éli Lotar filmje), vagy az örök igazságok szerint élő,

alig változó paraszti világ képei kaptak akkor először hangsúlyt Georges Rouquier filmjeiben. André Leroi-Gourhan 1946-os kongói expedíciójának „melléktermékeként” aztán megszülettek az első olyan etnográfiai filmek, melyek már átmenetet képeztek a gyarmati, szcientista felfogástól egy, az óslakos-megnyilvánulásoknak is helyet adó forma felé (*Au pays des Pygmées* [1950], rendezte: Pierre Dupont). Itt már felfedezhető a kontextusba helyezés igénye, hiszen a film utal például a francia gyarmati modernizációs törekvések kudarcára, de a babingák életét a kommentár még ekkor is „primitívnek” minősíti. Leroi-Gourhan egy 1948-ban publikált cikkében megfogalmazza az etnográfiai film – ma pozitivista szemléletűként definiálható – doktrínáját. („Természetesen” a vizuális terepjegyzeteket tartja a legobjektívebb, legtudományosabb rögzítési formának.) Piault szerint Franciaországban még el kell telnie néhány évtizednek, míg – elsősorban Jean Rouch tevékenysége révén – az etnográfiai film kiléphet a technikai segéderő szerepéből.

A már említett olasz neorealizmusnak voltak antropológiai szempontból is értékes kezdeményezései, például a dialektusok „rehabilitálása”, a vidéki szegénység vagy a női szerep témává válása. A *Róma, nyílt városban* (1944–1946) Rossellini túllép az anekdotikus, történetközpontú filmformán, „rekonstituált aktualitást” kíván teremteni, a történelem hétköznapiságát, kisemberek általi létrehozottságát hangsúlyozza. A *Paisaval* (1946) kezdődően – a részt vevő kamera és a *cinéma direct* esztétikájához illően – szereplőit is a tárgyal választott régió lakóiból toborozza, sőt, a történet szövést is életmódjukhoz igazítja. Felfogása szerint a filmkészítés során átélt tapasztalat kötelezi el az alkotót a helyszín világa és problémái iránt. Piault azt emeli ki e Rossellini-féle módszerrel kapcsolatban, hogy hatására a film egyre inkább a nézői reinterpretáció eszközévé, tehát nem végleges jelentéshordozóvá válik. A jó etnográfiai film pedig – szerinte – éppen eme állandó átértelmeződés révén lehet a megismerés eszközévé.

A Magyarországon alig ismert olasz etnográfiai film is a nyugati világban elterjedt két koncepció – a vizuális rögzítés mint tudásközvetítés s mint kutatási segédeszköz – szerint kezdett fejlődni. Ezen elvek szellemében rendezték meg 1959-től Firenzében a *Festival dei Popolit*, az etnográfiai és szociológiai filmek első jelentős nemzetközi seregszemléjét. Ugyanebből a tudományos alapállásból az olasz Ernesto de Martino a népi hagyományok és rítusok vizuális enciklopédiája létrehozásának ötletét is felvetette. Az olasz etnográfiai filmesek (Ernesto de Martino, Diego Carpitella) 1950-es és 1960-as évekbeli jellegzetes témája egyébként is a látványos mágikus, vallási jelenségek, rítusok, ünnepek filmre komponálása volt.

Szokásokat rögzítő és klasszifikáló vizuális archívum végül Németországban, Göttingenben létesült 1952-ben, a tudományos filmintézet etnográfiai, antropológiai részlegében. Az itteni aprólékosan kidolgozott koncepció szerint a filmes rögzítésnek olyan megbízható tudományos segédeszközzé kell válni, mely még a vizuális megfigyelés hiányosságait is képes kiküszöbölni. Az archívumba kezdetben csak e szabályzat szerint készült felvételek kerülhettek. Mára a szigor oldódott, a tekerceken már nemcsak különálló szekvenciák vannak, hanem elemző kommentárok és hangrögzítés is. Piault szerint a deskriptív etnoantropológiai koncepció az elmúlt harminc évben sokféle szférában jelentkezett, például az antropológiai tárgyú oktató és ismeretterjesztő tv-sorozatokat is e klasszifikáló szemlélet jellemezte. Részben efféle ambícióra épült az amerikai Alan Lomax nem verbális viselkedésmodelleket rögzítő gyűjteménye is. Azért kezdte a gyűj-

tést 1961-ben, mert a rögzítendő gesztushagyományt ősi kultúramodellek „nyomainak” tartotta, s a közel kétszáz kultúrából gyűjtött vizuális mintára – tánc, ének, beszéd, munkamozdulat – alapozva összehasonlító vizsgálatot tervezett. Munkája egyszerre szolgálta volna a megőrzés, a kulturális sajátosságok interpretálásának és a változások konstatálásának szándékát.

Már teljesen más kutatói szemléletet képvisel John Adair és Sol Worth *Navajo projectje*. Az ő életrajzi dokumentumfilmjeik abból a hipotézisből indultak ki, hogy a kamerát az indiánok kezébe kell adni, hisz az általuk forgatott filmeket elemezve közelebb juthatunk majd gondolkodásmódjuk, értékrendszerük megértéséhez, s túlléphetünk a kizárólag a kutató vizuális nyelvén történő ismeretközlésen. Piault a navahók által készített filmek efféle antropológiai felhasználhatóságát illetően kétkedő, az amerikai kutatók gesztusát inkább az ábrázolt személyek objektumból szubjektummá fordítási kísérleteként, a dialogikus antropológia megteremtésének egyik állomásaként értékeli.

John Marshall busmanokról (*The Hunters* [1958]), és Timothy Ash janomamikról (*The Feast* [1970], *The Ax Fight* [1975]) készült antropológiai szándékú filmjei egy újabb módszerkísérlet, az úgynevezett *sequence filming* – a tragédiára jellemző tér-, idő egyiséget megőrző, elsősorban egyetemi oktatási anyagként szolgáló – audiovizuális rögzítés mintapéldányai. A forma itt az oktatási segédanyag funkció optimális ellátását célozza, tehát az átadandó komplex antropológiai ismeretanyag minél hatékonyabb közvetítését audiovizuális eszközökkel. Az antropológus filmesek megőrzik semlegességüket az ábrázolt eseményszekvencia iránt, melynek megszakítatlan bemutatását magyarázat előzi meg.

A kutatás természetének és módszereinek átalakulásával párhuzamosan a tudásközvetítésről vallott elképzelés is változott, mely az audiovizuális területen is leginkább az antropológusi pozíció átalakuló értelmezésében érhető tetten. Timothy Ash *Jero on Jero* (1980) című, egy bali gyógyítóról szóló filmje a *sequence filming*nél már sokkal személyesebb attitűdöt tükröz, egyértelműn a főhős személyiségére koncentrálnak. Továbbra is kérdés marad azonban a „másik” státusa a tudás létrehozásának folyamatában. E problémára különféle válaszok születtek a Franciaországban, az USA-ban és Kanadában szinte egy időben kialakuló *cinéma direct* módszerével forgatott filmekben. Louis Marcorelles szerint a „beszédmozi” került előtérbe, de Piaulthoz közelebb áll a kanadai dokumentarista, Pierre Perrault azon megfogalmazása, miszerint az „átélt mozi” lett a követendő irány. Ennek megteremtési kísérlete volt az USA-ban a fikciós dokumentumfilm. (Nálunk később Schiffer Pál, Dárday István, Gazdag Gyula is élt e technikával.) *A Salt of the Earth* ([1953], rendező: Hertbert Biberman, Paul Jarrico, Michael Wilson) egy új-mexikói cinkbányabeli sztrájkot rekonstruált nem hivatásos színészekkel, sokrétű ábrázolást, nem sematizált közeget teremtve. A hidegháború korszakában az efféle baloldali, szakszervezeti, érdekvédelmi témájú filmeket természetesen nem kísérte nagy szimpátia az USA-ban. Piault ugyancsak az átélt feszültségére építő filmforma megteremtésére irányuló kísérletek közé sorolja Cassavetes egyes játékfilmjeit, melyekben a rendező a rögtönzés eszközével növelte a jelenetek intenzitását. Utóbbi törekvése olyan jól sikerült, hogy egyik filmjéből készítenie kellett egy második, „enyhébb” változatot is (*Shadows* [1958 és 1961]).

Piault az antropológiai filmezésben szokásos előzetes kutatás, illetve a terepfeltételekhez való alkalmazkodás igényét fedezi fel Richard Leacock híres dokumentumfilmjé-

ben (*Primary* [1960]), melyet a rendező John Kennedy demokrata jelölt státusért folytatott kampányáról forgatott. A több kamerával készített film a kampány jó és rossz pillanataiban egyaránt közelről kíséri a későbbi elnököt. Kanadában, pontosabban Québecben a tárgyukhoz szintén igen közel merészkedő alkotók egyszerre tudták – az ábrázolt szituáció részeseivé válva – érzékeltetni a szárnyra kapó québeci irredentizmust s a fenyegetett francia identitás megőrzésének szükségességét (*Les Raquetteurs* [1958], rendező: Michael Brault és Marcel Carrière). Bár ez a milió kisajátítására tett kísérlet ellenkezik az antropológiában és az antropológiai filmben korábban kötelezőnek hirdetett távolságtartással, a saját társadalmat vizsgáló, így a közeg pontos ismeretére építő módszer azonban lehetővé teszi a kulturális jelenségek árnyaltabb megjelenítését. Az 1960-as évek függetlenségi mozgalmi idején gyakran a Québecben használt, korábban szégyellt sajátos francia dialektus válik a film „hősvé”, a dramaturgia mozgatójává. Mint például Pierre Perrault *La Bête lumineuse* (1982) című dokumentumfilmjében, melyet Piault a megtestesült szó eszközével zajló szociokulturális elemzésként jellemez.

Piault tehát e korszakra vonatkozóan is dokumentum- és játékfilmes példákat hoz fel, mint amelyek arra inspirálják az antropológusokat, hogy ne csupán a „másikról” s a „másikért” szóló filmeket készítsenek, hanem vegyék komolyan a „másik” szavát, a filmben és a filmmel kutassák annak értelmét, utalásait.

Franciaországban az *ethno-cinéma* megújítása véleménye szerint a Musée de l'Homme-ban 1952-ben alakult etnográfiai filmek bizottságának tevékenysége nyomán kezdődött. Az elsősorban Afrikában végzett antropológusi terepakciók egyszerű technikai eszközökkel készült filmes „melléktermékei” egyszerre kívánták rögzíteni az utókor számára a hagyományos viselkedésformákat, gyakorlatokat, és jelezni az átalakuló létre reflektáló helyi kommentárokat, alternatív formákat. Kísérletet tettek audiovizuális eszközökkel nehezen feldolgozható témák, a „láthatatlan”, a mítoszok világának vizuális eszközökkel való megragadására, értelmezésére is. Tették ezt oly módon, hogy a kamerakezelésben lemondtak az antropológiai filmekre korábban jellemző szisztematikus megfigyelésről, a filmes operatőr inkább némi naivitással csodálkozott rá a terep történéseire, vett észre „új módon” dolgokat, a látható gyakorlatokban igyekezve felfedezni a láthatatlan szférájának megnyilvánulásait (*Noces de feu* [1968], rendező: Nicole Echard).

A francia *ethno-cinéma* tevékenységét nagyban inspiráló Jean Rouch egyik jelentős újítása volt, hogy témává tette a kortárs afrikai társadalmak átalakulását, a kulturális pluralizmusra reagáló helyi reakciókat és interpretációkat. Rouch „városi”, elsősorban Elefántcsontparton forgatott filmjei valójában a változások átélésének lenyomatai anélkül, hogy a gyarmatosítás, a fejlődés kérdései ok-okozat formájában, explicit módon megfogalmazódnának bennük. A leegyszerűsítő hagyomány/modernitás dichotómiával szemben Rouch a szinkretikus jelenségek érdeklik. Munkásságának jelentőségéről Jean-Luc Godard vélekedése: elsősorban Rouch inspirálta a francia új hullám alkotóit, mégpedig a filmkészítés poétikájának megújításával. Piault kiemeli filmjeinek antropológiai értékeit is: a komplex, kortárs ipari társadalmak – addig csak a szociológia által vizsgált – problémái iránti kíváncsiságot s az értelmezésükre kidolgozott flexibilis filmformákat. Rouch az 1950-es évektől követi nyomon Afrika gazdasági és politikai átalakulását. Kultuszfilmjében, a *Maîtres Fous*-ban (1954) nem csak megmagyarázni, megmutatni akarja, ahogyan a Nigerből és Maliból jött vendégmunkások transzban megelevenítenek egyes isteneket, miközben e módosult tudatállapotban „mellékesen” kommentálják is a körü-

löttük lévő gyarmati nyomokat viselő ghánai világot, hanem érzékelteti e vad jelenségekben kifejezésre jutó gyakorlat legitimitását, funkcióját is. Rouch számára az istenek transzban való megjelenítése, a szellemekkel való érintkezés konkrét folyamat. (Hisz 1951 óta, nem mellékesen, majd negyven filmet szentelt a songhay transznak, a *holeynak*). Nála az istenek valóságosak, amennyiben az emberek általuk, a segítségükkel interpretálják magukat. Rouch eredeti és termékeny nézőpontját Piault (2000:212) „fenomenológiai kísérletnek” nevezi, melynek során a rendező a különbség megértése érdekében érzékeny közelséget alakít ki szereplőivel. Módszere igazából egy felajánlott dialógus. *Moi un Noir* (1959) című filmjének további radikális szemszögváltása, hogy afrikai szereplői nemcsak maguk mondják el életüket, hanem a vásznonról „kinézve” kérdeznek is a nézőktől, áttörve a gyarmatosítás terét és idejét. Rouch módszere segít tehát értelmezni és átértelmezni a különbség fogalmát, átalakítani az elemzés perspektíváját. Alkotásai egyszerre dokumentálják az ő személyes megértését, anélkül azonban, hogy a filmben megszólalók alá lennének vetve egy Rouch által előre elkészített forgatókönyvnek. E két szöveg hozza létre az antropológiai vizsgálódás terét, melyet a különböző kultúrákba tartozók találkozására teremtett meg. Filozofikus meséi inkább lényegi kérdéseikkel, mintsem egyszer s mindenkorra adott válaszaikkal hatnak.

Az antropológia és a film kapcsolódásait áttekintő kötetét Piault az ausztrál etnográfiai filmezés jellemzésével zárja. Az alkotók e kontinensen gyakran működnek együtt, s munkásságukat jelentős módszertani tudatosság hatja át. Ian Dunlop és Robert Tomkinson 19 részes *People of the Australian Western Desert* (1966–1969) című munkája is a különbség értelmezésére törekszik, amennyiben alternatív létezési módként veszi komolyan és vizsgálja a terepekről kiköltöző, a nyugati életformát s a másodrangú ausztrál státust elutasító bennszülötteknek az ősi kultúrához visszatérő életformáját. A forgatókönyv nincs előre kidolgozva, hanem a kamera követi a csoport vándorlását, tevékenységét. Az 1971-től forgatott *The Yrrkala film Project*ben Dunlop – rövid kommentárok kivételével – már a szót is átadja a filmben a városiasodás és az iparosodás megtapasztalása után identitásukat kereső őslakosoknak. A kamera az ő vitájuk tanúja s egyben katalizátora. Egy későbbi filmjében (*Conversations with Dundiwuy Wanambi* [1995]) Dunlop a csoport egyik tagjával felidézti az évtizedekkel korábban készített beszélgetéseket, és együtt vonnak mérleget az őslakosok sorsában és nézőpontjában bekövetkezett változásokról. Az ausztrál antropológiai filmek egyébként is gyakran indulnak ki az őslakosok önmagukról és a világról alkotott képéből. Jerry Leach és Gary Kildea *Trobriand Cricket: An Ingenious Response to Colonialism* (1975) című munkájában a gyarmati időben eltanult angol-szász játékot sajátítja ki a közösség immár saját kulturális és társadalmi feladatainak a megoldására. A gyakran változásra képtelennek beállított őslakosok a krikett eme átformálásának filmbeli értelmezése nyomán éppen hogy dinamikusnak és jól alkalmazkodónak tűnnek, mintsem a gyarmatosítás passzív áldozatainak.

David MacDougall még egy lépéssel továbblépett, mikor a filmezettet a filmkészítővel egyenrangú alkotó partnerként kezelte. Az 1970-es években ez még radikálisan túlzó antropológusi pozíciónak tűnt. Az ilyen egyenrangúságot reprezentáló filmstílus, a „rész vevő film” (*cinéma participant*) hosszú terepmunkán alapult, magában foglalta a másik kultúra nyelvének és gesztusnyelvének megtanulását, a valódi találkozáshoz szükséges időbefektetést. *To Live with Herds: A Dry Season Among the Jie* (1971) című filmjükben például Judith és David MacDougall egy posztkoloniális ugandai közeg, egy „modern állam”

s a nomád pásztorok kapcsolatát tanulmányozták, majd az elkészült filmet a szereplőkkel együtt vágta. Az intim életképekben a szereplők viszik a szót, a kamera főleg hétköznapi események résztvevője, és nem csak a koherens elemzés szempontjából igazolható részek jelennek meg benne. Sokszor épp a jelenetek esetlegessége növeli a közelség és a valóságosság érzetét.

Piault utal rá, hogy az utóbbi időben egyre több alkotó használja ki a különböző korszakokban felvett (az adott kor értelmezési mintáit őrző) vizuális dokumentumok filmbe illesztésének lehetőségét, illetve a filmanyag kiváltotta reakciók vizsgálatát. Ez a reflexiókra, kulturális és reprezentációs pozíciók kommentárjára, kritikájára épülő filmforma lényegesen többet jelent az archív felvételek pusztá filmbe iktatásától. Bob Connolly és Robin Anderson *First Contact* (1982) című munkájában például egy 1930-beli, Pápua Úttér aranyásói úton készített felvételeiket kommentálják az egykori filmkészítők és szereplők. A vásznon meglevő holtak képei az emlékek, értelmezések és dimenziók sokaságát képesek a filmben működtetni. Az előítéletek és sztereotípiák történetisége is jól lemérhető az ötven éven átívelő tükörben.

A zárszóban a szerző vázolja a televíziók szerepét az antropológiai filmes ismeretterjesztésben. Japánban és az USA-ban már az 1960-as évektől, az Egyesült Királyságban a Granada a *Disappearing World* sorozattal az 1970-es évektől sugárzott ismeretterjesztő antropológiai filmeket, melyek természetesen csak a nyugati néző számára ismerős fogalmakkal operáltak. Napjainkban a Canal+ és az Arte tv-csatornák nézői láthattak jó néhányat a könyvben hivatkozott filmekből. Francia nyelvterületen fontos még a *Planete des Hommes* csatorna, mely 1988-tól csak dokumentum- és etnográfiai filmeket sugároz. Franciaországban a szerző szerint az egyetlen speciálisan antropológiai jellegű tv-sorozat a nyolc adásból álló *Lieux dits* volt, melyet ő maga készített Luc Bazinnel. Ezt 1983–1984-ben sugározták az FR3-n, az adásokban tematikus szempont szerint válogatott etnográfiai filmrészleteket értelmeztek filmesek és antropológusok. Franciaországot Piault szerint a vizuális antropológia fokozatos és óvatos elfogadása jellemzi, kevés, illetve hiányos a technikai és az elméleti képzés. Menthetetlennek tartja, hogy Párizsban nincs komoly etnográfiai filmarchívum. A két kutatható gyűjtemény egyike a Société française d'anthropologie visuelle tulajdona, amely főleg klasszikus külföldi etnográfiai filmeket tartalmaz. Emellett az EHESS-nek (Társadalomtudományi Felsőoktatási Intézmény) is van audiovizuális dokumentumgyűjteménye. E nehézségeket – a lassú emancipálódást és az oktatás nehézkes intézményesülését – a szerző azért tartja elszenvedettnek, mert az audiovizuális antropológia nézete szerint olyan új területeket is feltárhat, olyan diskurzusokat is elindíthat, melyek a tudományág egészében is új perspektívát nyithatnak.

A szerző utóbbi megállapításával nem nehéz egyetérteni, különösen ha figyelembe vesszük az audiovizuális kommunikáció növekvő súlyát. Ha azonban azt vizsgáljuk, Piault könyve végül is milyen muníciót szolgáltatott az audiovizuális antropológia emancipációjához, már nem ítélnénk ilyen egyértelműen sikeresnek e munkát. A tájékoztató irodalomjegyzékkel, név- és filmmutatóval felszerelt könyv talán a gyakorló dokumentum-etnográfiai filmkészítők számára a leghasznosabb, amennyiben a nálunk zömében ismeretlen filmek részletes elemzésével a bemutatandó kultúrához, illetve a filmanyaghoz való változatos viszony bőséges példatárát adja. Ez az alkotók filmnyelvi és módszertani tájékozódását bizonyára segíti, akkor is, ha tudjuk: egy most készülő etnográfiaifilm-

modell választását számtalan elem befolyásolja. Bármennyire divatos is ma a reflexivitás, az intertextualitás mint szerkesztési gyakorlat, az etnográfiai filmes hagyományhoz való viszony esetleges filmbeli kifejezése menthetetlenül háttérbe szorul olyan lényegesebb kérdések mögé, mint az egyes kultúrák, közösségek praktikus és szimbolikus filmszerűsége vagy filmszerűtlensége, az alkotónak az adott közösséggel kialakított viszonya, a filmre fordítható idő és pénz.

Az antropológia és a film kapcsolata iránt érdeklődő olvasó számára a könyv leginkább tudományos ismeretterjesztésként értékes, különösen a francia nyelvterületen érvényesülő tendenciák bemutatása részletes. Mivel azonban az olvasó a példaként idézett dokumentum- és antropológiai filmeknek csak csekély hányadát láthatta, kénytelen „becsületszóra” elhinni az elemzés tanulságait a francia kutatóknak. Pedig – másféle társadalmi tapasztalataink révén – a militáns baloldali filmekről talán a szerzőtől gyökeresen eltérő olvasatot alakítanánk ki, ha láthatnánk e francia és dél-amerikai munkákat. Az audiovizuális antropológia – mint önálló diszciplína – életképességéről alkotott képünket alapvetően befolyásolja, hogy nálunk is hiányzik egy nyilvános, legalább az alapművekkel ellátott etnográfiai filmarchívum, könyvtár, ahol a valóban szinte elválaszthatatlan határú antropológiai és dokumentumfilmek iránt érdeklődők búvárkodhatnának, s ahonnan az oktatási intézmények kölcsönözhetnének.

Bár az antropológia és a mozi kapcsolódásainak túl sok vonatkozását átfogni akaró szerző nem törekedett kifejezetten az ismeretlen nemzeti vagy regionális tradíciók felfedezésére, de még az általa áttekintett nyugati tudományosságban is számos olyan regionális antropológiai vagy dokumentumfilmiskola van, amelyet érdemes lenne alaposabban megismerni, mondjuk egy kiállításához vagy egy alkotói bemutatkozáshoz kapcsolva. Hisz abban feltétlenül egyetérthetünk a szerzővel, hogy ma már nem lehet teljes egyetlen terület, jelenség antropológiai vizsgálata, illetve bemutatása a témával kapcsolatos audiovizuális dokumentáció értelmezése nélkül.

Dialéktuskísérlet

A néhány évtizede vagy néhány éve létező, az előbbieken említett párizsi vagy akár a firenzei, göttingeni, New York-i antropológiai/etnográfiai filmszemlék mellé idén felsorakozott a pesti Dialéktus fesztivál is.¹ A magyar néprajzi és antropológiai filmek eme szemléjét a Palantír Film Vizuális Antropológiai Alapítvány – elsősorban Domokos János és Füredi Zoltán – szervezte, a sikeres rendezvénynek a felújított Uránia mozi kamaratermei adtak otthont április 17. és 20. között. Az egyik teremben a több mint száz nevezett alkotásból kiválasztott versenyfilmek, a másikban tematikus elvek szerint csoportosított munkák peregtek. A záró, úgynevezett szakmai napon az antropológiai/néprajzi filmhez kapcsolódó előadások hangzottak el, valamint a díjnyertes filmeket láthatta újra a közönség.²

A Dialéktus fesztivál üdvözlendő kísérlet arra, hogy a szakmai szférában – a Néprajzi Múzeumban, illetve a budapesti és miskolci egyetem kulturális antropológia tanszékein – folyó, a vizuális antropológiához kapcsolódó tevékenységek és a reflexiók tágabb körben is rezonálhassanak, hogy a befogadói s a filmes szakmai közegben is elindulhasson egy, az antropológiai/néprajzi filmet értelmező diskurzus. E törekvés többféle szinten is

hozhat hasznót: filmek, alkotók és befogadók „diskurzusa” egy fesztivál keretében segítheti az egyes kultúrákról összegyűjtött tudásanyag közvetítését, az antropológiai/néprajzi film műfaji sokszínűségének tudatosítását (ugyanakkor határainak szimbolikus kijelölését), a kulturális antropológia és a néprajz sokat vitatott territóriumhatárainak érzékelését. Legfőképp azonban megkönnyítheti az antropológiai film esztétikai és módszertani pluralitásának beláttatását, s egy nyugaton több évtizede létező, bár mind az antropológiában, mind a filmtudományban marginális beszédmód hazai meggyökereztetését.

E rövid reflexióban – a Magyarországon a társadalomtudományok és esztétika 1949 utáni kényszerű „egyhangúsága” következtében kimaradt fázisokra utalva – csak annak tudatosítására szorítokozom, hogy mind a fesztivál filmválasztéka, mind vizuális antropológiai írásokat tartalmazó katalógusa szükségképpen egy több évtizede folyó, nemzetközi antropológiai filmes diskurzusba kapcsolódik, s hogy e ténynek mind szinkrón, mind diakrón vonatkozásban vannak bizonyos következményei.

Film és antropológia sokszálú kapcsolatának immár egy évszázados története van. Ennek folyamán a filmkészítő/antropológus társadalmi kontextusától, hatalmi helyzetétől, valamint a filmnyelvi fejlődés pillanatnyi állapotától s a vászonra vitt kultúra jellegétől sohasem független filmtípusok és felhasználási módok alakultak ki. Célszerűtlennek tűnik tehát ma egyes, valahol valamiért korszerűnek tartott vagy tűnő filmtípusok mintaként való átvétele, favorizálása. Szinkrón szemszögből pedig nem árt tudatosítani, hogy a vizuális antropológia módszertanát az elmúlt évtizedekben erősen befolyásolták a posztmodernhez és az „irodalmi fordulathoz” kapcsolódó, döntően angolszász elméletkísérletek. Ezek – amúgy is elavulóban lévő – konvenciórendszerének mechanikus átvétele, illetve alkalmazási követelménye sem látszik célszerűnek, hisz a szóban forgó elmélet a mienktől radikálisan eltérő társadalmi, kulturális kontextusban gyökerező filmekre alapozódott.

Annak tudatosításával, hogy az idei pesti fesztivál versenyfilmjei e szinkrón (elméleti, módszertani) és diakrón (történeti) tengely metszéspontjában helyezkednek el, korántsem a bemutatott filmek vagy a hozzájuk kapcsolódó reflexiók megkétszerezésére, tehát egy külső, kijelölt trendhez való alkalmazkodás szükségességére kívánok utalni. Inkább arra, hogy a kialakuló diskurzusban nem célszerű e háttérrel sem figyelmen kívül hagyni, sem fetisizálni. A posztmodern irodalmi fordulat nyomán az irodalomtudományból az antropológiai filmelméletbe is átsugárzó dekonstrukció és kíméletlen önreflexió korszaka után amúgy is értelmetlen lenne bármiféle elméleti ortodoxia számonkérése vagy követése. Sem a kísérleti, szubjektív, az identitások konstruáltságára rámutató, a filmes-és filmezett én bonyolult viszonyára egy nem hagyományos filmformában rákérdező munkák, sem a vizuális rögzítést csak segédanyagként elfogadó, kizárólag tudományos ismeretterjesztésre törekvő filmek favorizálása nem lenne célszerű – épp a műfaj filmes irányzatokkal és az antropológia szaktudományos dilemmáival egyaránt kapcsolatos fejlődéstörténete ismeretében. Annál is kevésbé, mivel a fesztivál filmjei nem annyira fáziskésésről, inkább fázistorlódásról tanúskodnak. A vizuális rögzítés eljárásainak és médiumainak gyors terjedése következtében az antropológiai film történeti fejlődésében valamikor lényegesnek, korszerűnek tartott filmformai eljárások majd mindegyike – ha nem is mindig tudományos megfontolás, kulturális antropológiai tudatosság következtében – felbukkan a Dialéktus filmjeiben. Ez annál is figyelemre méltóbb, mivel az először megrendezett fesztiválra nevezett, zömében hazai televíziós forgalmazásra szánt

filmeknek – természetesen – csak töredéke készült „műfajtudatosan”, tehát antropológiai/néprajzi tudásközvetítés céljából. (Bár, ahogy a műfaj történeti vizsgálata is bebizonyította, az alkotói szándék adott korszakban tudományosnak, illetve antropológiainak tartott jellege még nem garantálja, hogy a produktum egy kultúrába mélyen beláttató s egyben a nézőt önvizsgálatra készítető – tehát ma antropológiainak tartott – film lesz. Hisz az antropológia önmeghatározása, a kutatás módszertana, a kutató és az adatközlő viszonya is alapvetően megváltozott a hőskorhoz képest.) Egyes etikai és tudományos eredetű, idővel filmnyelvi szabályokká váló konvenciók betartása az eredendően nem néprajzi/antropológiai céllal készült filmekben újjól nyomatékosítja a vizuális antropológiai fejlődés párhuzamait a tágabb, általános filmnyelvi, illetve dokumentumfilm konvenciórendszer alakulásával. Lássunk néhány példát.

Nyelv

Bár a fesztiválon döntően magyar nyelvi közegben forgatott filmek voltak, ahol azonban felbukkant idegen nyelvű szöveg, ott általában betartották azt az antropológiai filmkészítésben csak több évtizedes fejlődés után általánossá vált szokást, hogy az eredeti szöveget a filmben hagyták, s annak fordítását képaláírással szerepeltették. A nyelviség problémáját tágabban értelmezve, a filmezettek az esetek nagy részében nemcsak interjúalanyként, adott kulturális gyakorlatukról hírt adó adatközlőként szerepeltek, hanem bizonyos autonómiát, saját „szólamot” is kaptak, hogy kultúrájuk specialitása, illetve személyiségük egyedisége is megnyilatkozhasson („*Idehallgassatok pulyák...*”). Az *eleven szellem* című filmben azt a megint csak lassan kialakuló antropológiai filmes műfaji szabályt láthattuk érvényesülni, melynek értelmében a filmkészítőnek illik megtanulni a vizsgált kultúra nyelvét: Somfai Kara Dávid tehát saját nyelvükön, saját környezetükben faggatta a kirgizeket sámánizmust és iszlámot ötvöző vallási hagyományaikról.

Több filmben maga a nyelv vált főszereplővé. Ezekben az identitás- és nyelvhasználati konfliktus összefonódott, és mintegy a filmben használt dialektus testesítette meg a tárgylal választott kulturális problémát. E zömében regionális konfliktusokhoz kapcsolódó filmtípust nevezte Piault „beszédmozinak”, illetve az „átélt mozijának”. A fesztiválon az erdélyi és csángó közegben játszódó filmeket lehetett ebbe a kategóriába sorolni: sokszor a szereplők speciális nyelvhasználata, romló magyar nyelvük vagy immár csak imában megőrzött magyar identitásuk lett a lazuló kulturális gyökerek szemléltetője. A *Gyöngyökkel gyökereztél* a csángóknál már szinte csak idősek száján élő, archaikus magyar ima eltűnésének a pillanatát, a nyelvi és kulturális identitásváltás záró szakaszát elemezte. A Kallós Zoltán gyűjtői, értékmentői pályájának tisztelgő *Hegyen, földön járogaték vala* pedig épp e nyelv- és kultúrávesztéssel szembeszegülő több évtizedes, nehézségekkel terhelt tevékenységet dokumentálta. A hátrányokat is vállaló, elkötelezett értelmiségi magatartását értelmező Kallós visszaemlékezéseit a gyűjtések archív felvételei tagolják és támasztják alá.

A nyelvi és kulturális identitás átalakulását vizsgáló filmtípusba tartozott még a *Farsang farkán*, melyben a kommunista korszakban „betiltott” népszokások újraélesztési kísérletének vagyunk tanúi, immár egy nyelvileg és kulturálisan erősen megváltozott erdélyi falusi környezetben.

A kommentár

Nem volt jellemző a korai dokumentum- és antropológiai filmekben szokásos, a szereplők szólását elnyomó, a nézőnek előre megfogalmazott értelmezést javasoló, így a filmezett és néző dialógusát gátló kommentár (melynek konvenciója – s ezt ne felejtjük el – nemcsak a tudásközvetítő szerep másféle felfogásában lelte magyarázatát, hanem egy praktikus technikai okban, a szinkrón hangrögzítés lehetetlenségében is). Ahol ez az akcióantropológusi kommentár uralta a filmet, például a marosvásárhelyi utcagyerekekről szóló riportfilmben, az *Árnyékok*ban, ott a közönség a vitában azonnal megkérdőjelezte e számon kérő hangú és jóindulatú érdek-képviseleti hévtől áthatott publicisztikai szólámot. A kommentár tehát a filmek nagy részében helyére került: általában történelmi háttérinformációt tartalmazott, sokszor archív fotók vagy filmfelvételek vizuális információival kiegészítve (*Történetek a boldogulásról, Khalfan and Zanzibar*).

Filmes és filmezett viszonya

Az antropológiai szándékú filmkészítés irányából nézve gyakoribb hiányosság volt, hogy a filmkészítő személyisége és személyessége gyakran kimaradt a filmből, tehát a filmes és filmezett közti kapcsolat nem dialógust, inkább csak információszolgáltatást eredményezett. Ez akkor is igaz, ha a megnyilatkozók őszintesége, kitárulkozása tanúskodott a két fél kamerán kívüli bizalmas kapcsolatáról, maga a produktum azonban ritkán hangsúlyozta e kölcsönös egymásrataltságot és egyenrangúságot.

A nézőt is e filmmel zajló dialógus aktív részeseként szemlélve azt látjuk, hogy voltak a fesztiválon a direkt nézői aktivitásra ösztönző, úgynevezett üzenős filmek is. Ha ezt az érdekvédő magatartást a filmesek oldalán keressük, akkor a *Rének a neten* című munka kínálkozik nyilvánvaló példaként. Ennek készítői ugyanis az ellehetetlenülő, rénjeiket vesztett nomádok megsegítésére szólítják fel a nézőket. A szereplők oldaláról vizsgálva az „üzeneteket”, *A történetek a boldogulásról* egyes szereplői a kamerát felhasználva üzennek a „hatalomnak” a segélyek szerintük igazságtalan elosztásáról, illetve panaszzolják a velük megesett igazságtalanságot.

A tudatos önreprezentáció immár nem érdekvédelmi, hanem kulturális emlékezetörző szerepét példázta a díjazott *Pilisi mész*, melynek polgármester alkotója a közösség, illetve a helyi tv számára rögzíti a helyi jelentőségű eseményeket. Ezek azonban néha – ahogy ebben az esetben is – sokkal tágabb kör számára is izgalmasak lehetnek. E hagyományos technológiájú mészégetésről s egyben a helyi szlovák kultúráról és férfiközösségről a kultúra képviselői által forgatott film valójában egy sikeres pilisi „navajo project”, melyből még a személyes hangú, reflexív kommentár sem hiányzik. E spontán kialakuló, a filmkészítő szerint módszertanilag kevésbé tudatos filmforma érdekes módon igencsak megfelel az antropológiai film iránt manapság támasztott igényeknek. Például a kommentár itt épp a tevékenységhez kapcsolódó kulturális és érzelmi többlet átadásának eszköze, melynek segítségével a nézők is bekapcsolódhatnak az immár nem kifizetődő, de egykor közösségteremtő „igazi férfimunka” tiszteletébe.

Azt az antropológiai film műfaj öntudatosodása során kialakult, a filmes és filmezet-

tek kapcsolatát alapvetően érintő, egyszerre etikai és szakmai követelményt viszont kevesen tartották be, mely szerint az elkészült filmet meg kell mutatni a benne szereplő, gyakran féltett, bizalmas információit a filmesnek átadó közösségnek. Ez nem valamiféle módszertani ortodoxia miatt lett volna elsősorban fontos, hanem hogy a befogadási reflexiók filmbe építésével létrejöhessen egy olyan – a megélt látványával szembesülő személyesebb – filmforma, amely a nézőt túllendítheti a pusztán információfeldolgozás szintjén, s beleláttathatja, érzelmileg bevonhatja az adott kultúrába, majd – az átélés személyes síkjának aktivizálásával – esetleg saját kultúrájára vonatkozó lényegi kérdéseket gerjeszthet benne.

A megélt tapasztalat dinamikája

A fesztiválon kevés volt a jelen idejű akciót, tapasztalatot a filmes, következképpen a néző számára is megjelenítő film. A filmkészítők inkább csak akkor követtek egy-egy eseményt, ha az eleve is a külvilágnak szánt aktus, szertartás, nyilvános közösségi történet volt. Jelen idejű, nyílt kulturális vagy közösségi konfliktus tanúivá kevésszer váltunk a kamera által. Kivéve talán az „*Idehallgatások pulyák...*” című filmet, mely egy, a családi konfliktusait ritkán kitergető cigányközeg átalakulásából következő dilemmát elemzett. Azzal, hogy főhőse, az idős, beteg asszony bekerül a hodászi, cigány nyelvet beszélő, a helyi kultúrát ismerő gondozónővel is rendelkező – elvileg tehát példaszerű – egyházi gondozóintézetbe, első látásra minden rendben van. Az intézet ama célja, hogy gondoskodjon az elgyengült öregekről, nem elszakítva őket kultúrájuktól, csak helyeseltető. A gyenge, valóban gondozásra szoruló néni azonban nem tárgya a filmnek, hanem a saját kultúrája átalakulására kritikusan rákérdező alanya. Mást sem tesz, mint a filmesnek, illetve a látogatóba érkező fiának felrója a mindennél erősebbnek gondolt családi kötelék általa el nem fogadott gyengülését. Drámai erővel, kétnyelvű monológjaival érzékelteti, hogy bár „jó dolga van az intézetben”, számára mégis elviselhetetlen, hogy ne saját házában éljen, s főleg hogy ne rokonai, gyermekei gondoskodjanak róla, ahogy ezt a szokás diktálja. A másik oldal – a gondozást immár nem vállaló fiatal nemzedék – szólama kevésbé van jelen a filmben, mely azonban így is drámai erővel jeleníti meg a néző számára az életmódváltás ellentmondásait.

Összességében, kevés olyan film volt a fesztiválon, ahol egy esemény előre nem látható dinamikája konstruálta volna a filmformát, s ily módon a filmkészítő alárendelődött volna az ábrázolt kultúra narratív modelljének. (Megjegyzem, a filmet filmes és filmezett egyenrangú, közös vállalkozásának felfogó macdougalli modell sem jelentkezett.) A kamera két oldalán állók szimbolikus egyenrangúvá válása, a filmkészítők jelentésmeghatározó pozíciójának feladása persze nem kockázat nélküli a film nézhetősége szempontjából sem. Hisz, különösen ha távoli kultúra jelenségeinek ábrázolásáról van szó, a film általában a befogadó közeg „elvárási horizontjához” való alkalmazkodás elemeit is hordozza. E kultúrák közti távolság áthidalásában s ugyanakkor az ábrázolt sámánszertartás érzékeny kísérésében Vargyas Gábor *Yao Prong* című munkája járt elől.

Részben a megélt tapasztalat dinamikája formálta a fődíjas *Csend* című munkát, melyben azonban a fikciós dokumentumfilm elemei is megjelentek. (Az utóbbi megállapítás azonban nem von le semmit a film antropológia filmként való értékelhetőségéből).

A fikciós (történetgeneráló) momentum: a kolozsvári hallássérültek iskolájából csángó-földi falujába visszatérő kisfiú kezébe életében először fényképezőgépet adnak, hogy örökítse meg, amit környezetében fontosnak tart. E valószínűleg a rendezőtől származó dramaturgiai ötlet egyszerre épít narratívát, s – a „fotó a filmben” fogással, e dupla tükörrel – a sérült kisfiú adott közösségben elfoglalt helyét is érzékelteti szavak nélkül, amellett hogy a falu, a közösség sajátos hangulatai is kirajzolódhatnak. Lakatos Róbert tehát e *fotó a filmben* reflexiós eszközzel volt képes elsősorban érzékeltetni a süketnéma kisfiú szólását. Nagyrészt szavak és kommentár nélkül tette nyilvánvalóvá azt a nem csak fizikai távolságot, mely a hagyományos kultúrától átitatott, természetközeli otthona s a kolozsvári intézet között van. Míg az ottani beszédórán a kisfiút mint egy jó szándékú, de csekély eredményességű oktatási törekvés tárgyát látjuk, addig falujába visszatérve – fogyatékosága ellenére – teljes értékű, aktív személyiséggé válik, sőt a fényképezőgép adta dramaturgiai segéderő révén némileg az események alakítójává is. Annak ellenére, hogy mind szüleivel, mind pajtásaival csak jelekkel s kifejező gesztusokkal (gyakori félreértéseknek is helyt adva), de mindenekelőtt érzelmekkel kommunikál, tökéletes „otthonléte” mégis megkérdőjelezhetetlen a varázslatos környezetű faluban, ahol a gyerekek még szőrén ülnek meg a lovat, s azzal a patakban gázolnak, vagy ahol a „főutcán” még szekérrel lehet gyorsasági versenyt rendezni.

Érdekvédő film

Több film igyekezett valamely kívánatosnak tartott társadalmi, kulturális törekvést – például a tanyasi iskolák fenntartását (*Ellobbanó mécsvilág*), a falusi kisközösségek újraépülését (*Jósvafői capriccio*) előmozdítani, tehát érdek-képviselési eszközként működni. De a célt általában túlzottan hagyományos vizuális eszközökkel (legtöbbször interjúval), tehát a szereplők reflexióival, érveivel s kevésbé a közösség lényegi eseményeibe belelátva, a nézőt az eseményekhez kapcsolva valósították meg.

Kísérleti filmek

Kevés olyan kísérleti film szerepelt, melyben a nézői asszociáció szabadon működhetett közre az adott kultúrával kapcsolatos értelmezés kialakításában. A filmformai eszköztár bátrabb használata, a montázs, a fragmentaritás csak két falusi témájú filmben (*Alsósófalvai anziksz* és *Emberek – Homo provincialis*) jelent meg. Az utóbbiban sokszor az archív és a mai filmanyag ironikus összevetése volt jelentésteremtő. E filmek alkotói nem egy terepmunka során kialakított olvasatukat fogalmazták meg racionálisan elrendezett vizuális formában, hanem inkább a „másik” közegre való friss kameraszemmel való rálátásból szerveztek dramaturgiai modellt: a játékosság, a humor, a személyes pillanatok domináltak a tudományos ismeretterjesztő szándékkal szemben.

E formai kísérleteken túl, a fesztivál programjában nem leltünk példát a Crawford (Crawford–Turton, eds. 1992:78) által „megidézőnek”, MacDougall által „intertextuális filmnek” keresztelt (Crawford–Turton, eds. 1992:97) filmformára, mely nemcsak a realista narráció formai elemeiről mond le, hanem a filmkészítői, illetve nézői identitást is

elbizonytalanítani törekszik a másik kultúra tapasztalatainak felmutatásával. Nem kizárt azonban, hogy a következő években épp a fesztivál által formálódó diskurzus segít egy nagy hatású néprajzi/antropológiai film létrejöttében. Reméljük, hogy a zömmel magyar témájú néprajzi antropológiai filmekből idővel kirajzolódik majd egy sajátos *dialektus*, mely talán felzárkózik a jelentős műfajformáló tradíciók mellé.

JEGYZETEK

1. A fesztivál részletes programját lásd Füredi–Gergely–Kömlösi, szerk. 2002.
2. A fesztivál díjnyertes filmjei:
Fődíj (NKÖM): *Csendország* (Lakatos Róbert)
MADE-díj: *Pilisi mész* (Szőnyi József)
Uránia-díj: *Yao prong* (Vargyas Gábor)
Duna Tv-díj: „*A regéci vár alatt...*” (Ruszkai Nóra)
Elismerő oklevél: „*S immár itt vagyok*” (Moharos Attila), *Córesz* (Groó Diana)
A zsűri írásos javaslatot tett az alábbi filmek megvásárlására a hazai televízióknak:
„*Farsang farkán...*” (Karácsony M. Erika – Barabás László), *Az eleven szellem* (H. Kollmann András – Somfai Kara Dávid), *Történetek a boldogulásról I–II.* (Kőszegi Edit – Szuhay Péter).

IRODALOM

CRAWFORD, PETER I. – TURTON, DAVID, EDS.

1992 *Film as Ethnography*. Manchester – New York: Manchester University Press.

FÜREDI ZOLTÁN – GERGELY ISTVÁN – KOMLÓSI ORSOLYA, SZERK.

2002 *Dialektus Fesztivál 2002. Filmkatalógus és vizuális antropológiai írások*. Budapest: Palantír Film Vizuális Antropológiai Alapítvány.

PIAULT, MARC HENRI

2000 *Anthropologie et Cinéma. Passage à l'image, passage par l'image*. Paris: Éditions Nathan.

Szerzők

BENDA GYULA történész, ELTE BTK Gazdaságtörténeti Tanszék (Budapest)

BOGDÁN MELINDA kulturális antropológus, Országos Pedagógiai Könyvtár és Múzeum (Budapest)

BUSKÓ TIBOR László PhD-hallgató, ELTE BTK Atelier (Budapest)

CSÁSZI LAJOS médiászociológus, MTA Szociológiai Kutatóintézet (Budapest)

HELTAI GYÖNGYI kulturális antropológus (Budapest)

KŐRÖSI KATALIN néprajzkutató, PhD-hallgató, ELTE BTK Tárgyi Néprajzi Tanszék (Budapest)

LEHTINEN ILDIKÓ néprajzkutató, Kultúrák Múzeuma (Helsinki)

LUX ÉVA múzeumpedagógus, néprajzkutató, Néprajzi Múzeum (Budapest)

SOMLYÓDI NÓRA szerkesztő, Janus (Pécs)

SOÓS TÍMEA egyetemi hallgató, (Kolozsvár)

SZARVAS ZSUZSA néprajzkutató, MTA Néprajzi Kutató Intézet (Budapest)

TURAI TÜNDE néprajzkutató, PhD-hallgató, ELTE BTK Tárgyi Néprajzi Tanszék (Budapest)

WILHELM GÁBOR néprajzkutató, Néprajzi Múzeum (Budapest)

Tabula 2002 1(3)

Főszerkesztő
FEJŐS ZOLTÁN

Szerkesztők
FÖLDESSY EDINA
SZÚCS ALEXANDRA
WILHELM GÁBOR

Megjelenik évente kétszer.
Éves előfizetési díj: 800 Ft. Példányonkénti ára: 400 Ft.
Megrendelhető a kiadó címén.

A Tabula 1998-ban az 1–2. számmal indult a Néprajzi Közlemények 1–33. évfolyamának (1956–1994) folytatásaként.

Lapterv
KAPITÁNY ÁGNES

Nyomdai munkálatok
ETO-Print Kft.

Kapható a nagyobb könyvesboltokban.

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

Felelős kiadó
FEJŐS ZOLTÁN főigazgató

ISSN 1419–3310

© Néprajzi Múzeum, 2002

A kiadvány megjelenését a Hyatt Regency Budapest szálloda támogatta.

A Néprajzi Múzeum fenntartója a Nemzeti Kulturális Örökség Minisztériuma