

Az instabilitás kezelése. Bizalom, kétértelműség és társadalmi kapcsolatok egy dél-szlovákiai faluban

A kelet-közép-európai interperszonális kapcsolatok változásainak egyik elemzési módszere a bizalom problémakörének vizsgálata. Az általános bizalom belülről fakadó hiánya jellemzi valamennyi érintett országot, társadalmi bizalmatlanság figyelhető meg a múlthoz kötődő társadalmi gyakorlatok során. Ez a tanulmány egy szlovákiai faluközösség példáján foglalkozik a személyközi bizalomnak a mindennapi élet stratégiájában betöltött szerepével. Abból a feltevésből indul ki, hogy az interperszonális kapcsolatokba vetett bizalom jelentőségének növekedése az 1989 utáni eseményeknek köszönhető. Ennek a társadalmi jelenségnek az elemzése különösen hasznos eszköznek bizonyult azoknak a szokásoknak a feltérképezésére, melyek alapján az emberek cselekvéseiket szervezik, és a társadalmi valóságról alkotott tudásukat felépítik.

Az elmúlt tizenöt év Kelet-Európáról írott etnográfiai munkái meggyőzően érveltek amellett, hogy a térségben lezajlott átalakulás komplex és többirányú folyamatként értékelhető (lásd részletesebben Hann 2002). A kutatói érdeklődés egyik legfőbb területe a személyközi kapcsolatok változó jellege és mértéke felé tolódott. Egyrészt bizonyítható, hogy a gyors és mindenre kiterjedő átalakulás sodrában az emberek inkább az otthon szférájába húzódnak vissza, más formákkal szemben előnyben részesítve a kézenfekvő, jól ismert társadalmi kapcsolatokat (Misztal 2001; Pine 2002; Vitebski 2002). A háztartás és a család válik így módon a gazdasági és belső lelki támasz végső forrásává mindazok számára, akik e változó értékrend közepette fogódzót keresnek. Másrészt azonban a poszt-szocializmus arról is ismert, hogy megbontja az előző rendszer alatt kötött szövetségeket, szolidaritásokat és kapcsolati hálókat (Wallace 2003).

A kelet-közép-európai interperszonális kapcsolatok változásainak egyik elemzési módszere a bizalom problémakörének vizsgálata. A bizalom – tükrözve a poszt-szocialista éra bizonytalanságát – a társadalmi élet alapvető kérdésévé vált, ha nem volt mindig is az (lásd Luhmann 1979; Giddens 1990; Misztal 1998). Az általános bizalom belülről fakadó hiánya jellemzi valamennyi érintett országot, egyben gátolva a „társadalmi tőke” felgyülemelését és a „civil társadalom” konszolidálódását (Sztompka 1999). Társadalmi bizalmatlanság figyelhető meg a múlthoz kötődő társadalmi gyakorlatok során – a pre-szocialista és szocialista múlttal kapcsolatban egyaránt –, és egy szkeptikus, eltávolító attitűd terjedt el a formális intézményekkel és a hozzájuk köthető emberekkel kapcsolatban (Giordano–Kostova 2002).

A dolgozat abból az előfeltevésből indul ki, hogy az interperszonális kapcsolatokba vetett bizalom jelentőségének növekedése, mely társadalmi instabilitást okozott, az 1989

utáni eseményeknek köszönhető. Nem kívánom követni azt az általánosan elfogadott vélekedést, mely szerint a társadalmi kapcsolatokat jellemző együttműködés hiánya és a bizalmatlanság a „múlt öröksége” volna; ellenben azt gondolom, hogy a társadalmi bizalmatlanság a rendszerváltást követő átalakulások stratégiai terméke, mely a megfelelő történeti kor keretei között, annak komplexitásában kezelendő. Az általam vizsgált faluközösségekben a személyközi bizalom az adaptáció és túlélés mindennapos stratégiáinak alapvető összetevője. Ugyanakkor a bizalom nem pusztán mások szándékainak megítélése és az ez alapján való cselekvés. A bizalom társadalmi és kognitív eszközzé válik mások magatartásának, cselekedeteinek ellenőrzésében és előrejelzésében; e stratégia alkalmazása jelenik meg abban a különbözőségben, mely a falusiak vélekedései (és kimondott gondolatai), valamint tényleges cselekedetei között van, miközben a mindennapok társadalmi realitásában mozognak.

Amellett igyekszem érvelni e tanulmányban, hogy az emberek falun kétségeik kezelésével igyekeznek ellensúlyozni a kor bizonytalanságait. Olyan szinten manipulálják cselekedeteiket és vélekedéseiket, hogy ezek egy külső szemlélő számára nagyfokú következetlenségre, ellentmondásra engednek következtetni. A szóban elhangzottak kijelentést gyakran nem követi azt alátámasztó, de gyakran annak ellentmondó cselekvés sem; a megtörténtek viszont nem mindig felelnek meg a társadalmi cselekvés alapvető erkölcsi normáinak.

E tanulmány két részből áll. Az első rész azt vizsgálja, miképpen használják az emberek a bizalmat intézmények, társadalmi csoportok determinálására a falun belül és azon túl. A bizalomról alkotott általános képet kvantitatív adatok elemzéséből nyerjük, melyeket háztartásonkénti felmérés során szereztünk; ezek az adatok az adatközlők elképzeléseit tükrözik további életükről. A második rész a falubeli, családi kapcsolatok, társadalmi gyakorlatok megfigyelésén alapszik.

A falu

Králová nad Váhom (a továbbiakban: Vágkirályfa)¹ község Délnyugat-Szlovákiában található, hozzávetőleg ötven kilométerre Pozsonytól, 110 kilométerre Bécstől. Kedvező elhelyezkedéséből adódóan (a Duna menti Alföld termékeny síkságán található) a falu lakóinak fő gazdasági forrása a mezőgazdaság volt, egészen az 1960-as évekig. Ezt követően a kényszerű kollektivizáció és a közeli Vágsellye (Sala) ipari központtá fejlődése mélyreható változásokat eredményezett a falut korábban meghatározó gazdasági, társadalmi kapcsolatokban. A szocialista rendszer drámai változásokat hozott a falu gazdasági és társadalmi rendszerében. Egyrészt a városiasodás és az iparosodás differenciálta a falu foglalkozásbeli struktúráját (a mezőgazdaságban elhelyezkedők aránya az 1950-es 85 százalékról 1970-ig 27 százalékra csökkent), illetve megnövelte a fiatalok városba áramlásának mértékét. Ennek függvényében a falu fokozatosan elvesztette korábbi „agrárjellegét”, miközben megnőtt a falusiak iskolázottsági szintje, ezenkívül az infrastruktúra fejlődése és a munkalehetőség irányította mobilitás a közösségen belüli és kívüli társadalmi kapcsolatok meglehetősen dinamikus képét eredményezte.

Ugyanakkor a szövetkezet megalakítása a faluban gyökeresen megváltoztatta az 1950-es évekig jellemző hatalmi viszonyokat. A kollektivizáció lassú és fájdalmas folyamat so-

rán zajlott le, a parasztcsaládok nem kis ellenállásába ütközve, hiszen őket napi megélhetési forrásuktól fosztották meg. A szövetkezet első tényleges sikerei az 1960-as évekig vártak magukra, akkor is az állami támogatásoknak, illetve a termelés növelésének és diverzifikálásának voltak köszönhetőek (ekkor vezették be például a dohány- és zöldségtermesztést). A helyi iparhoz kapcsolódó szálak szintén a sikert szolgálták. A szövetkezet végül az 1962 és 1972 közötti évtizedben vívta ki magának a lakosság támogatását, elsősorban gazdasági teljesítményének köszönhetően, valamint szociális juttatásaiból (nyugdíj- és egyéb juttatások, melyeket ezekben az években vezettek be) és kulturális szerepéből adódóan (a szövetkezet ugyanis jó néhány kulturális és sporteseményt szponzorált). 1973-ban gyökeresen megváltozott a helyzet azon döntés következtében, mely a szövetkezetet további három falu és a közeli város szövetkezetével egy központi irányítás alá helyezve egyesítette. A falu szövetkezete lassacskán eltűnt, és vele együtt megszűnt annak társadalmi, kulturális szerepe is.

Mint minden posztoszocialista országban, az 1989 utáni események hatásai több hullámban érték el a falut. Egyrészt a gazdasági javak reprivatizációja azzal együtt, hogy fájdalmas és komplex folyamatnak bizonyult,² sok falusi ember számára lehetőséget teremtett arra, hogy saját gazdaságot vezessen, és profitot termeljen, másrészt az ország demokratikus intézményei kiépítésének legfontosabb lépése volt a „sötét múlt” felszámolásában; harmadrészt a vállalkozói lehetőségek – főként az 1990-es évek első felében – varázsütésszerűen gyors és viszonylag egyszerű meggazdagodási lehetőséget kínáltak.

Csakhogy az intézményi változásokkal kapcsolatos várakozások hamar csalódásba torkolltak. A Csehországtól való 1993-as békés elválást követően Szlovákiának politikai és gazdasági instabilitással kellett megküzdenie. A mezőgazdasági szektort gyengítette az állam késlekedése a szükséges támogató programok megteremtésében, számos ipari telep megfelelő befektetések hiányában elvesztette termelőkapacitását, vagy éppen korrupt gazdasági lobbik kezére került, amelyek legfőbb érdeke csupán annyi volt, hogy a lehető legrövidebb úton készpénzre váltsák ezeket a termelési egységeket. A falubeliek hirtelen megváltozott viszonya a kapitalista átmenethez drámainak mondható, még úgy is, hogy a régi szép idők nosztalgikus visszasírása soha nem volt jellemző rájuk. Az az elképzelés, hogy a kapitalizmus nem fenéig tejfel, általánosan jellemző nézet volt a faluban. Ennek következtében az emberek kritikusabb szemmel figyelték az átalakulás szülte új intézményeket, és számos olyan új stratégia alakult ki, amely kifejezetten az instabilitás és bizonytalanság kezelésére hivatott.

Bizalom a társadalmi intézményekben: egy kvantitatív megközelítés

Az egyik este vendéglátóim azzal a feladattal bíztak meg, hogy vigyem ki a szemetet az utcára, előkészítve a másnap hajnali kukásoknak. A kukát a ház kapuja előtt hagytam, visszamentem a házba, és bezártam a kaput. Azt hittem, a háziak már alszanak, nem szűrődtek már ki tőlük hangok, a tévét is lekapcsolták. Visszavonultam a szobámba olvasni. Néhány perc múlva a ház asszonya lépett be hozzám kopogtatás nélkül, és azt

kérdezte: – Kivitted a kukát? – Kivitem – válaszoltam. – És leláncoltad? – szólt a következő kérdés. Elbizonytalanodtam. – Milyen láncal? – Tudtam, hogy be kell jönnöm rákérdezni – jegyezte meg türelmetlenül –, nem lehet a kukát leláncolatlanul kint hagyni az utcán. Tudod, hányat loptak el a múlt évben? Kettőt. Ebben a faluban semmi sincs biztonságban, ami nincs bebetonozva, és még akkor is résen kell lenni!

Tucatnyi hasonló történetet hallani a falu mindennapjaiból. A lopások, csalások és a pletyka elkerülése a falubeliek egyik legkiterjedtebb napi foglalatossága. Az a jelenség, hogy az emberek tartanak vagyontárgyaik ellopásától, vagy hogy pletyka tárgyává válnak a faluban, nem tekinthető kifejezetten posztszocialista jelenségnek. A Mediterráneumban komoly hagyománya van ennek, és sok nyugat-európai közösségben úgyszintén (lásd Barkow 1995). Ami Vágkirályfát különlegessé teszi, az az, hogy az emberek cselekedetei gyakran nem követik azokat a kognitív kritériumokat, melyek létrehozzák őket, vagy ahogy egy olasz közmondás mondja: *Tra il dire e il fare c'è di mezzo il mare* (a szót és a cselekvést egy tenger választja el egymástól).

Amint arra már másutt rámutattak, az embereknek a szövetkezet iránti bizalmatlansága nem feltétlenül tartja őket vissza attól, hogy valamilyen kapcsolatban álljanak vele (Torsello 2003a). Az emberek gyakran a szövetkezet mellett döntenek még akkor is, ha más alternatívák is a rendelkezésükre állnak. Számtalan motiváció áll a háttérben, míg végül arra a felismerésre jutnak, hogy a szövetkezet mindennapi életük elengedhetetlen része. Ez azonban nem akadályozza meg őket abban, hogy a beszélgetések során lejárássák a szövetkezetet. Hasonlóképpen számtalanszor hallottam olyan falubeliekről, akiket megbízhatatlannak neveztek, ám ez mégsem hatott komolyabban a velük folytatott személyközi kapcsolatokra. Mit hord magában ez az attitűd? Csupán az idők bizonytalanságának és a posztszocialista változások feletti elégedetlenségnek a jele mindez?

Néhány falubeli úgy érzi, hogy anyagi helyzete az 1989-et követő időszakban rosszabbodott, ám sokan közülük az azóta megtett fejlődést hangsúlyozzák, és optimistán tekintenek a jövőbe. A háztartásonkénti felmérés az emberek saját maguk és családjuk anyagi helyzetéről alkotott véleményét, az azzal való elégedettségüket volt hivatott tükrözni. Az első kérdés a következő volt: „Hogy ítéli meg: 1989 óta javult vagy romlott az anyagi helyzete?” Csupán a válaszadók tíz százaléka válaszolta, hogy anyagi helyzete kicsit javult, miközben 22 százalék vélte úgy, hogy kicsit rosszabbodott, negyven százalék érezte, hogy jelentősen rosszabbodott, és 27 százalék mondta azt, hogy nem változott a helyzete. A második kérdés így szólt: „Elégedett családjá anyagi helyzetével?” A válaszok 55 százaléka tükrözött elégedettséget (ezen belül négy százalék nagyfokú elégedettséget; 51 százalék pedig többé-kevésbé volt elégedett), míg a válaszadók 43 százaléka mondta azt, hogy nem elégedett (ezen belül 32 százalék nem igazán elégedett, 11 százalék nagyon elégedetlen).

Noha ezek az adatok nem adnak egyértelmű választ arra a kérdésre, miért mutatkozik olyan jelentős eltérés az emberek társadalmi gyakorlata és vélekedései között, némi fogódzót azért nyújtanak. A két kérdéscsoportra adott válaszok közti eltérés azt jelzi, hogy ami a társadalmi átalakulásokról alkotott pesszimista vélekedésnek látszik, az a gyakorlatban – a család helyzetének átfogó értékelésekor – átalakul egy sokkal kevésbé negatív képpé.

Néhány adatközlő a következőképpen kommentálta a két kérdést: „Hát, nincs miért sokat panaszkodnunk, végül is szabadok vagyunk, előttünk a jövő, ami viszont többé-kevésbé rajtunk áll.” Érdekes módon még azoknál sem, akik a jelenlegi bizonytalanságot

és gazdasági nehézségeket a szocializmus bukásának számlájára írják, figyelhető meg az a vélekedés, hogy a posztoszocialista időszak semmiféle jót nem hozott. Mindannyian készen mutatkoztak elfogadni azt a véleményt, hogy az egyéni szabadság és annak lehetősége, hogy valaki a jövőjéért dolgozik, még a legrosszabb esetben is az átalakulási folyamat nagy eredményeként könyvelhető el.

Mindezen optimista véleményáramlatok ellenére a nyilvános életet nagyfokú bizalmatlanság és gyanakvás uralja, és ez rögtön érzékelhetővé is válik, amint valaki a közösség részeként kezd el élni. Mielőtt belefognék annak felfejtésébe, hogy miként befolyásolja a bizalmatlanság a közösségen belüli és az azon túlmutató interperszonális kapcsolatokat, szeretnék néhány kvantitatív példát felvonultatni a bizalom használatára, az emberek társadalmi intézményekhez való viszonyának definiálásán keresztül.

A bizalom különböző fokozatainak tesztelésére egy skálát hoztunk létre nullától³ (legalacsonyabb érték) ötig (maximális érték) a falubeliek formális és informális társadalmi szereplőkhöz való viszonyának (például a szomszédok, a közeli és távoli rokonok, munkatársak és barátok) értékelésére.

Az 1. ábra (lásd függelék) a bizalom átlagos szintjét jelzi száz falubeli válaszadó esetében, akik tizennégy kategóriában határozták meg az ezekhez való viszonyukat. Ezek a következők voltak: család, közeli rokonok, távoli rokonok, szomszédok, barátok, falubeliek, munkahelyi kollégák, templom, helyi hivatalnokok,⁴ politikusok, a mezőgazdasági szövetkezet, a falu kulturális és társadalmi klubjai, az állam és végül az EU. A legmagasabb bizalomértéket a család⁵ érte el 4,56-os mutatóval, ezt követte a közeli rokonok kategóriája (3,86-os értékkel), majd a barátok (3,54). A legalacsonyabban elhelyezkedő kategória a politikusoké (1,19) volt, akiket az állam követett (1,35) és végül a szövetkezet (1,87).

Érdekes folyamatok regisztrálhatók a középtájon elhelyezkedő munkahelyi kollégák (2,98) és a társadalmi, kulturális klubok (2,79) esetében. Másfelől a falubeliek mint kategória meglehetősen gyengén szerepeltek a 2,42-es értékkel. Végül a helyi hivatalnokok bizalmi indexe elérte a 2,7-es értéket, ami túlszárnyalta a helyi szövetkezetet.

További adatokkal bővítve a felmérést, a következő kérdést tettük fel: „Egyetért-e azaz, hogy 1989 után 1. jobban lehet bízni az emberekben; 2. ugyanúgy lehet bízni bennük; 3. kevésbé lehet bízni bennük, mint korábban?” Az összesen száz válaszoló közül csak kettő választotta az első opciót, huszonkettő a másodikat, és hetvenhat a harmadikat. Ennek tükrében a válaszadók számára az emberek kevésbé megbízhatók napjainkban, mint 1989 előtt voltak.

Háromfajta következtetést lehet levonni a fenti adatokból. Elsőként a bizalomról kialakított vélekedés az emberek és intézmények közti interakciók mértéke alapján konstruálódik. Általános szabályként elmondható, hogy minél gyakoribb az interakció, annál nagyobb a bizalom mértéke. A falubeliek véleményében tükröződő bizalom mértéke három nagyobb csoportot alkot. A család, a közeli rokonok, a barátok és a szomszédok által alkotott csoport (mind három feletti értéket mutat) áll a legközelebb az adatközlőkhöz, a hozzájuk fűződő bizalmi szálak a mindennapi társadalmi érintkezés nélkülözhetetlen részei. E kategória tagjaival az embereknek régre visszavezethető tapasztalataik vannak, és emiatt a hozzájuk kötődő bizalom a mindennapi konfrontációk során folyamatosan revitalizálódik. Másodsorban a három alatti bizalmi értékkel jelzett csoport olyan intézményekre és kategóriákra vonatkozik, melyeket az adatközlők távolabbinak éreztek, illetve amelyekkel kevesebb interakcióban állnak.⁶

Másrészt arra a kérdésre, hogy lehetséges-e 1989-et követően bízni az emberekben, általános tendenciaként alacsony bizalmi index adódott, még úgy is, hogy a szélsőséges változók inkább a nagyon magas értékek irányába húznak. Ezt támasztja alá az a tény is, hogy a hármas érték tekinthető középértéknek a nulla és a öt közötti skálán, és 14-ből kilenc esetben a mutató az átlag alá esik.

Harmadrészt a „falubeliek” kategóriája a legevidensebb példa az általános bizalomra. Nyilvánvaló, hogy amikor a falubeliekre mint egészre mutatunk, a válaszadók egy általános vélekedést fejtenek ki. Ez a kategória magában foglalhatja a rokonokat és a családtagokat is. Amint azt egyik adatközlőnk kifejtette: „...ha egészként kell értékelnem őket, anélkül hogy neveket említénék, azt kell hogy mondjam, nem bízom bennük” (Zoltán, szül. 1948). Ez az alacsony érték jelzi, hogy a bizalom kérdése ugyan foglalkoztatja az embereket, de közösségi szintű elhatárolódás jellemző társadalmi kapcsolataikra.

A falu kapcsolati mintái

A bizalom kérdéskörével foglalkozó számos szociológiai tanulmány közül Sztompka munkája nyújtja talán a legkézzelfoghatóbb választ a társadalmi bizalom különböző variációira és funkcióira (Sztompka 1999). Röviden összefoglalva, a szerző definíciója szerint a bizalom két komponensből tevődik össze: hitből és odaadásból. „A bizalom nem csupán kontemplatív előrevetítése valaminek, hanem egy cselekvéshez való kötődés, a következmények beláthatósága nélkül. Egy fogadás mások jövőbeli cselekvéseire vonatkozóan.” (Sztompka 2001:159.) Három olyan fő irányvonalat definiál, melyek alapján a megbízó elvárásokat támaszt abból az előfeltevésekből kiindulva, hogy a bizalmi cselekedet nem végződik csalódással. Ez vonatkozik a cselekvés instrumentális tulajdonságaira (rendszeresség, ésszerűség és hatékonyság), morális kvalitásokra (felelősség, emberiség, korrektség, igazságosság) és anyagi jellegére (érdeknélküliség, reprezentatív cselekvés, nagylelkűség) is. Más szóval a bizalom egyrészt várakozásokat teremt a megbízó félben, másrészt kötelezettséget ró a bizalommal felruházott félre.

A bizalom fontos eszközrendszeré válik minden olyan helyzetben, amikor rendkívüli külső és globális körülmények a bizonytalanság, instabilitás és gyors változások valamilyen sajátos környezetét hozzák létre. Ebben a megközelítésben az elvárások és kötelezettségek egy bizonyos irányba mutatnak, mégpedig úgy, hogy a cselekvőket a jövő felé irányítják.

A falubeliek közötti csekély bizalom sokkal inkább azt tükrözi, hogy az emberek figyelmét az instabilitásból adódó problémák jelentős mértékben elvonták, semmint egy tudatos döntést, melynek eredményeképpen kivonulnának a közösség társadalmi életéből. Királyfát aktív közösségi élet jellemzi, és a falubeliek nem hátrálnak meg a közösségi eseményeken való részvételtől. Hozzávetőleg tizenöt társadalmi és kulturális klub⁷ tevékenykedik a faluban, melyek számos, heti, illetve havi gyakorisággal jelentkező eseményt rendeznek és szponzorálnak, fesztiváloktól kezdve koncerteken, futballmeccseken és nyilvános előadásokon át egészen a hétvégi kirándulásokig. E szervezetek aktivitásáról bővebben másutt írtam (Torsello 2003b), itt elég annyit megemlíteni, hogy Királyfa a környékbeli falvak és nagyobb városi közösségek figyelmét is felkelti az itt megrendezésre kerülő események gyakoriságával és változatosságával, néhány közülük még a helyi média érdeklődését is kivívta.⁸

E megközelítésből világosan látszik, hogy a „falusiak” iránti nyilvánvaló bizalmatlanság nem vezet feltétlenül elzárkózáshoz vagy a közösségi megmozdulások hiányához. A falu össze tud jönni, képes a közösségteremtésre, a szolidaritásra, a dolgok kölcsönös megosztására. Mindez nyíltan ellentmond annak, ami a közösségi kapcsolatokról elhangzott. Felmerül tehát a kérdés, hogy hova vezetnek a gyökerei annak a kétértelműségnek, mely az emberek szavai és cselekvései között feszül?

A válaszom erre az, hogy az itt tapasztalt kétértelműség szándékos; olyan értelemben szándékos, hogy a királyfiak bizalmatlanságot hirdetve próbálják meg kiegyensúlyozni elvárásait a jövőbeli cselekvésekre és kapcsolatokra vonatkozóan. A bizalmatlanság válik a jövőre vonatkozó, ellenőrizhető opcióvá, ahol a jövőbeli viselkedések és társadalmi cselekvések beláthatók, hiszen e stratégiával megjósolható, mit fognak cselekedni mások. Ez a bizalmatlanság tovább elemezhető a családi és rokonsági kapcsolatok megfigyelésével.

Családi és rokoni bizalom

Azt a meggyőződést, hogy a családi és rokonsági kapcsolatok a személyes bizalom végső forrásai, alátámasztják a fentebb bemutatott kvantitatív adatok is. A falubeliek a családot tekintik a segítség „egyedüli forrásának”, a megbízhatóság és biztonság mentsvárának, miután az állam elvesztette azt a mindenre kiterjedő szerepét, mely a szocializmus idején jellemezte. Ugyanakkor a család túlságosan tág és gyakran túl képlékeny társadalmi intézmény ahhoz, hogy teljes és korlátlan bizalmat eredményezzen. Egyik adatközlőm a következőképpen jellemezte a rokonság szerepét:

„A család egy kétélű fegyver: ha itt van, és elég nagy, sok előnye van. Számíthatsz rájuk, ha segítségre van szükséged. Segíteni fognak, hiszen végül is közös vér folyik az ereinkben. Másrészt olyan nagy a kötelezettség súlya, hogy az sokszor nagyobb, mint a belőle származó előnyök. Sosem lehetsz benne biztos, mit gondol majd egyik vagy másik rokon. Egyetlen lehetőséged, hogy megpróbálsz kitalálni, amit tettél vagy mondtál, az a lehető legmegfelelőbb volt.” (Dániel, szül. 1968.)

Dániel jó nevű családból származik, egy lánytestvére van, aki már férjnél van, és a faluban lakik, valamint egy fiútestvére, aki a városban él. Felesége családjá szintén a faluban lakik. Az idézett megjegyzés egy olyan alkalommal hangzott el, amikor meghívott egy italra, férfi barátai társaságában. A helyi kultúrház emeletén történt mindez, ahol a helyi magyar kulturális szervezet (Csemadok) évzáró összejövetele zajlott. A központi teremben ünnepélyes hangulat uralkodott, beszédhang és nevetgélés alig szűrődött át az asztalok felől. Dániel elmagyarázta, hogy általában kínosan érzi magát az ilyen alkalmakkor, mert a helyi viselkedési szabályok szerint ilyenkor a családja körében kell tartózkodnia. Így aztán a barátokkal beugorva egy röviditalra, máris oldottabb hangulat teremődik a beszélgetéshez. Rákérdeztem, hogy ez az erőteljes formalizmus a családi kapcsolatokban nem az esemény számlájára írható-e leginkább, hiszen ilyenkor az egész faluközösség figyelő szeme rá szegeződik. „Tudod, ez mindig így van. Rendesen kell viselkedni a nyilvánosság előtt és otthon is. Azt hiszed, odamehetek a nagybátyámhoz, és megmondhatom neki nyíltan, mit gondolok róla? Dehogya. Nem számít, hol vagy, a dolgok mindig ugyanúgy működnek. A családdodról van szó, és neked tisztelned kell őket.”

A családon belüli viselkedési szabályok merevsége két tényezőből tevődhet össze. Egyrészt ott van a félelem a pletykától, mely megszabja az interperszonális kapcsolatokat, és értékeli a helyes cselekvési formákat, definiálva, hogy mi „megfelelő”, és mi nem az a közösségi normákhoz mérten. Másrészt a családi kötelezettségek és cselekvésbeli elvárások érzelmileg és instrumentálisan strukturálódnak. A rokonok potenciális segítségforrásként működnek, ezért az adott egyénnek jó kapcsolatban kell állni velük. Ez alkotja az egyik alpmeggyőződést, melynek mentén a bizalom megszületik. Ugyanakkor az érzelmek is sokat nyomhatnak a latban. Nehéz elképzelni, hogy valaki vidáman segédkezik egy rokonának, akivel évtizedek óta haragos viszonyban áll. Nem csupán az interakció megszűnté miatt, hanem azért is, mert folyton ott van a visszaütéstől való félelem, ami a bizalmat értéktelenné teszi, kivéve, ha egy másfajta kapcsolat (például barátság) nem játszik közvetítő szerepet a két rokon között. Az alábbiakban terepnaplóm egy részlete olvasható:

„2001. 08. 11. Gábor elmegy Máriához (polgármester-helyettes unokatestvére, Vince feleségéhez, akinek a kertje közvetlenül az övé mögött fekszik). Mária van csak otthon, a férje nincs. Tudhatta ezt Gábor korábban? (Gábor és Vince nem beszélnek egymással, egy régóta tartó családi viszály miatt, mely a családi föld elosztása körül robbant ki). Vince segítségére van szüksége, egy barátja érdekében akar közbenjárni, hogy vegyék fel őt ideiglenes munkára egy önkormányzati projektbe, útjavításra. Úgy tűnik, leginkább romákat alkalmaznak az ilyen munkákra, barátja azonban nem roma. Mária kedvesen viselkedik vele, de a konyhába nem invitál be bennünket. Beszélgetnek egy ideig, aztán hirtelen megérkezik Vince. Szó sem esik az ügyletről. Gábor elköszön egy rövid »hellóval«. Vince visszaköszön, és bemegy a házba.

Gábor sohasem menne segítségért unokatestvérehez, ha nem a barátjáról lenne szó, mint ezúttal, aki tényleg rá van szorulva egy kis készpénzre. Ahelyett, hogy a polgármesterhez fordulna, akivel semmiféle személyes kapcsolata nincs, úgy dönt, hogy Vince feleségét keresi fel a problémájával, akivel évekre visszamenő jó barátságban vannak (ugyanabba az iskolába jártak a városban). Gábor egyáltalán nem biztos kérése sikerességében, de megkockáztatja, abban bízva, hogy unokatestvére nem fog csalódást okozni neki, mivel az feleségével szemben lenne tiszteletlenség. Ilyen értelemben az elvárás, amit unokatestvérével szemben támaszt, Mária közbenjárásával fogalmazódik meg. Azt is lehetne mondani, hogy Gábor keveset kockáztatott, hiszen a kérés nem rá, hanem barátjára vonatkozott. Ugyanakkor, mint azt ő maga emelte ki: »Segítenünk kell egymást, mert ha nem, akkor miről is szól a barátság?« Tehát ha Gábort közvetlenül nem is érinti a polgármester-helyettes döntése, hogy segít-e barátján vagy sem, a becsületét barátja és közös barátaik előtt igenis kockáztatja. Egy ilyen szituációban a becsületvesztés nagyobb veszteségként könyvelhető el, mint elesni egy ideiglenes munkától.”

Ez a példa is azt illusztrálja, hogy a rokoni szálak sem jelentenek abszolút bizalmat. A régóta tartó rokoni viszályok elég gyakoriak Királyfán, és az emberek viselkedésmódja a mai napig a sajátos rokoni elvárásoknak való megfelelést tükrözi. Egy családi kötelék tagjának lenni – úgy, mint évtizedekkel ezelőtt – ma is azt jelenti, hogy bizonyos morális előírásokhoz kell igazodni, melyeket az adott csoport diktál. Ilyen értelemben barátok és ellenségek könnyen teremthetők, és a bizalom ugyanazokra az etikai alapokra épül, amelyek szerint maga az adott csoport is szerveződik.

A barátság és a rokonság kiemelt kognitív területekké váltak, ezek alapján hoz dönté-

seket és választ egy falubeli, általuk különböző mértékű bizalmat investál a dolgokba. Például a családi földterületen, állatnevelésben, kalákában végzett munkában segítséget elsősorban családi szálak mentén remélhetnek (esetleg néhány barát besegíthet, ha nincs elég rokoni kapcsolat). Az alapgondolat, hogy a földbirtok fontos vérségi kötelekeket hordoz, csak a rokoni szféra számára teszi hozzáférhetővé. A mezőgazdasági munka egy olyan, évente megismétlődő folyamat, mely nemcsak a javak kitermelését szolgálja, hanem a rokoni kötődések megerősítését is. Ebben az értelemben a bizalom csak a családtagok segítségével és leginkább a javak kölcsönös megosztásán keresztül működhet. Királyfa lakói, úgy tűnik, hajlamosak a kelleténél többet befektetni a családi agrárgazdaságba. Ahogy egyik adatközlőm fogalmazott, ez azért van így, mert „segítek a rokonoknak, még akkor is, ha nincs is rá feltétlenül szükségük. Jobb, ha több ember van a segítségükre, mert akkor gyorsabban végzünk a munkával. Aztán, ha nekem is segítségre van szükségem, mindig számíthatok arra, hogy jönnek és segítenek”. (Lajos, szül. 1957.)

Ugyanakkor személyes jellegű és pénzügyekben ritkán kérnek tanácsot családtagtól. Gábor ezt azzal magyarázza, hogy ezek olyan dolgok, amelyeket „olyan távol kell tartani a családi befolyástól, amennyire csak lehetséges”. A problémák megmutatása itt csak nyílt kritikához és ítéletekhez vezethet, mely potenciális konfliktusforrássá válhat a későbbiekben a rokonok között. Ezek szerint a barátok iránti bizalom abból a hitből áll, hogy nem fognak csalódást okozni a megbízó fél várakozásaiban, valamint abból a meggyőződésből, hogy ezek az ügyek nem válnak a rokoni pletyka tárgyává.

Következtetések

A bizalom fontos analitikus eszköznek bizonyul a gyökeres szervezeti változásokon átesett társadalmak vizsgálata során. A bizalom – jellegeből fakadóan – kölcsönös függőséget teremt a két fél között, akiket közös célként köt össze a részesedés és a segítség, valamint a kölcsönös elvárások és kötelezettségek rendszere. Ezért a bizalom különösen hasznos eszköz, mely arra szolgál, hogy feltérképezzük azon szokásokat, melyek alapján az emberek cselekvéseiket szervezik, és a társadalmi valóságról alkotott tudásukat felépítik.

A poszt szocialista átalakulással megjelent instabilitás döntően befolyásolta a falubeliek azon szokásait, melyek az egymás közti és az intézményekkel kialakított társadalmi kapcsolataikra vonatkoznak. Egyrészt elmondható, hogy a gyors átalakulások következményeként az emberek sokat foglalkoznak a falubeli kapcsolatok megváltozásával. Az emberek közötti bizalmatlanság elterjedt jelenség, és ugyanígy az az aggodalom is, hogy mások a maguk érdeke szerint cselekszenek, ami azután a többiek kárára válik. Ezen attitűd eredményeként a falubeliek meglehetősen óvatosak a napi interakciók során, és teljes bizalomról még a családon belüli és rokoni kapcsolatokban sem igazán beszélhetünk.

Másrészt viszont a falu közössége kohézióra és magas szintű közösségi akciókra képes, mely sok szempontból megkülönbözteti őket a környékbeli településektől. Ez nemcsak azokra az erőfeszítésekre vonatkozik, melyek célja egy közösségi identitás felépítése, hanem a korábbiakban említett meggyőződések és cselekedetek közti különbség kifejeződését is jelenti. Első szinten a személyes (és családi) célok és érdekek különösen fontosnak bizonyulnak a kollektív cselekvés szempontjából. Második szinten egy általá-

nosabb, stratégiai vonal figyelhető meg, melyet a „kétértelműség menedzsmentje” névvel illelhetünk. Ennek oka, hogy az emberek elképzelései gyakran nem felelnek meg a cselekedeteiknek, egyszerűen abban keresendő, hogy tudatosan döntenek így, ezáltal hagyva szabad utat a további választási lehetőségeknek, valamint a kölcsönös elvárásoknak és kötelezettségeknek. Itt egy olyan ponthoz érkeznek el ezek a falusiak, ahol a viselkedés mintáit a kölcsönösség szigorú szabályai alakítják, elkerülve a legszigorúbb társadalmi szankciót, tudniillik hogy valaki teljesen kirekesztődjön a társadalmi kapcsolatrendszerből. A bizalom tehát a társadalmi interakciók változatos és különböző szintjein konstruálódik, és funkciói attól függenek, hogy ezek a szintek miképpen fonódnak össze a mindennapi gyakorlat során.

Fordította Árendás Zsuzsa

JEGYZETEK

1. A falunak 1531 lakosa van, ebből 723 fő gazdaságilag aktív. A lakosság 83,1 százaléka magyar nemzetiségű, 15,5 százaléka szlovák, 1,4 százalék pedig más nemzetiségűnek vallja magát (2001-es népszámlálás).
2. A szlovák restitúciós folyamat általános értékeléséről lásd Wolz et al. 1998.
3. A skála legalacsonyabb értékét egyre terveztük, ám adatközlőink azt javasolták, hogy néhány esetben megfelelőbb volna a nulla érték bevezetése, mivel ez jobban tükrözné az adott kategóriához fűződő viszonyukat.
4. Idetartozik a falu polgármestere, a polgármester-helyettes, két jegyző és két titkár. Mindannyian a helyi polgármesteri hivatalban dolgoznak.
5. Családon az egy háztartásban élőket, illetve azokat a gyermekeket értjük, akik már nem laknak otthon.
6. Érdekes módon az emberek az államhoz való viszonyukat igyekeznek hangsúlyozni, még úgy is, hogy nem igazán szándékoznak azt egyes konkrét személyekkel azonosítani, amint az általánosan elfogadott volt a szocializmus idején. Az állam egy absztrakt entitássá vált. Arra a kérdésre, hogy „Mit gondol, ki tudna javítani az Ön gazdasági helyzetén?”, ötvenből harminhét válaszadó jelölte meg az államot. Ugyanakkor, ha azt kérdeztem, ki javíthatna a falu jelenlegi nehézségein, kevesen jelöltek meg olyan konkrét politikust vagy helyi elöljárót, aki bármi ilyenmire képes volna. A bizalmatlanság jellemzi az egyén és a társadalmi intézmények viszonyát, és úgy tűnik, hogy ez a folyamat különösen erőteljes akkor, ha az intézmények nem kötődnek személyekhez.
7. Ezek közé tartozik a nyugdíjasklub, a vadász-, a horgászegyesület, a Szűz Mária-egyesület, a Vöröskereszt-egyesület, az egyházközösség, a futballklub, a Csemadok magyar kulturális szervezet, a cserkészek, a kórus, a színjátszó csoport, a magyar fiatalok kulturális klubja, a latin tánc csoport és a fitneszklub.
8. A 2001-es augusztusi tábortúzra utalok, amelyen több százan vettek részt. Az esemény azóta a környező falvak és a város lakóit is vonzza, az akkori médiaszereplésnek is köszönhetően. A tábortúznél különböző élő és diszkózene szól, gyermekvetélkedőket tartanak, kinti főzést, közös italozást és különböző sportversenyeket szerveznek.

IRODALOM

BARKOW, JEROME H.

1995 Beneath new culture is old psychology: gossip and social stratification. *In* The adapted mind: evolutionary psychology and the generation of culture. Jerome H. Barkow, ed. 627–638. New York – Oxford: Oxford University Press.

GIDDENS, A.

1990 The Consequences of Modernity. New York: Polity Press.

GIORDANO C. – KOSTOVA, D.

2002 The social production of mistrust. *In* Postsocialism. Ideals, Ideologies and Practices in Eurasia. Chris M. Hann, ed. 74–92. London: Routledge.

HANN, C. M., ED.

2002 Postsocialism. Ideals, Ideologies and Practices in Eurasia. London: Routledge.

LUHMANN, N.

1979 Trust and Power: Two Works by Niklas Luhmann. Chichester: John Wiley and Sons.

MISZTAL, B.

1998 Trust in modern societies. The search for the bases of social order. Cambridge, US: Polity Press.

2001 Informality: social theory and contemporary practice. London: Routledge.

PINE, F.

2002 Retreat to the household? Gendered domains in postsocialist Poland. *In* Postsocialism. Ideals, Ideologies and Practices in Eurasia. C. M. Hann, ed. 95–113. London: Routledge.

POPULATION

2001 Population and Housing Census. Bratislava: Statistical Office of the Slovak Republic.

SZTOMPKA, P.

1999 Trust: A Sociological Theory. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

2001 Trust: Cultural Concerns. *In* International encyclopedia of the social and behavioral sciences. N. J. Smelser – P. B. Bates, eds. 15913–15917. Amsterdam: Elsevier.

TORSELLO, D.

2003a History, trust and property in the relation between villagers and the agricultural cooperative. The case of Királyfa, southern Slovakia. *In* The Postsocialist Agrarian Question. Chris M. Hann, ed. 93–116. Münster: Lit Verlag.

2003b Trust, Property and Social Change in a Southern Slovakian Village. Münster: Lit Verlag.

VITEBSKI, P.

2002 Withdrawing from the land: social and spiritual crisis in the insigenous Russian Arctic. *In* Postsocialism. Ideals, Ideologies and Practices in Eurasia. Chris M. Hann, ed. 180–195. London: Routledge.

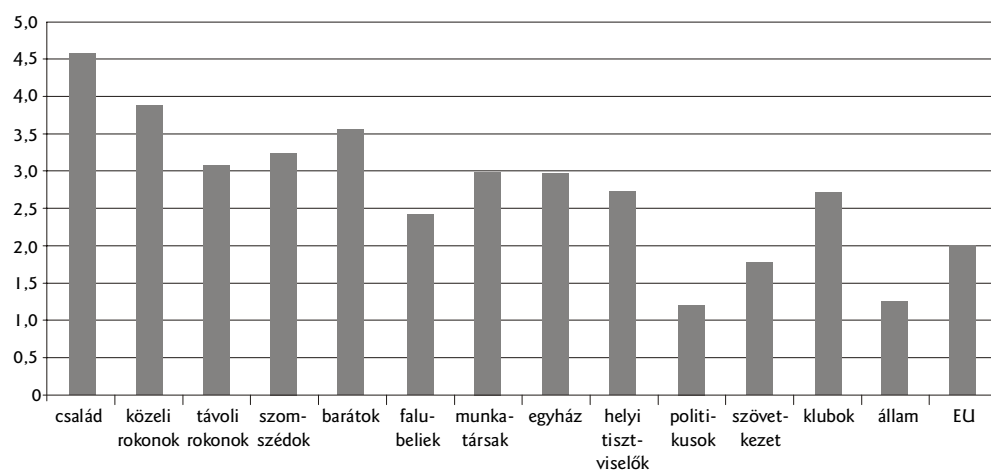
WALLACE, C.

2003 Social networks and social capital. *In Social Networks in Movement. Time, interaction and interethnic spaces.* D. Torsello D. – M. Pappová, eds. 15–26. Dunajská Streda: Lilium Aurum.

WOLZ, A. – BLAAS, G. – NAMEROVÁ, I. – BUCHTA, S.

1998 Agricultural Transformation in Slovakia. The Change of Institutions and Organisations. Saarbrücken: Verlag für Entwicklungspolitik. /Heidelberg Studies in Applied Economics and Rural Institutions, 29./

FÜGGELÉK



1. ábra. A bizalom átlagos szintje. (Forrás: a háztartásokkal kapcsolatos kérdőív adatai, 2001)

DAVIDE TORSELLO

Managing instability. Trust, ambiguity and social relations in a southern Slovakian village

One of the ways to analyze the changing patterns of interpersonal relations in Central Eastern Europe is to pay consideration to the problem of trust. One of the ways to analyze the changing patterns of interpersonal relations in Central Eastern Europe is to pay consideration to the problem of trust. Trust has become, if one can assume that it was not always so, a fundamental issue in the social life of people which reflects the uncertainty of the postsocialist era. The allegedly endemic lack of generalized trust is believed to characterize these countries and to hamper the accumulation of “social capital” and the consolidation of “civil society”. This paper starts from the presupposition that an increased importance of trust in interpersonal relations is the result of the instability brought about by the post-1989 events, and tries to show how people in a Slovakian village deals with this issue. Trust as a social relationship became a particularly useful tool to delineate the manner in which people structure their actions and share their ideas about the social world.

Átformált hagyomány – a töröcskei öntőasszonyok

A tanulmányban bemutatott zselici öntőasszony-dinasztia szövegeit több kutató gyűjtötte és közölte az 1950-es évektől. Ez a kutatás amellet érvel, hogy az asszonyok által a viaszöntés során elmondott imádság és a dinasztia sorsa szorosan összefonódott. Az egyes nemzedékekhez tartozó öntőasszonyok bemutatása után a jósláshoz szükséges tudomány megszerzéséről szóló elbeszélések motívumainak és az öntőimádságnak a viszonya kerül az elemzés középpontjába. Bár a hosszú időn át megőrzött imádság szövege fennmaradt, a hozzá kapcsolt hiedelmekből és a vele összefüggésben létrejött narratív hagyományból vizsgálata alapján kiderül, hogy az eredeti kontextusban fokozatosan irrelevánssá vált. A továbbéléshez nélkülözhetetlen intimitás ugyanis megszűnt, valamint az átörökítés közegében is számos kedvezőtlen változás zajlott le.

Tanulmányomban egy zselici¹ öntőasszony-dinasztia sorsa és az általuk igen hosszú időn keresztül képviselt archaikus hagyomány egy kiemelt alkotóeleme – a viaszöntés során alkalmazott imádság – közötti kapcsolat változásait szeretném bemutatni a hozzájuk kapcsolódó hiedelmek tükrében. Vizsgálatom során nyilvánvalóvá vált, hogy ez az imádság az ismerői számára lényegesen több pusztán mágikus funkciójú szövegnél. Átörökítése szigorúan dinasztikus keretek között történik, meghatározott rendhez kötődik, az „idegenek” (azaz a családon kívüliek) előtti felfedése pedig végzetes következményekkel jár: mágikus ereje megcsappanhat, sőt meg is semmisülhet.

Az imádságot elsőként Erdélyi Zsuzsanna közölte 1974-ben, a somogyi archaikus népi imádságokat tartalmazó gyűjteményében, majd 1976-ban a *Hegyet hágék, lőtőt lépék* című kötetben, a 13. sorszám alatt. Neki az akkori töröcskei öntőasszony, Fehér Györgyné Zsifkó Rozália mondta el (Erdélyi 1976: 133–136). Az öntőasszony-dinasztia másik nevezetes tagjánál, Zsifkó Mártonné Kovács Erzsébetnél – aki Fehérné édesanyja volt – korábban Diószegi Vilmos végzett gyűjtőmunkát, feltehetően 1952 őszén. A gyűjtés eredményét a magyar táltos alakjának jellemzésénél hasznosította, a gyűjtött szövegeket pedig részletekben publikálta a táltos révüléséről írott cikkében, majd később a pogány magyar hitvilágról szóló tanulmányában.²

Vizsgálatomban forrásként elsősorban saját, 2001 tavaszán és nyarán, a helyszínen végzett terepmunkámat vettem alapul. Ezt egészítik ki a szűkebb és tágabb földrajzi környezetből származó néprajzi gyűjtések, elsősorban Erdélyi Zsuzsanna jegyzetei, valamint a kaposvári Rippl-Rónai József Múzeum Néprajzi Archívumának és a Magyar Tudományos Akadémia Néprajzi Kutató Intézete Néphit Archívumának adatai.

Az öntőasszonyok

Az *öntőasszonyok* vagy röviden *öntők* az egész Dél-Dunántúlon egykor tevékenykedő javasok – Somogyban *javósok* – speciális, ilyen néven csak Somogyban megtalálható csoportját alkotják.³ A javasokkal való azonosságukra utal, hogy a mai napig felváltva nevezik őket *javósnak/javósasszonynak*, illetve *öntőasszonynak*. Az öntők olyan népi gyógyítók, akik a rontás azonosításához és gyógyításához a viaszöntés technikáját alkalmazták és alkalmazzák napjainkban is, innen ered az elnevezés.⁴ A közelmúltban az általuk kezelt, rontáseredetű betegségek közé tartozott az – elsősorban kisgyermekek körében előforduló – *ijedtségnek* nevezett tünetcsoport, az igézet, különböző bőrbetegségek, a fejfájás, a depressziós állapot.⁵ Szintén a közelmúltig az öntőasszonyok az embereken kívül az állatok rontásnak tulajdonított betegségeinek gyógyításával is foglalkoztak, de az állattartás visszaszorulásával e tevékenységük megszűnt.⁶ A gyógyításon kívül hozzájuk fordultak a párválasztás, illetve a párkapcsolat/házasság problémáinak megoldásáért.⁷ Jelenlegi ismereteim alapján úgy tűnik, hogy Somogyban legtovább a töröcskei öntőasszonyok „működtek”, és klientúrájuk messze túllépte a falu, a régió és a megye határait.⁸

A töröcskei öntőasszonyok genealógiája

Mondandómat világosabbá teszi a töröcskei öntőasszony-dinasztia genealógiája,⁹ amely az 1. ábrán látható. A sematikus genealógiai táblázatban egyrészt a Zsifkó és Fehér családokban egykor élt, illetve még most is élő öntőasszonyokat emelem ki nyomtatott nagybetűvel, másrészt azokat a családbeli nőket, akik ugyan tudták/tudják az öntőimádság szövegét (vastag betűvel), azonban mégsem váltak öntőasszonnyá. Fontosnak tartom, hogy a táblázatban csak azokat az öntőasszonyokat tüntetem föl, akiket a családi emlékezet nyilvántart, így az ábra nem csupán a kutató konstrukciója. A táblázatban teljes névvel szerepelnek a már elhunyt öntőasszonyok, ezzel szemben a még élő családtagokat csak monogramjukkal jelöltem, a személyiségi jogokat tiszteletben tartva. Ugyanez vonatkozik a dolgozatban közölt szövegek adatközlőire is.

Az ábrán jól látható, hogy az öröklés kizárólag az egymást nem mindig közvetlenül követő generációk nőtagjai között folyt, a legkülönbözőbb rokoni kapcsolatok mentén: anya-lánya, anyai nőtestvér (nagynéni)-unokahúg, nagyanyós-unokameny. Ez érvényes az imaszöveg hagyományozása esetében is.¹⁰ Illusztrációként álljon itt egy beszélgetés részlete, amelyben Zsifkó Mártonné Kovács Erzsébet (Öntő Örzse) még élő nőrokonai¹¹ mesélnek az egykori öntőasszony tudományszerzéséről:

„Gy.: Honnan tanulta azt, hogy ő [...] öntött? Óneki honnan van, vagyis volt ez a képessége?

Zs. A.: Hát, én ezt nem is tudom...

Zs. Gy.: Nagynénje.

Zs. A.: Valami nagynénje volt a mamának, aki ilyenne’ foglalkozott, és [...] mindig azt mondta, hogy rá hagyja.”¹²

Az affinális rokoni kapcsolatok csak akkor jutottak szerephez ebben a láncolatban, ha az öntőasszonynak vagy valamelyik testvérének nem volt lánya, leányunokája, aki-

nek átadhatta volna „tudományát”. Ezt példázza a két utolsó generáció, ahol az imádság szövegének ismerete, így a tudomány is a családba házasság révén bekerült nők birtokába jut. Csak feltételezem, hogy az egyenes ági átörökítés lehetetlenné válása is megbújt Öntő Rozinak az egyetlen leányunoka tragikus elvesztése miatt érzett mérhetetlen fájdalmában. A rokonság ma is Rozika halálától számítja Öntő Rozi szellemi leépülésének kezdetét:

„[...] Mondta, mindig mondta, mikor beteg vót, akkor ott voltunk épp a kórházba. És rossz vót az állapota. Ha meg talál halni a Rozika, akkor ő azt nem bírja ki. Ő nem bírja ki. Hát szegény kibírta, *de agyilag tönkrement. Lelkileg teljesen, tényleg, meghalt.*” (Zs. A.¹³)

Az imaszöveg tudása csupán az első lépcsőfokot jelenti az öntőasszonnyá válás folyamatában. A tényleges öntő-/gyógyítótevékenység megfigyeléseim szerint egyrészt csak akkor kezdhető meg, amikor a nő már túljutott termékeny/anyai életszakaszán,¹⁴ másrészt – s ezt konkrétan meg is fogalmazták – nélkülözhetetlen előfeltétele az előző öntőasszony halála.¹⁵ A családon belül tehát mindig egyszerre léteztek potenciális és tényleges öntőasszonyok. A több egyidejű jelölt a mágikus tudás és persze az öntőimádság fennmaradását hivatott biztosítani. Ez a tény jelenik meg a család egyik, még élő tagjának kijelentésében: „Töröcskén mindig volt és mindig is lesz öntőasszony.” Hogy a jelöltek közül ki lett a következő utód, azt mindig az életkor határozta meg: természetesen az idősebbik vette át a tudományt.

A családban ma is élénken élő elképzelés szerint különleges helyzetben voltak azok az öntőasszonyok, akik a sorban a hetedik, tizennegyedik stb. helyre kerültek: gyógyítóképeségeiken felül látó-/jóstehetséget is magukénak mondhattak. Ilyen rendkívüli öntőasszony volt az általunk ismert harmadik generációhoz tartozó Öntő Örzse.

„Gy.: Amit mondtak, hogy meg tudta valaki távollevőről mondani, hogy él-e, hal-e a háború idején, ezt csak a családon belül csinálta?

Zs. Gy.: Családon belül.

Gy.: Tehát mások nem jöttek ilyennel hozzá.

Zs. A.: Nem, nem.

Gy.: Hogy, mondjuk, az én férjem is...

Zs. A.: Nem is tudták, mer' szóval, hogy mikor történt...

Zs. Gy.: Az nincsen másnak.

Gy.: Tehát ez nem volt akkor publikus...

Zs. A.: Nem, nem.

Gy.: Hanem ezt csak a családon belül tudták, hogy volt ez a képessége?

Zs. A.: Meg olyan, hogy mikor... mikor elkezdődött, nálunk, mikor ott, ahol vótak, hogy a csata, vagy valami, hogy visszavonútak, valami ilyent a háborúról, nagy vonalakra, valamiket tudott mondani róla. [Kis szünet.] És a Rozika néninek ez a képessége nem vót. Ő ezt nem tudta csinálni.

Gy.: Tehát ő végül is ezt nem örökölte, vagy nem tanulta meg.

Zs. Gy.: Hát azt mondták, hogy minden hetedik öröklés van ebbe.

Zs. A.: Hogy ez tényleg így van, vagy csak ilyen monda vót? De aztat már én nem tudom.” (Zs. Gy. és Zs. A.)

A tudományszerzés-elbeszélések motívumai és az öntőimádság viszonya

Térjünk át az öntőasszony tudományszerzéséről szóló elbeszélések hiedelemmotívumaira! Ezekben a történetekben mindig központi szerepet játszik az imádság szövegének elsajátítása. Tapasztalataim szerint mind a családon belül, mind azon kívül egy viszonylag állandó motívumkészletből válogattak az egykori, továbbá az általam még ismert elbeszélők.

A motívumkészlet három elbeszéléstípussá rendeződött össze. E történeteket a tudomány megszerzésével, illetve az öntőtevékenység elkezdésével kapcsolatban feltett kérdésre válaszolva mesélték el.

Az elbeszélések első típusában az öntőimádság csupán mint a viaszöntés nélkülözhetetlen velejárója kerül szóba, a hangsúly a tudomány öröklésének sorsszerűségén, eleve elrendeltségén van. A típus alapmotívumai:

1. a tudomány elfogadásától való ódzkodás, húzódozás;
2. a váratlanul jelentkező beteg, illetve annak rokona, aki „öntést kér”;
3. a családtagok rábeszélésére végzett, szinte kényszerű öntés;
4. a beteg csodás, hirtelen gyógyulása.

„Egy göllei asszony elhozta nagybeteg férjének az ingét, hogy Rozika néni öntse meg. Rozika néni először *nem akarta elvállalni*, de a férje és a menyé rábeszélésére engedett. A férj – mire a felesége hazabiciklizett – már a kapuban állt, teljesen egészségesen.” (F. N. M. és F. N. É.¹⁶)

Ez a típus mind a harmadik generációs Öntő Örzsével, mind a negyedik generációhoz tartozó Öntő Rozival kapcsolatban elhangzott. Nemcsak a családtagok, hanem kívülállók is felidéztek ezt az esetet, amely a gyógyítók, halottlátók, tudósok esetében általánosan elterjedt hiedelemmotívumot közvetít.

Az elbeszélések második típusában a pontatlan, hiányos szövegtudás már lényeges momentumává válik. A történetek a következőképpen épülnek fel:

1. az öntőasszony félti a jelöltet a tudománytól, nem akarja neki átadni;
2. a jelölt a már halott előző öntőasszony helyett elvállalja a kényszerű öntést;
3. az imaszöveg pontatlan tudása miatt segítőre van szükség, aki sűg;
4. sikeres öntés.

„A Rozika néni az meg úgy kezdte, hogy hát a mama megha't, és ő nem. Azt mondta mindig a mama, hogy ő nem hagyja senkire, mer' ő tudja, hogy mennyit ő szenvedett emiatt, kínlódott, ő mindenféle téren azér'... a [?]-ba is, hogy hát ilyennel foglalkozik, az ötvenes évekbe' őt azér' eléggé titokba kellett... [...] Szóval nyíltan nem csinálhatta. Hogy ő nem hagyja egyik gyerekire se. *Aztán mégis a Rozika néném, az... Jöttek, ugye, csak hát nem tudták, hogy a mama nem él. És akkor jöttek, messzirő' e'jöttek, hát akkor öntsük meg, csak valaki a családba'.* Azt itt, a mama itt lakott, itt lakott ebbe' egy kis ház, az udvarba'. Aztán idejöttek, ugye. És akkor od' volt minden, fölszerelések, egy kis vaslábos, amivel önteni szokták [...] *Aztá' akkor itt a Rozika néni megöntötte, meg én sűgtam az imádságot jobban, akkor én még jobban tudtam.* És akkor így kezdődött neki. Aztán... És ő is úgy vót hogy, ahogy a mama mondta, hogy mindig utána ezt az imád-

ságot kellett neki mondani, és akkor csak úgy mondta-mondta, elakadt, akkor újra kezdte, és megtanulta. Mer' leírva nem vót..." (Zs. A.)

Az elbeszélések harmadik típusa még szorosabban kötődik az imádság szövegéhez. A legfontosabb motívumelemek:

1. a leendő öntőnek elődje halálát követően állandóan az ima szövege jár a fejében;
2. el akarja felejteni az imát (Jézus Krisztushoz fohászkozik), sikertelenül;
3. vállalja sorsát: öntő lesz.

„És azt mondta, hogy amíg [...] őneki úgy kellett megtanulni *mikor meghat* [a nagynéje], *hogy őneki állandóan ez volt a fejibe, és mindig mondani kellett, minthogyha őtet ösztönözték vóna arra, hogy mindig ezzel foglalkozzon, és... és akkor egyszer csak... hát tudta az imádságot...*” (Zs. A.)

„Mikor mögha't az én anyám, *abbú egy szót se tudtam az imádságbú, az mindig azt mondta hogy énrám hagyja.* De én nem szerettem ha'gatni se, mer én azér haragudtam, hogy az én anyám mér mond ilyent, hogy én rám hagyja ezt az öntést. ... Énnéköm nem köllött. Én azér ezt az imádságot nem tudom úgy, mer én mindig azt mondtam, hogy énnékem nem kő! És *mikor mögha't, azután úgy sokat a fejembe matizott az az imádság, minthogyha mindig köllött vóna azt énnéköm éjjel-nappal mindig azt az imádságot mondanyi.*”¹⁷

„Egy éjszaka Rozika néni férje arra ébredt, hogy felesége egyfolytában az anyjától hallott öntőimádságot mondja. Rozi néni azt mondta, hogy ez az imádság folyton ott »*motoszkált*« a fejében, és muszáj volt mondania.” (F. N. É.¹⁸)

„Csak kaptak izé, rétet, nem tudom hol, ebbe' az uradalmi, hercegi birtokba. Akkor mesé'te: »Tudod, kedvesem, mikor onnan jöttem haza, én elmentem gyűjteni, forgatni, a reggelit, ebédet vittem ki az uramnak, mindén. *Mindig kellett mondani az imádságot. Ha akartam, ha nem, mer' nekem állandóan imádkozni kellett.*« Akkor aszondta: »*Drága Jézusom, [...] vedd el tőlem ezt a' imádkozást!* Én imádkozok, csak – aszondja – hát azt vedd el, hogy ne kölljön az anyám sorsát folytatnom, önteni!« *És nem tudta kikerű'ni. Nem. El köllött neki vállalni,* és öntött, de sok pénzt is keresött.” (T. B.¹⁹)

Az elbeszélések eme típusát a harmadik generációs Öntő Örzséhez és a negyedik generációs Öntő Rozihoz egyaránt hozzárendelték az elbeszélők.

A fenti szövegek jól példázzák, hogy a tudomány megszerzéséről szóló elbeszélésekben valamilyen formában mindig jelen van az imádság, és ha megvizsgáljuk a különleges szöveghez kapcsolt további hiedelmeket, az öntőasszonyok tevékenységében betöltött döntő szerepe még világosabbá válik.

Talán nem tűnik elhamarkodott és túlzó megállapításnak, ha az öntőimádság ismeretét az öntőasszony mágikus tudása zálogának tekintem.

Mágikus tudás = szövegtudás (az imádság)

Gyűjtéseim során Erdélyi Zsuzsanna kötete rendkívül nagy segítségemre volt. Általa nemcsak a jegyzetekben közölt, megismételhetetlen és páratlan információkat tartalmazó interjúrészeket, hanem az öntőimádság szövegének megismerése is lehetővé vált számomra. Adatközlőim valamennyien úgy emlékeztek, hogy öntés közben az imát az

öntőasszony hangosan és jól érthetően, változó számban ismételve (egyszer, háromszor) mondta el a viasz felmelegedése és a hideg vízzel teli tálba való kiöntése közötti idő alatt. A „hangosan tett” ima többféle célt is szolgált:

- nyilvánvalóvá tette az öntőasszony jóindulatú szándékát, a transzcendens szféra pozitív hatalmaival, erőivel való kapcsolatát;
- megerősítette a betegben a gyógyítás nyílt voltát a rontó cselekmény titkosságával szemben;
- a kuruzslásnak bélyegzett, a gyógyító szerek, gyógyfüvek alkalmazásával végzett gyógyítás helyett csak egyszerű „babonáskodásnak” tűnt a hatóságok szemében, s így alkalmazása viszonylagos védelmet nyújtott az ötvenes évek szigora idején;
- az ima különlegessége, hosszúsága, régies szövegelemei mágikus szövegként a gyógyító természetfeletti tudását, gyógyító hatalmát, „erejét” voltak hivatottak demonstrálni mind a betegek és hozzátartozóik, mind az egész közösség számára.

Erdélyi Zsuzsannának az öntőimádsághoz fűzött jegyzeteiből tudjuk, hogy a néhai Öntő Örzse – leánya szerint – az imádságot egyenesen Szűz Máriától eredeztette: Mária volt az első nő, aki a három lány által megcsodált és megigézett kis Jézusnak vizet vetett, és imádkozott rá. Öntő Rozi emellett azt is hangsúlyozta, hogy a gyógyulás egyedül Isten kezében rejlik, mindenekelőtt tőle függ az öntés sikeressége s így a beteg sorsa.²⁰ Mára csak halvány nyoma maradt a Pócs Éva által a *Találkozás a gonosszal B*) csoportjába sorolt „A kis Jézust megigézik – Szűz Mária gyógyít”²¹ típusú ráolvasások elemeiből fűzött eredetmondának, helyébe egy „átlagos” hiedelemtörténet került. Nem az imaszöveg mennyei eredete vált már fontossá, hanem hathatósága, gyakorlati szerepe. A megigézett kis Jézus és a vizet vető Szűz Mária történetének késői, torzult analógiája sejlik fel Öntő Rozi menyének történetében, amelyben a kis Jézus szerepében saját csecsemője, a vízvető Máriaéban pedig anyósa, Öntő Rozi áll előttünk:

„[M. néni] Karonülő kislányát, Rozikát egy nő megdicsérte: »Olyan szép vagy, mit a Szűz Mária!« A kicsi azonban sírásban tört ki, és addig nem tudott aludni, míg Öntő Rozi meg nem öntötte.” (F. N. M.²²)

Az öntőasszony az öntőima elsajátításával teremt kapcsolatot a szakrális szférával, az azt benépesítő szentekkel és isteni lényekkel, köztük Szűz Máriával. Az imádság maga az a mennyei eredetű erő, amely képessé teszi őt a gyógyításra. Logikusan kapcsolódik ehhez, hogy az öntéshez kizárólag méhviaszt használ. Ennek két magyarázatát is ismerik a családban: a méhek egyrészt a Szűzanya állatai, másrészt számtalan gyógynövényből gyűjtik a mézet, így fokozzák a méhviasz s ezen keresztül az öntés hatékonyságát. A méhviasz hiányában – szükséghelyzetben – alkalmazott szentelt gyertya szintén a keresztény szakrális képzetkörhöz kötődik, bár a különböző mágikus cselekvésekben való felhasználása igen sokrétű.

Úgy vélem, hogy az imádság tudása egyben az öntőtudomány teljes körű és hatékony birtoklását jelentette egykor, s jelenti mind a mai napig a család öntőasszony vagy öntőjelölt tagjai számára. Az öntőimádság tehát az öntőasszony mágikus tudásának leglényegesebb alkotóeleme, sőt megtestesülése. Ez az elképzelés a tudomány elnyeréséről szóló, részben már idézett történetek motívumaiból fejthető fel:

1. az öntőasszony megígéri az általa kiválasztott női családtagnak, hogy rá hagyja a tudományát;
2. a jelölt csak az öntőasszony halála után lesz képes az imádság elmondására;

3. a szöveg folyamatos recitálásának kényszere jelentkezik mindaddig, míg a jelölt tökéletesen meg nem tanulja azt, és ezzel együtt el nem fogadja új öntőszerepét.

Úgy tűnik, mintha az ima szövegével együtt maga a halott öntőasszony szállná meg a jelöltet.²³ A narratívák a megszállottság egyik típusához, az úgynevezett *possessióhoz*²⁴ nagyon hasonló tünetekről számolnak be: az imaszöveg, amely folyton „*matiz*”/„*motoszka*” a leendő öntő fejében, nem hagyja nyugodni, kényszeríti őt a folyamatos imádkozásra, „*mintha ösztönöznék*”, oly erőszakosan, hogy más imát nem is tud elmondani. E helyzet kettős arculatát jól jellemzi a Jézus Krisztushoz intézett fohász, amelyben az imádságtól és egyben a tudománytól való megszabadulásáért könyörög a jelölt. De minden hiába: a szöveg nem törődik ki emlékezetéből, a halott öntőasszony lelke s vele a mágikus tudás minden ellenkezése dacára „megszállja” őt. Véleményem szerint e motívumokban a pozitív és negatív előjelű mágikus tudáshoz egyaránt kapcsolódó ambivalens érzések, megítélések is tükröződnek: e képesség egyszerre áldás és átok, isteni adomány és súlyos teher. A megszállottság kettős aspektusát jól illusztrálják az alábbi elbeszélések. Az első az Öntő Örszét megszállva tartó ördögről szól, a másodikban pedig az „isteni megszállott” öntőasszony fogalmazza meg hitvallását.

„T. B.: Akkor az apósom meséte, hogy fogadalmat tett, hogy elvitték, nem tudom hova, a katonaság alatt történt valami, és fogadalmat tett. Azt, hogy ha az Isten hazasegéli, akkor ennél a Fájdalmas kérésznél elmondja az Úrangyalát meg egy Miatyánkot meg egy Üdvözetét. Aztán hazasegítette az Isten, azt ő el is mondta. Ő megfogadta, hogy elmegy Gyúdre búcsúra. Azt' elmétek Gyúdre búcsúra azok. Ez az öntőasszony, nem az, aki ennek a fiatalnak az anyósa, aki most két éve megha't, hanem ennek az éidésanyja az is elvót Gyúdre búcsúra. Azt mondja az apósom, hogy ő olyant még nem látott! *Hogy az hány nem-tudom-mit vitt a hátán! Nem akarom mondani, ördögöt-e, mit-e. Hogy arru' ilyen vizek [öklömnyi méretet mutat] a vonatba' mentek, ilyen vizek hullottak!*

Gy.: De honnan, a hátáról?

T. B.: *A fejrü'.*

Gy.: A fejről?

T. B.: Kiizzadt, de csak úgy nagyon. Mentek fel ugye, ott sok lépcsőn köllött fölmeni. Ez meg segítette. Pedig hát akkor nem vót még olyan idős, csak akkora segítségre szorút, egyik is fogta a kezit, a másik is, de csak jajgatott. *És mikor belépett a templom ajtóun, a templomajtóun... és mikor belépett ott a templomajtóun, újraszületett. Akkor annyira megkönnyebü't, mindjár' ott az a rossz lélek, vagy mit tudom én, amik megszállták...* Ezt az apósomtul hallottam, mer' én nem ismertem külömben ezt az asszonyt, csak mikor idekerűtem.” (T. B.²⁵)

„[...] Harmincéves voltam, mikor kaptam. Abba az időbe sokat elrejtöztem, mikor tanultam. Imádkoztam, énekűtem, azt mondja a nép, amikor el voltam rejtözve. *Sokat kellett szenvedni érte... Ha má a jó isten mit rendűt... nem tehetek róla. Örömet lemondtam vóna, de nem lehet.*” (Diószegi 1953:306.)

A megszállottság motívuma nem tűnhet erőltetettnek, ha figyelembe vesszük, hogy kortársai és még élő családtagjai visszaemlékezéseiben Öntő Örsze számtalan alkalommal került megszállottságként is értelmezhető, tudatvesztéssel járó állapotba. Az elbeszélések egyik csoportja az egyházi ünnepek rituáléja közben, az embertömeg kellős közepén történt ájulásokról, az öntudatlan állapotban énekelt szenténekekről szól. A

másik csoportba azok a történetek tartoznak, amelyekben a tudatát hosszabb-rövidebb időre elvesztő öntőasszony a második világháború távoli eseményeiről, harcoló fiáról tudósít. A harmadik csoportban olyan történetek vannak, amelyekben az elrejtőzést a tudomány megszerzésével kapcsolja össze az elbeszélő. Esméletét visszanyerve sem az énekekre, sem a jóslatokra nem emlékezett, állítják az elbeszélők, és következetesen az Öntő Örzse „hetedik” mivoltával együtt járó különleges képességekkel magyarázzák a történeteket.

„Aztán ez a... mikor meghat, szóval egyszer... azt akarom mesélni. Az apósom meséte, Isten nyugtassa, hogy... Ahogyan jöttetek a bussza’ – lehet, hogy nem figyeted, angyalom –, evvel az izéval, a vőgyön aztán ahogy jövünk lefelé, jobbkéz fölű’ van egy kérészt, egy Fájdalmas kérészt. [Gy.: Igen, igen.] Igen. És ott szokott lenni... De mikor szoktak kérésztjáró heték? Azt hiszem, májusba’ vannak ilyen kérésztjáró hetek. [Gy.: Igen, igen.] És ott szoktak tartani [...] az akkori igazgató, szóval tanító, falusi tanító kiállt a diákokkal. Akkor ő a népet is szépen összeszervezte, azt akkor oda kimentek, meg hálát adtak, meg imádkoztak. *És ott, azt mondják, egyszer rosszul lett ez a... ez az öntőasszony. Akkor meg mentek, de szóval rossz látvány vót, nem akarom mesé’ni, hogy... hogy miképp mondták ezek a régiek.*” (T. B.)

„Zs. A: De a... a mamának, annak vót egy olyan képessége is, hogy [kis szünet] olyan, hogy mondjam, hogy *magán kívül volt. Elha’t. Hogy kezd’ remegett kicsit, és lehunyta a szemit is akkor, és énekelt. Olyan énekölő hangon valamiket, és... de ilyen jövendölészerű dolgot is mondott közbe’.*

Zs. Gy.: Igen igen. Éneke’t.

Gy.: Igen?

Zs. A.: *És ő, mikor magához tért, akkor errő’ nem tudott semmit.*

Gy.: *Nem emlékezett.*

Zs. A.: Nem.

Gy.: *És miről jövendölt?*

Zs. A.: Hát, hát a háború alatt akkor, hogy elesik a fronton, vagy meghal, vagy ilyen dógokat mondott.

Zs. Gy.: *Ugye az én uram is kinn vót, osztá’ és akkor is mondta, hogy há’...*

Zs. A.: *Meg hogy hazajön...*

Zs. Gy.: *...valami bajja van a Gyurinak, aszongya. Valami a jobb vállán, valami van. És kaptuk a hírt, hogy a jobb vállán lövést kapott.*

Gy.: *Akkor ő ezt így tudta.*

Zs. Gy.: *Igen, és így előre.*

Zs. A.: *Igen, de úgy, hogy utána beszétünk rólla, hogy montuk neki, hogy mit énekül, azt mondtá, hogy ő semmit, ő nem csinát semmit.*

Zs. Gy.: *Aztán egy kis időre önmagáhol tért. De mi nem tudtunk semmit.*” (Saját gyűjtés.)

„Menjete el Töröcskére, ott van egy *elrejtőzött asszony az megönti. De az olyan halványsárga volt, furesán nézett, azt mondták, hogy el volt rejtőzve, több nap látták. A tudalma az megvót, de nem rosszból. [...] Csinált szemvizet. Kellett neki vinni a szőriből meg a kötélvégiből. Arra csinálta a szemvizet, egy olyan kis paraszttálba. Mikor az kész vót, az fölött imádkozott. De olyat aztán nem hallottunk. Híta fel a szenteket segítségére, Isten minden nevezetes szentjét, akikhez folyamodott, hogy kész vót, vitte ki*

a tálat a hajlékból, keletre fordult, keresztet vetett és a négy sarokba, belemártotta kezét és azzal vetette. De addig nem beszélt semmit. Mikor visszaérkezett, feltette abba a serpenyőbe a viaszt. De annak a közepibe mint az én istálló, meglátszott az ajtaja, meg a marha hátulja. Olyan pici volt. Az ajtón meg lépett be egy asszony, kezében parasztcserép. Az egyik lába belül, ahogy lép be, csak úgy csapta már olyan kézi söprűvel. Engedje elhozni száz forintért. Nem lehet, mert akkor nem használ. Vette és beletette a tűzbe.” (Andrásfalvy 1952.)

Bár a negyedik generációhoz tartozó Öntő Rozi csak élete utolsó két évében vált zavart tudatúvá: betegeit otthagya, rossz imádságot mondott, memóriája egyre romlott, s időnként az eszméletét is elvesztette, mégsem jósolt vagy énekelt eközben. Egyes elbeszélők ezt is „kisebb” tudományával magyarázzák.²⁶

Visszatérve az öntőimádságra, egyetlen momentumot szeretnék még kiemelni: az intimitást.²⁷ Bár öntés közben „illetéktelenek” is hallhatták, a szöveg családon kívüliek általi elsajátítása szigorúan tilos volt. Jól példázta ezt Öntő Rozi egyik falubeli „klienszállítójának” visszaemlékezése. Ez az asszony többször jelen volt az öntésnél a kis kamrácskában. Úgy emlékszik, hogy ha csak tréfásan is, Öntő Rozi mindig figyelmeztette: „*De nem tanultad ám meg!*” – s ezzel konkrétan az imádságra célzott.²⁸ Az „illetéktelen szemektől” védhette a szöveget az is, hogy sohasem írták le: az öntőasszonynak fejből kellett megtanulnia a rendkívül hosszú imafüzért. A már említett, tudományoszerzésről szóló narratívákban szereplő folyamatos ismétlés motívumának a recitálva rögzítés lehet a profán, utilitárius olvasata. Nem véletlen az sem, hogy Öntő Örzse unokája már így emlékezik: „Már mikor beteg volt a Rozika néni, már akkor, hogy *le kellene írni*. Mindig úgy vót eszembe, de aztán... a végén elmaradt.” (Zs. A.)

Ugyanakkor a családon belül sem válhatott bárki az imádság szövegének birtokosává. Csak az tanulhatta meg, akit az öntőasszony utódjával választott. Öntő Örzse menyje sem tartozott a jelöltek közé: „Soha nem vóut arra gondunk, hogy hát ezt az imádságot megjegyezzük” – mondja.

A hit, hogy az imádság mágikus ereje tulajdonképpen titkosságában rejlik, ma is töretlenül él. Gyűjtéseim során senki nem volt hajlandó elmondani nekem az öntőimádságot, bár szövegét a még élő családtagok minden bizonnyal ismerik. Nem mondta el Öntő Örzse unokája, aki pedig maga súgta azt Öntő Rozi első öntésénél: „meg én súgtam az imádságot jobban, akkor én még jobban tudtam”. Nem mondhatta el Öntő Rozi menyje sem, mert őt a jelenlegi öntőasszonyjelölt nem hagyta beszélni. S végül mélyen hallgatott róla az előbb említett öntőasszonyjelölt is. Az ő esetében a kezdeti gyanakvás megszűnése után sem vehettem föl az imát magát, pedig F. N. É. (a jelölt) „mágikus eszköztáráról” a legnagyobb nyíltsággal beszélt: megmutatta a nagyanyósáról (Öntő Roziról) rá maradt edényeket, a méhviaszt, számomra is öntött (de persze ima nélkül!), és részben elmagyarázta az öntés során keletkező egyes viaszalakzatok jelentését. Mikor aziránt érdeklődtem, mi értelme is van az imádság nélküli öntésnek, azt a választ kaptam, hogy a betegség oka vagy a rontás körülményei pusztán a viaszöntés procedúrájával megállapíthatók, ezzel szemben a gyógyításhoz már kell az imádság. Ez összecseng azzal a korábbi megállapítással, hogy az öntőasszony gyógyítóképesége az imában és csakis abban rejlik. A viaszöntés nem más, mint megtanulható divinációs eljárás, semmiféle kiválasztottság nem szükségeltetik hozzá.

Ugyanakkor az imádság egyben mágikus töke is: aki tudja, hogy képes a gyógyításra,

az általa akár még családfenntartóvá is válhat. Öntő Örzse viszonylag fiatalon maradt özvegy, az öntésből származó bevétel nélkül nehezen tudta volna gyermekeit felnevelni.²⁹ Lánya, Öntő Rozi látványos anyagi gyarapodást ért el szintén az öntés segítségével: megszabadult a falu végi rozszant, régi kis háztól és a falu közepén épített újat. Még ma is sokan tudni vélik, hogy hatalmas vagyonra tett szert, amelyet azonban családtagjai pazarló életmódja és a családi tragédiák felemésztettek.³⁰ Az egykor látványos gazdagságot én már csak romjaiban láthattam, ám való igaz, hogy a ház berendezésének legjobb minőségű darabjai egytől egyig Öntő Rozitól maradtak a még élő családtagokra.

Átformált hagyomány – a tudomány elvesztése

Tanulmányom címével azt szerettem volna érzékeltetni, hogy az öntőasszony-dinasztia hanyatlása és a számukra rendkívüli fontossággal bíró imádság „eltűnése” közti párhuzamot nem csupán az idejétmúlt népi mágikus gyakorlat törvényszerű megsemmisülésének tulajdonítom. Úgy vélem, hogy két nagyon fontos tényezőt fedezhetünk fel már pusztán az öntőasszonyok családjában és környezetében még élő narratív hagyományban, amely felelőssé tehető a szomorú tényekért.

Az örökösödés kérdése: konfliktusok

Mind a harmadik, mind a negyedik generációbeli öntőasszonyok súlyos betegek voltak a halálukat megelőző néhány évben. Betegségük erősen gátolta őket gyógyítótevékenységük ellátásában, s ez sürgetővé tette az utódlás kérdését. Öntő Örzse egyszerre két jelöltet is talált: leányát és fiától származó leányunokáját. Az unoka az emlékezetéből felidézett történetekben mintha saját magát szeretne volna utódként látni: állítása szerint gyermekkorában jobban tudta az imádságot nagynénjénél, az öntőasszony lányánál. Az öntőasszony leányáról, Öntő Roziról több forrásból is tudjuk, hogy nem szándékozott anyja nyomdokába lépni.³¹ Végül mégis ő került ki „nyertesként”, elvetve ezzel egy jelentős családon belüli konfliktus magvát. Unokahúga sohasem bocsátotta ezt meg neki, bár látszólag a legnagyobb tisztelettel őrzi emlékét. Az általa elmondott történetekben azonban a nagynéni, Öntő Rozi csak afféle epigon, aki eltöprel a különleges képességekkel rendelkező nagymama, Öntő Örzse nagyszerűsége mellett.

Ugyanez a szituáció bontakozott ki egy generációval később, Öntő Rozi élete végén. Neki is lett egy segítője, méghozzá az unokamenye személyében. Az unokameny ugyanúgy tüsténkedett mellette, mint egykor Öntő Örzse mellett a „kisunoka”. Öntő Rozi másik jelöltje – a saját leánygyermek hiánya és a leányunoka tragikus halála miatt – talán a menyé lehetett, legalábbis a menyé még élő kortársai szerint. Ő azonban ellenállt, amikor anyósa „tanítani” szeretne volna, elutasította az öntés lehetőségét. A szürkehályogja miatt gyakorlatilag vak asszony ma már úgy véli, hogy képes lenne az öntésre, hiszen számtalanszor látta annak módját, és hallás után az imádság szövegét is megtanulta. Az unokameny, akit az előzőekben öntőasszonyjelöltnek neveztem, azonban az élő és áthághatatlan akadály e szándék megvalósításánál. Az unokameny bizalmasan elárulta, hogy Öntő Rozi sohasem szeretne a menyét, és ezért nem is adta át neki a

tudományát. Őt ellenben még a halálos ágyához is elhívatta a kórházba. Sőt: ő meg is érezte, amikor Öntő Rozi meghalt, bár akkor épp nem volt jelen, mégis utóbb pontosan meg tudta mondani a halál beálltának időpontját. Ráadásul Öntő Rozi az öntéshez használt vas háromlábakat is személy szerint neki adta, márpedig azok nélkül nem is lehet önteni. A tudomány mindenáron való átörökítésének ezt a momentumát illusztrálja az a falubeli hiedelem, mely szerint az öntőasszonnyal együtt el kell temetni az öntéshez használt edényeket is, ha nem akarják, hogy tudományát valaki megszerezhesse. Sőt, az öntőasszonyjelölt maga is emlékezett arra, hogy nagyanyósa halála után az egyik szomszédasszony éjjel belopózott az öntőkamrácskába, és elvitte az edényeket. Ezeket az öntőasszonyjelölt később visszakövetelte.

Az öröklés e két útja közül az első, bár megfelelt az íratlan szabályoknak, mégis feloldhatatlan konfliktushoz vezetett. A Zsifkó ágon lévő unoka burkoltan ugyan, de mégis érezhetően a Fehér ág tagjait tartja felelősnek azért, hogy megszűnt a családban hosszú ideje őrzött hagyomány. Az Öntő Rozi házasságával a családba került „Fehérek” és leszármazottaik életvitelükben erkölcsi romlást hoztak magukkal, s így méltatlanná váltak az Öntő Örzse által megtestesített tiszteletre méltó hagyomány továbbvitelére.

A második esetben már „szabálytalanság” történt: az affinális rokonok ágából került ki az új jelölt, aki azonban koránál fogva még mindig éretlen az öntőasszonyszerep betöltésére. A még élő két női leszármazott egymástól vitatja el az örökösödés jogát, a közöttük lévő ellenségeskedés feloldhatatlannak tűnik.

A „kandi kamerák” hatása

Az öröklés rendjében bekövetkezett szabálytalanságok és a konfrontálódó örökösök belülről formálták át a hagyományozódás viszonylag zárt keretek között zajló folyamatait. Időről időre megjelentek azonban olyan külső tényezők is, amelyek jelentős hatást gyakoroltak e téren.

Elsőként a médiára utalok: Erdélyi Zsuzsanna jegyzeteiből tudjuk, hogy Öntő Rozi emlékezetében még élénken éltek azok a filmhíradósok, akik a hatvanas években felvételt készítettek róla, a híres, kuriózumszámba menő öntőasszonyról. Kellemetlen tapasztalatokat szerezhetett, hiszen az őt csaknem tíz év múlva felkereső Erdélyi Zsuzsannának csak hosszas győzködéssel sikerült elhitetnie vele, hogy ő nem televíziós, így nyugodtan elmondhatja neki az imádságot: „én annyira félek elmondani, mer mondom, egyszer énnékem is izétak, mer úgy vótam a tévébe...” (Erdélyi 1976:137).

A televízió munkatársai tehát tiltott övezetbe tévedtek, „idegen” létükre a legbelsőbb intimitáshoz tartozó szférához szerettek volna hozzáférni: az imádsághoz. A látogatásuk okozta traumát követő bizalmatlanság minden mikrofonos, kamerás, fényképezőgépes, kérdezősködő idegen iránt sohasem tűnt el véglegesen az öntőasszony családjából, s ezt a tényt saját tapasztalataim is alátámasztják.

Második helyen a néprajztudomány képviselőit emelem ki, akik a legnemesebb szándékkal igyekeztek közkinccsé tenni a becses és hosszú időn át megőrzött hagyományt. Saját gyűjtéseim során értesültem róla, hogy Öntő Örzset az ötvenes évek elején felkeresték „a múzeumtól”, hogy filmen rögzítsék a viaszöntést.³² A meny és az unoka így emlékszik vissza:

„Zs. A.: Akkor is, amikor itt vótak a múzeumtól, akkor is ketten vótunk a mamával itthol, de hát nem... Akkor gyerek vótam, csak részletekre emlékszek. [...] Kisiskolás vótam. Tanított. Halványan emlékszek még ilyen dolgokra.

Gy.: De az ugye nem jelentett problémát, hogy fölvtették ezt mondjuk fényképre, vagy rögzítették az imádságot? Tehát attól az ugyanolyan jó volt utána is, vagy ugyanúgy lehetett használni?

Zs. A.: Neem vót. Meg nem is vót a mama se ellene, csak félt, hogy baja lesz belőle. Azér' nem nagyon akarta.

Zs. Gy.: Hát semmi baja nem lett.

Zs. A.: De aztán megígérték, hogy ebből nem lesz semmi, ez múzeumba kerül. Nem lesz baja. Mert ötvenes évekbe' vót ez a dolog, és akkor igen, hát azér' félt. Mer' nyilvánosságra annyira ne kerüljön.

Zs. Gy.: De nem is vót...”

A gyanú, hogy „valami baja lesz” a filmezésből – az 1950-es évek elején vagyunk! – tehát megfogalmazódott Öntő Örzésében, és csak nehezen állt kötélnek. Még azután is félt, amikor biztosították, hogy a filmet csupán archiválási szándékkal készítik, és nem kerül a nagyközönség elé. Egy lényeges ponton a néprajzkutató azonban különbözik a televíziósoktól: bár szintén „kivülről” jött, és ő is a dokumentálás igényével lépett fel, munkálkodásának eredménye lényegesen szűkebb körben vált ismertté, mint a televízió nyilvánossága, így kevésbé befolyásolta a filmen/magnószalagon rögzített hagyomány alakulásának későbbi sorsát. Sőt, a ma élő leszármazottaknak, különösen a Zsifkó ágnek presztízst jelent, hogy Öntő Örzse imádsága nyomtatásban is szerepel. Szerintük méltó helyre került a válogatott és általuk különösen szépnek talált imádságok alkotta gyűjteményben.³³ Ezzel párhuzamosan azonban egy másik vélekedés is megjelent, természetesen a Fehér ágban. A jelenlegi öntőasszonyjelölt első kérdése az volt, vajon hozzájárult-e egykor Öntő Rozi, hogy felvegyék és megjelentessék az imádságot, s ha igen, fizettek-e neki ezért. Ez utóbbi megnyilvánulásban tetten érhető az imádság „mágikus tőkévé” válása, főleg ha számításba vesszük, hogy az öntőasszonyjelölt és családja igen alacsony életszínvonalon tengeti napjait.

Végezetül a „kivülről érkezők” harmadik csoportjára, a Magyarországi Boszorkányszövetségre hívnám fel a figyelmet. E szervezet egyik tagja – Öntő Rozi hajdani pécsi, taxis „betegszállítója” – Öntő Rozi halála előtt rövid idővel megjelent néhány társa kíséretében, és videofilmen rögzítették az öntés teljes folyamatát, így természetesen az imádság szövegét is. A súlyosan beteg öntőasszony hajából is elvittek egy tincset, mondván, hogy ennek felhasználásával meggyógyítják. Öntő Rozi a kórházban rövidesen meghalt. A történetekről az unokamenny, a jelenlegi öntőasszonyjelölt számolt be. Az ő interpretációjában a boszorkányszövetség tagjai a hajtincssel végzetesen megrontották Öntő Rozit, így következett be annak közeli halála.

A boszorkányszövetség publikációiban és elsősorban internetes honlapján kiemelten kezeli a ma még tevékenykedő hagyományos mágikus szakértőket. A különböző vidéki városokban szervezett rendezvényeikre rendszeresen meghívják őket, ahol a vállalkozó kedvűek a nyilvánosság előtt is bemutatkozhatnak. Ugyanakkor valamiféle „ősi mágikus hagyomány” letéteményeseiként is tekintenek rájuk, igyekeznek tanulni tőlük, és – akárcsak a tudományos kutatók – fényképen, filmen rögzítik, „gyűjtik” az általuk végzett tevékenységet.

Öntő Rozi esetében a lehető legrosszabbat tették: minden ellenkezése ellenére, az „elta-

nulás” nyilvánított szándékával, szinte erőszakkal „archiválták” a legtitkosabbat is, magát az imádságot. Megszerezték, ellopták az öntőasszonynak az imádság szövegében manifesztálódó gyógyítókéességét, és ezzel nemcsak őt magát, de az egész öntőasszonydinasztiát is halálra ítélték.³⁴ Talán nem véletlenül mondta azt az utolsó öntőasszonyjelölt, hogy bár ismeri a viaszöntés technikáját, és tudja az imádság szövegét, az mégsem elég ahhoz, hogy öntőasszonyként kezdjen tevékenykedni, ahhoz „*valami hiányzik*”.

Összegzés

Kutatásaim alapján ki merem jelenteni, hogy a töröcskei öntőasszony-dinasztia sorsa végleg és végzetesen összefonódott a tagjai által hosszú időn át megőrzött imádsággal. A szöveg változatlanul fennmaradt, de a hozzá kapcsolt hiedelmekből és a vele összefüggésben létrejött narratív hagyományból leszűrhető, hogy létezése eredeti kontextusában fokozatosan irrelevánssá vált. A továbbéléshez nélkülözhetetlen intimitás megszűnt, az átörökítő közegben is kedvezőtlen változások zajlottak le. Biztosra veszem, hogy ha e körülmények kevésbé szerencsétlen konstellációban jelentkeznek, akkor ez a páratlanul értékes szöveg eredeti funkciójában és a hagyományoshoz igen hasonló kontextusban integrálódhatott volna a jelenkori életvilágokba is, mint azt a rádfalvai „*viaszos*” jósnő esetében tapasztalhattuk.

JEGYZETEK

1. Töröcske egykor önálló település volt. Bár jelenleg közigazgatásilag Kaposvárhoz tartozik, megőrizte izolált jellegét: egy mély völgykatlanban bújik meg, ahová télen csaknem lehetetlen eljutni. Az „óshonos” lakosság szinte kicserélődött, nagyrészt Kaposvárra költöztek; az üresen maradt házakat pedig leginkább a Kaposvárról kiköltözők vásárolták föl.
2. Diószegi Vilmos nemcsak Töröcskén, hanem a szomszédos Szennán, Zselickislakon és Zselicszentpálon is lejegyezte a töröcskei öntőasszonyhoz kapcsolt hiedelemtörténeteket. Sajnos a publikált részleteken kívül egyelőre csak néhány, az MTA Néprajzi Kutató Intézete Magyar Néphit Archívumában található, Diószegi hagyatékából idekerült cédulát találtam erre vonatkozóan. (Innen sikerült megállapítani a gyűjtések hozzávetőleges időpontját.) Az öntőasszonnyal folytatott beszélgetésnek így csak egy töredékét ismerjük: néhány mondatot Diószegi interpretálásában, amely a tudomány megszerzéséről és a családban játszott szerepéről szól. A szerző ezt a táltos tudományszerzéséről szóló hiedelmek között említi (lásd Diószegi 1953:306; 1967:32). A zselicszentpáli és a szennai adatokat – bár a szövegekben nem utalnak konkrétan a töröcskei öntőasszonyra – Diószegi a táltos eksztatikus technikái (révülés, rejtezés/rejtőzés) egyik példaként hozza (lásd Diószegi 1953:307; 1967:98). Végül ismét egy szennai és egy töröcskei részletet találunk a már név szerint megemlített öntőasszony énekelt jóslatairól, amelyeket a táltos énekével állít párhuzamba (Diószegi 1967:123).
3. A viaszöntéssel mind a göcseji, mind az ormánsági gyógyítók foglalkoztak (Gönczi 1914:309–310; Kiss 1986 [1937]:195–196, 214–217; Zentai T. 1983:158, 170–172).
4. A viaszöntés divinációs technikájának történeti vonatkozásait, valamint a magyar nyelvterületen való elterjedtségét részletesen ismertetem a ma is aktívan munkálkodó rádfalvai (Baranya megye) jósról szóló tanulmányomban (Kis-Halas 2004).

5. A lábodi öntőasszony így kezelte az ijedtséget: „A kislán mindig sírt és zörgött. Evittük a Polák szüléhő, és az mögöntötte. A vijasz kimutatta a kislánt és mellé egy kokast. A kislán az udvaron jáccott, és mögijett a kokastu. De jaz öntés után abbahatyta ja sirást, mintha csak evátták vóna.” (Mike 1974–1975.)
6. A töröcskei öntőasszony állatrontás esetén ad tanácsot a rontó azonosítására a következő történetben: „Egy ember az istállóban hált. Arra ébredt, hogy mintha a borjú szopta volna, annyira szopott valami. Hirtelen a gatyamadzagját kivette, megkötötte az ajtót. Világot gyújtott. Egy nagy macska vót. Vasvillával összecsépeltek, a végén kidobták. Másnap egy öregasszony nagyon beteg volt, össze volt törve. Egy öntőasszony mondta, hogy ezt csinálják [tudniillik hogy vasvillával összecsépeljék].” (Diószegi 1952.)
7. „Egy asszony féltékeny volt az urára. Elment a javóasszonyhoz: adjon neki olyan italt, hogy az ura mást ne szeressen, csak őt. Meg is itatta vele, s ettől a férje megbolondult.” (Mike 1974–1975.)
8. Jelenlegi ismereteink szerint Somogyban a következő településeken tevékenykedtek körülbelül az 1960-as évekig viaszöntéssel (is) gyógyító javósok, illetve öntők: Lábod, Nagyatád, Inke, Polány, Nagybajom.
9. A Szent Antal tüze gyógyításával foglalkozó domaszéki (Csongrád megye) Balla rokonságról állított össze hasonló genealógiát Grynaeus 1998:151–152.
10. A tudomány családi körben való öröklődésének széles körben elterjedt hiedelmére két somogyi példát idézek: „...azt csak úgy úgy e'hagyták így öröklésrű egyikrű a másikra, akire akarta, vagy unokára, vagy lányára hagyta...” (Erdélyi Zsuzsanna gyűjtése, Osztópán, 1976); „A tudományt tanulással kell megszerezni. Idősebb korban kezdenek tanulni. A néni, Zsifkó Mártonné ötven éves korában vette át a tudományt. Őt a nénje tanította, éjjel járt hozzá tanítani. Még meg is verte, mikor nem jól csinált valamit.” (Fekete é. n..) Elvértve találkoznak a tudomány átvételével a családon kívüli személytől: „A javóasszony úgy vehette át a hatalmát, hogy hét temetőbe köllött emönni és három fejfát hozni, hármas határhoz köllött mönni, mög éfélkor a körösztutra. A lábodi javós szüle a szörényi javóasszonytu' tanúta a tudalmát. Csak azokon tudott segíteni, akik hittek benne.” (Mike 1974–1975.)
11. A család és a falu emlékezetében leginkább megőrződött két öntőasszony a mágikus foglalkozását jelölő névvel is rendelkezik: Zsifkó Mártonné Kovács Erzsébetet *Öntő Örszének*, leányát, Fehér Györgyné Zsifkó Rozáliát *Öntő Rozi(ka) (néni)*-nek is nevezik. A neveket az egyszerűség kedvéért én is átveszem.
12. Saját gyűjtés, Töröcske (Somogy megye), 2001. A tényeket Diószegi Vilmos 1951–1952-es, Erdélyi Zsuzsanna 1973-as helyszíni, valamint Fekete László ismeretlen időpontban rögzített szenai gyűjtései is igazolják. A szóban forgó nénére így emlékezett Öntő Örsze: „[...] Öreganyám 44 évig öntött. Tőle a néném kapta, az meg 39 évig vót öntőasszony. Én meg 44 éve vagyok, a néném hagyta énrám. Anyám testvére vót ez a néném. Rokonról rokonra maradt.” (Diószegi 1953:306.) Az ormánsági javasok közül a budákóci (ma Budakovac, Horvátország) „vak Pistának” tulajdonítottak látó-/jósképességet. Vak Pistához is kapcsolódik a tudatvesztés ténye, ám ő a tudományát szerezte ebben az állapotban: „a budákóci Pista bácsi kukoricát mönt szönni, ott elesött, egy hétig alutt, mögvakút, abba az eszméletlenségébe kapta a tudalmát.” (Kiss 1986 [1937]:218.)
13. Saját gyűjtés, Töröcske, 2001. A későbbiekben csak a felhasznált más gyűjtések adatait adom meg.
14. Kissé távoli analógia, de figyelemre méltó, hogy a szerb gyógyítóasszony (bajalica) is csak a menopauza elérkeztevel válik alkalmassá a gyógyításra. A menstruáció végleges elmaradása által a nő – rituális értelemben – ismét „tisztává” válik, s a gyógyításnak ez elengedhetetlen feltétele (Kerewsky–Halpern 1989:120–121).
15. Ismét balkáni párhuzam kínálkozik e jelenségre. A görög falusi gyógyítók, bár már egészen fiatal korukban elsajátíthatták a tudományt, csak „tanítómasterük” halála után válhattak annak hatékony birtokosává (lásd Blum–Blum 1965:171).

16. Magnófelvétel nem készülhetett a beszélgetésről.
17. Fehér Györgyné Zsifkó Rozália, 1973. Töröcske, Erdélyi Zsuzsanna gyűjtése (lásd Erdélyi 1976:138).
18. Magnófelvétel nem készülhetett.
19. Öntő Rozi egyik falubeli „kliensszervezőjének” elbeszélése.
20. „Az én anyám szokta mondani abba az üdőbe, mikor a Szűz Mária a földön járt, hát ugye nem tudott se óvasni nem tudott, se írni, aztán vitte a szent fiát a karján, találkozott három lányna'. Mögnézi egyik lány, aszongya: »jaj, de gyönyörű, ujjan mint a napsugár!« Hát ugye édösanyámtu hallottam, így mondta. Mögnézi a másik: »jaj, hát a csillagok se, úgy ragyog, mint a csillagok, ez ujjan gyönyörű, ez a kicsi!« Mögnézi a harmadik: »hát, mint a hódvilág ujjan szép ez, mint a hódvilág!« Így így mind: ahugyan nézték, ez mindig másképp ragyogott ugye, mindig szébbnek látták. Aztán mikor a Mária hazavitte, a kicsi csak sírt, csak sírt, csak sírt, nem bírta vele. Akkor ú merített a Jordán vizébű, belemerítette a poharát, osztán csinyá't neki vizet, imádkozott rájja. Aztán e' hallgatott a kis Jézuska, ugye, mer szömvizet csinyát, oszt azért maradt a földre ez a vízcsinyálás-imádság.” (Erdélyi 1976:139.)
21. A típusba tartozó ráolvasások legjellemzőbb variánsait lásd Pócs 1985:470–476.
22. Magnófelvétel nem készülhetett.
23. A rádfalvai jósnő is úgy jut a tudományához, hogy megszállja őt a halott visnyei öntő lelke, aki „súg” az első öntésnél.
24. A megszállottságjelenségeket osztályozva Pócs Éva *possessió*nak, vagyis lényegi megszállottságnak nevezi azokat a transzjelenségeket, melyek során a módosult tudatállapotban lévő „egyen egy idegen szellem befolyása alá kerül, az be is léphet testébe, benne lakhat, személyiségét megváltoztatja, illetőleg »megtetesül benne«...” (Pócs 2001a:137–138).
25. A láthatatlan megszálló ördög/démon cipelésében elfáradó, izzadó öntőasszony motívuma egy mozgói történetben is felbukkan: „[...] Ez járt abban az időben, szakadt róla a víz, ha kérdezték, azt mondta, hogy Isten mentse meg attól a küzdelemtől, amiben járt, az a tudalom akkor esett hozzája.” (Andrásfalvy 1952.)
26. Lásd a már idézett beszélgetésrészletet Öntő Örzse különleges jóstehetségéről.
27. A titkosságot emelte ki Erdélyi Zsuzsanna egyik adatközlője is: „[hallottam, hogy ott is volt öntőasszony, de senki sem tanulhatta meg imáját, mert] nem mondta fönnszóval... Nem is beszélt, nem is beszélt az semmit a világon, az imádkozott... Az titok vót...” (Osztopán [Somogy megye], Erdélyi 1976:142).
28. Hát úgy végignézttem, hogy ugye csinálja a ja, nem szentélt vizet, hanem az öntővizet, a paraszat, mindent a kályhán ott rakta bele, minden. „Na jó van kedvesem, hát most ezt végignéztted. Nem baj, na! Nem tanultad ám meg!” „De hiszen, Rozika néni, nem is akarok, nem is akarom.” Semmit nem mertem mondani. „Csak ugye hát én kuncsaftot hoztam...” (T. B.)
29. Lásd Erdélyi 1976:138. Anyja sorsáról Öntő Rozit idézi egykori kliensszervezője: „»Világér' nem akartam elfogadni [a tudományt], kedvesem, nem akartam.« Azt mondta: »Nézd, Jézusom, én nem fogadom el, amit az én anyám túlélte« – aszondja. Mind, az a sok nép, ami odajött. Nagyon kicsi kis házuk vót, te angyalom. Akkora vót a házuk talán, mind ez a szoba, vagy ez a konyha. [Érthetetlen mondat]. Aztán mentek azok a népek, hát le kellett ü'tetni. Aztán aszondja »Nagyon sokat küzdött az én anyám, de miér' kedvesem? Azér', mer' szegényék vótunk. Nagyon szegényék vótunk« – aszondja. Akkor lám keresett egy kis pénzt.” (T. B.)
30. Az egykori kliensszervező így emlékszik vissza: „Aztán hát ez a Rozika néni, az nagyon-nagyon sok pénzt keresett evvel. Nagyon sok pénzt adott a Rózsikájának. Az Kaposba' [Kaposvár] ment férjhez. Akkor ennek a [...] fiának, szóval ennek az unokájának, a Nándinak, ennek is adott sokat. Most már kevés vóna.” (T. B.) „A lábodi öntőasszonyról is úgy tudták a falubeliek, hogy a Polákné a kislábosbu' taníttatta az unokáját” (Mike 1974–1975).
31. A narratívákban nyilván a tudományt elfogadni vonakodó örökös általánosan elterjedt motívuma jelenik meg, de ennek esetünkben minden bizonnyal van igazságtartalma. Már az örökha-

- gyó anyja, Öntő Örzse sem érzett kitörő örömet, amikor nagynénje annak idején rá hagyományozta különleges képességét, de elfogadta sorsát, és megnyugodott az isteni akarat rendelkezésében (lásd Diószegi 1953:306).
32. Sajnos eddig nem sikerült nyomára bukkannom e felvételnek. Csak feltételezem, hogy Diószegi Vilmos ottjárta után, esetleg az ő kifejezett szándékából került sor rá, és talán a budapesti Néprajzi Múzeum munkatársai készítették.
 33. Zsifkók a *Hegyet hágék*... kötetet kölcsönkérték tőlem, és – mint később elmesélték – nagy örömmel forgatták. Fehéréknél a könyvet csak akkor mertem elővenni és megmutatni, amikor azt szerettem volna megtudni, vajon valóban az ott közölt imádságot ismerik-e ők is.
 34. 2004 augusztusában fedeztem föl a Magyarországi Boszorkányszövetség honlapján az Öntő Rozi néniénél tett vizit fotódokumentációját. Öntő Rozi néni a dehonesztáló „Biri néni” néven szerepel, lakhelyét „egy kis baranyai falu”-ként jelölik meg... A honlap a következő www.boszorkanszovetseg.hu/oldalok/hirek.php?oldal=tudositas&lap=bresm internet címen található meg.

IRODALOM

ANDRÁSFALVY BERTALAN

1952 Andrásfalvy Bertalan gyűjtése, Mozsgó (1913-ig Somogy, majd Baranya megye). Kézirat. 1952. MTA Néprajzi Kutató Intézete, Magyar Néphit Archívum.

BLUM, RICHARD – BLUM, EVA

1965 Health and healing in rural Greece. A study of three communities. Stanford: Stanford University Press.

DIÓSZEGI VILMOS

1952 Diószegi Vilmos gyűjtése, Zselickislak (Somogy megye). Kézirat. MTA Néprajzi Kutató Intézete, Magyar Néphit Archívum.

1953 Adatok a táltos révülésére. *Ethnographia* 64:303–311.

1967 A pogány magyarok hitvilága. Budapest: Akadémiai Kiadó.

ÉBNER SÁNDOR

1931 A zselici „csontrakók” és „öntőasszonyok”. *Ethnographia* 42:146–148.

ERDÉLYI ZSUZSANNA

1976 Hegyet hágék, lőtőt lépék. Budapest: Magvető.

1999 Hegyet hágék, lőtőt lépék. Huszonöt év múlva. Pozsony: Kalligram.

FEKETE LÁSZLÓ

é. n. Fekete László gyűjtése, Szenna (Somogy megye). Kézirat. RRJM NA 1018, Rippl Rónai József Múzeum Néprajzi Adattára.

GÖNCZI FERENC

1905 Az emberi betegségek és gyógyításai a göcseji s a hetési népnél. *Ethnographia* 16:345–361.

1914 Göcsej s kapcsolatosan Hetés vidékének és népének összevontabb ismertetése. Kaposvár: Szabó L. Nyomda.

1940 A somogyi gyermek. Kaposvár: Szabó L. Nyomda.

GRYNAEUS TAMÁS

- 1998 „Lappongya gyógyítgató paraszt orvosok” Szeged környékén a századfordulótól napjainkig. *Studia Ethnographicae* 2:137–166.
2002 Szent Antal tüze. Budapest: Akadémiai Kiadó.

KEREWSKY-HALPERN, BARBARA

- 1989 Healing with mother metaphors: Serbian conjurer' word magic. *In Women as healers: cross cultural perspectives.* Carol Sheperd McLain, ed. 115–133. New Brunswick – London: Rutgers University Press.

KIS-HALAS JUDIT

- 2004 „Amikor gyógyítok, angyalok jelennek meg a szemem előtt.” Egy dél-baranyai szent gyógyító. *In Áldás és átok, csoda és boszorkányság.* Pócs Éva, szerk. 284–319. Budapest: Balassi. /Tanulmányok a transzcendensről, 4./

KISS GÉZA

- 1986 [1937] Ormányság. Budapest: Gondolat.

MIKE GYÖRGYI

- 1974–1975 Mike Györgyi gyűjtése, Lábod (Somogy megye). Kézirat. RRJM NA 1055, Rippl Rónai József Múzeum Néprajzi Adattára.

PÓCS ÉVA

- 1985 Magyar ráolvasások 1–2. Budapest: MTA Könyvtár.
2001a Démoni megszállottság és ördögűzés a közép-kelet-európai népi hiedelemrendszerekben. *In Demonológia és boszorkányság Európában.* Pócs Éva, szerk. 137–198. Budapest: L'Harmattan – PTE Néprajz Tanszék. /*Studia Ethnologica Hungarica*, 1./
2001b Megszálló halottak – halotti megszállottság. *In Lélek, halál, túlvilág.* Pócs Éva, szerk. 119–139. Budapest: Balassi. /Tanulmányok a transzcendensről, 2./

ZENTAI JÁNOS

- 1954 A születés, a házasság és a halál népszokásai Rádfalván. Kézirat. Néprajzi Múzeum Ethnológiai Adattára 9444.
1987 A születés, a házasság és a halál népszokásai Rádfalván. *A Janus Pannonius Múzeum Évkönyve* 30–31:325–343.

ZENTAI TÜNDE

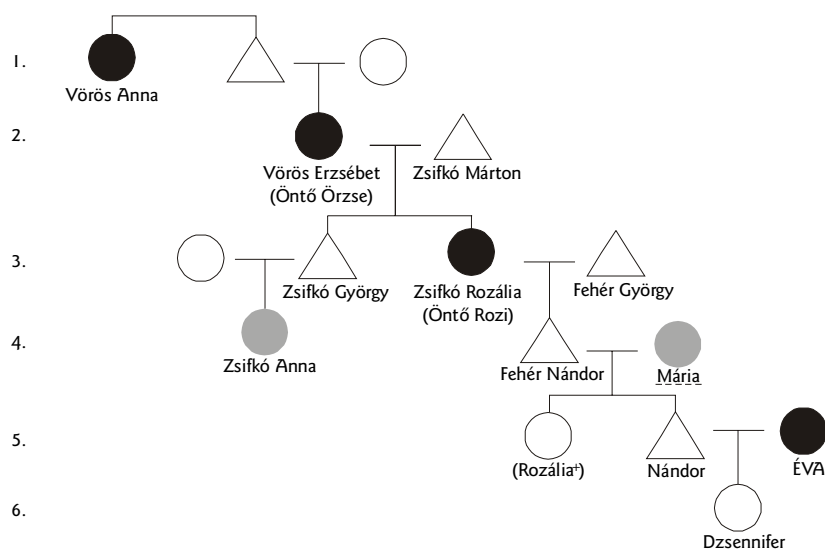
- 1983 Ormánysági hiedelmek. Budapest: MTA Néprajzi Kutató Csoport. /*Folklor Archívum*, 15./

JUDIT KIS-HALAS

Transformed tradition: casting women in Töröcske (Hungary)

The oral tradition of casting women in the Hungarian village, Töröcske have been the subject of a number of ethnographic publications. This research argues that the fate of the prayer told during the wax casting (used for divination) and the history of those women's dynasty has been very closely interconnected. After introducing the women belonging to the casting dynasty, the analysis focuses on the relationship between the motives stories about the way of gaining knowledge for divination and the prayer used thereby. Although the text of the prayer has remained intact during the last decades, now it has lost its former role.

FÜGGELÉK



I. ábra. A töröcskei öntőasszony-dinasztia

Szóban-írásban – egy cigány szerelmeslevél kapcsán

A kultúra néprajzi, antropológiai tanulmányozása során régóta gyakori az írásbeliség, illetve a szóbeliség szembeállítása. Számos elmélet feltételezi, hogy az írásbeliség megjelenése és elterjedése alapvető változásokat idéz elő a kultúra működésében. Ez a kutatás egy észak-magyarországi cigány közösséget kommunikációs cselekvéseit elemzi e kettősség szempontjából és a kettősség egymáshoz való kapcsolatai alapján. A konkrét esettanulmány egy cigány fiú által írt szerelmeslevélre összpontosít. A szerző ezt a levelet igyekszik beleilleszteni a közösség mindennapi szóbeli vagy éppen írott kommunikációjába, figyelembe véve a közösség szűkebb vagy tágabb társadalmi kereteit. A vizsgálat rámutat arra, hogy a levél mind funkcióját, mind használatát, mind pedig stílusát tekintve egyszerre tartozik az írásbeliség és az oralitás területéhez, az írásbeli forma itt a beszédbelinek egy változatává válik, azaz elmosódik a határ írásbeliség és szóbeliség között.

Írásbeli kultúra – orális kultúra – cigány kultúra

A különböző korok nyelvfilozófiai gondolkodásának hagyományában az írott és a beszélt nyelv – mint a nyelv „két arca” – mindig is szemben állt egymással, és a vizsgálat számára az egyik mindig csak a másik kárára értékelődhetett fel. Összefüggésben azzal, hogy a nyelv alapvető funkcióját általában a jelentés, a szemantikai tartalom átadásában látták, az írást és a beszédet mint ezen tartalom átadásának két alapvető eszközét kezelték, és közöttük ráadásul sorrendiséget feltételeztek, amely történetileg (is) magyarázódott, és mint vizsgálati sorrendiség realizálódott (vö. Derrida 1972:368–374).

Valószínűleg a nyelvnek ilyen, dichotómiában való elgondolása mutatkozik meg a 19. század végén létrejövő etnológia önmeghatározásában, amikor saját területét az úgynevezett primitív, nem civilizált vagy másképpen *írás nélküli* kultúrák vizsgálatában jelöli ki. Az orális és írásbeli kultúra megkülönböztetése – mint osztályozási rendszerünk egyik alapkategóriája – azután is fennmarad, hogy az evolucionista szemléletet felváltja a primitív, barbár, civilizálatlan kifejezéseket a tudományos beszédmódból kiiktató kulturális relativizmus. „Miután minden ismérvet kiküszöböltünk, amit azért hoztak fel, hogy megkülönböztessük a barbárságot a civilizációtól, legalább ezt az egyet szeretnénk megtartani: vannak írástudó és nem írástudó népek.” (Lévi-Strauss 1979:382).

A különböző, egységesen cigánynak nevezett kultúrákat egy ilyen osztályozás jegyében szokták orális kultúráknak nevezni. Ugyanakkor tudjuk, hogy „mindenki által elfogadott válasz nem adható arra a kérdésre [...], hogy mi a tényleges választóvonal az írást nem ismerő és az írásbeliségen alapuló kultúrák között” (Goody–Wait 1998:111). Ha viszont kijelentjük, hogy értelmezésünk tárgya egy orális kultúra, akkor mit kezdhe-

tünk a cigány kultúrák írásbeli produktumaival? Vajon a kultúra valamiféle „deviáns megnyilvánulásának” kell tekintenünk ezeket, amelyeknek olvasása csak egy ilyen értelmezési kereten belül jöhet létre?

A cigányok kommunikációs formáival kapcsolatban felvethető, hogy – egy feltételezett diglosszikus állapot (Ferguson 1975:291–317) egyik megnyilvánulásaként – létezik egyrészt egy cigányoknak szóló (vagyis csoporton belüli) beszélt nyelv, másrészt pedig egy, a *gádzsóknak* (nem cigányoknak) fenntartott írásbeli megszólalási mód, amellyel egyes csoportok vagy egyének a gádzsó környezetben való boldogulásuk érdekében élnek. Ez az álláspont tartható lenne, ha csak a cigányok hivatalokhoz írt levelei, a koldulók feliratai és a házalók névjegykártyái¹ tartoznának az írásos korpuszhoz.² De mit kezdünk egy ilyen keretben például a cigányok titkos jeleivel³ vagy egymáshoz írt leveleikkel?

Írásbelinek és szóbelinek egy ilyen rend szerint – vagyis a cigányhoz és nem cigányhoz intézett kommunikáció mentén – történő elválasztása lehetetlennek tűnik. Fel kell tennünk a kérdést: vajon esetükben szóbeliség és írásbeliség tényleg ennyire élesen és egyértelműen elválasztható kategóriák?

A cigánykutató antropológusok felhívják a figyelmet arra, hogy a cigányok nemcsak saját közösségükhöz tartoznak, hanem a nem cigány társadalomnak (egy egyértelműen íráson alapuló kultúrának) is részei,⁴ vagyis egyszerre vannak jelen egy dominánsan orális közegben és egy, az írásbeliség által meghatározott területen. Talán ennek lehet a következménye, hogy a döntően az oralitáson alapuló világukban mégis megtalálható az írásbeliség, az általuk előállított írásokban pedig jelen van a szóbeliség (vö. Williams 2000a:318), vagyis hogy írott és beszélt nyelv oly éles és általános distinkciója nem működik a cigány kultúra esetében. Tehát esetükben valószínűleg „túl kell jutnunk az írásbeli és a szóbeli mechanikus szembeállításán, illetve ennek a cigány – nem cigány megkülönböztetésre való ráerőszakolásán” (Williams 2000a:305), és kérdéseinknek – a williamsi módszerhez hasonlóan⁵ – éppen arra a speciális, változatos, „néha kifejezetten bonyolult” viszonyra kell irányulniuk, amely a cigány kultúrában létrejöhet az írásbeliség és a szóbeliség között.

A levél „stílusa”

Az alábbiakban olvasható elemzés azon stílusfogalom értelmezési kereteit igyekszik bemutatni, amelyek segítségével nyelvi szempontból elemezhetővé válik a gömbaljai cigányok néhány írásos tevékenysége, illetve kiemelve és részletesebben tárgyalva egy konkrét szerelmes levél. „Az eltérő nyelvméletek, nyelvfelfogások ugyanis eltérő stílusmeghatározásokat és stílus kifejezéseket eredményeznek.” (Tolcsvai Nagy 1996:11.) Az itt olvasható stilisztika nyelvészeti szempontból pragmatikai, ezen belül is a beszélés a néprajzhoz és a nyelvészeti antropológiához kötődik, kommunikációelméleti szempontból interakciós, nyelvfilozófiai szempontból pedig hermeneutikai alapozású (vö. Tolcsvai Nagy 1996:17). Ebben a keretben a stílus nem mint a normától való eltérés (*écart*, *déviation*) vagy mint általános és statikus rendezőelv, esetleg mint felszíni szerkezet jelenik meg, hanem viszonyjelenségként kerül előtérbe.

„A nyelvhasználat módja tanúskodik a beszélő és az író környezetéhez és címzettjéhez való viszonyulásának módjáról, azt is elárulja, hogy a beszélő és az író hogyan

alkotja meg magának azt a valóságot, amely körül a mindenkori szöveg vagy beszédaktus forog. Ha a nyelv tulajdonképpeni teljesítménye az, hogy ilyenformán kapcsolatokat hozzon létre, azaz valóságképző viszonyokat állítson elő, akkor a stilisztikai jegy olyan jelként válik megragadhatóvá, amely arra a nyelvhasználatban újra és újra létrejövő kapcsolatteremtésre utal, amely során a beszélő és a címzett, és az őket körülvevő világ egymással egyfajta viszonyba lép.” (Anderegg 1995:248.)

Látnunk kell tehát, hogy szövegeink minden esetben valamilyen viszonyrendszerben jelennek meg, és ezt a viszonyrendszert erősítik, hozzák újra létre és alakítják. Létezik tehát egy keret, amelybe egyrészt beleíródnak, és amelyet – másrészt – újraalkotnak, vagyis egy olyan dinamikus típus-példány viszony, ami az újabb és újabb szövegek keletkezésével folyamatosan újraprendeződik.

Ugyanakkor a viszonyrendszer, amelyben a szöveg előttünk megjelenik, nem objektíve adott, és bár természetesen a szöveg tehet és leggyakrabban tesz is utalásokat saját keretének kijelölésére (például saját műfajára), az értelmező feladata lesz, hogy a szöveg által felkínált keretjavaslatok közül valamelyikben – nyilván a saját nézőpontja számára legrelevánsabbnak tűnőben – elhelyezze azt. A kezünkben lévő szerelmes levelek elhelyezhetők lennének például a levél műfajon belül a szerelmes levelek között, de mivel a levelek írói és olvasói e műfajnak a gádzsó világban való létezési formáiról szinte semmit sem tudnak (legfőképp csak annyit, hogy léteznek), és „szabályos”, vagyis a nem cigány világ levélírási hagyományában kialakult kritériumait (mint azt a konkrét elemzésből látni fogjuk) csak minimális szinten ismerik, viszont csoportjuk mindennapi kommunikációjában konkrét kompetenciával rendelkeznek, számunkra érdekesebb lehet interakciós szokásaik és stratégiáik viszonyában olvasni ezeket a leveleket.

Interpretációnk tehát nem a szövegtípus-kritériumokat felállító formális szövegtipológia keretében íródik (bár nem állítjuk, hogy egy másik szemléletmód szerint, amely inkább a normától való eltérés stilisztikai hagyományához kapcsolódna, egy ilyen keretben történő értelmezés lehetetlen lenne), vagyis nem a levélhagyomány szövegváltozatainak és szövegtípusainak közegében foglalkozik a cigányok leveleivel. Inkább egy *interakciós elvű kommunikációtípológiához* kapcsolódva (Tolcsvai Nagy 1996:100), az adott cigány közösség „szövegfajtáinak” kontextusában próbálja értelmezni a leveleket. Szerintünk ugyanis a szövegfajta fogalmára, illetve az egyes szövegfajtákra objektív, az első látásra akcidentálisnak tűnő, pragmatikai tényezőktől független definíció aligha adható. Hiszen, mivel „a szövegfajták közötti különbségtevés a kommunikációban részt vevők számára fontos, és a különböző szövegtípusok jellemzőiről való tudás e résztvevők mindennapi tudásához tartozik [...] a szövegfajták, illetve a szövegfajta-fogalmak nem objektíven adottak, hanem a kommunikatív interakcióban konstituálódnak.” (Gühlichtet idézi Tolcsvai Nagy 1996:103.)

A gömbaljai cigányok írásai

A fentebb kifejtett elméleti háttér értelmében a szerelmes levelet a közösség egyéb kommunikációs aktusainak közegében értelmezzük. Ez a közeg, bár javarészt szóbeli kommunikációból áll, és benne a nyelvről – sőt (ahogy az ezt megelőző és ezt követő fejezetek állítják) a megésett dolgokról, a kialakuló viszonyokról és általában az őket körülvevő

világról – alapvetően mint beszédről gondolkoznak, és mint beszédről beszélnek, mégis létrejön az írásos kommunikációnak néhány sajátos formája.

Ezen írásos gyakorlatok és termékeik értelmezése megmutatja majd, hogy „a szóbeliségben az írásbeli és a szóbeli ezerféleképpen viszonyulhat egymáshoz” (Williams 2000a:318).

Az írás a gömbaljai cigány közösségben legfeltűnőbbben tetoválások formájában van jelen, amelyeket a közösség tagjai egymásnak készítenek, és amelyek az esetek legnagyobb részében neveket ábrázolnak; a hozzájuk közel álló személyek nevét. A férfiak legelső tetovált neve, amit tizenéves koruk elején a tetoválásra leginkább méltó szónak tartottak: „anyu”, aztán később felkerülhetnek még emellé a testvérek, a feleség és a gyerekek nevei is. *A tetovált írások szembetűnő jelenlétükkel egyrészt megmutatnak valamit a gömbaljai cigány kultúrának az állandósághoz, a szituációhoz, az emlékezéshez való viszonyáról, másrészt sajátos (írásbeli) karakterükkel szemben is haladnak ezek domináns, beszédbeli megjelenésével.*

A tetoválásokra mindig az aktuálisan legfontosabb személy neve kerül. A tetoválás pillanatában ez az aktualitás örök érvényűnek tűnik. A cigányok között ugyanakkor az aktuális beszéd alakulásának megfelelően a viszonyok akár pillanatonként változhatnak. Valakiről egyik nap még az az állítás hangzik el: „Akárhogy is testvérem, már nem foglalkozom vele többet. Úgy gondold el, Kati, hát mindennek lehordta a lányomat, hát elmondják nekem a cigányok, mindenféle utolsó kurvának. Hát nem testvérem nekem már az ilyen.” Néhány nap múlva, ha a dolgok úgy alakulnak, ugyanez a személy „a legjobb testvérem, egy se jöhet hozzá, egy se tett velem még annyi jót, Kati”. Ezek a kijelentések kimondásukkor sosem úgy jelennek meg, mint amelyeket a következő pillanatban meg lehet változtatni, jelentőségüket és komolyságukat tekintve valóban örök érvényű állításokként mondják ki őket. Vagyis ebben a tekintetben az állítás kimondása hasonlít a tetoválás felírására, mindkettő egy öröknek elgondolt viszonyt rögzít; csak hogy a tetoválás ott is marad. Gyakran a tetoválásokon szereplő nevek tulajdonosai már (éppen) „nem testvérei”, „nem gyerekei” a tetoválások tulajdonosának. Ugyanígy azon személyek neve, akiről a cigány közösségben nem igazán beszélnek (mint az elmúlt nagy kamaszkori szerelem, akiből nem lett feleség, de akire az, akiből feleség lett, egész életében féltékeny lesz,⁶ vagy egy meghalt családtag), a tetoválásokon jelen vannak, jelen maradnak.

Ezek a tetovált nevek sajátos jelentéssel bírhatnak az antropológus számára. Nemcsak azért, mert olyan dolgokat is „elmondanak”, melyeket a beszéd nem, és ezáltal rámutathatnak a csend helyeire, hanem sokkal inkább amiatt, mert egyik oldalról a kommunikációnak olyan szokatlannak tűnő, a többitől olyannyira eltérőnek látszó formáiként vannak jelen a közösségben (gondoljunk csak megváltoztathatatlanságkarakterükre vagy emlékszerűségükre), másrészt viszont kezelésük és a hozzájuk fűződő viszony annyira beleilleszkedik a beszédek sorába, és helye annyira magától értetődőnek tűnik, mintha egyáltalán nem kezdené ki az általános gyakorlatokat.

A hétköznapi beszédben gyakran úgy tűnik, hogy a tetoválások „használata” illeszkedik a cigány beszédstratégiák azon alapvető jellegzetességéhez, hogy a hivatkozás mindig a számukra megfelelő szöveghelyre történik, hogy az aktuális beszéd a korábban elhangzottakból mindig csak a neki abban a pillanatban megfelelőt idézi éppen létrehozandó abszolút igazságának tökéletes alátámasztójaként. Hiszen a tetoválás mutogató-

sa, vagyis az arra való hivatkozás és annak „beidézése” az éppen folyó beszédbe ehhez nagyon hasonló módon történik. Amikor például egy testvérpár között verekedés tört ki a telepen, és az eseményt látó vagy azt hírből halló összes többi testvér kötelességének érezte, hogy véleményt nyilvánítson az ügyben, azaz a konfliktusba kerültek valamelyike „mellett fogjon”, egyikük így érvelt: „Nem kéne így tennie azér az Oszinak se, hogy már azt a nagy fősvény apósát többre nézi, mint a saját testvérít. Mer’ az Adél mindig jó volt vele, az nevelte őt is, az nevelt az egészünket, hát anyánk helyett volt az anyánk nekünk az Adél. Látod-e? Hát csöpp gyerek voltam, hogy ideírtam a nevit, mer’ kérdezték a cigányok hát neked meg mi legyen, oszt nekem meg nem anyám jött eszembe nekem, hanem az Adél, oszt úgy mondtam az ő nevit, mer’ anyánk ki tudja, hol gépezett akkor. És én nem felejttem el aztat az Adélnak. Mer’ tudom én, milyen az Adél, meg hogy milyen szemtelen a családja, de akkor se... Az Osz meg az asszonya picájáért elfelejti azt a sok jót.” Ráadásul, az elhangzott beszélgetéseknek talán legfontosabb tulajdonsága, hogy fel sem merül vele kapcsolatban az igény a pont ugyanúgy történő reprodukcióra (hiszen valójában a hivatkozás eseménye a lényeg, a hivatkozás tartalma abban a pillanatban csak az aktuálisan előadott történet konstrukciójában érdekes), ugyanúgy a tetoválás, bár állandónak tűnik (fentebb „megváltoztathatatlanágkarakteréről” beszéltünk), a beszédhez hasonlóan kezd el működni, és lényegi tulajdonsága éppen hogy nem ez az állandóság, hanem az „iterabilitás”⁷ lesz. Elképzelhető például egy másik beszédhelyzet (állításom bizonyítása szempontjából nyilván meggyőzőbb lenne, ha nem csak egyéb beszédtapasztalataimra alapozva tétélezném fel e beszédhelyzet létrejöttének lehetőségét, hanem mondjuk részt is vettem volna egy ilyenben), amikor az imént idézett testvér a következőképpen beszélne: „Mekkora változás van az Adélon! Nem volt ő mindig ilyen a testvéreivel. Gyerekkoromban még a nevét is idetetováltattam, ebből is látszik, hogy akkoriban még másabb volt.”

A tetoválásban, úgy tűnik, szemléletes példát találtunk arra, hogy egy fizikailag állandónak tűnő jelenség a kulturális használatban miként lesz változékonnyá.

Az viszont még mindig nem világos, hogy mit kezdhetünk a tetovált „szavak” emlékjellegével. A bőrbe írt nevek ezen tulajdonsága annyira szemben áll minden egyéb általunk tapasztalt gyakorlattal és viszonyulással, hogy szinte érthetlenné válik, miként lehet jelen a nevek tetoválása generációk óta a gömbaljai cigány kultúrában.

A csöndről itt csak azt az állítást előlegezzük meg, amely szerint a gömbaljai cigányoknak, úgy tűnik, a mienktől eltérő a viszonya az „eltávozott” személyekhez (a halottak ebben a tekintetben nagyban hasonlítanak a közösségből hosszú időre, esetleg végleg elkerült családtagokhoz). Amíg mi úgy gondoljuk, hogy az elmentek emlékeinkben, emlékeként vannak jelen, ezért emléktárgyakat őrzünk, és emlékhelyeket tisztelünk, addig náluk sokkal inkább valamiféle „valódi jelenlétről” van szó: nem is annyira a személy jelenlétéről, inkább a hozzá fűződő viszonyról. Ugyanakkor jelenléte sajátos néma jelenlét. Már nem szólhat bele a róla folyó beszéd alakításába, vagyis nem válaszolhat az esetleges vádakra, nem képviselheti a vitákban saját igazságát, nem alakíthatja tovább beszédével a percről percre változó viszonyokban saját megítélését és pozícióját: a beszédetől való távolléte ilyen értelemben kiszolgáltatottá tenné őt a valódi jelenléttel bíró cigányok szavaival szemben – persze csak ha az „itt maradt” cigányok beszélnének róla... Így viszont a csönd marad meg azon viszony helyén, amelyet folytatni, alakítani válasz híján már nem lehet, de ennek ellenére mégis jelen van...

Ugyanakkor az itt maradtoknak megvan az a kiváltságuk, hogy tovább folytathatják a beszédet, amiből az, aki elmegy, távozását követően kimarad. Mintha inkább ő – aki elmegy – veszítene el valamit, mégpedig talán a legfontosabbat: a további részvétel lehetőségét a csoport beszédében, mintha inkább neki lenne szüksége emlékekre... A meghaltak elégetik a tárgyait, de zsebébe cigit és gyújtót tesznek. Ő visz innen valamit magával, mert „Hát hagy szíjja, ha még nagy betegen se tudta letenni. Hát kitől kérhetne csórikám azon a nagy, hosszú úton? [...]”

A tetoválás emlékszerősége is ebben a (mienkhez képest) fordított elgondolásban fogalmazódik meg. Egy cigány férfi azt mondja: „Látod-e? Akkor íratam ide a nevit, amikor a börtönbe vittek, a szívem fölé íratam, hogy velem legyen úgy is, hogy odavagyok.” Egy cigány asszony pedig így beszél: „Szép sorjába ide íratom majd mind az egész családjaim nevit, meg alája a Rudiét is ideíratom, hogy úgy, az egészen mind, ha meghalok, azután is velem lesznek majd mind.”

Az írás a gömbaljai cigány közösségben a tetoválásokon kívül – jellemző módon – egy beszédfordulatban van jelen: „na, ezt fel kell írni” – amit az asszonyok leggyakrabban akkor mondanak, ha váratlanul olyan személytől kapnak valamit, aki általában nekik semmit sem ad, vagyis mondjuk inkább úgy, hogy akiről az adott beszédhelyzetben azt kell állítani, hogy máskor sosem ad. Az adás „gesztusát”, éppúgy ahogy a kérések teljesítésének vagy megtagadásának tudomásulvételét egyébként minden esetben sajátos beszédfordulatok kísérik. Abban az esetben is, ha valaki kérésére pozitív választ kap (ez tekinthető az ő ideológiáik szerint a „normális esetnek”), akkor is gyakran egy hasonló becsmélő fordulattal nyugtázza az eredményt. Mintha minden esetben bele lehetne érteni, hogy a megkért nem jó szívvel, hanem inkább a kérés kényszerének engedelmessé adta, amit adott.⁸

Egy korábbi tanulmányunkban ilyen kérés-adás nyelvjátékokat idéztünk: „»Menjél fiam át a mamádhoz, és mondd, küldjön már nekem néhány hagymát! – Szaladj már föl, lányom a keresztanyádhoz levesízítőért! Oszt ha már méz, mondd neki, küldjön le egy szál cigit is.« A másik, a megkért oldalon az adás gesztusát sűrű káromkodás követi: »Miért volt anyád reggel befele, talán kurélni, hogy még levesízítőt se tudott venni?«, és ugyanilyen szavak fogadják a kért dologgal visszaérkező gyereket: »Ó, a csöpp hagymák, amiket ez az asszony küld. Mit mondott fiam a mamád, mit csináljak vele, dugjam fel magamnak?«; mintha mindkét oldalon tudnák, hogy a kérést, ha azt teljesíteni tudják, nem lehet visszautasítani.” (Horváth 2002:263–264.)

A „Na, ezt fell kell írni!” beszédfordulat ugyanebbe a kérés-adás nyelvjátékba illeszkedik. Ennek a nyelvjátéknak jellemző tulajdonsága, hogy egy esetleges korábbi „nagy-lelkűséget” emlegetni „felhányásnak” minősül, vagyis a „fösvénység” egy bizonyítékát lehet benne látni („tudod mit, akkor inkább ne is adta volna, ha most meg így felhányogatja aztat”), hiszen az derül ki belőle, hogy az akkori adás nem jó szívvel történt. Az adás kölcsönössége nem annak folyamatjellegében van (vagyis nem egy „emlékszem én, hogy hajdanában kiségtett a bajból, most rajtam a sor, hogy a jószágát viszonzom” típusú gondolatmenetben értelmezhető), hanem sokkal inkább az alkalomról alkalomra megtörténő konkrét aktusokban rejlik. Egy folyamatra hivatkozni ebben a kontextusban teljesen mást, egyértelműen fösvénységet jelent: „láttam én, hogy nem úgy szívből adja, meg osztán később mindég fel is hányogatta”. A kérésre adandó pozitív válasz megtagadásának a korábbi „nagy-lelkűsége” való emlékeztetés nem lehet módja. Ez ugyanis

azonnal „felhányogatásnak” minősül, és csak még jobban felerősíti az adás elutasítását automatikusan követő fősvény ítéletet. A kérdésdialógusok alkalomról alkalomra történő újramezdése⁹ hozzájárul ahhoz, hogy a kérdéshez a csoporton belül ne kapcsolódjon szégyen. Az egyes kérés-szituációk speciális múlt nélkülsége mindenképpen összefüggésben van azzal, hogy a kérést gyakorlatilag pillanatról pillanatra szégyenkezés nélkül újra lehet kezdeni. Jól bizonyítja ezt a következő párbeszéd, amelynek dallama még most is a fülemben van, hiszen gömbaljai „családunknál” lakva szinte minden reggel erre a dialógusra ébredtem: „Rita nene, lefőzhetek a gázodon egy kávé? Főzzél, Csita, de megmondom szemedbe, első-utolsó volt!”

Ebben a pillanatnyiségben kell értelmeznünk a „na, ezt fel kell írni” fordulatot is. Egy alkalommal azonban az egyik gyerek komolyan vette a beszédnek ezt a fordulatát, így a szoba egyik falán a következő feliratot olvashatjuk: „Az Adél adott kávé.” Egy ilyen felírás pont pillanatnyiségától fosztaná meg az idézett kifejezést (Adél rámutathatna: „már a múltkor is adtam”), ha a gömbaljai cigány asszonyok törődnének a leírt szavakkal.

Az „írás” ebben a kontextusban tehát nem más, mint a gömbaljai cigány beszéd egy jellegzetes „műfajának” (amit mi e helyen kérés-adás nyelvjátéknak neveztünk el) egyik állandó fordulata.

Az írás a gömbaljai cigányok életében jelen van még az említetteken kívül úgy is, mint a gádzsók világával való találkozás egyik fontos epizódjának kikerülhetetlen tartozéka. A találkozás az iskolával mindenképpen az írással való találkozást is jelenti számukra annak ellenére, hogy az írás az ott javasolttól nagyon eltérő módon válik aztán saját világuk részévé. Az írást a gyerekek hazahozzák iskolai füzetükben, amelyek azonban otthon a legtrikább esetben kerülnek elő, sőt igyekeznek minél jobban eldugni őket („tedd fel már, lányom, a szekrény tetejére, mer’ oszt elhányja tőled még valamelyik”), nehogy azok az otthoni élet részeivé váljanak, vagyis nehogy a kisgyerekek játékszerei legyenek, vagy nehogy esetleg egy óvatlan pillanatban valaki gyűjtősnak használja őket.

A következő – korábban már más kontextusban elmondott – történet véleményünk szerint sok mindent elárul a cigány szülők és az iskola viszonyáról, mégpedig a két világ íráshoz való viszonyán keresztül: „Nyár elején az óvodában szülői értekezletet tartottak a nagycsoportos gyerekek szüleinek, ahol az elsős tanító néni bemutatkozhatott, és elmondhatta a leglényegesebb tudnivalókat. Savanyú kérte, menjek el vele az idegen környezetbe: »ki tudja, mit akarnak ott tőlünk... bár sok cigány lesz, azért jó lesz, hogy ott vagy, te értesz ezekhez a dolgokhoz.« Amikor megérkeztünk, tényleg voltak már ott más cigány szülők is, természetesen közéjük ültünk, mint ahogy ugyanezt tették az utánunk érkező többi cigányok is. Mivel mindenki inkább a »sajátjai között« foglalt helyet, hamarosan kialakult a két oldal, egyikén magyarok, a másikon cigányok... Egy cigány asszony késve érkezik, nem is figyel, mit csinál, annyira zavarban van, leül a magyarok közé. A »cigány oldalon« elkezdődik a sugdolózás: »Figyelitek, ő már magyar asszony lett!« Hamarosan az asszony is felméri a helyzetet, hogy nem jó helyen van, hogy az övéi a másik oldalon ülnek. Ekkor már nem érdekli, hogy mennyire kínos, még egyszer bocsánatot kér, és átül közéjük, amit a többiek egy cinkos mosollyal jutalmaznak... A tanító néni a fontos dátumokat és a beszerzendő tanszerek listáját kezdi diktálni, a magyar szülők előtt már ott vannak a jegyzetfüzetek és határidőnaplók, a cigányoknak viszont az óvónők (akik erre a szituációra láthatólag már előre felkészültek) osztanak ki tollakat és papírokat, amiket ők zavart mosollyal vesznek el, amíg végül Sa-

vanyú meg nem szólal: »Hát én nem szégyellem, én nem tudok írni« [...] Savanyú ötletére begyűjtöm a cigány szülőknek kiosztott lapokat, és írni kezdem, amit a tanítónó diktál. Savanyú büszke rám a többiek előtt: »Lássátok, milyen szépen tud írni, amíg a magyarok egyet írnak, addigra ő leírja az egészünknek«. A tanítónó ezek után körbeadja a tankönyveket és munkafüzeteket, majd jó egyórás előadásban beszámol a módszerről, amellyel a gyerekeket megtanítja majd írni, olvasni... A cigány szülők türelmesen hallgatják a tanítónót (aki egy idő után nekik szinte háttal, kizárólag a magyar szülőknek magyaráz), bár kis idő elteltével elkezdődik a sugdolózás arról, hogy miként lehetne utazásit kérni, hogy a gyerekeket fel tudják vinni Miskolcra az iskolaérettségi vizsgálatra...» (Horváth 2002:277.)

Ebben az esetben az írás mint képesség jelenik meg, pontosabban mint a tudás olyan formája, amelynek birtoklása lehetővé teszi a boldogulást a gádzsó környezetben. Ugyanakkor, mivel jelenlétem biztosította ezt a boldogulást, személyem ebben az esetben (a kapott dicséretre hivatkozva állíthatom) tökéletesen helyettesítette az írást. Egy írni tudó gádzsó birtoklása ugyanannyit ért, mint az írás képességének birtoklása...

Rudi egy kis fekete füzetbe írja együttese, a gömbaljai Kicsi Virág együttes dalszövegeit. Csak azokat a szövegeket jegyzi le, amelyeket valóban ők találtak ki (vagyis ő maga, mert hát ő lenne a zenekar „dalszövegírója”). Az együttes többi tagja, bár természetesen tudnak Rudi dalszöveges füzetéről (sőt, mint látni fogjuk, a megfelelő pillanatokban még beszélnek is róla), azt azonban sosem nézik meg, sosem keresik benne vissza az „eredeti” verziót, még akkor sem, ha esetleg heves vita alakul ki köztük az egyes változatok használhatóságáról. „Hol érdekel engem, hogy a Rudi miket írogat. Éneklek, ahogy az eszembe gyön, oszt úgy lesz a jó” – mondja egyikük. A dalok lejegyzése tehát nem arra szolgál, hogy az állandóvá vált szöveget nehogy elfelejtsék, hogy azokat aztán közülük akárki visszakereshesse és megtanulhassa. A füzet csak a dalok lejegyzésekor kerül elő, és valószínűleg az együttes többi tagjának kezében sohasem volt. Akkor mégis hogyan kap jelentést Rudi dalszöveges füzete mint az írás egy speciális változata a gömbaljai cigány közösségben?

A közösségen belüli énekléskor a dalok szövegei nem állandóak; van, hogy csak egyes szavak változnak bennük, attól függően, hogy az aktuális éneklő hogyan értette, amikor megtanulta, de olyan is előfordul, hogy az állandó dallamra az aktuális történéseket költik dalba. Így újabb és újabb dalok minden pillanatban keletkezhetnek, és lejegyzés híján rögtön el is felejtődnek, bár egy-egy szellemesnek ítélt fordulat a következő dalokba is átkerül, sőt a mindennapi beszéd is átvesz belőlük néhányat. Ugyanakkor ezek mellett az „improvizált dalok” mellett az együttesnek van egy saját (ezeknél jóval „stabilabb”) repertoárja, amelynek dalait (nagyjából) ugyanúgy éneklő a zenekar minden tagja. A Kicsi Virág együttes oláh cigány folklórzenét játszik, a szövegeket gyakran saját maguk „magyarra fordítják” vagyis – mivel cigányul nem tudnak – magyar szöveget találnak ki hozzá. Hasonlóan működik ez más falvak cigány együtteseinél is, így minden csapatnak kialakulnak a „saját számai”, melyeket féltve őriznek, és amelyek eredetiségét – saját családjuk szinte minden tagjának megátkozásával – bármikor garantálnák.

Míg a falun belül az aktuális cigány slágerek minél adekvátabb ismerete, azok megtanulása és sajátá tétele önnön cigányságuk megerősítéseként és folyamatos újraalkotásaként értelmezhető, vagyis mint valamiféle létező (és a „cigánykazzetákról” megismerhető) cigány ideálhoz való törekvés fogható fel,¹⁰ addig a falun kívül, más cigányokkal

találkozva ezek a dalok saját különbözőségük bizonyítékai lesznek. Az idegen cigányokkal való kapcsolataikban a saját dalok megmutatására általában a versenyzés szituációjában kerül sor – ezúttal nem csak azért, mert a cigány férfiak közötti szinte minden kapcsolatot meghatároz valamiféle rivalizálás (vö. Kovai 2004) –, hiszen ezek helyszínei a nagyobb települések kisebbségi önkormányzatai által szervezett cigány „ki mit tud”-ok.

Az eredetiség ebben a kontextusban azt jelenti, hogy ugyanazokat a kereteket felhasználva (egy alkalomra mindig ugyanabból a körülből harminc éppen legdivatosabb cigány számból válogatnak az együttesek) ki tudja a lehető legjobban elmondani saját cigányságát... Antropológustársam a gömbaljai cigány életre jellemző rivalizálási mód-ról úgy ír, mint az állandó kitűnni, különbözni vágyás és a folyamatos hasonulni akarás játékaról. Úgy tűnik, ez a játék a cigány „ki mit tud”-on is folyik, és meghatározza az ottani, idegen cigányokkal való kapcsolatot. Ebből a szempontból mindegy, hogy a fellépőruháról vagy az elénekelt számokról van-e szó, azoknak egyszerre kell ugyanolyannak lenni (valamiféle eredetihez, „kajjagoshoz” tartani), és különbözni attól. Az oláh cigányul éneklőkről azért vannak rossz véleményekkel, mert „azok azt se tudják, mit énekelnek”, tehát „nem tudják úgy átérezni a dalt”, pedig hát a „beleérzésen van a lényeg”...

A verseny helyzetében, illetve annak utólagos kitárgyalásakor már az eredetiségen van a hangsúly: a hasonló selyemingek különbözésén, az eredetileg talán „ugyanazon dalok” különböző előadásán... Ezekben az utólagos, heves, gyakran sértett értékelésekben fogalmazódik meg a kérdés: ki lopta el kinek a dalát, és ezen a ponton kerül elő Rudi fekete dalszöveges füzet. Természetesen nem konkrétan, hiszen az természetesen otthon van (a gyerekek elől jó elzárva), a fiókban, hanem a szavakban, melyekkel a dalok hiteles eredetét bizonygatják...

Andor levele Zitának

„Kedves Zita

Ne haragudj, hogy levelemmel megzavarlak De még nem tutalak elfelejteni és úgy don-tottem hogy még meg kéne próbálkozni ezen az egészen és hamég járnál velem akor írj vagy üzeny én bármikor járok én még vár bármik nefeled én várok!!!”

Említettük már, hogy – némileg leegyszerűsítve fogalmazva – a gömbaljai cigány közösségben a dolgok attól vannak jelen, hogy belekerülnek az állandó beszédbe, abban újra és újra, más és más formában mindig létrejönnek és értelmeződnek. Ennek megfelelően a kamaszok, ha egymásba szeretnek, és járni akarnak egymással, üzengetni kezdenek a többi gyerekekkel. Az üzeneteket mindig más és más személy viszi, a válaszokat a fiú és a lány oldalán is hosszas értelmezés és megvitatás követi, majd hosszas beszéd arról, hogy mi legyen a következő viszontválasz. A szerelmesekről való beszéd hamarosan kívül kerül az „érintett” kamaszok, a hírvívő gyerekek világán, és belekerül a felnőttek beszédébe is. Itt a hangsúlyok a témával kapcsolatban természetesen már más dolgokra esnek (hogy a szerelmesek nem „testvérek”-e, hogy nem túl fiatal-e még a lány, stb.), de az, hogy az eset a felnőttek beszédében is jelen van, csak létező és valóságos voltát bizonyítja. A kapcsolat sorsa legalább annyira függ attól, hogy a különböző diskurzusokban miként jelenik meg és értelmeződik, mint egyéb tényezőktől, például attól, hogy a fiata-

lok hogyan éreznek egymás iránt. Az üzengetés láncolatában a kimondott szavak átformálódnak, az üzenetek kitárgyalásakor átértelmeződnek, a pletykákban és a témáról folyó beszélgetésekben különböző ideologikus tartalmakkal telítődnek. A szerelmeseknek a különböző érdekekkel telített szavak forgatagában kell kiigazodni, anélkül hogy valaha is biztosak lennének benne, valójában mit is mondott a másik. A beszédnek tehát a szerelmesek viszonyának alakulásában (is) óriási jelentősége van.¹¹

A szerelmes levél is az írás közösségi jelenlétének egyik válfaja, mégpedig egy viszonylag új változata. Megjelenése szorosan kapcsolódik a gyerekek rendszeres iskolába járásához, ahol az írás és az olvasás képességét valamilyen szinten mindenki elsajátítja.¹² A szerelmes levél (mint látni fogjuk) az üzengetés – egy rájuk tipikusan jellemző beszédforma – egyik változataként kerül be a cigányok „nyelvi repertoárjába”. A gyerekek kezébe az iskolába járás révén egy újfajta tudás kerül, amelyet valamilyen módon alkalmazni kezdenek saját világukban. Itt azonban (eltávolodva az iskolában javasolt kezelésmódjától és használatától) az írás másképp kezd működni, más viszonyba lép orális környezetével.

A szerelmes levelek keletkezését mi úgy képzeljük, hogy azokat valaki a legnagyobb titokban, lehetőleg éjszaka írja, aztán szintén a legnagyobb titokban eljuttatja szerelmesének, aki a benne foglaltakat természetesen a legbizalmasabban kezeli, annak tartalmát (pironkodva) csak a hozzá legközelebb álló személy előtt meri felfedni, stb. A szerelmes levél kezelésének ez a módja valószínűleg teljességgel értelmetlennek tűnne a cigányok szemében, hiszen – amint az üzenetek esetében is láttuk – számukra ami „titokban van tartva”, amiről csönd van, az olyan, mintha nem is lenne jelen...

Andor (12), amikor levelét megírta, azt a környezetében mindenkinek megmutatta.¹³ A levél egyszerre volt bizonyítéka szándéka komolyságának és saját vagányságának. A forma eredetiségének célja nemcsak az, hogy Zitát (12) levegye a lábáról, hanem hogy felhívja a figyelmet a benne foglaltak létezésére. Az üzengetés ekkor már ugyanis hónapok óta folyt, elkopott formává vált, egyre kevesebben beszéltek a kamaszok közti viszonyról, amelynek létezése (emiatt) napról napra bizonytalanabbá vált. Viszont a levél újszerűségével maga a forma lett beszédtema: „Tudtad, hogy az Andor levelet írt a Zitának?” A szerelmes levelet Zita sokaknak megmutatta, vagy legalábbis beszámolt létezéséről (ami, úgy tűnt, a megmutatással tökéletesen egyenértékű), majd az első kérésre nekünk adta. Nem lényeges tehát számára a levélnek mint írásnak azon funkciója, hogy változatlanságával megőriz valamit, hogy bármikor objektív hivatkozási pontként szolgálhat, stb. – úgy tűnik, a levél nem is mint írás válik fontossá számára.

A levél nem kizárólag azért született (ahogy az üzengetés sem feltétlenül azt a célt szolgálja), hogy mondanivalójával a személyek közötti viszonyról újat mondjon, hanem azért, hogy a fennálló viszony létezését megerősítse. Ebben a tekintetben a „szerepe” hasonlít a Seine-Saint-Denis-ben egy rabhoz írt levelekhez (Williams 2000a:307–309), hiszen itt sem a levélnek azt a lehetséges funkcióját használják ki, ami abban a képességében rejlik, hogy információt és invenciót hordozhat; sokkal inkább azt, hogy a maga módján folytatja a jelenlétet biztosító beszédet – míg ott egy raboskodó férfi személyének jelenléte a tét, a mi esetünkben egy szerelmi viszony jelenné tétele folyik. Sőt, Williams (2000a:308) azt állítja, hogy: „az írásbeliség itt nem a jelenlét helyettesítője, hanem maga a jelenlét”. Ebből következik, hogy mind a két esetben inkább „A levél ténye a fontos, nem a tartalma [...] Kedvünk lenne [...] az írásbeliség szóbeli használatáról beszélni” (Williams 2000a:309).

Ugyanakkor – bár láthatjuk, hogy a levél funkciója leginkább a beszélt nyelv egyik típusának felel meg a cigány közösség nyelvhasználatában – az írásos formának mint stratégiának mégis jelentős szerepe van. Vagyis annak ellenére, hogy a levél kezelési módja (kollektív létrehozása, befogadása és értelmezése, a szöveg állandóságának lényegtelen-sége stb.) nemigen különbözik beszélt nyelvi alternatívája, az üzenet kezelési módjától, ugyanakkor mégis nagyobb jelentőséget tulajdonítanak az írott formának.

Tehát azt talán egyértelműen állíthatjuk, hogy írás és beszéd egymást kizáró kettős-sége e helyütt a funkcióban és a használatban eltűnik, az viszont egyáltalán nem biztos, hogy ez minden tekintetben hasonlóan történik a raboskodó cigány férfiak írt leveleiben lezajlott „eltűnéshez”. Hiszen ott az írás valójában nem más, mint a beszéd aktuális hordozója, a beszéd „meghosszabbodása”, kiterjesztése arra a szituációra, amikor az egyik beszélő hiányzik, és jelenlétét meg kell teremteni. Williams ebben az esetben nem mond semmit a jelenlét megteremtésének mikéntjéről, vagyis a megszólalás módjáról (az írás „stílusáról”), annak esetleges különbségeiről a szokványos, beszédbeli jelenlétteremtéssel szemben. Szerinte a rabhoz írt levelek esetében csak a „megszólalás” fatikus (kapcsolatteremtő és fenntartó) karaktere a kiemelendő és fontos (vagy ahogy az idézett táblázatban szerepel: „csak a levél ténye fontos”), így megfogalmazásukkal kapcsolatban az az egyetlen követelmény lényeges, „hogy képesek legyenek szóbeli üzenetként hatni”, ezt pedig ismétlődő karakterük biztosíthatja számukra.¹⁴

Esetünkben azonban – mint említettük – az írásnak mint formának is jelentősége van, és ebben az értelemben Andor levele Zitának jobban hasonlít azokra a levelekre, amiket Garçonnet diktál.

Bartha Csilla saját (nyelvi) tapasztalatainkra hivatkozva táblázatban foglalja össze az írott és beszélt nyelv általánosan meghatározható jellegzetességeit, illetve kategorikus oppozíciójukat. Eszerint a beszélt nyelv legalapvetőbb tulajdonságai: a szintaxis kevésbé strukturált, félbehagyottak a mondatok, kevesebb az alárendelés, kerüli a passzívumot, diskurzusjelölők (hát, szóval, tudod stb.), töltelékelemek, hezitáció, kevésbé explicit, rövidebb egységekből áll, ismétlődő szerkezetek, helyettesítés, a deiktikus formák (személyre, helyre, időre) túlsúlya. Az ezzel szemben meghatározható írott nyelvben viszont: metalingvisztikai jelölők, logikai konnektorok nagy száma, erősebbek a retorikai szervezők, explicit, hosszabb egységek, alany-állítmány alapú szerveződés, az ismétlődések tudatos kerülése, gazdag utalási rendszer. A következőkben azt láthatjuk, hogy egy ilyen jellegű felosztást mennyire elbizonytalanít például az általunk kiválasztott cigány levél írásbeli szóbelisége/szóbeli írásbelisége.

A levél egyrészt megfelel az írásbeliség leglényegesebb kritériumának, vagyis valamilyen anyagi hordozóra íródott, és olvasni lehet, ugyanakkor (ha a táblázat kritériumait alkalmazzuk) szinte kizárólag a beszélt nyelv jellegzetességei fedezhetők fel benne.

Ugyanakkor az írás területéhez tartozását a levélírás hagyományos formuláinak időnkénti alkalmazása is bizonyíthatja, melyeket a gyerekek az iskolai gyakorlatokból ismerhetnek. Így a megszólítás („Kedves Zita”) és a bevezető formula („ne haragudj, hogy levelemmel megzavarlak”) mindenképpen az írás világához kapcsolja.

Az oralitás világából az olyan jellegű fordulatok, hogy „ne haragudj, hogy zavarlak” tökéletesen hiányoznak, hiszen ott fel sem merül, hogy valakinek a beszéde bárkit is zavarhatna. Ha ugyanis bárkinek a megszólalását kifogásolnák, az azt jelentené, valójában jelenlétét tartják zavarónak. Ez pedig olyan mértékű sértés és botrány¹⁵ lenne, amelyet

én magam a gömbaljai cigányoknál lakva más cigánnyal szemben sosem tapasztaltam. Ahogy azt se hallottam sosem, hogy egy cigány házba betérő valaha is megkérdezné, hogy látogatásával zavarja-e az ott lévőket, vagy hogy a háztulajdonos kiküldene valakit otthonából,¹⁶ úgy az se merül fel senkiben, hogy szavainak a kimondása zavarhat bárkit is, vagy hogy akárkinek a megszólalása őt zavarhatná. Persze a kimondott dolgok lehetnek sértők, bántók, válhatnak ki ellenérzést, gúnyt stb., de magának a beszéd jelenlétének adekvátsága (természetesen itt a „cigányos beszédről” van szó) nem kérdőjelezhető meg. A kellemetlennek tűnő beszédet csendre intéssel nem is lehet megállítani, legfeljebb egy azt helyre tevő vagy kikezdő saját beszéddel – ez viszont további beszédeket eredményez majd... Ahogy azt korábban mondtuk: „a belső beszédben a cigánynak nincsenek eszközei arra, hogy elhallgattassa a másikat, bármiféle kísérlet a beszéd megállítására lehetetlen, a fenyegetések is, amelyek erre irányulnának (»Széthúzom a szádat!« vagy durvábban: »Ráülök a szádra!«) beszédfordulatokká válnak” (Horváth 2002:243).

Vagyis a beszéd sosem tűnik zavarónak, a hallgatás viszont annál inkább. Természetesen (ahogy korábban elmondtuk) vannak olyan speciális helyzetek és viszonyok, amikor a hallgatásnak is megvan a helye, a mindennapi társalgásban azonban az a személy, aki hallgat, saját jelenlétét vonja ki az adott beszélgetésből, és ezt a cigányok mindenképpen rossz néven veszik. Az adás mint az élet minden területén jelen lévő mindenható elv természetesen ebben a kontextusban is megmutatkozik. Adni kell. A beszélgetéshez hozzá kell tenni a saját hangod, vagyis a közösséghez saját személyedet. Ha hallgatsz, kényes vagy („Dik, má’ hozzánk se szóltok? Ilyen kényesek lettetek?” – kezdődik viccelődve a beszédbe elegyedés két cigány csoport között), vagyis el akarsz határolódní a beszédben részt vevőktől. Ennek megfelelően a hallgatagságot mint tulajdonságot önmagában nem ismerik a gömbaljai cigányok (sose hallottam, hogy valakire ezt mondták volna). Ha valaki csöndes – ami érdekes módon ebben a közösségben mintha csak férfikkal fordulhatna elő, csöndes nőekkel nem találkoztunk – azt „kényesnek”, „magának valónak”, „magába fordulónak” tartják, vagyis valamiféle „veszélyes” dolgot kapcsolnak hozzá.¹⁷

Összegzés

Azt hiszem, mindenkinek feltűnt, hogy gondolatmenetünk milyen messzire elkanyarodott a Zitának írt szerelmes levéltől. Végül is az elmondottakkal csupán azt próbáltuk igazolni, hogy a levél elején szereplő formula milyen messze viszi szövegünket a szóbeliség világától.¹⁸

A levélformulákon kívül egy másfajta, a levelet az „írásbeliség területéhez” kapcsoló – a cigányok világához közelebb álló – írás is megjelenik. A levél végén ugyanis – akár csak a tetoválásokon – egy szívbe beleírva az „Andor+Zita” és a „love” felirat olvasható.

Az, hogy a levél végén a gyerek Andornak nevezi meg magát, szintén az írásosság jellegzetességeként fogható fel, hiszen bár őt hivatalosan (vagyis amikor leírják nevét) tényleg Andornak hívják, a közösségen belül (apja után) mégis mindenki Marcinak szólítja.¹⁹

A levél tehát mind funkcióját, mind használatát, mind stílusát tekintve egyszerre tartozik az írás és az oralitás területéhez, az írásbeli forma a beszédbelinek egy változa-

tává válik, vagyis miközben mindkettő egyszerre van jelen, elmosódik a határ írásbeliség és szóbeliség között. Esetükben valóban „túl kell jutnunk az írásbeli és a szóbeli mechanikus szembeállításán”.

Vajon ez a levél a szóbeliség vagy az írásbeliség területéhez tartozik? Egyáltalán, el kell-e ezt döntenünk, vagy elég, ha bemutatjuk azokat a bonyolult viszonyokat, amelyek szóbeliség és írásbeliség találkozása ebben az esetben létrehoz? Vajon milyen javaslatot fogalmaz meg nekünk ennek a viszonyoknak a kezelésével kapcsolatban Ándor (a szerző), amikor levele utolsó mondatában arra szólítja fel Zitát, hogy „akor írj vagy üzeny”?

JEGYZETEK

1. A párizsi régió kalderásainak kereskedelmi tevékenységéhez hozzátartozik az úgynevezett házalókártyák használata. Ezek „kapukat nyitnak meg előttük [...] biztosítják a tiszteletet, garantálják a törvényességet (szerepel rajtuk egy szakmai nyilvántartási szám), tájékoztatják az ügyfelet, felsorolva a kézműves által felajánlott szolgáltatásokat. A romák egymás névjegykártyáit másolják, ugyanazok a formulák járnak körbe, és előfordul, hogy a kártyán szereplő szolgáltatások nem egyeznek a listát felmutató egyén valódi mesterségeivel. Mit számít az! A romák nem azt várják az írástól, hogy a valóságot tükrözze, hanem azt, hogy elvezesse őket ahhoz a személyhez, akitől egy jó megrendelés várható. Ebből a szempontból nincs különbség egy kézműves-specialista látogatókártyája és egy gyűrtött cédula között, amely egy száműzött család szerencsétlenségeit meséli el, amelyet jugoszláv vagy román kislányok mutatnak fel – anélkül, hogy el tudnák olvasni – a párizsi metró utasainak. Az írás nem más, mint előregyártott formulák tára, amelyből mindig ki kell halászni az aktuálisat.” (Williams 2000a:309.)
2. „[...] a cigányok tisztában vannak azzal, hogy az írott dokumentumok milyen jelentőséggel bírnak a gádzsók körében, és hagyományos gazdasági kapcsolataik során ki is használják annak előnyeit. Az üstfoltozó kézműveseknek van névjegyük, és adnak számlát, a szőnyegárusok és a régiségkereskedők szórólapokat dobálnak a postaládákba és újsághirdetéseket adnak föl, a koldusok pedig teleírt papírlapokat tartanak maguk előtt az aluljárókban [...]” (Williams 2000b:258).
3. Piasere a cigányok „titkos” jeleiről írt tanulmányában (Piasere 1995:83–105) megkülönbözteti a cigányoknak a gádzsókhoz és a cigányokhoz szóló kommunikációját, de azt állítja, az írás – ha más formában is, de – mindkettőben jelen van. Piaserének az a véleménye, hogy a cigányok „titkos” jelei esetében „valakinek fenntartott jelekről van szó, még hozzá kifejezetten a cigány és cigány közti kommunikációs helyzetekben. Szerinte ebben elsősorban az a fontos, hogy az írás ne képezze részét a cigány és cigány közötti viszonyoknak, ezért hozták létre egy olyan változatát, ami nem sérti a cigány és cigány kapcsolat eredeti struktúráját.” (Prónai 2000:336.)
4. Az antropológusok, úgy tűnik, egyetértenek abban, hogy „a cigányok elképzeléseit nem szemlélhetjük a tágabb társadalomtól függetlenül” (Okely 1983:78), és hogy ha „a kutató elfeledkezik arról, hogy a cigányoknak folyamatosan választ kell adniuk a velük érintkező társadalmak által felajánlott vagy rájuk kényszerített feltételekre, fennáll annak a veszélye, hogy a tanulmányozott népcsoportot úgy fogja vizsgálni, mintha annak tagjai egy zártnak tekintett térben és mozdulatlanul érzett időben élnének (Williamset idézi Prónai 1995:67). Tehát „a cigányok által mintának tekintett életformát [...] nem érthetjük meg, ha csak önmagában szemléljük, hiszen a romák nem társadalmi és kulturális elszigeteltségben élnek, hanem többé vagy kevés-

bé tudatosan az őket körülvevő magyarvilágban megtapasztalt eszmékkel és gyakorlattal szemben építik fel a cigány szokás képét.” (Stewart 1994:191.)

5. Williams (2000a:305–319) hat példán keresztül mutatja be írásbeliség és szóbeliség különböző viszonyait, majd összegzésül ezeket táblázatba foglalja (Williams 2000a:318):

Helyzet	Művelet	Írásbeli-szóbeli kapcsolata
Garçonnet diktál	„írásbeli nyelven beszél”	írásbeli a szóbeliben
Levelek egy rabnak	„csak a levél ténye fontos”	az írásbeli szóbelivé válik
A házalók névjegykártyái	„a házaló írásbeli nyelven beszél”	az írásbeli és a szóbeli egyenértékű
Szakácskönyv	„írás, amely szóbelinek hangzik”	a szóbeli írásban van; a szóbeli írásbelivé válik
A Szentírás, románész	„ami nem működik, nyelven az a fordítás”	a szóbeli és az írásbeli elkülönül
Kárásoké	„Boj azonos Engleberttel”	az írásbeli és a szóbeli összeolvadása

6. Ebben az esetben természetesen nem magáról a személyről nem beszélnek a közösségben, hanem az a viszony nem kerül szóba, amelynek „emlékét” a tetoválás őrzi.
7. Az iterabilitás fogalmát Derrida (1972:375, 377, 381) vezeti be mint a nyelv egyik alapvető tulajdonságát.
8. Kérés és adás jelentéseinek értelmezéséről a gömbaljai cigány közösségben lásd még Horváth 2004:110–122.
9. Minden egyes kérésre az adott szituációban kell megfelelni, bármilyen deiktikus – például a múltira történő – hivatkozás nélkül. A megkért félnek az adott helyzetben kell a leginkább úgy forgatni a szót, hogy miközben a lehető legkevésbé adja, a legkisebb eséllyel minősüljön fősvénynek. Egy ilyen keretben értelmezhető a kérés – adás – visszautasítás sajátos nyelvjátéka.
10. „Ó, Rudi bátya, hát nehogy már azt a képet ne tedd ki, hát azon vagy a legdzsukerebb, azon tisztára olyan vagy, mint a Bódi Guszti! Amikor elsőnek megláttam, hát én rendesen azt hittem, hogy a Bódi Guszti van rajta, oszt úgy láttam, hogy hát az nem is a Bódi Guszti, hát az a Rudi bátya!”
11. Antropológustársam (egy ettől teljesen eltérő kontextusban) szintén Zita és Andor viszonyáról ír: „Ahhoz, hogy egy kapcsolat működjön, a fiatalok valahogyan bevonják és felhasználják a többieket: Zita és Andor szerelmeseik. A telep összes gyereke valamilyen módon szereplője a történetnek, sőt még a telepen kívüli fiatalok is. Csabit és Pepit Andor hol kémnek, hol testőrnek alkalmazza Zita mellett. Tibike, aki »gizda« gyerekeknek tartja Andort, rögtön értesíti Zitát, ha tudomást szerez a fiú félrelépéseiről. Margitnak Zita más fiúkról lelkesedik, remélve, hogy Margit majd szétkürtöli, így »szíjja a vérit« a más lányokat is csábítgató Andornak. Andor haverjai, Beki és Krisztián folyton közvetítenek, kétes feladójú üzeneteket visznek stb., stb. Mindenki hozzászól valahogy az ügghöz, akár egy pletykával vagy híreszteléssel, Zita és Andor szerelme szinte a többiek által történik. Az együtt járó párnak erősnek kell lenni, hogy a beszéldek forgatagában el ne veszítsék egymást”. (Kovai 2004.)
12. „Úgy gondolom, hogy ha saját írástermékeik alapján ítélnék meg írástudásukat, azt kellene megállapítanunk, hogy három látogatóm közül kettő, de lehet, hogy mindhárom, írástudatlan. Ezt az írástudatlanságnak arra a meghatározására alapozom, amely szerint felnőttkorban ezek a személyek elveszítik az iskoláskorban szerzett tudást. Úgy hiszem, erre a meghatározásra hivatkozik az Írástudatlanság Elleni Harc Állandó Csoportja (*Groupe Permanent de Lutte contre l’Illettrisme*).” (Williams 2004.)

13. Egy másik esetben a szerelmes fiú nem is saját kezűleg írt, hanem a levelet sógorának diktálta le („én nem tudok szépen írni”). Sógoráról a cigányok tudják, hogy jól tud levelet írni, hiszen amikor néhány éve börtönbe került, onnan rendszeresen írt a családjának. (Ugyanennek a férfinak az unokaöccse meséli, hogy miután az kijött a börtönből, azt a jó tanácsot adta neki, hogy ha egyszer ő is börtönbe kerülne, a hazaküldött levelek szélére mindig írjon egy „m” betűt, mert az szerencsét hoz.) A „profi” sógor közreműködésére azért volt szükség, mert ebben az esetben egy „kiművelt” magyar lány volt a címzett, és a fiú úgy gondolta, a lehető legjobban megfogalmazott levelet kell produkálnia. Számára sem jelentett gondot a levél kollektív műfajjá való átváltozása. Patrick Williams is beszámol a kollektív levélírás egy esetéről: „*Levelet írok az unokatestvéremnek*. E szavakkal jelezte Garçonnet, hogy fognom kell egy tollat és egy tömb levélpapírt [...] Kint, a lakókocsik között telepedtünk le. Rögtön odajött hozzánk a felesége, a gyermekei és a tábor többi tagja, akiket odavonzott a levélírás keltette izgatottság [...] Körülötte mindannyiuknak van mondanivalójuk a címzettnek, vagy pedig csak üdvözölni akarják; ő szívesen tolmácsol nekik...” (Williams 2000a:305–306.)
14. Williams (2000a:318) egyébként azt az eljárását, hogy az írásokat minden esetben más és más kitüntetett szempont szerint értelmezi, és írásbeli/szóbeli viszonyát mindig az adott szempont perspektívájából határozza meg, tanulmánya végén a következőképpen indokolja: „Az írásbeliség és szóbeliség kapcsolatának sajátos volta mindig egyik vagy másik tényező relatív fontosságán alapul [...] Késznek kell mutatkoznunk arra, hogy a különböző esetekben különböző magyarázó elvvel számoljunk.”
15. A sértés és a botrány fogalmakat itt nem elsősorban abban az értelmükben használom, hogy az elképzelt csendre intik, ezzel *megsértik* az elhallgattatottat, és ez *botrányt* (veszekedést, vitát) okoz a közösségben, hanem sokkal inkább olyan alapvetőnek látszó kulturális szabályok megsértését értem rajta, amelyek meg nem valósulása kulturális botrányt okoz a közösségben.
16. A házakban lebzselő cigány gyerekek ebben a tekintetben más minősítés alá esnek, nem számítanak egyenrangú félnek, őket az asszonyok, egyébként sajátjaikkal együtt, gyakran „zavargálják kifele”.
17. Míg a kényesség a közösség szempontjából lehet „veszélyes” tulajdonság, addig az, ha valaki „magába fordul”, vagy egy konkrét esetben „magába fordul” (ami szerintük azt jelenti, hogy az illető nem kifelé, hanem befelé beszél), az a saját személyére nézve tűnik veszélyesnek. A cigányok féltéssel tekintenek az ilyen emberekre, és erőszakosan igyekeznek bevonni őket a beszédbe, még mielőtt „elfordul az agyuk”.
18. Ebben a tekintetben hasonlít Andor levele a Garçonnet által diktáltakhoz, amelyek egyike kapcsán Williams az „ami minket illet, jó az egészségünk” fordulatot hasonlóan értelmezi: „Garçonnet soha nem mondana ilyet a mindennapi beszédben [...] Itt egy tipikus levélformuláról van tehát szó [...] hiszen ő most írott nyelven fejezi ki magát” (Williams 2000a:306).
19. A „leírt” és a „kimondott” név, vagyis a gádzsók világában létező hivatalos név és a csoporton belül használt név számos cigánynak mondott közösség esetében – mint a két világ elkülönítésének hatékony eszköze és különállásának bizonyítéka – jelen van. Ahogy Jean-Luc Poueyto egy mánuis közösség kapcsán leírja, a közösségen belül a gádzsó név semmiféle jelentéssel nem bír, sőt egymás gádzsó nevét sem igen ismerik, ugyanakkor a belső név, az úgynevezett *romano lap*, ami nem állandó, és az ember élete során számtalanszor változhat, mindig jellemzi is tulajdonosát (vö. Poueyto 1997:5–10). Témánk szempontjából a nevek használatának jellegzetességei a cigány kultúrának az íráshoz és az oralitáshoz kapcsolódó viszonyában kerülnek előtérbe (ehhez lásd még Treps 2003:55–75).

IRODALOM

ANDEREGG, JOHANNES

1995 Irodalomtudományi stíluselmélet. *Helikon* 3:232–251.

DERRIDA, JACQUES

1972 Signature événement context. *In Marges de la philosophie*. Jacques Derrida, ed. 267–293. Paris: Les Édition de Minuit.

FERGUSON, CHARLES A.

1975 Diglosszia. *In Társadalom és nyelv. (Szociolingvisztikai írások.)* Pap Mária – Szépe György, szerk. 291–321. Budapest: Gondolat.

GOODY, JACK – WAIT, IAN

1998 Az írásbeliség következményei. *In Szóbeliség és írásbeliség*. Nyíri Kristóf – Szécsi Gábor, szerk. 111–129. Budapest: Áron.

HORVÁTH KATA

2002 „Gyertek ki nálunk, hogy jobban megismerjük egymást!” Epizódok egy falusi magyar cigány közösség életéből. *Antropológiai esettanulmány. In Tér és terep. Tanulmányok az etnicitás és az identitás kérdésköréből*. Kovács Nóra – Szarka László, szerk. 241–327. Budapest: Akadémiai Kiadó.

2004 Barlanglakás, éhség, találkozás, szégyen. (Egy konfliktus kulcsfogalmainak kulturális antropológiai értelmezése.) Szakdolgozat. Kézirat.

KOVAI CECÍLIA

2004 Nőies szerepek – férfias játékok. Szigorlati dolgozat. Kézirat.

LÉVI-STRAUSS, CLAUDE

1979 Szomorú trópusok. Budapest: Európa.

OKELY, JUDITH

1983 *The Traveller-Gypsies*. Cambridge: Cambridge University Press.

PIASERE, LEONARDO

1995 I signi „segreti” degli Zingari. *La Ricerca Folklorica* 31:83–105.

POUEYTO, JEAN LUC

1997 Romano lap. *Études Tsiganes* 1:5–10.

PRÓNAI CSABA

1995 Cigánykutatás és kulturális antropológia. (Rövid vázlat.) Budapest–Kaposvár.

2000 Világok között. (Leonardo Piasere: *Un mondo di mondi. Antropologia delle culture rom.*) *Tabula* 3(2):333–339.

STEWART, MICHAEL

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

TOLCSVAI NAGY GÁBOR

1996 *A magyar nyelv stilisztikája*. Budapest: Nemzeti Tankönyvkiadó.

TREPS, MARIE

2003 *Usages actuels du romano lap. Une approche de terrain. Études Tsiganes* 16(1):55–75. /Langue et culture./

WILLIAMS, PATRICK

2000a *Írás a szóbeliség és az írásbeliség között. In Cigányok Európában. I. Nyugat-Európa*. Prónai Csaba, szerk. 305–320. Budapest: Új Mandátum.

2000b *A cigány nyelv. A románész játék. In Cigányok Európában. I. Nyugat-Európa*. Prónai Csaba, szerk. 239–274. Budapest: Új Mandátum.

2004 *A tökéletes nyelv keresése a kalderás romák kultúrájában*. (Megjelenés alatt.)

KATA HORVÁTH

In words and writing: a Gypsy love-letter

In anthropological writings it is not unusual to contrast oral and cultures. According to some hypotheses the appearance of writing in any culture influences profoundly the everyday actions of people. This case study aims at questioning this statement. Focusing on a love-letter written by a boy in a North Hungarian Gypsy village, the relationship between the orality and written culture is examined. The author interprets the letter within the framework of the everyday communicative actions of the local community, putting them into several broader social frameworks as well. It will be shown that the letter belongs at the same time to orality and written tradition according to its function, use and style. The written form becomes here a variety of orality, that is the boundary between the two realms will be blurred.

2004 7 (2):209–225.
Tabula

225

A gömői romungrók mesélési szokásairól

A tanulmány a gömői roma mesemondás jelenlegi állapotát igyekszik feltérképezni a személyiségkutató iskola ökológiai módszerével, egy 2002–2004 között végzett terepmunka eredményeire építve. A szerző Vojtech Oláh „Béla” szlovák romungró mesemondó személyén és elbeszélésén keresztül vizsgálja a mesetanulás folyamatának alakulását és összetevőit, a mesemondás alkalmait, elsősorban a virrasztásra koncentrálva, valamint elhelyezi a mese szerepét a több napos cselekménysorban a mesélő-mesélés szemszögéből. A tanulmány második részében két megszervezett alkalom megfigyelései alapján kísérletet tesz Dégh Linda tipológiai osztályozásának módszerét követve annak bemutatására, miként befolyásolja a hallgatóság a mesélés folyamatát, miként avatkozik be a varázsmesék és a hiedelemmondák előadásába.

A gömői letelepedett romák népi prózájának ökológiájacímű munkámban¹ a 2002 és 2004 között végzett terepmunka eredményeit próbáltam meg összefoglalni. Célom a gömői roma mesemondás jelenlegi, 21. század eleji állapotának elemzése volt, ehhez a személyiségkutató iskola ökológiai módszerét használtam fel. Térben a kutatás az egykori Gömör-Kishont vármegye területére korlátozódott. A folklórkommunikáció egyes összetevőit (itt: narrátor – szöveg – hallgatóság) több adatközlőtől származó adatsor feldolgozásával próbáltam meg leírni, de a munka vázát Vojtech Oláh „Béla” rimakokovai szlovák romungró válaszai, tünődései alkotják. Összesen tizennégy gömői falut látogattam meg,² s ezekben kilenc olyan adatközlőre³ leltem, aki hajlandóságot mutatott arra, hogy az általa őrzött prózai hagyománynak legalább egy részét megossza velem és az utókorral.

A mesetanulás folyamata – Vojtech Oláh példája

A mesehagyományozás, illetve a mesetanulás forrásainak kérdését Vojtech Oláh „Béla” rimakokovai szlovák romungró mesemondó élettörténetén keresztül kísérem figyelemmel. Vojtech Oláh tizenhét éves korában tanulta az első meséjét, és már elmúlt huszonegy, amikor először szerepelhetett nyilvánosan mesemondóként. Amint látjuk, első lehetőségét viszonylag későn kapta, ami összefügghet Milena Hübschmannová állításával, miszerint „egy régi szokás előírja, hogy a fiataloknak az öregek előtt »ladzsan«, azaz szégyellniük kell magukat, a fiatalabb mesemondók ezért nem szerepelnek szélesebb közönség előtt” (Hübschmannová 1983:54).

Oláhnál, mint a más nemzetiségű mesemondók többségénél is, a források két fő típusával kell számolnunk: a szójhagyománnyal és írott forrásokkal.

A szájhagyomány mint a repertoár forrása

A szájhagyományból repertoárjába került anyag esetében az átadás két fő formáját különböztethetjük meg, a virrasztóban való tanulást és a tudatos tanítást.

Vojtech Oláhot az apja és egy kiváló helyi mesemondó választotta ki a mesemondószerepre. Már ifjú legényke korában járt apjával a virrasztókba, hogy ott meséket hallgasson. Ekkor azonban még főként szülőfalujára korlátozódott a tanulási lehetőségek köre, s csak később jutott el más községekbe is, ahol a családnak rokonsága vagy ismerősei éltek. Azon mesélők köre, akiktől tanult, így egyre bővült – a helyi romungrók mellé (például D. Banga, I. Cibľa) besorakoztak roma mesélők más községekből is, sőt oláh cigány közösségekből is (vö. Hübschmannová 1973:14; például egy meg nem nevezett losonci lovári). Amint látjuk, a cigánység egyes etnikai alcsoportjai, valamint a gömöri többségi lakosság közötti átvételek létrejöttét döntően befolyásolja az a mobilitás, melynek hátterében a romák kiterjedt rokonsági rendszere áll. Ez természetesen nem veszi figyelembe sem a helyi közösség, sem a régió határait, de még a magyar–szlovák nyelvhatárt sem. A gömöri romák meséiben tehát a saját, valamint az átvett (magyar, szlovák, a romák más etnikai alcsoportja, például lovári) elemek kombinációjából létrejött új minőség tükröződik.

A mester és tanítvány⁴ közötti kapcsolatfelvétel kezdeményezője lehet akár az egyik, akár a másik fél. Oláh meghatóva emlékezett beszélgetéseink során arra a napra, amikor a haldokló Ján Radiè, aki a környéken jó mesemondó hírében állt, érte küldte Kerekétről (Kružno) fiait, mert át akarta neki adni legszebb meséjét: „Bélám, megtanítok neked egy mesét, ezt mindenhol el kell mondanod, ahová majd hívnak. Csak ezt az egyet mondd el nekik, és ne félj, mindenhol szívesen látott vendég leszel.”⁵ Radiè még aznap meg is halt.

Olyan esetre is emlékezett azonban, amikor saját elhatározásából keresett fel egy jó mesélőt Málnapatakán (Málinec), akinek a „négy szemközti” meséléseért dohánnyal fizetett, hogy új meséket tanulhasson tőle.

A régió határain túli migrációval mint a repertoárbővítés alkalmával Oláh esetében nem számolhatunk.⁶ Az egyedüli hosszabb időszak, amelyet szülőföldjétől távol – saját „folklórközösségén” kívül (Koleèányi 1947:222) – töltött, a kötelező katonai szolgálathoz kötődik, melynek során azonban mesemondással nem találkozott. Mivel tudjuk, hogy már gyermekkorától aktívan érdeklődött a mesemondás tudománya iránt, ebből az adatból arra következtethetünk, hogy a 20. század hatvanas éveinek végére a valamikori Csehszlovákia területén már megszűnt a kaszárnyákban a mesélés még az ebből a szempontból hagyományőrzőbb cigánység körében is.

A meserepertoár írott forrásai

Repertoárjának írott forrásai között Oláh néhány mesekönyvet említett:⁷ P. Dobšinský: *Slovenské rozprávky* (Szlovák népmesék) – ezt a községi könyvtárba járt olvasgatni, *Tisíc a jedna noc* (Ezeregy éjszaka meséi) – ennek valószínűleg ponyvakiadását⁸ ismeri, melyet egy padláson talált bontási munkálatok során, *Tri zlaté vlasy deda vševeda* (A mindentudó apó három arany hajszála). Az említett könyvekből a következő mesékre emlé-

kezett: *Ivan sedliacky syn a šárkào* (Iván, a paraszt fia és a sárkány), *Zlaté pero* (Aranytoll), *Zlatá podkova* (Aranypatkó), *Slncový kòò* (Napos ló), *Zlatá krajina* (Aranyország), *Kde bolo, tam bolo* (Ahol volt, ott volt), *Tajomný mních* (A titokzatos szerzetes), *Sultánova dcéra* (A szultán lánya), *Princ Bajaja* (Bajaja királyfi).⁹

Élettörténetének jellemző mozzanata, hogy amikor bontómunkásként egy rombolásra váró ház padlásán egy egzotikus mesekönyvet, valamint láthatólag jóval régebbi kiadású egyházi könyveket talált, csak az előzőt tartotta értékesnek, csak azt mentette meg az enyészettől.

Meséit eddig sem gyermekeinek, sem pedig közösségük más tagjának (a rimakokovai szlovák romungróknak) nem adta át, senkit nem tanított eddig mesélni, amit azzal magyaráz, hogy a mai fiatalok már csak hallgatni akarják a mesét, de megtanulni nem: „a cigányok itt csak hallgatni, de nem tudják megérteni. Elmondom nekik, de azonnal elfelejtik, mit is mondtam, vagy mit nem.”

A mesemondás alkalmi és körülményei

A románoknál, eltérően a többségi lakosság (szlovákok és magyarok) szokásaitól, a mesemondás alkalmi nem fűződik társas munkavégzéshez. A gömöri „parasztok” körében a következő alkalmakat jegyezték fel a kutatók: esti családi látogatások, illetve szomszédolás, fonó, disznóölés, tollfosztás, kukoricafosztás (B. Kovács 1994:34–37); kocsmai összejövetel (Gašparíková 1973:168), legeltetés, varró, esti összejövetel a pásztorok hegyi szállásán vagy a favágók kunyhójában, utazás a piacra vagy a vásárba (Kosová 1988:18). Az, hogy a románoknál hasonló alkalmakkal nem találkozhatunk,¹⁰ valószínűleg abban a tényben gyökerezik, hogy nem foglalkoztak mezőgazdasági termeléssel, hiszen sem termőföldet, sem pedig haszonállatokat nem birtokoltak.¹¹

Virrasztás (formális alkalmak)

„A szlovákiai románok szokáskultúrájában meghatározó szerepet tölt be a családi szokások komplexuma... A románok legnagyobb jelentőséget a halállal és a temetéssel kapcsolatos hagyományos műveleteknek tulajdonítanak, második helyre sorolják a gyermek születésével kapcsolatos szokásokat, majd a házasságkötéshez kapcsolódók következnek... A hagyományos normák betartása egy olyan hit külső megnyilvánulása, amely a keresztény ideológia, saját hiedelemképzeteik... valamint a többségi lakosságtól átvett szokáscselekmények érdekes szimbiózisa.” (Mann 2001:109.)

A gömöri románok esetében éppen a temetéshez fűződő szokások nyújtják a legtöbb lehetőséget a mesélésre: „Ha valaki meghalt, no, a hulla fekszik a koporsóban, a románok körben.” (R. J., 1954, sz. – Klenóc¹²) A halott melletti mesélés a mesék előadásának egy rituális módja, a szertartás komolysága pedig bizonyos értelemben tartósítja a román orális kultúrájának archaikus elemeit, hiszen rájuk is érvényes G. Kiliánová megállapítása, miszerint „a halállal kapcsolatos jelenségek archaikus kulturális elemekből épülnek fel, s ezek – más elemekhez képest – sokkal tovább és sokkal kitartóbban állnak ellen a változásoknak” (Kiliánová 2001:53). A nem cigány közösségek virrasztásával és teme-

tésével összehasonlítva a romák szertartása gazdagabb: „egy paraszt azt sose tudja véghezvinni, amit egy cigány. A cigány, amije van, azt kiteszi az asztalra, a paraszt nem. Már parasztnál is voltam, no, barátoknál... voltunk a temetésen is, és a temetésről mentünk arra a torra, de az semmiség – akkorka kenyérek, hogy ez a kislány is megenné, olyan kicsikék. És a cigányoknál: ekkora húsok a tányérokon, minden, ami elképzelhető”.

Vojtech Oláh „Béla” viszonylag gyakran jár mesélni más községekbe is, általában virrasztásokra hívják; így került el az elmúlt években a környék több cigány közösségébe. Az általa bejárt területet a következő három településsel tudnánk legegyszerűbben behatárolni: Besztercebánya (Banská Bystrica), Zólyom (Zvolen) és Rimaszécs (Rimavská Seč). Mesélt már halott melletti virrasztáson: Rimakokován (Kokava nad Rimavocou), Besztercebányán (Banská Bystrica), Zólyomban (Zvolen), Losoncon (Lučenec), Tornalján (Tornal’a), Rimaszombatban (Rimavská Sobota), Breznóbányán (Brezno), Tiszolcon (Tisovec), Nyustyán (Hnúšť’a), Klenócon (Klenovec), Lónyabányán (Lovinobaňa), Rimaszécsen (Rimavská Seč) és Rimafűrészen (Rimavská Píla). A felsorolás a mese iránti kereslet térbeli hálóját adja, és mindenekelőtt azért érdekes, mert az archaikus jelenségek általában eldugott kisközségekben őrződnek meg, ezzel szemben a háló több pontja is nagyközség, sőt város. Úgy tűnik tehát, hogy míg a mesélni tudás a szegényebb falusi cigányság soraiban őrződött meg, a „szolgáltatás” iránti igény a városba költözött rokonság körében él igazán, tehát ott, ahol a viszonylagos anyagi jólét egyfajta „vissza a gyökerekhez” érzést generált, és ennek nyomán „fizetőképes” keresletet alakított ki.

A jó mesélő híre (neve, lakhelye stb.) gyorsan terjed a romák között, hiszen „itt, ha valaki meghal a cigány nemzetségből, no, hát a cigányok örökké járnak”, mert „a halottvirrasztás a múltban is társadalmi funkciót töltött be és a jelenben is ez a szerepe” (Horváthová 2001: 122). Vojtech Oláh dicsekvésképpen azt is elmondta beszélgetéseink során, hogy lakhelyén már nem cigány közösségekben is volt virrasztóban mesélni (konkrétan F.-éknél), ahogy akkor nevezte őket: „a mi gádzsóinknál”. F. úr azonban nem támasztotta alá Vojtech Oláh állítását, mellyel nyilvánvalóan csak saját mesélői presztízsét akarta növelni.

Azon esetekben, amikor a mesélőt meghívják az egész virrasztásra (a lakhelyén kívülre), három napon keresztül a gyászoló családdal él: „az három nap, két éjszaka és a harmadik nap már elviszik, eltemetik”. A virrasztás (a szlovákul beszélő romungrók is így használják: *virasztás*, *virasztovanyie*) és a temetés lefolyásának a mesélő szemszögéből történő részletes leírását Vojtech Oláh elmondása alapján próbáltam meg rekonstruálni. Kutatásaim eredményeit, valamint a szakirodalmi adatokat két csoportra osztottam két tényező, az idő és a tér figyelembevételével.

A virrasztás és a temetés „ütemterve” a mesélő szemszögéből

*I. nap:*¹³ A mesélő szemszögéből nézve az első este a legmozgalmasabb, illetve az tartalmazza a legtöbb rituális elemet. Pontokba szedve a következőképpen vázolhatjuk a lefolyását:

- a) A mesélő meghívása. („No, ha mondjuk valaki ma meghal, ugye, eljönnek értem.”) Vojtech Oláh több olyan esetről is beszélt, amikor különböző helyekről jöttek őt

meghívni, felkérni. A leírások közös motívuma egyféle rituális kértetés volt – Oláh mint ismert mesemondó sokáig kéreti magát, gyakran csak családtagjai unszolásának engedve fogadja el a meghívást; például „Egy alkalommal nagyon beteg voltam. Eljöttek értem. Mondom nekik: »Nem mehetek, fiúk.« »Ne féljen, bácsi!« A cipőt felhúzták a lábamra, felöltöztettek, beraktak az autóba: »Ne féljen, nem akarjuk ingyen. Megfizetjük, satöbbi...«. Mondom: »Nem akarok én semmit.« »Muszáj, kávéra.« »Nem ihatok én kávé, mert magas a vérnyomásom.« »Mindent adunk magának... enni.« »Nem kérek én semmit.« Így, ha akartam, ha nem, mennem kellett velük. »No – mondja a feleségem –, menj el nekik, nohát, hiszen haza is hoznak.« Így, ha akar, ha van a feleségemnek egy kis szabadja, akkor velem jön. Ha nem a feleségem, akkor a lányom jön velem.”

b) A mesélő megérkezése a gyászoló család házába, tiszteletadás az elhunytak, részvétnyilvánítás a családtagok felé. („Amikor odaérek, mindjárt megvendégelnek... Megyek, megnézem azt, aki meghalt... Bemegyek mindjárt, és tudja no, akinek meghalt, annak őszinte részvét.”)¹⁴

Valószínűleg létezik bizonyos összefüggés azon jelenségek között, hogy azok a családok, amelyek a virrasztóbeli hagyományos mesemondást igénylik, ahhoz is ragaszkodnak, hogy az elhunyt otthon legyen felravatalozva – otthon feküdjön a temetés napjáig.¹⁵ Ezen esetekben az adott család teljes azonosulásáról beszélhetünk a roma halotti szertartással kapcsolatos hagyományokkal. Véleményem szerint azonban pontosan ellentétes irányú összefüggérendszerrel kell számolnunk, hiszen egyértelmű, hogy a magánháznál való ravatalozáshoz ragaszkodó családoknak (amelyeknek számolniuk kell azzal, hogy a halott két napig otthon fekszik) szükségük van a mesemondó „szolgáltatására”. A szükség okaira *A mesemondás funkciói a romáknál* cím alatt térünk majd ki.

Oláh így vall erről a ragaszkodásról: „ez egy olyan roma szokás, hogy nem adja a holttestet. Hát, én szintén nem adnám, például hol adnám én a lányomat vagy a fiamat mindjárt, ahogy ma meghal, egyből oda, azt nem adnám. Van hol lennie! No, tehát két napig otthon van, és a harmadik napon, amikor majd eltemetik, reggel jön a fekete mentőautó, fogják, és elviszik oda.” Újabban azonban már nem általános szokás „otthon tartani az elhunytat. Már csak azok engedhetik meg maguknak, akik családi házban laknak, mert tömbházban ez egyszerűen nem megy.” (Horváthová 2001:122.) Az otthoni ravatalozás így fokozatosan a családok közti presztízsharc eszközévé válik a gömőri romák körében, hiszen csak a gazdagabbak engedhetik meg maguknak (ez a kitétel főként városi környezetben érvényes, hiszen falun olcsó, düledező házakban laknak).

„Hát, amikor odamentem, azonnal mentem megnézni a halottat, részvétet nyilváníttam, mindenkinek kezet adtam.” A mesélő részvétnyilvánítása a szülőkön és a testvéreken túl az egész jelen lévő családra kiterjed.

A család ezután fogadja az érkező vendégeket (szomszédok, ismerősök), akik ajándékaikkal – pálinka, sütemény, keksz – hozzájárulnak a virrasztás költségeinek fedezéséhez.

c) A mesemondó és a család közös étkezése és italfogyasztása („Utána meghívunk ebédre, elmegyünk, jóllakunk és olyan pálinkát adnak, amelyet csak akarsz. A cigányoknál van rum, vodka – aki szereti: stock. A kávéba beleteszi azt a stockot, no így.” [Vö. Horváthová 2001:122.]

A halotti szertartás megszervezése jelentős kiadásokkal jár, függetlenül az illető család társadalmi rangjától.¹⁶ „Napjainkban a temetés költségeinek fedezése a megboldogult legszűkebb családjának a feladata, az egyes családtagok összerakják rá a pénzt.” (Mann

2001:113.) Rimakokován a Községi Hivatal segíti a romákat ilyenkor az anyagi nehézségek áthidalásában: „Ha nincs pénz, akkor a helyi Nemzeti Bizottság olyan, hogy ad nekik pénzt, mondjuk tizenötezer koronát, de levonják a segélyükből, mondjuk háromszázával, ötszázával. Így hát itt jó a község, Kokován.”

d) Beszélgetés a hozzátartozók között – dominálnak az elhunytakra való visszaemlékezések és az önéletrajzi elbeszélések. („Jóllakunk, azután beszélgetünk.”)

Ezt a pontot akár a tényleges mesélés előkészítő fázisaként is értelmezhetjük. „Mesélnek, megint azokat a – nem meséket, hanem így egymás között a romák, mit éltek át valamikor, merre jártak, hogy nagy volt a szegénység. A gyerekeknek nem volt mit enniük, így elmentek a szövetkezetbe, agyonütötték a tehenet. A tehenet agyonütötték, és az EFSZ elé, az iroda elé, a fejét annak a tehennek... egy karóra szúrták, és otthagyták – úgy ahogy hallottam. Olyan cigányok mesélték, hogy valamikor a csendőrök kergették őket ezért. És mit tehettek, ha éhínség volt?” Elméletileg ehhez a fázishoz fűződik a mondák előadása is, főként a hiedelemmondáké, hiszen azokat a romák szintén úgy mesélik, mint a saját élményeiket, mint megtörtént eseteket, tehát mint memoratokat. Adatközlőim ugyan nem említették ezeket a szövegeket ezen a helyen, abból a jelenségből azonban, hogy az általam szervezett mesemondási alkalmon az adatközlők csak az én kérésemre kevertek hiedelemmondákat a mesék közé, arra következtethetünk, hogy azok hagyományos helye a virasztó „ütemtervében” inkább az úgynevezett *történetek* között lehetett, mint a varázsmesék között. A rimakokovai Michal Žigmund viccek mesélését is elképzelhetőnek tartja a virasztáson, ő azonban Korponáról (volt Hont vármegye) származik. Amennyiben a viccek valóban a gömöri cigány virasztók repertóriumának részei, helyük szintén ebben az előkészítő fázisban lehetett.

e) Mesemondás („Ha már sötét van, kicsit kezdődik a sötétség, a romák csinálnak kint egy nagy tábortüzet, székeket raknak ki, no és azután aki kér sört, aki kér kávé, aki kér ezt, pezsgőt, bort.”)

A mesélés folyhat nemcsak az udvaron, hanem a házban is, főleg ha kívül nagyon hideg van.¹⁷ Mivel napjainkban már a roma közösségekben is egyre kevesebb a mesélni tudó, az esetek többségében egy mesemondási alkalmon már csak egy mesélő mesél. Ha azonban valaki jelentkezik, hogy meg szeretné próbálni, a közönség lehetőséget nyújt neki a bemutatkozásra.

Vojtech Oláh a virasztókon blokkokra osztva mesél – egy-egy blokkban körülbelül hat-hét mesét mond el, majd szünetet kér, amely általában nem haladja meg a két órát. A szünet után újra önéletrajzi elbeszélések, történetek következnek, afféle „előjátékként” a következő blokkhoz. Ily módon a virasztás három fő összetevője (fogyasztás, beszélgetés, mesemondás) ciklikusan váltakozik egészen reggelig. A mesemondási alkalom így „mondjuk nyolctól egészen reggelig, mondjuk fél ötig tart” Ezután a virasztó résztvevői hazatérnek, és a mesemondó is nyugovóra tér a meghívást eszközöző család házában (amennyiben a virasztás a lakhelyétől távol folyik).

2. nap: „Este mondjuk nyolc körül újra gyülekeznek”.

Megismétlődnek az első nap ütemtervének c) d) és e) pontjai, de a második éjszakát a résztvevők már együtt virasztják végig, senki nem hagyja el a házat, amelynél a virasztás folyik.

3. nap: „A harmadik nap reggelén beteszik a hullát a koporsóba – azaz a koporsó már megvan, csak azt a szeget verik bele. Beteszik abba a fekete autóba, és lassacskán megy a halottasházba”

a) A gyászoló család elindul a temetőbe, néhányan a halotti tort készítik elő. („Az otthoniak csinálják a tort. Főznek, süteményeket és kalácsokat sütnek, tudja, mindent csinálnak. Három gazdasszony van a házban, de az egész család a temetőben.”)

A családtagok a harmadik nap reggelén átvonulnak a temetőbe, a nők közül azonban néhányan otthon maradnak, hogy előkészítsék a tort.

b) Mesemondás a ravatalozóban. („A halottat elviszik a halottasházba, mondjuk hattól hétig ott van, odamehetnek – de az egész fajta, família. Ez megint olyan, hogy magukon múlik. Ott is elmondhat egyet, de olyan rövidet, igen? Nem hogy mondjuk egyórást, csak úgy, olyan rövidet, mert mondjuk jön az, aki a sírt kinyitja, akinek mindez a feladata, és ő csak például másfél órát maradhat és elég... azután újra be kell zárniuk.”)

A harmadik napon az első korlátozott lehetőség a mesemondásra a ravatalozóban nyílik – itt azonban valószínűleg inkább különleges alkalmakról beszélhetünk, mint a harmadik nap szabályszerűen ismétlődő pontjáról. Vojtech Oláh elmesélt egy rövid mesét is, amelyik szerinte hossza alapján megfelelne a halottasházban való elmondásra – egy rövid szöveg: vö. AaTh 707 (*Az aranyhajú ikrek*).

c) A temetés. („A temetőbe visznek mondjuk öt-hat liter pálinkát, lavutára – cigányokat, akik hallgatókat játszanak. Mindenkinek öntöznek.”)

A cigányzenekar a mesemondó mellett a temetési szertartás következő „folklóreleme”.

A zenészek általában az elhunyt kedvenc nótáit húzzák. „A temetés után mindenki lassacskán, nem hogy az egyik szalad, a másik meg... Lassan, közösen mind hazamegyünk.”

d) A tor. („Azután a temetőből hazatérve van az a tor, azon a toron még mondok mondjuk három mesét, és elég.”)

A toron nyílik a temetési szertartáson utoljára alkalom mesemondásra.

A virrasztó résztvevőinek térbeli megoszlása és a mesemondás helye

A virrasztóban történő mesemondás alapvetően két térhez, az udvar nyitott, illetve a ház szobáinak zárt teréhez kötődhet. A második lehetőség (a házban) csak olyan esetekben jöhet szóba, amikor a kedvezőtlen időjárási viszonyok (fagy, csapadék) nem teszi lehetővé a hosszabb idejű kinti tartózkodást (vö. Szapu 1985:10).

A gyerekeknek általában tilos részt venni a virrasztáson, kivételt csak a szűkebb csaláldhoz tartozók jelentenek. A felnőtt résztvevők a ház belső terében nemek szerint oszlanak meg¹⁸ a következőképpen:

a) Férfiak – a virrasztás alatt abban a helyiségben tartózkodnak, ahol az elhunyt fekszik.

„A virrasztás a férfiak kiváltsága volt, egész este anekdotákat, az elhunyra való visszaemlékezéseket és közkedvelt meséket meséltek, amelyeknek se vége, se hossza nem volt. Virrasztás közben a roma mesemondók gyakran csúfolódtak és veszekedtek is, a be nem avatott azt is gondolhatta volna, hogy a legrosszabb fog következni, de pont az ellenkezője volt az igaz.” (Horváthová 2001:122.) A repertoár Horváthová által felvázolt műfaji

szerkezetét kiegészíthetjük még a korábban már említett önéletrajzi elbeszélésekkel, viccekkel, találós kérdésekkel, miközben hangsúlyoznunk kell azt a tényt is, hogy „virrasztás közben nem szabad énekelni” (Mann 2001:111). A férfiak néhány kisebb csoportra is szakadhatnak – például az egyik csoportban visszaemlékezések hangzanak el a kötelező katonai szolgálat éveiről, míg a másik csoport tagjai mesék hallgatásával mulatják az időt (L. A., 1932, m., Rimapálfala).

b) Nők – a nők általában a halottas ház konyhájában, esetleg nappalijában tartózkodnak, miközben imádkoznak, vagy a családról és a gyerekekről beszélgetnek¹⁹

A virrasztók meghatározó szerepet töltenek be az egyes mesei szüzsék faluról falura (az egyik roma közösségből a másikba) terjedésében,²⁰ hiszen alkalmat biztosítanak a család viszonylag nagy területen szétszóródott tagjainak a találkozásra²¹ Ez a kellemetlen esemény így egészen napjainkig a mesemondók repertoár bővítésének kiváló alkalmá.

Esti összejövetelek, szomszédolás (informális alkalmak)

A gömöri romák a virrasztókon kívül csak az esti összejöveteleket, illetve a szomszédolást emlegetik a mesemondás alkalmaként: „Mondjuk mi is van ma? Szombat, ugye? Ha nem akar aludni, akkor kint, amikor ilyen hidegebb éjszakák vannak, de nem nagyon hideg²² Így mondom: akkor összejövünk, és már mondjuk emez hoz valamit, amaz hoz, és így szoktuk. Az egy élmény”²³

Milena Hübschmannová „a mesemondás társasági alkalmá” terminus alkalmazását javasolja az ehhez hasonló összejövetelek megnevezésére (Hübschmannová 1983:58); jellemző, hogy ezeken főként az adott helyi közösség tagjai vesznek részt. Vojtech Oláh így írt le egy esti összejövetelt, amelyen mesélőként vett részt Rimafűrészen: „A cigányok kint olyan tüzet csináltak, tábortüzet. Uó, az még volt... ilyen messziről, mint innen oda, ültem én, és a cigányok a tűz körül, mint valami indiánok... És pipáztak. Öregasszonyok ültek ott, gyerekek, és Isten tudja, ki mindenki volt még ott. Nekem odatettek egy külön széket, középen voltam én. És úgy hallgattak, mint az Urat.” A „társasági” mesemondási alkalmak gyakoriságát illetően jelentősen megváltozott a helyzet az elmúlt évtizedekben. Hübschmannová szerint a 20. század hatvanas éveiben nyáron heti két-három alkalommal jöttek így össze a romák, télen pedig szinte minden este, hiszen nem volt mit csinálniuk (mivel se munkájuk, se televíziójuk nem volt; Hübschmannová 1983:56). 1968-ból olyan estéről is említést tesz, amikor egy Késmárk (volt Szepes vármegye) melletti faluban három „mesemondó központban” folyt a mesélés egyidejűleg. Az egyes „központok” hallgatósága nagyjából a rokonsági kapcsolatok mentén szerveződött (Hübschmannová 1988:84).

Gömöri útjaim során két különleges mesemondási alkalommal, illetve róluk szóló történetekkel is találkoztam. Az elsőt Vojtech Oláh mesélte nekem, és a 20. század hetvenes vagy nyolcvanas éveiben játszódtott: „Nemrég meg is akartak hívni, az a riportter, az a Karol Polák, amelyik bemozdó volt, aki a futballt mondta. Hát, személyesen eljött utánam, hogy menjek a televízióba a gyerekeknek esti mesét mondani. És én, ilyen dilinós, nem mentem, pedig ma már másképp élhetnék, nem így.” A másik történetet Klenócon hallottam – egy roma nő a helyi folklórfesztiválon mondott mesét: „Lefotózni, kamera, minden volt akkor. Azok messziről jöttek, de már ő is meghalt. Hát ő is mesélt,

azokon a roma folklórokon, és azután a Nemzeti Bizottság kitette ott bent a fényképét, ahogy mesét mond” (R. J., 1954, sz., Klenóc). A sűrítve leírt történeteknek két tanulsága is van számunkra: egyrészt a *gádzsók* közé is eljutott helyi (sőt nemcsak helyi) szinten a roma elbeszélő kiválóságok híre; másrészt számolhatunk a folklorizmus valamiféle csíráinak megjelenésével – a roma mesék színpadra kerülésével, a mesemondónó községi vezetés általi elismerésével.

A mesemondás funkciói a romáknál

Nincsenek egységes elképzelések arra vonatkozóan, miért mondanak a romák mesét a virrasztókban. A következőkben megpróbálom összefoglalni saját tapasztalataimat, illetve a vonatkozó szakirodalom töredékes adatait.

Milena Hübschmannová szerint „a roma mesék olyan funkciókat töltenek be, melyeket egy fejlett társadalomban különböző irodalmi műfajok látnak el” (Hübschmannová 1973:13). Eva Davidová úgy gondolja, hogy a romák azért őrzik ezt az archaikus szokást, mert hisznek abban, hogy „még három napig él a halott lelke. Összejön a család és a barátok, és mesélnek neki, hogy vidáman menjen el a túlvilágra. Főként kedvenc dalait, történeteit vagy meséit mondják el.” (Davidová 1992:57.) Abban az esetben, ha Davidová feltevése a gömöri romák környezetében is érvényes, a halott melletti mesemondás rituális funkciójával kell számolnunk, el kell azonban mondanom, hogy hasonló magyarázattal a terepen nem találkoztam. Vekerdi ezzel szemben a mesemondás gyakorlati funkcióját emeli ki, szerinte ugyanis azért mesélnek a virrasztás ideje alatt, hogy a résztvevők el ne aludjanak (Vekerdi 1981b:3; vö. Szapu 1985:10). Vojtech Oláh szerint a virrasztókban azért kell mesélni, „hogy több ember legyen – minél több az ember, annál jobban tisztelnek az emberek” – a meséknek tehát reprezentatív, illetve presztízsnövelő szerepet tulajdonít. A virrasztás a romáknál szerinte olyan, „mint a lakodalom, csak ott nem szabad énekelni, amúgy ott szórakozhat, nevetget, de énekelni, azt már nem” Egy látszólagos ellentmondás, a komolyság-szórakozás ellentétpárja szelidül itt valamiféle semleges viselkedési mintává, hiszen ha figyelembe vesszük, hogy a romák nagyon félnek a visszajáró halottól (ahogy Vojtech Oláh fogalmazott: „Mikor volt hős a cigány? Soha az életben. Az fél kimenni éjszaka még pisilni is”), megértjük, a virrasztás során a „mulatozás” inkább védekezésül szolgál, mint hogy tényleges szórakozásról lenne szó. A következő funkció tehát, amellyel feltétlenül számolnunk kell, az ártó szellemekkel szembeni védelem.

A roma mesemondás szocializációs, illetve szocionormatív funkcióit Milena Hübschmannová tárta fel kelet-szlovákiai adatközlői beszámolóinak elemzése során. „A mesék segítségével az ember megtanul bizonyos normákat és értékeket,²⁴ amelyek fontosak a pozitív viszonyok ápolása,²⁵ valamint a konfliktusmentes kommunikáció szempontjából is,²⁶ a romák és általában az emberek számára egyaránt.” (Hübschmannová 1983:54–55.) A roma hallgatók könnyen azonosulni tudnak a szegény roma legénnyel („èoro èhavo romanó”-val [Hübschmannová 1983:54]), és tudatában vannak annak is, hogy saját virrasztási szokásaik és a „régii mesék” ismerete elválasztja őket a többségtől. Ebből a szemszögből tehát a roma mesék integráló szerepet is betöltenek egy-egy roma kö-

zösségen belül, sőt a fent említett funkcióból kifolyólag etnodifferenciáló tényezőként is működnek a többségi lakossággal (magyarok, szlovákok) szemben.

A kötetlenebb (informális) mesemondási alkalmakon gyakran hangzanak el tréfás, gyakran szinte pornografikus történetek is, amelyek szórakoztató funkciót töltenek be. A roma mesemondás szórakoztató szerepkörével azonban a varázsmesék (sőt hősmesék) előadásánál is számolnunk kell, hiszen az összetett szövegekben itt gyakran találunk logikai következtelenségeket, de „a hallgatóság nem a mindenáron való következtességet kéri számon, hanem, hogy az előadás szórakoztató legyen és lekösse a figyelmet. Ennek következtében az apróbb, a lényegét nem érintő pontatlanság eltűnik az előadás mindent magával ragadó, sodró lendületében” (B. Kovács 1998:10).

A mesemondó

A roma mesemondásnak sajátos szabályrendszere alakult ki az elmúlt évszázadok során, mely előírja úgy a mesemondó nemét, mint annak korát is. Alena Horváthová megállapításának érvényességét, miszerint „a virrasztás a férfiak kiváltsága” (Horváthová 2001:122), abban az irányban terjeszthetnénk ki, hogy nemcsak a virrasztás, hanem maga a mesemondás (kiváltképpen a varázsmesék előadása) is határozottan a férfiak feladata,²⁷ hiszen a roma mese „fontos kulturális és társadalmi funkciókkal felruházott alakulat, főként az elmaradottabb roma telepeken, a nagy közösségekben, ahol napjainkig férfiak mondanak a többi felnőttnek mesét” (Davidová 1992:55).

Nem mondhat azonban mesét minden felnőtt férfi sem: „mondjuk azt csak olyan mondhatja, aki tényleg tud. Például itt, Kokován mi sokan vagyunk cigányok, itt egy csomó cigány van, de itt más cigány nem mesél, csak én. Itt ezt a cigányok már tudják.” Amint az Vojtech Oláh szavaiból is kitűnik, a hallgatóság értékeli a mesemondókat, és csak azokat engedi szóhoz jutni, akik valóban mesterei „foglalkozásuknak”. Milena Hübschmannová szerint a romák csak azt ismerik el nagy mesemondónak (*baro paramisaris*), aki képes logikusan összekapcsolni a mese egyes epizódjait, és a hagyományos nyelvi és mesei stílust alkalmazza a szükséges közmondásokkal, akinek jellegzetes hangja van, és aki ismeri a megfelelő gesztusokat, valamint arckifejezéseket (Hübschmannová 1983:60–61). A jó mesélő Vojtech Oláh szerint „nem beszélhet zöldeket, és tudnia kell, hogy hogyan kell mondani, nem hogy átugrik egy-két szót, vagy hármat – nálam az nem mesemondó, nálam pontosan kell mondania” Követelménye tehát: megtartani a logikai fonalat, és megőrizni a motívumok sorrendjét. „Vannak mondjuk olyanok, akik egy meséből hármat-négyet is mondanak neked, de annak azután nincs semmi értelme” – a mesék feldarabolása tehát szerinte nagy szegény. Amikor az általam szervezett mesemondási alkalmon versengeni kezdtek Michal Zigmunddal, arról kezdtek vitatkozni, melyik nem mesél jól. Fő bizonyítékként arra, hogy a másik rosszabb mesemondó, mindketten a már említett feldarabolást hozták fel.

Mivel jelenleg már a roma közösségekben is egyre kevesebben tudnak mesélni, nagyrészt csak egy mesélő mond mesét egy mesemondási alkalmon. Néhány esetben azonban még napjainkban is összecsapnak a mesélni tudó férfiak.²⁸ „Lónyabányán a cigány bíró, ő is, hogy mondhat-e. »Tessék parancsolni!« Mondom nekik: »Adjatok neki egy széket, hadd üljön le!« Olyan öregebb, úgy hetvenhárom-öt éves, de jó darab fickó.

Ő volt a cigányok vajdája. De előbb én mondtam. Ez megtetszett nekik. Amikor én mondtam, elkezdték hogy: »Kitúnó!« Amikor ő mondott: »Nem, nem. Te inkább hagyd! Te csak hallgasd!« No, hogy én nem akarom, de segíteni akartam neki, de az emberek nem akarták hallgatni, mert ő, hogy zöldeket beszélt-e, vagy mi? Nem tudom. El sem tudom képzelni. Ő is megmondta: »Elég mesét hallottam már, de olyat, mint a magáé, még nem.«»

Hasonló történetet mesélt Vojtech Oláh egy losonci virrasztással kapcsolatban is. Ott egy oláh cigánnyal csapott össze. A két történetet a végkicsengés kapcsolja legszorosabban össze, hiszen az ellenfél mindkét esetben elismeri Oláh tudását.

Nők ugyan mondhatnak mesét, de a nyilvánosság előtt csak ritkán szerepelnek²⁹ – „a nők vitték át a meséket »andro kher« (a házba, a családba)” (Hübschmannová 1988:84). Egyik gömöri adatközlőm szerint azonban „a nők nem tudnak”³⁰ (R. J., 1954, sz., Klenóc). A nagy mesélők között, akiktől meséiket tanulták, is csak egy nőt említettek gömöri roma mesélőim – nevezetesen *Tr, fantyi Júliát – Bufa Julit* Szútorból (L. A., 1932, m., Rimapálfala).

A mesemondó jutalmazásának formái

„A mesemondó személye a romák között közkedvelt volt, és megvoltak a maga kiváltsagai” (Horváthová 2001:122). A kiváltságok mellett azonban a „hivatásos” mesemondó munkáját különböző módon jutalmazták is. A honorálás három fő módját különíthetjük el, így beszélhetünk áruval, szolgáltatással vagy pénzzel való jutalmazásról.

A mesélők jutalmul legtöbbször dohányt,³¹ újabban cigarettát kérnek, de Dél-Gömör mesemondóinak gyakran vett a hallgatóság denaturált szeszt is, amelyből víz, cukor és néhány szem burgonya hozzáadásával készítették italt a számukra (L. A., 1932, m., Rimapálfala). Amennyiben a hallgatóság tagjai télen nem hoztak magukkal vágott fát a házhoz, ahol a mesélés folyt, az is megtörténhetett, hogy be sem engedték őket – várgedei adatközlőm szerint gyermekkorukban gyakran kellett a mesélés helyén, az ágyak alatt bujkálniuk,³² hiszen többször is megtörtént, hogy nem tudtak fát hozni magukkal, viszont ha mesét akartak tanulni a felnőttektől, túl kellett járniuk a mesélők eszén (K. J., 1937, m., Várgede). A virrasztásokon a honoráriumhoz tartozott az is, hogy a mesélő jóllakhatott:³³ „Odajött: »Vedd el ezt, Jano, ez jár neked, van ott neked innivaló, ennivaló...« – jáj, cigaretta, minden.” (R. J., 1954, sz., Klenóc).

A magyar letelepedett romák által lakott Dél-Gömörből B. Kovács István a honorálás következő formáit említi: vízhordás, favágás³⁴ és más háztáji munkák elvégzése. Konkrét példaként az egyéb munkákra a következő esetet hozza fel: az egyik kiváló mesélő (a rimaszécsi Busa Viktor) pincéjét víz árasztotta el. Ő fiatal segítőit választás elé állította, megkérdezte: „[...] hogyan fizessen: pénzben vagy mesével? Az utóbbit kérték. Amíg ők dolgoztak, Viktor mesével szórakoztatta őket” (B. Kovács 1998:9).

A szolgáltatásokkal való honorálás formái közé kell sorolnunk a mesélő autón történő el-, illetve hazaszállítását is abban az esetben, ha nem annak a községnek a lakosa, melyben a virrasztás folyik, ugyanis az esetek nagy többségében a mesélőt rokonai szállak fűzik a meghívó félhez, tehát a virrasztáson amúgy is illene részt vennie, így viszont felszabadul az útiköltségek térítésének terhe alól.

A mesélők virrasztásokon való szereplésének pénzzel való jutalmazása nem újdonság (pontosabban: nem az elmúlt néhány év szüleménye), hiszen a mesékért már régebben is fizettek: „akkor többet, mert akkor volt munka – tudja, a kommunisták. Munka volt bármennyi, nemcsak egy helyen dolgozhatott, hanem akár ötön is.”

A klenóci adatközlőm által leírt, pénzzel való honorálási forma azonban csak véletlenszerű nagyságú pénzjutalmat biztosít a mesélőnek: „tesznek oda egy olyan tényért. Aki nem akarja hallani, elmegy, aki hallani akarja, pénzt tesz a tényérra.” (R. J., 1954, sz., Klenóc.)

Mindkét „hivatásos” mesélőm (Vojtech Oláh Rimakokováról és Ján Radiè Klenócról) az oláh cigányokat emlegette „szolgáltatásaik” – a virrasztásokon való mesélés – legbőkezűbb megrendelőiként. Vojtech Oláh így mesélte el tapasztalatait: „Ezek a magyarok,³⁵ akiknek ilyen aranygyűrűik vannak, nohát, azok nagyon gazdagok. Hát, tőlük még ha nem is akarná elvenni, muszáj, mert különben... Amikor Rimaszécsen voltam, hát ha nem adtak nekem... rendesen odajöttek hozzám, hogy van-e pénztárcám. »Van bizony.« Elvette a pénztárcámat, az én pénzemet az asztalra tette, és amit ők adtak... De nem a mi pénzünkől adtak, hanem eurót. *(Mennyit adtak?)* Volt ott nekem három ötszázás. *(Három ötszázast euróban?)* Három,³⁶ no, ezt adták nekem. És azt mondta, ha nem veszem el, élve innen haza nem megyek. Így ha akartam, ha nem, el kellett vennem. No, de annyit mondtak nekem: »Ha mi eljövünk maga után, magának mindenhová járnia kell majd.« Ezek a leggazdagabbak, ezek a kocsis cigányok, ezek a leggazdagabb nemzet... Mondjuk ahogy van Losonc, Rimaszombat.”

Klenóci adatközlőm rokonainál volt hasonló virrasztóban: „ahogy vannak ezek az oláh cigányok. Jaj, és félttem is, tudod, ott engem sokan ismernek – az unokanővérem oda ment férjhez.” Rimaszombatban, ahonnan nyolcszáz koronát, cigarettát és ételt vitt haza: „bentre is bevittek, így körben és én voltam középén. A kamera ment, minden.” (R. J., 1954, sz., Klenóc.)

Az idézett példák jól illusztrálják, milyen fontos szerepet töltenek be az oláh cigányok a gömöri cigány mesék további hagyományozódásának folyamatában, hiszen az általuk biztosított magas anyagi motiváció (négy-szer-öt-ször több pénzt kapnak tőlük a mesemondók, mint a romungróktól) nyilván pozitívan befolyásolja a mesélők viszonyát saját repertoárjuk egyes darabjaihoz, azok frissen tartásához.

A jutalmazás különböző formáira világítanak rá Vojtech Oláh szavai is, aki a szegényektől soha nem veszi el a pénzt; így történt ez Rimafűrészen is: „Azelőtt olcsó volt a dohány, valamikor korona ötvenbe került. Vehettek öt paklival is, meg minden... Megvettek mindent, de azt mondtam, hogy: »Ilyen szegény emberektől nem akarom elvenni.« Mert azt gondoltam magamban: »Én szintén szegény vagyok, de nekem tőled nem kell. Ha akarsz, az a cigaretta nem üt agyon – gondoltam –, hát vegyél egyet nekem. De autóval hazavinni ám engem.«” Pénzt előre sosem kér, neki elég, ha jóllakhat, ihat, és ha vesznek neki cigarettát vagy dohányt: „Én azt soha nem is kérem. Azt mondom nekik: »Nekem nincs mit, fiúk, ha akartok, vegyetek nekem cigarettát.« Kész. Vesznek nekem cigarettát, és amikor már megyek haza tőlük, akkor: »Várj! Ül be az autóba! Ahogy elhoztunk, haza is szállítunk. És ezt hagyja meg sörre!« Hát, ha adnak nekem ötven koronát, száz koronát, ez az ő dolguk, és elég.”

A tárgyalásnak ezen módja a gömöri cigány zenészek viselkedésére emlékeztet, akik úgy járnak rokonaik és ismerőseik temetésére muzsikálni, hogy semmit sem kérnek érte,

de közben meggyőződésük, hogy az egyezés hiánya ellenére megkapják az elhunyt családjától azt, ami őket megilleti. Úgy tűnik, a háttérben a jutalmazás íratlan szabályai mozgatják az eseményeket. Egyezés nélkül is tudja mindkét fél, milyen a „honoráriumok” aktuális mértéke, tudják, mennyit illik adni a zenészeknek, sőt a család társadalmi státusa növekszik, ha többet adnak, mint amennyit illik (L. A, 1932, m., Rimapálfala). Hasonlóképpen működhet/működhetett ez a mesemondók esetében is, ahogyan Vojtech Oláh magyarázta: „Mondom: azt nem kérték... aki adott nekik, no.”

A narrátor és a hallgatóság interakciója

A 20. század első felének kutatói még viszonylag kis jelentőséget tulajdonítottak a mesélőközösségek narrátor melletti másik fő összetevőjének, a hallgatóságnak. Csak kevesen számoltak az auditorium szerepével, tehát az „egyéni alkotás – közösségi befogadás” (Szapu 1985:9) kettősségével a keletkező mű milyenségének vizsgálatakor. Biczó Gábor szerint azonban „a mesemondói közösség eredeti értelemben kommunikatív-diszkurzív értelemközösség. A mesemondás alkalmá az eredetileg orális (szóbeli) műfaj esetében egyaránt számot tartott az elbeszélő és a hallgatóság aktív jelenlétére. A mesélő, a történet megjelenítőjének szerepe nem magányos, hisz a mindenkori közönség igényeitől, tetszésének megnyerésétől függ sikeressége. Ennek érdekében a mesemondás során kialakuló elsősorban metakommunikatív – gesztusokra, mimikára épülő – helyzet kezelése a mesélő és a hallgatóság szempontjából egyaránt fontos.” (Biczó 2003:51; vö. Nagy 1988:9.)

A gömöri cigányság körében a mesemondási alkalmakra vonatkozó pontos szabályok a fentiek tükrében tartalmazznak előírásokat úgy a hallgatóság összetételére, mint szerepére vonatkozóan. Az említett szabályok alapján minden felnőtt hallgathat mesét, miközben azonban érvényes Milena Hübschmannová megállapítása, miszerint: „A publikumot a formális összejöveteleken felnőttek alkották. A gyerekeknek tilos volt a belépés egyrészt azért, mert dzsungale paramiszákat (buta meséket³⁷) is meséltek, melyek nem valók gyerekeknek, másrészt pedig azért, hogy a gyerekek ne zavarjanak.” (Hübschmannová 1988:84–85.) A nagyobb gyerekeknek, pontosabban a serdülőknél, „ha vannak tizenhárom, tizennégy évesek,³⁸ már szabad”. Az apró gyerekek részvételi tilalmát adatközlőim azzal is magyarázták, hogy a virrasztásokon (melyeket a kutatott közösségek fő mesemondási alkalmának tarthatunk) csak este nyolc óra körül kerülnek sorra a mesék, ekkorra azonban a gyerekeknek már le kell feküdniük. A nem formális alkalmakon azonban részt vehettek, hiszen a családon belüli hagyományozás (apáról fiúra, apáról unokára³⁹) másként meg sem valósulhatott volna. Gyakrabban meséltek azonban a gömöri roma mesemondók idegen gyerekeknek, mint a sajátjaiknak.

Nők jelenlétében néhány gömöri mesemondó nem hajlandó mesélni; B. Kovács István adatközlője (a rimaszécsi Busa Viktor) pedig nők jelenlétében döntően megváltoztatta mesélési stílusát (B. Kovács 1998:9). A nők jelenléte általában hatással lehet az erotikus kicsengésű, tréfás mesék tartalmára is. A rimapálfalai Lakatos Adolf például bevallotta, hogy felesége jelenlétében nem részletezte a szokásos módon a hős saját nemi szervével való „játékát”. Amikor a kocsmai asztalnál csak férfiak maradtunk, s az eredeti szöveg végéhez értünk, elmondta a kihagyott részt is:⁴⁰ „Mer úgyé, itten még –

nem akartam má itt a nő előtt izényi mer... még ezt hallgassák: Vót olyan kémence, oszt ő felült oda melegre, oszt húzogta, csávázgatta. Azt mondja: »Hát e milyen?« – a ján kérdézté. »Ez a csikóm – aszongya –, ezén lovagolok.«”

„A mesehallgatás alatt nem illett elaludni⁴¹ Összefügghet ez egyebek közt azzal is, hogy a mesélő az előadás alatt – a nagyfokú beleélés következményeként – olykor már-már transz-szerű állapotba kerül. A felzaklatott idegállapot következménye, hogy a mesélés befejeztét követően sem tud elaludni. Érthetően nem nézi hát jó szemmel, ha valaki szunnyadozik.” (B. Kovács 1998:9.) Gyakran megtörténhetett tehát, hogy a nagy mesemondók a bóbiskolókat, ha azok többszöri felszólítás után sem figyeltek a mesére, kitessékelték a helyiségből.

Az auditorium és a narrátor együttműködésének kérdése meghatározó úgy az alululó szöveg minőségének, mint hosszának szempontjából: „a hallgatóság összetétele, hozzáállásuk és figyelmességük a mese formálódásában tükröződik, a mesemondót a közösség légköre két tekintetben is befolyásolja: az anyag kiválasztásában és az előadás módjában... A mese szebbé és színesebbé válik, amikor a mesélő érzi, hogy hallgatói minden pillanatban együtt élnek vele.”⁴² (Dégh 1969:113.)

E kérdés elemzésénél megfigyelési módszerrel szerzett saját adataimból indulok ki. 2003 novemberében Rimakokován sikerült megszerveznem két informális mesemondási alkalmat szomszédolás formájában. November 5-én este (körülbelül 18 és 22 óra között), illetve november 6-án délelőtt (körülbelül 10 és 13 óra között) Michal Žigmund házában jöttünk össze a község Huta nevű részében. Mesélőink úgy az első, mint a második napon a házigazda, valamint Vojtech Oláh voltak, míg a hallgatóságot november 5-én Michal Žigmund és felesége, Vojtech Oláh és felesége kiskorú fiukkal, valamint Žigmundék szomszédasszonya alkotta, majd november 6-án Oláhék fiának helyét felnőtt lányuk foglalta el. A jelen lévő hallgatókat két csoportra, passzív és aktív hallgatókra osztjuk (Dégh 1969:115).

Találkozásaink során passzívan főként a fiatalabb generáció képviselői (Oláhék gyerekei) viselkedtek.

Meglepetésemre minden felnőtt hallgató aktívan bekapcsolódott a születő szövegek formálásába. Az aktivitás különösképpen jellemző volt a hallgatóság női tagjaira.

A fiatalabb hallgatók passzivitása valószínűleg egyszerűen csak a felnőttek iránti fokozott tiszteletükkel magyarázható, de feltételezhetjük olyan szabály meglétét is, mely szerint a gyerekek számára tilos megszakítani a mesemondót.

Általánosságban leszögezhetjük, hogy a két leggyakoribb prózai műfaj (varázsmese és hiedelemmonda) közül az előadásba történő hallgatói beavatkozások gyakorisága, illetve intenzitása alapján a hiedelemmonda tűnik éltelettelibbnek és közkedveltebbnek. Míg az említett összefüggéseken a varázsmesébe történő beavatkozások száma tíz alatt maradt (kilenc), addig a hiedelemmondák interpretálását huszonhét-százszor szakították meg közbeszólásaikkal a hallgatók, tehát itt az auditorium aktivitása megháromszorozódott.

A hallgatói beavatkozások és megszakítások tipológiájának kialakításánál Dégh Linda rendszeréből indultam ki (Dégh 1969:117–119). Míg azonban Dégh osztályozása csak a varázsmesék interpretálására vonatkozik, én a beavatkozásokat a két műfaj esetében külön-külön kísértem figyelemmel.⁴³

A varázsmesék előadásába történő beavatkozások

Munkám során egy felettébb érdekes jelenségre figyeltem fel: a cigány nyelven történő mesélés során a hallgatók nem avatkoztak be az alkotás folyamatába, ami valószínűleg abban a tényben gyökerezik, hogy az auditoriumnak ezen esetekben koncentráltabban kellett hallgatnia az elhangzó szöveget, ha meg akarta érteni azt, hiszen a roma nyelvet hétköznapi kommunikációra már csak nagyon ritkán használják a gömöri szlovák romungrók.⁴⁴

A szlovák nyelven előadott varázsmesék esetében a beavatkozások következő típusait jegyeztem fel:

a) A mesélőhöz intézett játékos megjegyzések, humoros megszakítások és magyarázatok – N⁴⁵ (Oláh): „Megy, megy, találkozik egy öreg farkassal, ej, nincs foga annak a farkasnak... de egy foga volt, és az a foga elkezdett fájni. És ekkor... (A hallgatóság nevet.) N: Találgatok. No, no, no! Neki szabad, az öreg farkasnak. H1: Kihúzta a fogát. Nem? N: Nem. H2: Belerúgott egy sült liba.⁴⁶ H3: De ez igazság.”

b) A mesélő hallgatók általi kijavítása – N (Oláh): „Janko hazavitte azt a királykisasszonyt az anyjához. [Ebben a mesében azonban nem a leggyakoribb szlovák tipologizált mesehősnév szerepelt – a fiút itt Ivnaknak keresztelte a mesélő.] H javítja: Ivan. N: ...vagyis Ivan.”

c) A hallgatóság segítsége a mesélőnek a megfelelő kifejezés megtalálására tett erőfeszítése során – azokban az esetekben, amikor a mesélő elbizonytalanodik, nem találja a megfelelő kifejezést, a hallgatóság segíti, hiszen a kontextusból nagyjából kiderül, minek kell a szövegben következnie. Az esetek egy részében maga a narrátor kéri a segítséget – N (Žigmund): „No de mit nem akart az ördög, odajöttek azok a... Hogy is hívják? Azok a... nem szarkák, hanem varjak. Nem varjak, azok a... másképp. H: Szarkák? N: Nem. H: Gólyák? Ágócs: Hollók? N: Hollók.” A keresés miatt az előadásban rövidebb-hosszabb szünetek is létrejöhetnek. Ezeket a hallgatók gyakran annak bizonyítására használják fel, hogy a mesei világot ők is pontosan ismerik, tehát tudják, milyen szónak, szókapcsolatnak kell következnie – N (Oláh): „Lefeküdt... H: A fa alá. N: ...a fa alá. Egy nagy bükk alatt, és az a bükk ott állt...” A hallgatóság ehhez hasonló betoldásai azonban nem mindig egyeznek a mesélő elképzeléseivel, tehát a közbeszóló hallgató nem minden esetben találja el a mesemondó által keresett szót – N (Oláh): „Visszaemlékezett... H: Arra a macskára. N: ...arra a vesszőre. Megsuhintotta, a libák máris egy kupacba gyűltek.”

Gyakoribbak viszont azok az esetek, amelyek a vizsgált mesélők kétnyelvűségében gyökereznek. Az így keletkező szünetek egyrészt azzal magyarázhatók, hogy az adott mesét az előadó csak a másik nyelven (szlovák szöveg esetében cigányul és fordítva) hallotta; másrészt viszont a kétnyelvűek hétköznapi kommunikációjában is gyakori jelenség, hogy egy-egy szó egy adott pillanatban csak az egyik vagy csak a másik nyelven jut az eszükbe – N (Žigmund): „Hogy is mondják, az istenit! Nem, hát cigányul jobban hangzik, mint szlovákul⁴⁷ Másképp... mint a cérna vagy valami hasonló. H: Fonalak. Thao. N: Na, hát cigányul thao. No, fonalak, szlovákul fonalak. Azt mondja: – Magad elé dobd, és ahová elvezet, elmész utána.”

d) A hallgatóság minden ok nélkül megszakítja a mesemondó előadását – a narrátor azonban elvárja hallgatóitól, hogy elismerjék a tudását, ezért gyakran fenyegetőzik az-

zal, hogy nem folytatja a megkezdett mesét⁴⁸ – N (Žigmund): „Semmi nem gyötör, semmi nem kínoz, olyan szabad vagy. *H*: No, csak p...t kap. *N*: Hát ide hallgass! Ha ezt akard, akkor folytasd. Én abba hagyom. *H*: De én nem neked mondtam. *N*: De én nem szeretem, ha a szavamba vágsz. *N*: De én azt csak magamnak mondtam. *N*: Engem az nem érdekel.”

A felvázolt osztályozásból Dégh a varázsmesékkel kapcsolatban csak az a) és d) (Dégh 1969:117–119) pontjainkhoz hasonlót említ. A b) (a mesélő hallgatók általi kijavítása) és a c) (a hallgatóság segítsége) pontok tehát a mintául vett rendszerhez képest újak,⁴⁹ bennük alapvetően két tény tükröződik: a mesemondási alkalmak számának csökkenése⁵⁰ a gömöri cigányság körében, valamint az a sajátos nyelvhasználati állapot, mely a szlovák–magyar kontaktuszónától északra élő romungrók cigány–szlovák kétnyelvűségében gyökerezik.

A hiedelemmondák előadásába történő beavatkozások

A hiedelemmonda a recens anyag elemzése alapján a népi próza legelterjedtebb hagyományos műfaja nemcsak a romák, hanem a többségi lakosság körében is. A cigány szájhagyományban még napjainkig tele van élettel, hiszen a romák még a mobiltelefonok korában is végtelenül babonásak. Szinte mindegyiküknek van valamilyen személyes tapasztalata, mindenki hallott valamit (Hübschmannová 1988:88), és a tudását természetesen mindenki meg is akarja osztani a közösség többi tagjával.

Mivel a mondák befogadásának alapvető követelménye a hit, melynek fényében az előadott történetek valósnak tűnnek, a hallgatók kiegészítenek, javítanak, kérdeznek stb., hogy a *történet* minél pontosabb, tehát minél hitelesebb legyen:

a) A monda igaz voltának bizonygatása – N (Oláh): „Odanézek valahogy így... *H*: Hát, ez bizony igaz. *N*: ...az órára. Hiszen csak tíz óra!” Néhány esetben a hallgató csak a narrátor határozott kérdésének eleget téve igazolja a mesélő szavainak hitelességét – például egy visszaemlékezés előadása közben a mesélő megszólította a szomszéd helyiségben ülő feleségét, és kérte, tanúskodjon mellette – N (Oláh): „De ott állt... ott aludt ő, aki meghalt, a sógor. Te asszony, hé csaje! Te tudod, nem? Hát amikor Jaro meghalt, Lietaj, amikor lefeküdtem a koporsó alá.”⁵¹

A hallgató hitelesítheti a monda tartalmát, pontosabban az adott démonikus lény létezését, olyan más helyek (községek) felsorolásával is, melyeken már találkoztak vele – N (Žigmund): „Ahogy odaértek arra a hídra, akkor úgy a menyasszony, mint a cigányzenészek azokkal a kocsikkal, beestek azzal a híddal együtt. *H*: Ez Tiszolcon történt. Pontosan ugyanez. *N*: No, ez ott történt Erdőbádonyban.”

Következő módja a hitelesítésnek az információk (történet) forrásának, átadójának megnevezése – N (Žigmund): „Ezt anyám mesélte. Nem, ez egy hiteles történet. *H*: Ez igaz. A megboldogult anyósom mesélte ezt nekem. *N*: Igen, és ő, anyám, amikor meghalt, nyolcvannégy éves volt.” A forrásszemély magas életkorát gyakran hozzák fel a történetek ősiségének és hitelességének bizonyítékként a varázsmesék esetében is. Az esetek többségében az adatközlők azt állítják, hogy az éppen elmondott mesét egy nyolcvan-, kilencven- vagy százéves öregtől hallották.

b) A hallgatóság kiegészítései a monda egyes motívumaihoz – N (Oláh): „Odaértünk Magyarhegymegre, és... de ott nincs buszmegálló, csak egy olyan tető. Kiszállsz, de semmiféle bódé, semmi... H: A hegyen keresztül. N: Azt csak úgy, tudod.” Vagy: N (Oláh): „Mentem én szépen lefelé, no, azon az erdőn keresztül, de ott volt egy szép rét. Jól lehetett látni, gyönyörűen. H: Sütött a hold. N: Odaértem valahogy így...”

c) A narrátor hallgatók általi kijavítása – N (Oláh): „Az az oszlop azóta is ott van. H: Már nincs ott. Már átcsinálták, elvitték a villanszerelők. N: Lehet. Hogy már azóta, de addig ott volt az az oszlop.”

d) A monda egyes motívumainak humoros vagy komoly magyarázatai – N (Oláh): „Nem a sütemény kellett neki, hanem a pálinka... H: Neki erre ment ki a játék. N: Nem a sütemény, torta...” Vagy: H (Žigmund): „No és ott, ahogy így megy lefelé... te nem ismered Hermándot. H: Ő azt nem tudja, hogy hol van az. N: Ahogy Hermándról... itt a gyár, és itt laktunk mi.”

e) A hallgatóságnak a monda egyes részleteihez fűződő kérdései és a narrátor rájuk adott válasza – N (Oláh): „Közel volt, de nem tudtam eltalálni azt a kutyát. A nővérem is dobálta, én... H: Mit csinált veled azután? N: Mert én köszöntem neki, tudod. H: Jó, de mit csinált veled? Nem csinált veled azután valamit? N: Hogyne. Félelmet engedett ránk, olyan félelmet.” Vagy: M (Žigmund): „...ahogy azok a lidércfények eltévelyítették őket az erdőben. H: Lidércfény? N: Lidércfény. Olyan három fény. Lidércfény. H: Tudom, mint azok a kék szentjánosbogarak, amelyek éjszaka is világítanak. Lidércfény.”

f) A hallgató verbalizálja azt, amit a narrátor gesztusokkal fejez ki – N (Oláh): „És akkor ideért neki (Mellkasára mutat.) Nem, Miso? H: A szívéhez. N: Akkor már felment, barátom.”

g) A hallgatóság spontán felkiáltásai – általában a monda valamely motívuma feletti elcsodálkozás váltja ki őket. Gyakoriak az „ez már nem létezik” jelentésű közbeszólások („Az istenit!”, „Mária!”) – N (Žigmund): „Este tizenegykor indultunk Besztercéről, és reggel fél hatkor értünk Rimaszombatba. H: Mária! N: El tudod képzelni?” Vagy: N (Oláh): „Azt mondom neki: – Menj a p...ba, te paraszt f...! (A hallgatóság nevet.) Így mondtam. De barátom, már Vita is így kiabált... H: Nem félsz, ugye, várj csak! N: ...a nővérem. No, barátom, most mitévők legyünk?”

h) A hallgatóság minden ok nélkül megszakítja a narrátor előadását, aki ezért megfenyegeti őket, amennyiben nem csendesednek le, nem folytatja a hiedelemmonda mesélését – N (Žigmund): „De nem akart elengedni: »No fiam, nem mész!« H: Az elejéről! N: Ne vágj a szavamba, ha én beszélek, nem szeretem! H: Nem szereti. N: No. H: Egészségünkre! N: Ha akarsz, beszélj te, és én abbahagyom!”

A nyolc felsorolt típus közül kettőt [a d) és a h) típust] megtalálunk a mesemondásba történő hallgatói beavatkozások rendszerében is, négy típus [a d), e), g) és a h) típusok] pedig hasonlít Dégh osztályozásának típusaira. A fentiekből kitűnik azonban, hogy három teljesen új kategória kialakítására is sor került [az a), a b) és az f) típusok]. A szöveg hitelességének bizonygatását mint a hallgatók közbeszólásainak egyik típusát a monda esetében műfajilag specifikus narrátor-auditorium interakciófajtaként értékelhetjük. A hallgatóság egyes mondamotívumokhoz fűződő kiegészítései arról tanúskodnak, hogy a műfaj iránt a roma mesélőközösségek aktívan érdeklődnek, a történeteket gyakran saját

élményként, tehát személyes ügyként kezelik. A gesztusok által kifejezett jelentések hallgatók általi verbalizálása pedig a narrátor alapszövegének expresszivitását hivatott növelni.

Amint az a fenti osztályozásokból is kiderül, a nem cigány (vagy „paraszti”) mesélőközösségek felbomlása után⁵² a cigány mesemondók közönsége is fogyatkozni kezdett a 20. század hetvenes, nyolcvanas éveiben, s mára már csak foghíjasan tudják rekonstruálni a valamikori narrátor-auditorium viszonyt azok is, akik gyerekként még a „mesekirályok” történeteit hallgathatták; sőt elmondhatjuk, hogy a viszony több tekintetben is megváltozott, hiszen a hallgatóság már kevésbé koncentrált a mese tartalmi, illetve formai követelményeinek betartására, közbeszólásait inkább a tréfálkozás célja vezérli, vagy az apadó cigány nyelvtudás kényszeríti ki.

A gömöri romák hagyományos életmódja és hozzá kapcsolódó életfeltételek is gyökeresen megváltoztak, ami természetesen nem hagyta érintetlenül a helyi roma mesemondó-hagyományokat is. Úgy magyar, mint szlovák romungró adatközlőim egyetértettek abban, hogy a mai roma fiataltságot a varázsmesék már teljesen hidegen hagyják, már „nem ismerik el azt, amit mesélsz nekik” Az érdeklődés hiányának fő okát azon tényben látják, hogy már a viszonylag zártabb roma közösségekben is felváltotta a közvetlen, kontaktuson alapuló kommunikációt mint információforrást a tömegkommunikáció: „...mert ez az úgynevezett demokrácia. Ez egy olyan modernizált világ, tudod, ez olyan modernizáció... Valamikor, amikor én voltam gyerek, nem voltak televíziók, nem voltak rádiók. Voltak ezek a petróleumlámpák, tehát ott nem a televízióknál, rádióknál gyülekeztek az emberek. Ott a tüzeknél jöttek össze ilyen öregemberek... és ott ezek paramisztát – meséket és ilyen történeteket – mondtak, hogy mit éltek át valamikor. Így szórakoztak valamikor az emberek. Azonban jött ez az éra, televíziók, magnók, és minden kiveszett. Azután demokrácia lett, tudod, ma már olyan modern a világ, és ez már, ne is haragudj, semmit sem ér. Úgy mondanám, hogy ez egy örült világ” (Z. M., 1942, sz., Rimakokova.) Úgy, ahogy a mai fiataloknak nincs szükségük a „szép hallgatókra”, nem érdeklik őket a mesék sem. Ha mesét hallanak, „valamit megjegyeznek belőle, de amikor kimennek, ááá – csak legyintenek”. A letehetségesebb cigány mesemondó sem veheti fel a versenyt a televíziós sorozatokkal, melyek így fokozatosan elnyomják a hagyományos roma orális kultúrát. „Ma a meséssel a televízió konkurál, és televíziója van még a legelhanyagoltabb cigánytelepen is minden családnak... A roma közösségen belüli mesehagyományozódást nemcsak a technikai kommunikáció eszközei gyengítik... hanem a romák fokozatos közeledése a nem roma környezettel is... a roma fiataltságnak nincsenek gátlásai a környezet mintáinak átvételét illetően, így a hagyomány háttérbe szorul.” (Hübschmannová 1973:12.) A mesemondási alkalmak számának fokozatos csökkenésével felgyorsulnak a bomlási folyamatok, a mesék összekuszálódnak, hiszen a hallgatók többsége már nem is ismeri a hagyományos mesei logikát, ebből kifolyólag sem ellenőrizni, sem pedig kijavítani nem tudja a keletkező szüzsé hibáit (Benedek 2001:18); a javítások mára szinte teljes egészében a szöveg formájára (nyelvi pontatlanságok és megakadások), valamint a szereplők összekevert nevének helyreigazítására korlátozódnak.

JEGYZETEK

1. Ez a tanulmány a szerző az *Ekológia udovej prózy gemerských usadlých Rómov* (A gömöri letelepedett romák népi prózájának ökológiája) című szakdolgozatán alapul, melyet 2004. június 3-án védett meg a pozsonyi Comenius Egyetem Bölcsészettudományi Karának Etnológia és Kulturális Antropológia Tanszékén. Témavezető: Prof. PhDr. Milan Lešák, CSc., opponens: PhDr. Hana Hlášková, CSc. A munka az OMF – 00600/2003 támogatásával jött létre.
2. Voltak köztük falvak a magyar–szlovák nyelvhatár mindkét oldaláról; magyar falvak: Várgede (Hodejov), Bellény (Belín), Rimapálfala (Pavlovce), Dobóca (Dubovec), Alsókálósa (Kaloša), Cakó (Cakov), Nemesmartonfala (Martinová), Berzéte (Brzotín), Szútor (Sútor), Gesztete (Hostice), Rimasimonyi (Šimonovce), Krasznahorkaváralja (Krasnohorské Podhradie)? szlovák falvak: Klenóc (Klenovec), Rimakokova (Kokava nad Rimavicou).
3. Vojtech Oláh „Béla” és Michal Žigmund (Rimakokova), Ján Radi? (Klenóc)? Szitai Gyula „Csikós” (Dobóca), Lakatos Adolf „Edi” (Rimapálfala), Balogh László és Kikiny József „Oszi” (Várgede), Farkas „Dezső” Elemér (Alsókálósa), Ruzsó Kálmán „Néma” (Bellény).
4. A mester-tanítvány viszonyt egy beás közösségben Szapu Magda vizsgálta Kaposszentjakabon (Szapu 1985:16–18).
5. Az idézőjelek közt szereplő (nem szakirodalmi hivatkozású) részek az adatközlőktől vett idézetek. Amennyiben nem tüntettünk fel egyéb adatokat, az ilyen idézet Vojtech Oláhtól származik. Esetében az idézetek szlovák nyelven lezajlott beszélgetéseink magyarra fordított szemelvényei. A további adatközlőkkel kapcsolatosan lsd 12. lábjegyzetet.
6. A vizsgált esetek többségében azonban az új mesék tanulásának ezen módjával igenis számolnunk kell, mégpedig a cigányság különböző etnikai alcsoportjai körében is, például katonai szolgálat során az őrtilos beásoknál (Eperjessy 1991:9) vagy az erdélyi romungróknál (Nagy 1988:9–10); munkásbarakkokban a szezonmunkások között az erdélyi romungróknál (Nagy 1988:10; 1996:7).
7. A marosvécsi Dávid Gyulánál a mesekönyvek mellett a regényolvasás is megjelenik egyes mesemotívumok forrásaként (Nagy 1988:10), sőt a könyvkultúra hatásával kapcsolatban a Sinkó–Dömötör szerzőpáros egy geszti roma mesemondóasszony repertoárját elemezve „megőrző tendenciákról” beszél (Sinkó–Dömötör 1990:9). A könyv azonban nem minden esetben jelenik meg a cigány mesélők tanulási folyamatában – például Balogh Mátyás őrtilosi és Karádi Antal kaposszentjakabi beás mesemondók könyvekből nem vettek át semmit (Eperjessy 1991:9; Szapu 1985:13). Ezt természetesen gyakran az illető adatközlő analfabetizmusa is magyarázza (például Kikiny József várgedei adatközlő), tehát nem az írott forrásokkal szembeni tudatos elzárkózásról van itt szó.
8. A ponyvairodalom hatását egy roma mesélő repertoárjára Benedek Katalin vizsgálta a babócsai Babos István meséin keresztül (Benedek 2003:415–423).
9. A *Napos ló* és az *Aranyország* című meséket Dobšinskýnál olvashatta, hiszen azok a *Szlovák népmesék* legújabb kiadásaiban is a törzanyaghoz tartoznak, míg a *Bajaja királyfi* című mesével B. Nemcová *Princezna se zlatou hv?zdou na ?ele* (A királylányról, akinek aranycsillag van a homlokán) című kötetében ismerkedhetett meg.
10. Nagy Olga egyes erdélyi roma közösségekkel kapcsolatban arról beszél, hogy a mesemondás náluk még annyira „mindennapos”, hogy nincsenek is határozottan leírható mesélési alkalmak (Nagy 1996:7).
11. A fent említett alkalmakon azonban Vekerdi szerint romák is részt vehettek, mint „hivatásos” mesemondók. A cigány mesélő ezekben az esetekben nem cigány közönségét szórakoztatta (Vekerdi 1981b:3). Vö. Horváth Irma mesemondónő „mestere”, László Gyula fonóestéken „mint meghívott mesemondó szerepelt” (Sinkó–Dömötör 1990:10).
12. A rövidítés az adatközlő néhány adatát kódolja a következő módon: monogram (vezetéknév, keresztnév sorrendben magyar és szlovák romungróknál egyaránt), a születés éve, sz = szlo-

- vák romungró, szlovákból fordított idézet, m = magyar romungró, szemelvény a magyarul folytatott beszélgetésből, lakhely. A kódolás alól egyedül az 1949-ben Rimakokován született Vojtech Oláh „Béla” jelent kivételt, mert az idézett gondolatok nagy része tőle származik, és az adatok állandó feltüntetése fölöslegesen széttördelné a szöveget.
13. Vö. a kaposszentjakabi beások virrasztásának első napja: „kb. este tízig beszélgetnek, elmondják a halott jó tulajdonságait, az elhalálozás okát, körülményeit, a rég nem látott rokonok megbeszélnek a távollétük alatt történt eseményeket. A mesemondás éjjel körül kezdődik, de a következő napokon már mesével indul és fejeződik be a virrasztás.” (Szapu 1985:10.)
 14. A fordítás magyartalansága az adatközlő rossz szlovákságát hivatott visszaadni.
 15. Azokban az esetekben, amikor „a halottasházban fekszik, kirakják a fényképét” (Horváthová 2001:122).
 16. „Márkusfalván [volt Szepes vármegye – A. A.] olyanra is emlékeznek, hogy ha szegény családból származó halt meg, két férfi a cigánytelepről tányérral a kezében körbejárt pénzt gyűjteni a többiektől.” (Mann 2001:113.)
 17. Itt azonban meg kell említenem, hogy 2004 februárjában (három nappal érkezésem előtt) adatközlőm, Vojtech Oláh részt vett Rimakokován egy udvaron folyó virrasztáson, annak ellenére hogy hó volt.
 18. Vö. „Ha mód van rá, külön helyiségben gyülekeznek a nők és külön a férfiak, ha nem, akkor a helyiségen belül különülnek el. A feleség csak nagy ritkán ül férje mellé” (Szapu 1985:10.)
 19. Horváthová 2001:122; vö. „Napközben a halott mellett főként imádkozó nők tartózkodnak.” (Mann 2001:110.)
 20. A mesék terjesztésében részt vehettek a cigány vándorkereskedők, például az esernyőjavítók, valamint a cigány nemzetiségű „hivatásos koldusok” is, akik az éjszakai szállásért meséikkel fizettek a befogadónak (Hübschmannová 1983:63).
 21. Vö. Szapu kaposszentjakabi beások között szerzett tapasztalatai alapján kijelenti: a virrasztás „tulajdonképpen összekötő kapocs az egymástól többé-kevésbé távol lakó, más-más munkahelyen dolgozó családok között” (Szapu 1985:10).
 22. A beszélgetés idején augusztus volt.
 23. Hübschmannová szlovák romungró adatközlőjének következő szavait idézi: „Azelőtt nem volt munka, nem volt mit csinálni, ezért a romák heti két-három alkalommal összegyűltek mesélni. Mindenki egy helyre... Este ötkor, hatkor összegyűltünk, de néha már déltől folyt a mesélés, mikor hogy... És amikor Dilinyák elkezdett mesélni, egy mese eltartott déltől akár háromig, négyig is éjjel után.” (Hübschmannová 1988:84).
 24. Vö. „A szabadidő eltöltésének funkciója mindkét esetben a közösség igazolásának funkciójához kötődik, mely úgy a közös összejöveleken való részvétel, mint a csoport értékeinek résztvevők közti átadásán és átvételén keresztül megvalósulhat” (Hübschmannová 1973:11).
 25. Mode szerint a roma mesékben tükröződő vendégekkel szembeni viselkedésmód, illetve tiszteltetés „egy ősi kulturális örökségre utal”. Ezeket az erényeket szerinte a cigányok nem a többségi társadalomtól vették át, hiszen az nem volt velük szemben megértő, tehát egyedül Indiából származhatnak (Mode 1983:40).
 26. Vö. „A kölcsönösen jóváhagyott mesei szereplők viselkedése, cselekedetei, tulajdonsága erkölcsi tanulságul, követendő mintául szolgál” (Szapu 1985:11).
 27. Az őrtilos beásoknál is főként férfiak meséltek (Eperjessy 1991:9).
 28. „Olyat is megéltem, hogy egy ilyen összejövetelen két bároként (nagyként) elismert mesemondó versenyzett egymással.” (Hübschmannová 1988:84.)
 29. „Az »officiális« mesemondók a férfiak voltak.” (Hübschmannová 1988:84.)
 30. Ezen állításnak határozottan ellentmond az a tény, hogy ismerünk cigány női mesemondó repertoárját bemutató monográfiákat is, például Sinkó–Dömötör 1990.
 31. „Az öregnek vettünk olyan pakli dohányt, oszt azé mesét” (L. A 1932, m., Rimapálfala).

32. A gyerekhallgatóság hasonló viselkedéséről M. Hübschmannová adatközlője is említést tesz, ő azonban a gyerekek ágy alatti bujkálását a helyszíkével magyarázza (Hübschmannová 1983:55–56).
33. Vö. az étel mint a „természetbeni juttatás” egyik módja megjelenik a honorálás formájaként azokban a fonókban is, melyekben cigány mesemondó szórakoztatja a „fehér” hallgatóságot (Sinkó–Dömötör 1990:10).
34. A honorálás ezen formája Kelet-Szlovákiából ismeretes (Hübschmannová 1988:85).
35. Magyarul beszélő oláh cigányok.
36. Az adatközlő itt valószínűleg tévedett, inkább 1500 koronát kaphatott, hiszen 1500 euró több mint 60 000 szlovák korona.
37. M. Hübschmannová adatközlői így nevezték az erotikus motívumokat felvonultató, „dekameroni” meséket (Hübschmannová 1988:86).
38. Vö. a kaposszentjakabi Karádi Antal elmondása alapján: „A nyolc óra körül érkező tizenhét–tizenhat éves fiatalember kb. tíz, tizenegy óráig maradnak, a hozzátartozók reggelig... Kisgyerekeknek nincs helyük a virrasztóban” (Szapu 1985:10).
39. Ezzel a marosvécsi Dávid Gyulánál is találkozunk (Nagy 1988:9).
40. Vö. „Mesemondáskor nőket nem szívesen tűrnek meg maguk között, »vidám, vicces mesét csak akkor mondanak, ha férfitársaság van«” (Szapu 1985:14).
41. A kaposszentjakabi beásoknál „az éjszakai közös együttlétek számtalan előírásai és tilalmai közt legszigorúbb az alvás tilalma volt. Az ébrenlét megőrzésének módja pedig a kényszerű együttlét feloldása, a szórakoztatás... hogy a jelenlevők kitartsanak, prózai történetekkel, tréfákkal teszik élvezetesebbé a hajnalig tartó szertartásos összejövetelt.” (Szapu 1985:10.)
42. Ez az „együttlés” egyes roma közösségek esetében akár olyan fokot is elérhetett, hogy egy-egy mesemondónak kialakult a saját „mese-hallgató közössége, amely esküdött a maga mesemondójára... a közösség a mesemondó stílusához szokva azt hitte, hogy az a mese, amit éppen az ő kedvelt mesélője mondott” (Nagy 1996:9). Nagy Olga ezt a különös helyzetet az erdélyi Méra cigány lakosai közt figyelte meg.
43. A rendszerbe természetesen nem soroltam be az összes feljegyzett hallgatói beavatkozást. A példaként hozott esetek csak az egyes típusok bemutatására szolgálnak.
44. A magyar romungrok esetében a roma nyelv használata szinte teljesen háttérbe szorult, őseik anyanyelvének ismerete körükben nagyrészt néhány szóra korlátozódik.
45. A példák idézésénél a következő rövidítéseket használom: N: narrátor, H: hallgató. Ezeket, valamint a magyarázó szövegeket dőlt szedéssel különböztetem meg az idézett szövegtől
46. Ez a mondat valószínűleg egy állandósult szókapcsolatot rejt, melynek azonban magyar megfelelőjével eddig nem találkoztam.
47. A „cigányul ez jobban hangzik” állítást adatközlőmtől többször is feljegyeztem varázsmesék előadása közben, amikor azonban megkértem, hogy legalább egyet a szlovákul elmondottak közül meséljen el cigány nyelven is, meg sem próbálta.
48. Eperjessy Ernő szerint a mesélő azért nem szereti, ha közbeszólnak, mert az megtöri „a mese szubjektív lendületét” (Eperjessy 1991:12).
49. Ezzel szemben Szapu a kaposszentjakabi beások közt szerzett tapasztalatai alapján így fogalmaz: „A magyarázkodásnak, az új elemeknek, hitelesítő jegyeknek, a kommentálásnak nincs helye a hagyományban” (Szapu 1985:12).
50. Összehasonlítva a 20. század hatvanas éveivel, amikor Milena Hübschmannová még hetente több mesemondási alkalmat említ közösségenként (főként télen), az ilyesfajta szórakozás számára kijelölt tér a jelenlegi roma közösségekben egyre szűkül (Hübschmannová 1988:84). A virrasztásokon kívül csak néhány esti összejövetelt, szomszédlátogatást említenek adatközlőim.
51. A megszólított hölgy válaszáat sajnos a nagy távolság miatt a mikrofon nem vette fel.
52. Ezt körülbelül a második világháború tájára tehetjük a valamikori Gömör-Kishont vármegye területén.

IRODALOM

BENEDEK KATALIN

- 2001 Cigány mesemondók repertoárjának bibliográfiája (A magyar népmesekatalógus, 10/1. összefoglaló bibliográfiája.) Budapest: MTA Néprajzi Kutató Intézet.
- 2003 Ponyvamesék és obszcén tréfák Babos István mesekincsében. *In* A három muzsikus cigány. Babos István meséi. Babócsai cigány mesék. Farkas Zsuzsa, szerk. 415–423. Budapest: Európai Folklor Intézet – L' Harmattan.

BICZÓ GÁBOR

- 2003 A roma identitás kérdése Ámi Lajos meséiben. *In* A meseszöveg változatai. Mesemondók, mesegyűjtők és meseírók. Bálint Péter, szerk. Debrecen: Didakt.

BURLASOVÁ, SOÒA

- 1983 Teoretické a metodologické otázky štúdia nositeľ'ov L'udových tradícií. Slovenský národopis 1:7–44.

COTTEN, RENA M.

- 1954 Gypsy Folktales. *Journal of American Folklore* 67:261–266.

DAVIDOVÁ, EVA

- 1992 K rómskemu folklóru. *In* Rómska tematika v literárnej a umeleckej reflexii. Pavol Plutko – Bohuslava Vargová – Viliam Zeman, zost. 54–57. Bratislava: Mikromex.

DÉGH LINDA

- 1960 Az egyéniségvizsgálat perspektívái. *Ethnographia* 1:28–42.
- 1969 Folktales and Society. Story-Telling in a Hungarian Peasant Community. Bloomington–London: Indiana University Press.
- 1979 Biology of storytelling. Bloomington: Folklore Publications Group – Indiana University.

EPERJESSY ERNŐ

- 1991 A három sorsmadár. Őrtilosi beás cigány népmesék. Budapest: MTA Néprajzi Kutató Csoport. /Ciganisztikai tanulmányok, 8./

FARAGÓ JÓZSEF

- 1980 Zweisprachige Märchenerzähler in Osteuropa (Dvojjazyčnì rozprávkári vo východnej Európe). *In* Interetnické vt'ahy vo folklóre karpatskej oblasti. Lescak Milan, szerk. 125–135. Bratislava: Veda.
- 2003 Baka András tréfás beszédei. (Moldvai csángómagyar népmesék). Kolozsvár: Kriterion.

GAŠPARÍKOVÁ, VIERA

- 1973 Na besedách s gemerským rozprávkárom. Z repertoáru Jána Králiku z Čiernej Lehoty. *In* Gemer, Národopisné štúdie 1. Pranda Adam, szerk. 163–201. Rimavská Sobota: Osveta.
- 1986 Slovenská L'udová próza a jej súčasné vývinové tendencie. Bratislava: Národopisný ústav SAV.

GÖRÖG-KARÁDY VERONIKA

- 2003a Cigánymese, cigánymesegyűjtés, cigánymesekutatás. *In* A meseszöveg változatai. Mesemondók, mesegyűjtők és meseírók. Bálint, Péter, szerk. Debrecen: Didakt.

2003b A cigány mese és Babos István mesei világa. *In* A három muzsikós cigány. Babos István mesei. Babócsai cigány mesék. Farkas Zsuzsa, szerk. 27–53. Budapest: Európai Folklor Intézet – L'Harmattan.

HORVÁTHOVÁ, ALENA

2001 Tradičná pohrebná obradovosť u Rómov v Gemeri. *In* Obyčajové tradície pri úmrtí a pochovávaní na Slovensku s osobitným zreteľom na etnickú a konfesionálnu mnohotvárnosť. Múzeá a etniká 2001. Botík, Ján, zost. 121–127. Bratislava: SNM – Historické múzeum.

HÜBSCHMANNOVÁ, MILENA

1973 Romské pohádky. Praha: Odeon.

1983 Märchenerzählen und Alltagsleben bei den slowakischen Rom. *In* Zigeunermärchen aus aller Welt 1–4. Mode Heinz, Hrsg. 49–66. Leipzig: Insel Verlag.

1988 Slovesná tvorba slovenských Romù. Přehled jednotlivých žánrù. Slovenský národopis 1:81–91.

KEMÉNYFI RÓBERT

1999 Etnikai besorolás és statisztika. Elvi alapvetés a gömöri cigányok három évszázados jelenlétének vizsgálatához. Regio 10(1):137–155.

2002 Gömöri etnikai térmozaik. A történeti Gömör és Kis-Hont vármegye etnikai térszerkezetének változása – különös tekintettel a szlovák–magyar etnikai határ futására. Komárom–Dunaszerdahely: Fórum Kisebbségkutató Intézet – Lilium Aurum. /Interethnica, 3./

KILIÁNOVÁ, GABRIELA

2001 Kollektív emlékezet és identitás-formálás. Közép-európai temetési szertartások a hagyománytól a modernitás felé. Regio 12(3):47–68.

KOLEČÁNYI, MÁRIA (lásd KOSOVÁ)

1947 Nositelia ústnej prozaickej tradície. Národopisný zborník MS 8:221–231.

KOSOVÁ, MÁRIA

1988 Rozprávkar Jozef Rusnák-Bronda. *In* Horehronie 3. Folklorne prejavy v živote ľudu. Viera Gasparikova, szerk. 13–81. Bratislava: Veda.

KOVÁCS, ÁGNES

1980 Bilinguismus in Stilistischer Funktion (Stylistické funkcie bilingvizmu). *In* Interetnické vzťahy vo folklóre karpatskej oblasti. Lescak Milan, szerk. 109–123. Bratislava: Veda.

B. KOVÁCS ISTVÁN

1981 Adalék a gömöri magyarság mesekincsének ismeretéhez. *In* Új mindenek gyűjtemény 1980. Zalabai Zsigmond, szerk. 139–168. Bratislava: Madách.

1994 Barcai népköltészet Tóth Balázné Csák Margit előadásában. Bratislava–Budapest: Madách-Posonium – Akadémiai Kiadó. /Új magyar népköltési gyűjtemény, 25/

1998 Szőlő-Szült-Kálmány. Öt gömöri hősmese. Bratislava: Madách-Posonium.

MANN, ARNE B.

2001 Obyčaje pri mŕtvom a pohreb Rómov na Slovensku. *In* Obyčajové tradície pri úmrtí a pochovávaní na Slovensku s osobitným zreteľom na etnickú a konfesionálnu mnohotvárnosť. Múzeá a etniká 2001. Botík, Ján, zost. 109–116. Bratislava: SNM – Historické múzeum.

MODE, HEINZ

1983 Vorwort. *In Zigeunermärchen aus aller Welt. 1–4. Mode Heinz, Hrsg. 7–48. Leipzig: Insel.*

NAGY OLGA

1988 A havasi sátoros. Dávid Gyula meséi. Budapest: MTA Néprajzi Kutató Csoport. /Ciganisztikai tanulmányok, 6./

1996 Villási, a táltosfiú. Mezőbándi, szucsági és mérai cigány népmesék. Budapest: MTA Néprajzi Kutató Csoport. /Ciganisztikai tanulmányok, 9./

SINKÓ ROZÁLIA – DÖMÖTÖR ÁKOS

1990 Loló. Cigány mesék és mondák Békés megyéből. Budapest: MTA Néprajzi Kutató Csoport. /Ciganisztikai tanulmányok, 7./

ŠKODÁČEK, JÁN

1992 Rómovia a bilingvizmus. *In Rómska tematika v literárnej a umeleckej reflexii. Pavol Plutko – Bohuslava Vargová – Viliam Zeman, zost. 50–53. Bratislava: Mikromex.*

SZAPU MAGDA

1985 Mesemondó és közössége Kaposzentjakabon. Budapest: MTA Néprajzi Kutató Csoport. /Ciganisztikai tanulmányok, 4./

SZEGŐ LÁSZLÓ

1983 A cigány népköltészet. *In Cigányok, honnét jöttek – merre tartanak? Szegő László, szerk. 156–178. Budapest: Kozmosz Könyvek.*

SZUHAY PÉTER

2003 Babos István és meséinek története. *In A három muzsikus cigány. Babos István meséi. Babócsai cigány mesék. Farkas Zsuzsa, 9–26. Budapest: Európai Folklor Intézet – L'Harmattan.*

VEKERDI JÓZSEF

1974 A cigány népmese. Budapest: Akadémiai Kiadó.

1981a Gypsy folk tale publications in Hungary. *Cahiers de Littérature Orale 9:160–163.*

1981b Cigány nyelvjárási népmesék 1–2. (Gypsy dialect tales from Hungary 1–2.). Debrecen: Kosuth Lajos Tudományegyetem.

VÖÖ GABRIELLA

1981 A kölcsönhatások vizsgálatának módszerei és eredményei a romániai folklorisztikában. *In A II. békéscsabai nemzetközi nemzetiségkutató konferencia előadásai. Eperjessy Ernő – Krupa András, szerk. 251–260. Budapest–Békéscsaba: MM Nemzetiségi Osztálya.*

ATTILA AGÓCS

The art of story telling among the Gypsy in Gömör (Slovakia)

This paper aims at describing the actual state and conditions of Gypsy story telling in the Slovakian Gömör county, on the basis of a fieldwork made between 2002 and 2004. The author focuses on a particular story teller, "Béla" Vojtech Oláh in order to show the complex processes and elements of the stories' acquisition, the occasions of story telling, especially during death-watch, and the role of fairy tales in it from the story teller's point of view. In the second part of the article an attempt is made to trace the influence, exhibited by the audience, on the process of story telling.

2004 7 (2):227-251.
Tabula

251

Tájkép és emlékkép – az emlékezhelyek problematikája. Szabó Marianna *Kakpuszta* című installációja kapcsán

Ez a tanulmány nem más, mint egy kulturális elemzés, amelynek tárgya a pécsi Kommunikációs Tanszék egyik – képzőművészek bevonásával megvalósított – te-repgyakorlatán készült installáció. Az installáció – a társadalomtudományos kutatók kérdésvetéseit továbbgondolva – egy sajátos emlékezhelyet hozott létre a természeti környezetben, s ez kitűnő alkalmat teremtett arra, hogy segítségével újragondoljuk Pierre Nora, francia történész elképzelését az idő és a tér viszonyáról. A tanulmány kísérletet tesz arra, hogy összekapcsolja és egymásra vonatkoztassa a művészettörténeti és a kultúratudományos tradíciót egy közös téma: a természeti tér kulturális szimbolizálása apropóján.

A címben megidézett két fogalom – a „helyek” és az „emlékezet” – voltaképpen az emberi észlelés két nagy kategóriáját foglalja magában: a *teret*, valamint az *időt*; és így, egymás mellé állítva, összekapcsolva utal a közöttük lévő viszonyra is, amelynek létrehozásában a különböző narratívák mindenkor fontos szerepet játszanak. E két kategóriális rendszer – az idő és a tér – alapvető funkciójában van valami közös: mind az időt, mind a teret arra használják a különböző életvilágok szereplői, hogy szavakon, narratívákon keresztül – azaz a kommunikáció segítségével – határokat helyezzenek el, identitásokat termeljenek, tehát lakhatóvá és biztonságossá tegyenek egy saját világot, így védekezve a határaikon túl található földrajzi vagy történelmi úr ellen.

Kultúra és természet megkülönböztetése, határhúzás és identitásteremtés, a narrációk és a csend birodalmának kijelölése: ezek a mindennapi kommunikációs gyakorlatok azért is fontosak, mert e tevékenységek során – a közeli és távoli környezetének elrendezése, koncepcionális tervezése révén – minden társadalom létrehozza a számára érvényes térbeli orientációk koordinátáit, amelyek a cselekvés, a viselkedésminták alapvető előfeltételeit jelentik. A „tájakként”, „régiónként”, „városokként” megnevezett és ezáltal rögzített térbeli tervezetekben különböző valóságmodellek, időhasználati módszerek, kommunikációs szabályok tükröződnek vissza; egész kulturális rendszerek olvashatók ki belőlük.

Az idő és tér közötti viszony egyik speciális szeletét, az emlékezet és a helyek közötti kapcsolatot legteljesebben Pierre Nora francia történész dolgozta fel, aki egy speciális kifejezés, az „emlékezhely” segítségével próbálta megragadni azt a bonyolult összefüggést, amely idő és tér rendszereinek egymásba kapcsolódásából származik. *Emlékezet és történelem között. A helyek problematikája* című, 1984-ben megjelent és gyorsan az emlékezetkutatások klasszikusává vált tanulmányában Nora az emlékezhelyek kapcsán a múlthoz való két lehetséges viszonyról beszél: az *emlékezetéről* (a megélt ese-

mény lecsapódásáról) és a *történelemről* (azaz az eseményt értelmezhetővé tevő szellemi tevékenységről). Míg az állandóan megújuló emlékezet szorosan kapcsolódik a hagyományhoz, a folyamatossághoz, a diszkurzivitáshoz és a reflexiónélküliséghez, egy közösség autoritáshoz, addig a történelem olyan kritikai tevékenység, amely mérlegel, distanciát teremt, reflexív viszonyt alakít ki a múlttal.

Az emlékezet és történelem határán található az átmenet tanúi, az emlékezhelyek, úgy is, mint az emlékezettársadalmak lenyomatai, illetve a múlthoz fűződő reflexív viszony megjelenítői. Nora az emlékezhelyekről beszélve három lehetséges viszonyt definiál a helyek és az emlékezet között:

1. egyrészt – általános szinten – hangsúlyozza, hogy „az emlékezet a konkrétban gyökerezik, a térben, a gesztusban, a tárgyban”, azaz az emlékezés – mint kognitív tevékenység – mindig rendelkezik valamifajta objektivációval, tárgyak, helyek hordozzák;
2. másrészt az emlékezhely valamilyen korábbi történelmi korszak, az emlékezettársadalmak maradványaként is felfogható, olyan nyomként, amely az emlékezés korából származik, ezért is képes a múlt felidézésére;
3. harmadrészt pedig az emlékezhely a jelen történelmi korszakban speciális funkcióval is rendelkezik: a „folyamatosság”, az „eredet”, a „különlegesség” előállításának helyszínéül működik, képes heterogenitásokat termelni a kulturálisan homogenizált mindennapokban (Nora 1999).

Persze Norát mint történészt kimondva-kimondatlanul elsősorban az érdekli, hogy milyen szerepet játszik a történettudomány abban a folyamatban, amelynek során az emlékezettársadalmak eltűnnek, a történelem pedig fokozatosan átalakul: míg kezdetben egy emlékezhagyomány kikristályosodási pontjaként működött, addig később társadalomtudománnyá, „az emlékezhagyományból a társadalom önmagáról való tudásává vált”. Ugyanakkor ez a pontosan húszéves, míves tanulmány nem csupán történetfilozófiai vagy tudománytörténelmi szempontból jelentős;¹ más aspektusból nagyon is kortárs, releváns problémákat vet fel: a társadalomtudományok révén az utóbbi pár évben végbement „tértudatosodás” miatt jelentősen megnőtt a térben lejátszódó társadalmi-kulturális folyamatok iránti érdeklődés, s ennek következtében sokkal pontosabb ismeretekkel rendelkezünk a mindennapi életben megfigyelhető „geográficsinálás” és -használat szabályszerűségeiről.²

Éppen ezért érdemes nyomon követni, miként alakul az emlékezhelyek sorsa a késő modern társadalmak kulturális összefüggésrendszerében: néha kommercializálódnak, s például turistalátványosságokká válnak, néha pedig felfedezi ezeket a helyszíneket a művészet, s műalkotásokká formálja át őket; néha pedig jelentésüket veszítve, kiüresedve a feledés lesz a sorsuk. Felvetődik tehát a kérdés: milyen, a késő modern társadalmak működésmódjára általánosságban is jellemző szimbolizációs folyamatok állnak ezen tér-idő transzformációk hátterében?

I.

Egy csaknem tetszőlegesen kiválasztott *földrajzi téren* – Belső-Somogyban, Somogyfajsz környékén – az *idő*n belül (az utóbbi ötven–száz évben) és az idő által okozott társadalmi-kulturális változások vizsgálata, valamint ezek bemutatása különböző médiumok

(a kiállítás, a dokumentumfilm és a tudományos értekezés) segítségével – ez volt a kommunikációs tanszék által 2002 nyarán indított kutatássorozat fő célja.³ A kutatás, a résztvevő megfigyelés során, az interjúkon keresztül három földrajzi-társadalmi hely, sajátos *lokálitás* (és a közöttük lévő, történetileg változó viszony) szolgált a projekt fő koordináta-rendszereként: az egykori *kastély* és uradalmi központ, amely az idők során a középnemesi életmód egykori színteréből először hadikórházzá, téveszirodává, zokni-gyárrá, majd egyre inkább valamifajta közösségi térré, mozivá, afféle faluközponttá vált; azután az egész térségben jelen lévő, fontos szerepet játszó *erdő*, amely sajátos földrajzi térként számos életvilág tevékenységének szolgált keretétül a múltban s a jelenben is. S végül ott vannak a *falvak* – négy, egymással szorosabb kapcsolatban álló település (Somogyfajsz, Kakpuszta, Kürtöspuszta, Libickozma), amelyek sorsa lehetséges fejlődési irányokat, megvalósult vagy megghiúsult elképzeléseket mutat be.

A kutatás másik fontos dimenzióját az *idő* koordinátája jelölte ki, hiszen a lokálitás-építés általános érvényű folyamatait még inkább felerősítették azok a történelmi diszkontinuitások, radikális törések, amelyek az általunk vizsgált területen is húsz–harcven évenként, szinte menetrendszerű pontossággal követték egymást; a világháborúk előtti korszak, az 1920–1930-as évek, 1945, az 1960-as évek közepe, valamint a rendszerváltás környéke nem csupán időbeli határvonalak, szilárd kronológiai mankók. Ennél jóval fontosabb változásokat jelenítenek meg a földrajzi tér és a tágabb társadalmi-politikai kontextus viszonyának átalakulásában is: új szereplők s velük újfajta elképzelérendszerek megjelenését, a térhez fűződő kapcsolatok átdefiniálását, új térhierarchiák létrejöttét és eközben persze a korábbi meghatározottságok, szimbólumrendszerek hol erőszakos, hol passzív felszámolását. Azaz két-három évtizedenként új világok keletkezésének vagyunk szemtanúi (néha résztvevői) ebben a diszkontinuitások miatt többször átalakult, sokszor nyom nélkül megszűnt, majd váratlanul újradefiniált térben.

A projekt legutóbbi szakaszában egy közös kísérlet is lezajlott, amelynek során a kutatómunkába képzőművész-hallgatók is bekapcsolódtak, részt vettek a terepgyakorlaton, s ők is elkészítették a maguk értelmezéseit – műtárgyaikat, installációikat – az adott földrajzi területen található lokálitások sorsáról. A projekt során a földrajzi tér – a Belső-Somogy északi részén található néhány falu és közvetlen környéke, a Boronka völgye – nem csupán a kutatás tárgyaként vagy a vizsgálódás keretként jelent meg, hanem mindezen túl a kutatási eredmények bemutatásának is színtere lett. Azaz a társadalomtudományos kutatás során napvilágra került térolvasat(ok), -értelmezés(ek) prezentációja magát a földrajzi teret is (fel)használta; az időben végbement változásokat, átalakulásokat nem valamilyen semleges kiállítási térben (egy klasszikus „nem helyen”), hanem magán a helyszínen, a vizsgált és – a szereplők, valamint a kutatók által – különböző jelentésekkel, értelmezésekkel ellátott téren belül ábrázolta.⁴

II.

Egyetlenegy – a közös munka során született – installációt (illetve az ehhez kapcsolódó dokumentációt) szeretnék röviden bemutatni és kicsit értelmezni, amelyen keresztül a hely és az emlékezet, tér és idő problematikája talán jobban megközelíthető, szemléletesebben ábrázolható. Az installáció helyszíne egy elpusztult erdei település melletti tiszt-

tás, Belső-Somogy valamely térképen alig jelzett vidékén, ahol egészen az 1960-as évek végéig, a körzetesítésig virágzó települések, erdei puszták lazán kapcsolódó láncolata jelentette a mindennapi élet alapvető keretfeltételeit. A házakat a termelőszövetkezetek erőszakos megszerzése, a kiemelt faluközpontok létrehozása után az elmúlt évtizedekben sorra elhagyták lakóik, a vályogépületek romba dőltek, az erdő gyorsan visszavette egykori birtokát. Ma már csak egyetlen idős asszony él itt, pár éve az ő háza is összeomlott, azóta egy lakókocsi műanyag vázszerkezete jelenti számára az otthon falait.⁵

Az elpusztult településre vezető egyik erdei út mentén teljesen váratlanul néhány fakeresztre, kőből készült emlékművekre bukkanhatunk – ez az egykori pusztá egyik temetője, ahol gondozott és elhanyagolt sírok váltják egymást, meglehetősen kaotikus rendezetlenségben. Mi ez a temető? Egy emlékezhely – a Nora-féle értelemben? Egy „eltérő hely” – a foucault-i felfogás⁶ szerint? Rendelkezik-e a Nora által definiált hármas funkcióval – az anyagi, a szimbolikus és a funkcionális összetevővel? Az egyetlen helyben maradt őslakó és a többi elszármazott számára természetes emlékezhely, az emlékezetközösség – noha csupán egyetlen állandó, őshonos tagja van – még létezik; halottak napja körül sokan keresik fel egykori hozzátartozóikat, s ez a (lehet, hogy intenzitását vesztő, de még kétségkívül jelen lévő) rítus egy évben egyszer étellel tölti meg ezt a szimbolikusan megjelölt és kiemelt földrajzi területet.

Az installáció – Szabó Marianna⁷ munkája – közvetlenül a temető melletti tisztáson található, egy hatszor hat méteres, viszonylag sík területen, csomagolópapírra írt, majd harmincszor harminc centiméteres négyzet alakú lapokból összeállított jókora szöveg-lepel, melyet vékony nádpálcák rögzítettek a földhöz. Az eredetileg összefüggő, majd szétvagdossított papíron egy fekete tussal kalligrafikusan megrajzolt Pessoa-idézet volt olvasható.⁸ Az installációt a képzőművész 2003 augusztusában állította fel a helyszínen, az első sorozat fénykép ekkorra datálható, majd további két alkalommal – 2003 szeptemberében és novemberében – dokumentálta az installáció akkori állapotát.

Mi is ez az installáció? Emlékmű volna, amely az egykori településre, az egykori emberekre, egy eltűnt életvilágra próbál emlékezni? Részben igen, de korántsem ez az egyetlen funkciója, hiszen valószínű, hogy akkor valamilyen időt álló anyagból készült volna... Az emlékműállítás hiábavalóságáról szólna? Ez nem valószínű, hiszen komolyan (talán kicsit túlságosan is komolyan) próbál megfelelni az „emlékműfunkció” által megkövetelt kimondatlan előírásoknak; kétségünk sem lehet például afelől, hogy az idézet szó szerint értendő...

Az installáció első megközelítésben valamifajta idő- és emlékezetmodellként értelmezhető, hiszen felnagyítja, kiemeli az emlékezhelyek működésének törvényszerűségeit, határpontjellegét, sajátos időstruktúráját. Nora tanulmányában afféle kedvenc, kézhezálló metaforaként sokszor használja a „határpont”, a „fordulópont” fogalmát; például akkor, amikor arról beszél, hogy az emlékezhelyek egy köztes időbeli szituációban keletkeznek: amikor eltűnik a *par excellence* közösségi emlékezet, amikor nincs többé *közege* (*miliője*, ezt a fogalmat használja Nora) az emlékezetnek, akkor kell megteremteni a *helyeit* (*lieux de memoire*).⁹ Ilyen drámai idő- és térbeli határponthoz érkezett a közösség azzal, hogy egyetlen tagja él már csak az eredeti területen, akinek nagyon fontos igazodási pont, beszélgetőhely a közösség emlékét őrző temető. S az installáció mint igazi emlékezhely pontosan arra a fordulóra irányítja rá a figyelmet, „amikor eltű-

nik az emlékezet személyességében megélt hatalmas tőke, s a rekonstruáló történelem tekintetében” él tovább, azaz a temetőből emlékmű lesz.

Nora másik, ugyancsak sokszor használt terminusa az emlékezet és történelem közötti átmenet megjelölésére a „reflexió”. Ennek a fogalomnak az installáció is sokszorosan lekötelezettje, hiszen az emlékez(tet)és egyszerű feladatát összekapcsolja magára az emlékezés egész folyamatára vonatkozó kérdésfelvetéssel. Azaz a temető melletti alsó tisztáson álló installáció – egy konkrét emlékezhely melletti absztrakt emlékműként – felhívja a figyelmet a temetőre is, de sokkal fontosabb az a szerepe, amellyel rákérdez az emlékezhely működés módjára, szimbolikájának általános problémáira. Az installáció az idő és a tér, a hely és az emlékezet viszonyát, állandó alakulását kívánja megjeleníteni, miközben az idő mozgásának ábrázolására éppen a körülötte lévő földrajzi teret használja fel, folyamatos határátlépéseket megvalósítva. Egyrészt az időhatárból a földrajzi határok irányába tart ez a mozgás, másrészt egy, az eredeti kontextustól idegen, a kiemelés és a megjelölés gesztusát végrehajtó *emlékképből* egyre inkább az adott helybe belesimuló, alig-alig megjelölt *tájkép* felé visz az út.

Emlékezhelyek összefüggésrendszere s hierarchiája – sokszoros kiemelés, bekerekezés egy emberektől távoli vadonban, felismerhetetlenül egymásra rétegződött korábbi szándékok, reflexió, kulturálisan átformált táj, majd újra elvadult természeti terek, melyek mélyén ugyanúgy elfelejtett szándékok találhatók és így tovább, egyre lejjebb, mélyebbre térben és időben – az emlékezet és az idő egyfajta sajátos térbeliségével találkozhatunk. Egyazon helyen egymásra rétegzett időszekvenciák s az ezt kutató diszciplína: valamifajta térarcheológia.¹⁰

III.

Hogyan működik ez az installáció? Legelőször is kialakít egy hozzávetőleg vízszintes teret az erdőben, növénytakarójától megtisztítja, kiszabadítja a bokrok, a cserjék és az aljnövényzet szúrós sötétjéből – azaz munkát végez a téren: létre-, napfényre hoz egy helyet.¹¹ Ez az átalakított, védett hely ugyanakkor – mint láttuk – nem önmagától válik jelentésselivé, hanem azon keresztül, hogy a helyszín beleilleszkedik a helyek egész hierarchiájába; a mindenütt jelen lévő, dús vegetáció, az erdő, az elhagyott és gondozatlan temető, a csak nyomokban létező, elpusztult településlánc együttese jelöli ki azt a koordináta-rendszert, jelentéshorizontot, amelyen belül az installáció értelmet nyer.

Az installáció funkciójában és szimbolikus tartalmában többszörösen is megjelenít e sajátos szomszédsági rendszerben különféle, egymásra tükröződő *átmeneteket*: az erdő és a falu, az élet és a halál, a természet és a kultúra jelentik azokat a nagy rendezőelveket, amelyek között egyensúlyozva hoz létre egy *törékeny egyensúlyi állapotot*. Ezt a törékenységet jól szemléltetik az installációban felhasznált anyagok: a vékony nádpálcák védtelen regimentje, a lebegő papír anyagszerű természetessége, az egész mű szándékos nem időtállósága, a szél és a harmat játékos támadásának kitéve... Az idő és a tér konkrétba gyökerezettsége, tárgy, kép és tér összefüggése – akaratlanul is felidéződik Nora szép képe az emlékezet fájáról, amelyet a történelem kérge borít.

Az installáció mint emlékezhely más tekintetben is közties állapotot szimbolizál: folyamatos oszcillálást a *természetes* és a *mesterséges*, az *érzéki* és az *absztrakt* között.

Ha a felhasznált tárgyakat nézzük, akkor láthatjuk, hogy a felhasznált anyagok – a papír, az írás, a nád idegenek ettől a miliótól, egyáltalán nem „helyspecifikusak”, nem az erdő anyagaiból született az installáció, ám a természeti közeg magában foglalja, domesztikálja ezeket az artefaktumokat. Az egész folyamat, amelyet bemutat, érzékileg nagyon is jól megragadható – papírcafatok, töredezett nádrudak, az avarszőnyegből kikandikáló betűroncok, miközben a felirat által is hangsúlyozott, erre ráépülő üzenet – éppen ellenkezőleg – meglehetősen absztrakt. Alig kiemelkedve, a földhöz simulva, mintegy szöveglepelt borítva rá az installáció felidéz egy sokkal absztraktabb folyamatot: a jelentéshálók, értelmezés- és szimbólumrendszerek illékony anyagiságát,¹² amelyek – ha gondozatlanok maradnak –, gyorsan erodálódnak, s először csak foltokban, majd később egyre nagyobb területeken megjelenik a csak időlegesen elfedett, nyers természet, jelen esetben a vadon.¹³

Az installáció nagyon jól szemlélteti az emlékezhelyek időhöz fűződő furcsa viszonyát: szándékuk részben az idő kimerevítése, rögzítése, valamifajta kezdet, eredet megragadása és megőrzése. Ebből a szempontból úgy viselkednek, mint széttartó fénynyalábokat egy fókuszpontra összegyűjtő tükrök vagy az időbeliség kontinuumába egy ponton beavatkozó fényképek: szándékoltan minimalista, redukált módon a legkevesebb jelet felhasználva próbálják „megjeleníteni” a lehető legtöbb jelentést. E folyamat során az emlékezhelyek rendelkeznek valamifajta holisztikussággal: akárcsak az emlékezés aktusa, azokat a részleteket emelik ki, keretezik be és őrzik meg az események végtelen láncolatából, amelyek megerősítik az alapul szolgáló jelentést.

Az emlékezhelyek fenntartanak egy másfajta, az eddig bemutatottal ellentétes kapcsolatot is az idővel: hiszen ezek a helyek képesek változni, átalakulni, képesek jelentéskörük állandó bővítésére, megújítására – hogy aztán egy új pillanatfelvétel során megint csak rendezett formában összeállva egy új, másfajta tablóképet közvetítsenek. Az installáció kitűnően érzékelteti – azaz érzékileg is jól megragadhatóvá teszi – ezt a folyamatot: mint valamifajta időkatalizátor felgyorsítja a történéseket – többszörös sebességűre állított videorekorderként bele-beleporget az események lassú menetébe, a monoton történéssorba, így jelenítve meg az idő háttérben zajló, folyamatos – amúgy meglehetősen láthatatlan – átalakító munkáját. Az egymás után következő képek – kimerevített időpontok, szekvenciák – egyik funkciója is éppen ez: hogy egyáltalán érezhető legyen az idő múlása, valahogy ki kell lépni ebből a folyamatból, distanciát kell teremteni – vagy ellenkezőleg: tudatosan behelyezkedve reflexió alá kell vonni a történéseket.

Az idő megállításának és az állandó újradefiniálásának egymásmellettsége: ez a folyamatos oszcillálás alakítja örvénylő tárgyakká ezeket a látszólag nagyon is röghöz kötött, mozdulatlan objektumokat, amelyek a szándékok, figyelmek állandó változását kihasználva vagy előidézve hol reflektorfénybe kerülve kiemelődnek, hol pedig visszasüllyednek a kollektív emlékezet homályos, alig derengő helyzetjelző fényekkel, vöröslő ledékkel megvilágított háttértárolójába.

Ki a *nézője* ennek az installációnak? A fák lombkoronája és az erdő madarai – hiszen a szöveg csak „felülről”, a fák ágai közül vagy az ég horizontjából olvasható s fogadható be. A megszokott emberi perspektívából nézve a betűk nem állnak össze egységes történetté, fragmentumokból, a szélben ide-oda billenő betűfoszlányokból kell valamifajta értelmet kicsiholni. És egy további megkötés: csak kiállítások látogatói, városi emberek számára válik jelentéstelivé és értelmezhetővé a mű; az erdőben élők számára néhány

sem mire sem jó, felhasználhatatlan papírfoszlányról, pár haszontalan, törött pálcadab-ról van csupán szó, melyért lehajolni sem érdemes. Kiállítva viszont (Nora egy másik szép képével): kagylóhéjak a tengerparton, ahonnan visszavonult az élő emlékezet tengerre. Az installáció eredeti környezetében befogadhatatlan és értelem nélküli – de ott nem is rendelkezik e felidézett jelentéstartalmakkal; ott még nem történelem, hanem a hagyomány ideje uralkodik. Ahhoz, hogy emlékezhelyként működhessen, dokumentációs anyagként átemelődjön, bemutatathatóvá és megtekinthetővé váljon, olyan környezetre van szüksége, amely a történeti idő uralma alatt áll.

Az installáció visszahoz valamit az emlékezet – azaz az idő – működésének logikájából, felidézi az emlékeztársadalmak korszakát. Ahogyan az adott földrajzi térben élő közösség is beleágyazódott egy természeti környezetbe, egyfajta sajátos időritmusba, úgy most, a közösség eltűntével éppen a természeti közeg marad egyedül az, amely őrzi a közösség egykori „lenyomatát”, mozgatja, irányítja az emlékezést. Hiszen az installáció az időhasználat szintjén az emlékezés idejét jeleníti meg, s nem a történelemét, a múlt kimerevítésével szemben definiálja önmagát, nem akar rekonstruálni, csupán szervesen belesimulni a hagyományba. Az emlékezés ideje uralkodik itt, a természeti idő közeli rokona, egy megvalósulási formája – vagy ahogyan Schama fogalmaz: Klio, a történelem múzsája létét anyjának, Mnemosynének köszönheti, eme vad, ösztönös és ősi személynek...

Az installáció sajátos viszonyt hoz létre a *térrel* is: egyrészt azzal, hogy az erdő fái által lehatárolt helyszínen egy majdnem szabályos négyzet alakú területet definiál, hangsúlyos módon újraterelemi a tér alapszerkezetét, felhívja a figyelmet arra, hogy egy speciális minőségekkel, szimbólumtartalmakkal ellátott tájban mozgunk, határvidéken tartózkodunk. Ugyanakkor az a táj, amely a vadon közepén felidéződik, nem a természeti látnivalók miatt került kiemelésre, sokkal inkább időbeli minőségekből áll; sajátos formájú időtáj, emlékeztérvidék. Furcsa transzformációs folyamatok keresztútján vagyunk itt is: ahogyan az emlékezés folyamata egyszerre tájképpé lesz... s fordítva, ahogyan ez a tájkép aztán – a dokumentáción túl – megint csak az emlékezetben találja meg végső helyét.¹⁴

IV.

Ha az installációt művészettörténeti szempontból próbáljuk elhelyezni, akkor egy olyan művészeti mozgalmat kell felidézünk, amelynek gyökerei az 1960-as évek végéig nyúlnak vissza. Ekkor jött létre ugyanis a *Land-Art*, a természetművészet, amely újradefiniálta a táj művészi megközelítés- és ábrázolásmódjának amúgy nagyon régi hagyományát, mégpedig oly módon, hogy a tájképfestészet kiindulópontjával ellentétben e művek nem egy meghatározott perspektíva mentén reprezentálják a tájat, hanem elsősorban a tájban zajló folyamatok kimerevítése a céljuk. Andy Goldsworthy vagy éppen David Nash alkotásai¹⁵ a „talált formák, alakzatok összegyűjtésével, a természeti folyamatok felhasználásával a művész beavatkozását a lehetőségekhez mérten a minimálisra redukálják; megpróbálják elkerülni, hogy egy eleve adott festői, művészi tradíció formáinak követelményrendszerét érvényesítsék a természet fölött” (Weilacher 1999: 15). Keserü Katalin művészettörténész az emlékezés szerepét a kortárs művészetben vizsgáló könyvében a

„természetművészet” kategóriáját alkalmazza ezekre a sajátos műalkotásokra, amelyek „az adott természeti környezet elemeit, darabjait, tárgyait, jelenségeit (használják), ezeket figyelik, értelmezik, jelentéssel ruházzák fel” (Keserü 1998:166). Az általunk vizsgált összefüggésrendszerben fontos megkülönböztetni azt a *Land-Arton* belül kikristályosodó két kortárs művészi tendenciát, amelyek sok szálon kapcsolód(hat)nak a kultúrakutatás megközelítésmódjához: az „individuális mitológiát” és a „nyomolvasásnak” nevezett irányzatot, „amely régebbi kultúrák és élettapasztalatok nyomainak és jeleinek segítségével szuggesztív hatású, asszociációkban gazdag szimbólumokat próbál létrehozni. A »nyombiztosítás« anyagaként éppúgy szolgálnak leltárak, fotódokumentumok, illetve az archeológia és az etnológia tudományos kutatásai, amelyek aztán a művészek új, individuális kommentárjai révén tesznek szert új, önálló életre.” (Weilacher 1999:12.)

Ahogy az installáció kapcsán is láttuk, a természetművészet jellegzetes formakincsét különféle rituális folyamatok, tárgye gyüttesek (installációk, *environmentek*) alkotják, amelyek zömükben – éppen az egyszerűségük miatt – készen kapott természeti anyagokat (fa, kő, homok, növények) és redukált természeti formákat használnak fel. E megközelítésmód egyik egyenes következménye az antropológiai jellegű tematikák (így például a természet és kultúra viszonya, a társadalmi csoportok beágyazódása külső természeti környezetükbe stb.) intenzív és közvetlen jelenléte ezekben a művekben.

E művészeti mozgalomban például fontos szerepet játszik a késő modern társadalomtudományok egyik központi kategóriája, „reflexió”-fogalma, hiszen e művészi tevékenység egy sajátos „metatájt” hoz létre, ahol együtt, egymás mellett látható a táj és annak egy sajátos olvasata – az értelmezés előtti állapot és a reflexió együttese. E többszintű reflexiós munka következtében egyszerre létezik a tér mint társadalmilag definiált, kulturálisan formált földrajzi entitás, a táj mint a tudományos és művészeti érdeklődés tárgya s végül ugyanaz a táj mint egy falak nélküli galéria: egyszerre sajátos kiállítási hely és a kiállított helyek hordozója. Különleges átalakulások zajlanak az adott helytől el nem távolodva: a természeti objektumok, a tereptárgyak, az életvilágok mindennapi tárgyai, az unalomig ismert képrepertoárok a különböző intenciójú reflexiós munka során kutatási objektumokká, műtárgyakká alakulnak, majd kiállítási tárgyként történő megjelenésüket követően rövid idő után ismét visszatérnek kiinduló állapotukba. A folyamat eredményeképpen a térre vonatkoztatva különböző léptékű és műfajú imaginatív térképek jönnek létre, amelyeken (akárcsak a korai, kezdetleges földrajzatlásokban) a szigorúan definiált és négyzethálósan rögzített helyek mögött feltűnnek eltérő indíttatású emberi aktivitások, láthatóvá válnak sajátos lényekkel, önálló törvényekkel rendelkező fantáziavilágok.

A másik fontos – és ugyancsak antropológiai értelmezést igénylő – jellegzetessége e művészeti mozgalomnak az, hogy intenzíven érdeklődik az időbeliség különböző dimenziói iránt. Keserü Katalin szerint a kelet-európai természetművészet – amely amerikai gyökereitől eltérően nem az állítólag érintetlen természeti környezetben, így például a sivatagban hozza létre a maga műveit, sokkal inkább közege és témája a sűrűn lakott és kulturálisan, társadalmilag gazdagon strukturált táj – „az étellel-halállal való foglalkozásból született” (Keserü 1998:159–175). Ez a témaválasztáson túl a többfajta időbeliség folyamatos tematizálásában is tetten érhető: talán egyetlen más képzőművészeti ágban sem viseltetnek ilyen kitüntetett figyelemmel az idő iránt – már csak azért is így van, hiszen e művek létrehozásában, értelmezésében konstituens szerepet játszik az

időbeli folyamat, a mulandóság. Így az idő társadalmi kategóriáját a természetművészet nem filozófiailag, szemléleti kategóriák vagy absztrakt fogalmak mentén ragadja meg, hanem a művekben, installációkban felhasznált anyagok inherens tulajdonságait felhasználva tesz kísérletet arra, hogy az időt, e láthatatlan dimenziót, társadalmi-kulturális konstruktumot vizuálisan is megjeleníthetővé tegye, beágyazva különböző léptékű összefüggésszrendszerekbe.

V.

Az amerikai történész, Simon Schama (1998) a tájmetaforák kultúrtörténetét bemutató monumentális művében számos történetet mesél el, amelyek Lengyelország keleti részén, Litvánia rengetegében játszódtak, s melyekben a társadalomtörténet és a személyes történelem számai ősrégi mítoszokkal, írásos feljegyzésekkel gabalyodnak össze. E történetek témája ugyanakkor mindvégig nagyon hasonló: az időbeli, történeti események háttérül szolgáló földrajzi téren megfigyelhető kulturális transzformációs folyamatok vagy Schama megfogalmazásában: az a mód, ahogyan „az emlékezés rétegeiből összeállnak a táj szcénái”. Mindezt pedig különféle kulturális jelentéshálózatok a felelősek: társadalmi csoportok elképzeléseinek és vágyainak változó összefüggésszere, az így létrejövő imaginárius tájak „visszaprojektálása” a természeti közegbe. Schama (1998:260) szerint „örökölt hagyomány az, ami a pusztá geológiából, vegetációból egy tájat hoz létre, s ez a tradíció minden katasztrofista jóslat, hanyatlástörténeti prófécia ellenére virulens módon jelen van kultúránkban”. Hiszen mindmáig nagyon fontos szerepet játszanak a tájra vonatkozó régi hagyományok, kitartó szívósággal jelentkező történetek, melyekben meghatározott helyekre irányuló vágyak, kívánságok fejeződnek ki, objektiválódnak (Keszeg 2003). Aztán ezek az objektívációk – egymás mellé helyezve – létrehozzák, kirajzolják a maguk naturalizált, azaz a természetesség látszatával felruházott topográfiáit.

Jelen esetben is igaz az a természetművészet kapcsán tett megállapítás, hogy sokszoros kulturális reflexiók munkája zajlik a tájban és a tájjal, amelyet persze a késő modern kor tömegtermelése jelentősen átalakított: immár egész imaginációs iparágak (a turizmusipar, a különböző tömegkommunikációs rendszerek) hozzák létre a földrajzi helyekből a „láttnivalókat”, változtatják át a földrajzi tér meghatározott pontjait – egy (a természetművészet eljárás módjaihoz nagyon hasonlító) szemiotikai folyamat, a kijelölés, a stilizálás és a szakralizálás révén – szimbólumokká. A különféle kiemelt térelemek egy új, mesterséges és meglehetősen redukált összefüggéssz rendszerben jelennek meg, amely a szemlélő számára ugyanakkor mégis az egyszeri-egyedi értelmében vett értékeset közvetíti. Mindezt pedig az „eredeti” térhasználat átalakításához és szimulációjához vezet: miközben a térbeliséget egy másfajta jelrendszer újradefiniálja e sokszor egyáltalán nem művészi tevékenység során, a transzformációs folyamat végeredményeképpen a kiválasztott térszletnek itt is egy sajátos *képimázs* jut osztályrészül: hely és emlékezet, tér és idő egy sajátos tájképpé mosódik össze.

A Schama által részletesen bemutatott kulturális tértranszformációk másik sajátossága éppen az általuk felrajzolt időtáv: a nagy nehezen felkutatott és megidézett történetek az emlékezet és a történeti idő mélyrétegeiben találhatóak. Patrick McGreevy (2001)

amerikai kulturális geográfus a földrajzi tér megmunkálásának stratégiáihoz kapcsolódóan, ezeket értelmezve különít el nagyon markáns irányzatokat a kulturális érdeklődésű tértudományon belül. Így például a hosszú időtartam mellett elkötelezett irányzatok fontosnak tartják a földrajzi adottságok (éghajlati tényezők, talajviszonyok, település-szerkezetek) szerepét, valamifajta nagy időtávlatokon átívelő determináló jelleget tulajdonítva ezeknek – s ez a tartósság, változatlanosság igencsak szemben áll az életvilágok törékenységevel, esetlegességével. Az átfogó, hosszú távú vizsgálatok mellett elkötelezett megközelítésmódok egyik legszebb könyvét éppen egy történész, az Annales-iskola egyik klasszikusa, Fernand Braudel (2003) írta, akinek magyarul nemrég megjelent *Franciaország identitása* című munkájának első kötete, *Tér és történelem* címmel pontosan azokat a hihetetlen távlatokat mutatja be, melyek a jelenben zajló társadalmi-kulturális folyamatok determináló feltételeit alkotják.¹⁶

VI.

Ezek a megközelítésmódok – akárcsak a bemutatott installáció – két ponton egészítik ki a Nora által bemutatott emlékezhely-problematikát: egyrészt tudatosítják, hogy nem csupán a történelem (és a történettudomány) az egyetlen ágens, amely részt vesz ezekben a sajátos transzformációs folyamatokban, hiszen a képzőművészet és a különböző imaginációs iparágak, a mindennapi életben használt narratívák legalább ennyire fontos szerepet játszanak a tér kulturális szakralizálásában. Másrészt míg Nora – s a hozzá kapcsolódó kultúrákutási irányzatok – az emlékezhelyek kapcsán igazából a történeti idővel foglalkoznak, addig az installáció ráirányítja a figyelmet egy „másik történelemre”, amely tárgyakban, természeti objektumokban lakozik, s mintegy az emlékezhelyek kereteként szolgál, valamifajta *long durée*-t jelenítve meg, amely kijelöli az értelmezési tartomány szélső határait.

JEGYZETEK

1. Nora megkülönböztetései, alapvetései az emlékezetkutatás diskurzusában sorra visszaköszönnek: így például az assmani *kommunikatív és kulturális emlékezet* közötti határvonal számos szempontból éppen a norai gondolatokat viszi tovább, akárcsak Peter Burke klasszikus tanulmánya a történelemről mint társadalmi emlékezetéről (Assman 2004; Burke 2001; magyar nyelvű összefoglaló K. Horváth 1999).
2. Erről részletesebben lásd Szijártó 2003.
3. Az eddig lezajlott feltárómunka mérlege: két kiállítás (*A kastély, a falu és az erdő – a lokalitás képei Belső-Somogyban* címmel, 2002. november 28.–december 7. között Pécsen, a Közélet Galériában, valamint *Térképek az Időről* címmel 2004. március 23.–április 3. között az Uránia moziban), egy tizennyolc oldalas, fekete-fehér fényképeket tartalmazó kiállításkatalógus. Elkészült továbbá egy Berta János, Kádár Anna és Németh Annamária által jegyzett dokumentumfilm, *Isten hozta...* címmel, továbbá számos (több száz, többnyire fekete-fehér) fénykép, egy CD és honlap (amelyek a vizuális anyagok nagy részét, továbbá a források zömét is tartalmazzák lásd: www.maya.btk.pte.hu/sfajszt) és öt-hat (egyenként körülbelül egy ív terjedelmű) dolgozat. A legelső kiállításról lásd Frazon Zsófia kritikáját (Frazon 2003).

4. A projekt során elkészült művek a következők: Rezsonya Katalin: *Hinták*, Horváth Csaba – Kiss Andor: *Csónaktemető*, Szabó Marianna: *Kakpuszta*. A művek részletes dokumentálása, valamint Havasréti Józsefnek a megnyitón felolvasott szövege a kiállítás CD-jén és az említett webhelyen ugyancsak megtalálható.
5. Az ő sorsa, sajátos életvitele gyorsan felkeltette a tömegkommunikáció figyelmét, több újságcikk is foglalkozott vele, de forgatott már róla két olyan, egymástól ideológiailag nagyon távol álló magazinműsor is, mint a *Fókusz* és a *Heti Mozaik*.
6. „A heterotópiák leírásának második alapelve szerint egy társadalom, történelmének során, nagyon különbözőképpen működtethet egy létező és fenn is maradó heterotópiát; igazság szerint minden egyes heterotópiának precíz és meghatározott funkciója van a társadalom belsejében, de a neki helyet adó kultúra szinkronicitása szerint egy bizonyos heterotópia szert tehet ilyen vagy olyan működésre.
Vegyük például a temető heterotópiájának különleges esetét. A közönséges kulturális terekhez képest a temető magától értetődően eltérő hely, mégis kapcsolatban áll a város, a társadalom vagy a falu összes szerkezeti helyével, hiszen mindenkinek, minden családnak vannak felmenői, akik a temetőben nyugszanak.” (Foucault 2000.)
7. Szabó Marianna 2002-ben végzett a PTE Művészeti Karán, rajz–vizuális nevelés szakon és videó specializáción. Jelenleg a DLA-képzés elsőéves hallgatója.
Eddigi kiállításai:
 - 1993: Budapest, Pataky Művelődési Központ, csoportos kiállítás,
 - 2000: Pécs, Közéltetés Galéria, csoportos kiállítás,
 - 2001: Kaposvár, Kaposvári Tudományegyetem, csoportos kiállítás,
 - 2001: Balatonboglár, Pincetárlat, csoportos kiállítás,
 - 2001: Pécs, Új Galéria, csoportos kiállítás,
 - 2004: *Térképek az időről* című csoportos kiállítás (Rezsonya Katalin, Horváth Csaba, Kiss Andor, Szabó Marianna), Pécs, Uránia mozi,
 - 2004: Pécs, Hattyúház, installáció,
 - 2004: Művészetek Völgye, Taliándörögd, Mogyorók Háza, csoportos kiállítás.
8. „Egy nemlétező település határvidéke vagyok, terjengős kommentár egy meg nem írt könyvhöz. Senki, de senki nem vagyok. Nem tudok érezni, nem tudok gondolkodni, nem tudok szeretni. Egy megírásra váró regény szereplője vagyok, s bár sohasem léteztem, tünékenyen és formátlanul bolyongok egy olyan valakinek az álmaiban, aki soha nem volt képes megformálni.” (Pessoa 1989:3.)
9. Számtalan kérdés vetődik fel ezzel kapcsolatban: hol található, hogyan definiálható ez a pont; melyik pillanattól lehet azt mondani, hogy nincs közösségi emlékezet? Vagy a kérdést némileg megfordítva: amikor még van/létezik a közösségi emlékezet, akkor milyen formában léteznek ezek az emlékezethelyek?
10. Simon Schama sajátos felszínre hozatalnak, időátásként definiálja saját – a tájmetaforák hosszú történetét bemutató – monumentális vállalkozását, amely „keresztülhatol a konvenciók látható felszínén, s eljut a mítoszok, az emlékezet elrejtett területére” (Schama 1998:259).
11. Itt felidéződik a „tér” szó nyelvtörténeti háttere: a Grimm-szótár szerint ez nem más, mint egy tisztás teremtése az erdőben letelepedés vagy művelés céljából. Azaz a tér egy sajátos emberi tevékenység eredményeképpen, mégpedig a vadon kiirtásán keresztül jön létre.
12. Megint csak Simon Schama gondolatára utalhatunk: „a táj mint szöveg, amelyet a generációk a maguk mindig visszatérő obszczióikkal állandóan újraírnak” (Schama 1998:259).
13. Ezt mutatja a felirat banalitása is – az idő korlátlan hatalmával való szembeszegülés hiábavalóságát, akárcsak a fejfákon, a sírokon, közhelyek, klisék sorakoznak, egy az egyben értendő szövegek, semmi bonyolult mögöttes értelem, pont erre nincs is idő: a szövegek mögöttes értelmének nem kell utánagondolni, mély igazságokat megfogalmazni; inkább csak felidéznek ér-

zéseket, helyzeteket, embereket, hiszen gyorsan – ugyanakkor mégis az örökkévalóságnak – kell megszólalni, a többit pedig majd úgyis elvégzi a kontextus és az idő.

14. Ugyanezt a folyamatot vizsgálja Keserü Katalin művészettörténész is a tájkép műfajának átalakulását végigkövetve, s összegző megállapítása, miszerint „a tájkép műfajának klasszikus típusai a táj-képben akcióként, all-oves festésként, installációként éltek tovább, miközben tájszerűen (táj-képként) bontakozott ki a térinstalláció, az építészet, a szobrászat és a festészet is az utóbbi évtizedben” (Keserü 1998:196), az általunk bemutatott installációra is érvényes. Lásd két recenzió a könyvről: Dobai 1999; Szombathy 2000.
15. Nagyon jó áttekintést ad a különböző törekvésekről, műfajokról, kialakulásukról Udo Weilacher és John Beardsley könyve: Weilacher 1999; Beardsley 1998; magyarul egy friss összefoglaló: Foster 2004.
16. „És biztosan bevezetjük vele ismét a földrajzi determinizmus kétarcú problémáját. Csakhogy én úgy vélem, bárki bármit is mondjon, hogy a vita, amelyet ez a probléma kivált, koránt sincs kimerítve.
 A geográfusok persze régen feladták a dolgot: szerintük a meghatározó tényező nem a föld, a természet, vagy a környezet, hanem a történelem, az ember [...] Ami engem illet, én mindig meg voltam győződve róla – és persze meg is rémített a dolog – hogy a távoli gyökereknek iszonyú a súlyuk. Összeroppanunk alattuk. [...] Vidal de la Blache-nak igaza van, amikor Franciaországra célozva azt mondja: »egy nép történelme elválaszthatatlan attól a vidéktől, ahol él. Abból a gondolatból kell kiindulnunk, hogy minden vidék egyfajta tárház: ott szunnyadnak benne azok az energiák, amelyeket a természettől kapott, de amelyek használatbavétele az emberen múlik«.
 Ez a mondat a »lehetőségelmélet« vonalában illeszkedik – a lehetőségelmélet szót Lucien Febvre találta ki, hogy meghatározza vele Vidal de la Blache gondolkodásmódját. Egy lehetséges Franciaország, a lehetséges Franciaországok – ezek a megfogalmazások vonzóak számomra.” (Braudel 2003:195.)

IRODALOM

ASSMANN, JAN

2004 A kulturális emlékezet. Budapest: Atlantisz.

BEARDSLEY, JOHN

1998 Earthworks and beyond. New York: Cross River Press.

BRAUDEL, FERDINAND

1972 A történelem és a társadalomtudományok. A hosszú időtartam. Századok 4–5:986–1112.

2003 Franciaország identitása. I. Budapest: Helikon.

BURKE, PETER

2001 A történelem mint társadalmi emlékezet. Regio 12(1):3–21.

DOBAI PÉTER

1999 Keserü Katalin: Emlékezés a kortárs művészetben. Kortárs 43(6):106–109.

FOSTER, COLIN

2004 A helyspecifikus művészet. Habilitációs előadás. Kézirat.

FOUCAULT, MICHEL

2000 Nyelv a végtelenhez. Debrecen: Latin Betűk.

FRAZON ZSÓFIA

2003 Az „eleddig észrevétlenül maradt tények” és a „szembeötlő apróságok”. A kastély, a falu és az erdő a lokalitás képei Belső-Somogyban című kiállítás. *Tabula* 6(2):169–178.

K. HORVÁTH ZSOLT

1999 Az eltűnt emlékezet nyomában. Pierre Nora és a történeti emlékezetkutatás francia látképe. *Aetas* 3:132–142.

KESERÜ KATALIN

1998 Emlékezés a kortárs művészetben. Budapest: Noran.

KESZEG VILMOS

2003 Tájban élő ember: hiedelem és biográfia. *In* Vándorutak – Múzeumi örökség. Tanulmányok Bodó Sándor tiszteletére, 60. születésnapja alkalmából. Viga Gyula – Holló Szilvia Andrea – Cs. Schwalm Edit, szerk. 133–150. Budapest: Archaeolingua.

MCGREEVY, PATRICK

2001 A kultúrán túli tereket figyelve: a földrajz és az örület. *Aetas* 5:187–194.

NORA, PIERRE

1999 Emlékezet és történelem között. A hely problematikája. *Aetas* 3:142–158.

PESSOA, FERNANDO

1989 Kétségek könyve. Budapest: Kráter.

SCHAMA, SIMON

1996 Der Traum von der Wildnis. Natur als Imagination. München: Frölich & Kaufmann.

1998 Landschaft und Erinnerung. *In* Kultur und Geschichte. Neue Einblicke in eine alte Beziehung. Conrad, Christoph – Kessel, Martina, Hrsg. 242–264. Stuttgart: Reclam.

SZIJÁRTÓ ZSOLT

2003 „Kulturális rendszer” – egy fogalom metamorfózisa. *Tabula* 6(2):216–232.

SZOMBATHY BÁLINT

2000 A memória ikonográfiája. Keserü Katalin: Emlékezés a kortárs művészetben. *Új Forrás* 32(4):47–50.

WEILACHER, UDO

1999 Zwischen Landschaftsarchitektur und Land Art. Basel–Berlin–Boston: Birkhäuser.

ZSOLT SZIJÁRTÓ

Landscape and afterimage. The issue of memory places. Marianna Szabó's *Kakpuszta* installation

This article deals with a land art installation that had been set up during a fieldwork organised by the Communication Department of the University of Pécs. The installation, which is analysed here from a cultural point of view, established a very specific place of memory in a natural environment, and itself was a consequence of a perspective taken from the interpretive social sciences. It offers, thus, the opportunity to look again at the notions of space and time as they had been developed by the French Historian Pierre Nora. The aim of the paper is to connect, or more clearly, to interconnect the traditions of art history and cultural science through the case of the installation taken as an example of cultural symbolisation of natural place.

Tabula
2004 7 (2):253–266.

266

A tárgyak jogai, méltósága és képvisellete

Az utóbbi évtizedben egyre többször lehet olvasni a tárgyak „saját életé”-ről, az őket megillető jogokról. Ebben az értelemben a kulturális dolgok nem pusztán valami cél elérésére felhasznált eszközök, hanem emellett sajátos és egyéni élettörténettel rendelkeznek, társadalmi események és emlékek szerves részei, különböző kontextusok megkerülhetetlen szereplői. Az egyik alapkérdés a múzeumok számára, akarnak-e foglalkozni a gyűjteményeikben őrzött tárgyaknak ezzel az oldalával. A szerző szerint a múzeumoknak a társadalmi jelenségek személyes aurával bíró tárgyi lenyomataira van szüksége, és nem a társadalmilag steril, kiüresedett tárgyakra.

1989–1990-ben személyeskedéstől sem mentes vita zajlott arról, vajon tud-e, akar-e a néprajz akadémiai, intézeti, egyetemi és múzeumi szinten tudományként viselkedni. Jelen tanulmányomban nem erről, de ehhez kapcsolódva arról szeretnék beszélni, talán a tudományosságot sem nélkülözve, hogy vajon tud-e, akar-e a néprajz- és a történettudomány, valamint a muzeológia – e sajátos örökségiparok – a személyesség felé nyitott lenni, de mondhattam volna azt is: tud-e viselkedni.

Az alábbi rövid gondolatfutamban olyan helyzeteket, szerepeket, valamint ezekhez kapcsolódó példákat mutatok majd be, melyek valamilyen módon az ez irányú elmozdulást többé-kevésbé jól tükrözik, és bennünk, nézőkben, múzeumi látogatókban esetleg az „aha” érzést kiváltják, kiváltották. Mármost arról lenne szó, hogy a fent felsorolt intézmények és képviselőik véleményem szerint talán tudnak – erről néha nem is sejtve – , talán akarnak is – néha ezt letagadva – nemcsak raktárként és zárt, lezárt gyűjteményként viselkedni, hanem néha egészen emberi, személyes oldalukról is bemutatkoznak.

Előjáróban annyit, hogy minden előbb említett intézményt és helyszínt a társadalom, a társadalmi csoportok mai elvárásainak, kívánalmainak és fogyasztási szokásainak megfelelően egységesen az örökségipar részének tekintek, függetlenül attól, hogy önmagukat miként határozzák meg – vagy határozzák meg – az oktatás és/vagy a tudományosság tágabb értelmezési keretében. Érdekes tehát olyan típusú kérdéseket feltenni nemcsak a jelenkutatóknak, hanem a történeti muzeológia szemszögéből is, hogy lehet-e a történettudomány eredményeit a múzeum sajátos keretén belül úgy megfogalmazni, hogy azok a jelen látogatóinak „tétellel” rendelkező élményt nyújtsanak? Lehet-e bemutatni a „múlt rekvizitumait” úgy, hogy az a látogatót nemcsak nézővé, de befogadóvá is átminősíti, másként fogalmazva „beavatja”? Lehet-e mélységeiben is „érintette” tenni a befogatót, hogy ne csak „élményekben”, „emlékekben legyen gazdagabb”, ne csak az „emlékezet” súlyos terhe rakódjon rá, hanem a benne rejlő tapasztalatok is felszabaduljanak?

Ezek után néhány olyan kísérletet szeretnék bemutatni, melyek véleményem szerint hozzájárulnak, hozzájárultak a „valami van” érzéséhez.

2004 tavaszán rendezte meg az Európai Folklor Intézet azt a kiállítást és konferenciát, mely a finn Kortárs Népművészeti Múzeum által kezdeményezett *Kortárs népművé-*

szet Európában – Egyenlő jogok az alkotáshoz című projekten belül mutatkozott be Magyarországon. A program kitűzött célja volt az „outsider” művészeti törekvések kutatása, szélesebb körű el- és megismertetése, az alkotók közötti kapcsolat nemzetközi szintű erősítése. Az óbudai Zichy-kastélyban létrehozott kiállítás érdekes elegyét adta annak, miként kezeljük, kezelhetjük és/vagy szemlélhetjük azt a társadalmi jelenséget, melyet talán nevezhetünk garázsfolklorának, nevezhetünk a szleng mai köznyelvi kifejezésével élve a „buchera és a machera” világának, a társadalom és/vagy a történettudományok által meghatározva a „barkácsolás kultúrájának”, „feltalált hagyománynak”, a művészet oldaláról közelítve „amatőr kultúrának”, „közművészetnek”, „naiv művészetnek”, „képzetlen” művészetnek, „nem akadémikusnak”, de hagyományosan a néprajztudomány által megalkotott terminusokkal is jellemezve, a „mai” vagy „jelenkori” jelzőt használva népi kézművességnek, népi iparművészetnek, „(köz)népművészetnek” vagy bulvárosan a „józan ész diadalának” a galériák felett (*Közművészet – Egyenlő jogok az alkotáshoz*. Nemzetközi konferencia. Budapest, 2004. május 28–30.).

Tulajdonképpen erről a fenti, tudományos diskurzusba zárt problematikáról szól – nagy sikerrel – a Tapolca (Veszprém megye) közeli kis faluban, a diszeli Stankovits-malomban megrendezett kiállítás is, Vörösváry Ákos Első Magyar Látványtárában. Idén a sokak által a tévéképernyőkről ismert arc, Fábry Sándor gyűjteményét állították ki *Dizájn Center* címmel, Steffanits István rendezésében. Az installációban feltűntek a piros-fehér-zöld színű, műanyag huzalból font demizsonvédők, a szovjet zoknimosó gép, de malomkő lapokkal burkolt udvarán egy „sokszínű” Trabant is. A rendezők célja elsősorban az volt, hogy a „giccsek” eddig elfeledett világát, a „házi alkotás” (lásd a *giccs* etimológiailag a *kitchen* szóból eredeztethető) rekvizitumait mutassák be önmaguk nehezen megragadható kettősségében. Ahogy Vörösváry Ákos, a kiállítás házigazdája mindezt bevezetőjében megfogalmazta: „az egyszerűség kedvéért beszélünk kettősségről, hiszen sokkal árnyaltabb, szinte kibogozhatatlan szövevény a giccs problematikája. Tehát ami a »kettősséget« illeti, van a hitvány, a »köznapi«, az érdektelen és értéktelen giccs, az ártó fajta, és van a giccsnek az a típusa, az a minősége – legalábbis így érzékeljük, és ezeket a darabokat gyűjti is a Látványtár – amely messze túlmutat önnön giccs voltán. Hogy mivel éri el ezt a »megemelkedést«, nem tudjuk” – nyilatkozta Vörösváry a Népszabadságnak (Pogonyi 2004).

A tárgyakat saját házába és galériájába „befogadó” művész úgy tartja: a giccsen nem kell elérzékenyülni, de lenézni sem szabad, mert hozzátartozik tárgykultúránkhoz, és jellegzetes életérzést fejez ki. Azért szerepelhet itt a hajdani Csehszlovákiából, illetve Bécsből annak idején becsempészett barna orkáncabát, a felhúzható „harkovi borotva” vagy a „vietnami papucs”, a profi háromkerékű puttynyos motor (amely valamikor, a hatvanas években készült Nyíregyházán, és pékségek használták sütemények szállítására), mert hozzájuk számos emlék, kollektív emlékezet kötődik, és valóban „életérzést” fejeznek ki. Megpillantásukkal, rájuk gondolva – egykori énünk emlékein, nosztalgiáin keresztül – az elfeledett életvilágokba nyerhetünk bebocsátást. A *Dizájn Center*ben találkozhatunk a „vándorló mosógéppel”, amely, amikor bekapcsoltuk, bejárta kicsiny lakótelepi fürdőszobánk minden zugát. De láthatunk olyan centrifugát is, melynek aljára a leleményes tulajdonos úszógumit helyezett, hogy a masina ne verje össze se a fürdőszoba csempéjét, se saját magát. A kertben látható Trabant-karosszéria és egy csónak „házasságából” készült vízi jármű vagy az az üdítőital-nyitó – amely szintén házilag készült,

mert negyven évvel ezelőtt ilyet még nem gyártott a „szocialista könnyűipar” – a „leleményes magyar fröccsöntő maszek” eszkábálta butángázpalack-nyitó, illetve a lábbal hajtható taposós zuhany, amelynek használatába beleizzadt használója, sőt a tűzoltótömlőből kiszabott papucs is mind-mind az egyéni kezdeményezések nagyon sokszínű világát mutatták be. Ez a barkácsolt világ olyan „művészeti” melléktermék, amely létét a tömeges áruterelésnek köszönheti abban a társadalomban, ahol az áruház – a pályaudvarral egyetemben – a modern idők templomának szerepét tölti be (vö. Augé 1992).

Ehhez képest harmadik példám a tudományosság irányába történt elmozdulást mutatja, de a múzeumra inkább jellemző raktározási hagyomány továbbgondolását és a múzeumi hagyomány tetszeni vágyását valósította meg. A Szabadtéri Néprajzi Múzeum Látványraktáráról van szó, mely a köznyelvben pillanatok alatt a Látványtár rövidített elnevezést kapta, bár az utóbbi kritériumnak, mármint a látványtár műfajának az előbbi példa ismeretében a skanzen raktára nem felel meg. Mégis népszerű formája lett annak, miként lehet a tárgyakat a társadalmi nyilvánosság elé tárva újból „láthatóvá” tenni, ahogy népszerűvé vált maga a skanzen is a tudatos reklám- és rendezvényszervezésnek köszönhetően; évtizednyi idő alatt kristályosodott ki az a gyakorlat, amelynek következtében a szűkebb és távolabbi régiók becsatolásával a rendezvénynaptárba – szinte az egész ország „vidékét” behálózva – egy Budapest-központú, de a „vidékiséget” (megint csak idézőjelben) reprezentáló intézménnyé vált. Magyarán a múzeumba általában és elvértve látogatókat (beleértve a múzeumban dolgozókat is) befogva és azokat megszólítva, amolyan közös, talán mondhatjuk: interaktív játéka buzdítanak, ingerelnek a skanzen – akárhogyan is nézzük, „mű”-tereiben és „mű”-termeiben – a közönségkapcsolattal foglalkozó kollégák.

A nemrég felépített Balaton-felvidéki skanzenfaló eredeti háztulajdonosai például *Unsere Wurzeln* címmel ritualizáltan is magukhoz ölelték/ölelheték a számukra már csak a formát hordozó tereket és a térbe helyezett műtárgyakat. Az önmagáért való kultúrák tanúságtételeként a Veszprém környéki németek tudták és akarták is jól érezni magukat a Balaton-felvidéki „tájegység” (skanzenegység) megnyitásokor, melynek előzményeként mindezt „kicsiben” a Veszprém Megyei Múzeumok Igazgatóságának épülete és a Bakonyi Ház mellett is megtették 2000–2002-ben. A műemlékeseknek a „népi műemlékeket” felmérő, vizslató, méricskélő gesztusait és a múzeum hagyományos raktározási sémáit feledve vagy tudomásul sem véve örültek annak, hogy az „ő(k)” konkrét közösségének „önmagáért való kultúrája” a „mi” (absztrakt közösségi) kultúránk lehetett, még ha csak időszakosan is. Az ünnepségek lezárultával ugyanis már nemcsak az „ő(k)” ritualizált ünnepein fognak ezek a tárgyak viselkedni, hanem a „mi” szokásainknak és hagyományainknak megfelelően is.

Negyedik példaként a Néprajzi Múzeum, az ulmi Donauschwäbisches Zentralmuseum, azaz a Dunai Svábok Központi Múzeuma, valamint más múzeumok egyik közös kiállítását idézném (lásd Glass Hrsg. 2002; Lackner szerk. 2002), azt illusztrálva, hogy a múzeum hogyan tudott szoros kötelékeket szőni tárgy és alkotója, tárgy és használója között. A *Hausgeschichte. Deutsche Spuren in den Donauländern / Háztörténetek. Német sorsok a Duna mentén* című tárlaton tizenkét, Duna menti ház belsejét és lakóit mutatták be a muzeológus szakemberek a lakók elbeszéléseiből konstruálva a tér sajátos „háztörténeteit”. A ház- és családtörténeti emlékezetet reproduktív módon installálták, fotók, dokumentummásolatok, valamint egy-két eredeti tárgy medializálásával.

Ez utóbbiak zöme csak a kiállítás időtartamára vált „múzeumi műtárggyá”, a lebontás után sokuk visszakerült az eredeti tulajdonoshoz. A személyesség az *oral history* módszerével gyűjtött történetekben kristályosodott ki, melyek szerkesztett szövegekké formázva a kiállítás tablóin jelentek meg. Ez a személyesség oly mértékű volt, hogy a tárgyak, az emlékek, a dokumentumok és a történetek a még meglévő társadalmi kapcsolathálójukon keresztül tudtak életre kelni, sőt még a tulajdonosokat is mobilizálták. A múzeum gyakran vált például az utolsó kiállítási állomáson (Veszprémben) is amolyan „zarándokhelyé”. Nagyszülők és unokák, rokonok és barátok, a veszprémi ház szűk családi köre és tágabb térbeli „hozzátartozó” is meglátogatták a múzeumba zárt házat. Egy személyes, családi használatra szánt tér így lett a lokalitás kanonizált és elfogadott színtere. (A kiállítás 2002. július 5-től szeptember 29-ig a rendező ulmi múzeumban, 2002. október 25-től 2003. február 25-ig a budapesti Néprajzi Múzeumban, 2004 júliusától szeptember végéig pedig a veszprémi Laczkó Dezső Múzeumban volt megtekinthető.)

A fenti négy példa négy különböző lehetőség arra, hogy mit és hogyan tehetünk személyessé. Térjünk azonban át egy kicsit általánosabban is erre a problematikára. Általában ha egy múzeumi kiállítást látunk, annak mesterséges világát – tereit és idejét – tapasztalhatjuk meg. Ennek a térnek határait és kiterjedését a múzeum fizikális és ideológiai „kerete” jelöli ki. E paratextus úgyszólván csak egyvalamiben nem mesterséges, de talán ettől mélyen emberi. Van egy nagyon erős akarat – nevezhetnénk szenvedélynek is –, mely e tárgyakat a múzeum falai közé „kényszeríti”, ráadásul szép „sorjában”, lajstromba szedve, élére rakva, a kiállítás díszletéhez csomagolva, polcra helyezve. E kényszerítő szenvedély pedig nem más, mint az „archiválás”, a „konzerválás”, a „raktározás”, magyarul a mindent megőrzés kényszere, mely végeredményben semmit nem hagy elmúlni.

Csak „kötelességemlékezet” létezik, halljuk mind gyakrabban, mely arra készítet, hogy a múltat örökségként megmentve archiváljuk, konzerváljuk, majd ebből az „örökségből” emlékműveket emeljük, digitalizáljuk, hogy mindenki (absztrakt közösség) által hozzáférhetővé legyen. Meg kell óvni az emlékezet jeleiből mindent, ami megmenthető, esetleg azt is, amiről azt sem tudjuk, mely emlékezet ismertetőjegye. Újabb és újabb archívumokat és emlékműveket kell létrehozni – ez a kor követelménye! Az örökség fogalmának jelentésbeli átalakulása ragyogó példája annak, miként lehet egy fogalmat e bizonytalanság határáig elvinni. Az „örökség” az 1970-es években még csak „az apától vagy az anyától származó javak”, „az ősöktől örökölt tulajdon” jelentésére korlátozódott, 1980-ra viszont már (Kelet-Európában az 1990-es évek közepére) „egy ország kulturális örökségét” is jelenthette. A történelmi emlékművek szigorú koncepciójától, ahol csak az emlékezetet helyeztük el örök nyugalomra, eljutottunk egy elképzelésig, mely elméletileg semmit sem hagy elmúlni (Nora 1984; 2001).

Korunk az archiválás és a dokumentálás lázában ég. Múzeumok, levéltárak, archívumok, skanzenek, „történelmi emlékhelyek” keletkeznek e kényszer hatására. Mindez azt jelzi, hogy megváltozott az archívum jelentése. Már nem *egy megélt, vagyis lezárt emlékezet* többé-kevésbé szándékos maradványait őrzi a múzeum és a levéltár, hanem *egy elvesztett emlékezet* makacs és szervezett kitermelése folyik. Az archívum vég nélküli létrehozása egy új öntudat kiéleződött következménye, ahogy minderről Pierre Nora és munkatársai beszámoltak. Az emlékezet felszámolása a megőrkítés általános akaratát

eredményezte. Ez pedig a historizált emlékezet terrorizmusának legvilágosabb kifejezése (Nora 1999).

Az örökség legszembetűnőbb jelei az épületek, mindennapjaink meghatározó tapasztalati terei. Ezek egy részét a „hely szellemétől” vezérelt „akaratok” emlékhellyé, műemlékké, jobban mondva emlékművé nyilváníthatják. A városok és települések épített öröksége és a megépítendő új épületek a régi és az új kibékíthetetlennek tűnő ellentétét jelentik. Városaink a műemlékek és a (poszt)modernizáció együttélésének, vitájának színterei. A fejlődés imperativusának és a múlt költészetének ölelkezése, harca zajlik bennük, bennünk. Miközben az 1980-as években a hazai sajtó a romániai falurombolási terveket kárhoztatta, „szó nélkül” eltűntek a kisvárosok földszintes negyedei, lerombolták a városok régi foglalkozások „emlékét idéző” utcáit, és helyette egészen más léptékre szabott lakótelepeket emeltek. De a „történelmi” belvárosok is átalakultak. Steril sétálóutcákat alakítottak ki. Az „óslakosok” elköltöztek, helyüket a „bebírók” és a „turisták” vették át, ahol a régi lakóépületek skanzenné preparálódtak.

Feltehetjük a kérdést: ha van valahol egy még viszonylag organikus, történelmi negyed, és elkezd „fejlődni”, hol van az a fejlettségi szint, ahol a hely szelleme elszökik, és a korábban a múlt levegőjét árasztó környezet vitrinbe rakott porcelánbabaként kezd viselkedni? Általában az építész ízlésétől függ, hogy hol tudja megtalálni egy nagyon sok periódust felmutató és ezekből még rögzíthető értéket hordozó épület esetében azt a megoldást, amellyel a megfelelő modern funkciót és az egységes megjelenést is biztosítani tudja anélkül, hogy a történelmi értékeket tönkretenné. Bizonyos értékeket ki kell emelni ebben az új megoldásban, mások viszont már csak a tudományos dokumentációban kapnak majd helyet.

De ugyanezt tapasztaljuk a tértől függetlenített – múzeumba zárt – tárgyak esetében is. A „gyűjtött”, archivált tárgyakat formai, tartalmi, esetleg használati vagy funkcionális hasonlóságok alapján tipologizáljuk, rendszerbe szervezzük, közöttük amolyan múzeumi „rendet” vágunk. Minden múzeumi gyűjtemény szerkezete és összetétele tükrözi azokat az elveket, elképzeléseket, amelyek alapján létrejöttek. Ezeket a szempontokat ritkán dolgozták ki előre, és időben gyakran változtak. A gyűjtemények összetétele a jelenkor felé haladva egyre sokrétűbbé, heterogénebbé vált – a kultúrafogalom bővülésével párhuzamosan. A múzeumi gyűjtemények mint történelmi produktumok kialakulásuk pillanatától kezdve tudatos és esetleges gyarapítások, gyarapodások következtében formálódnak, s hozzák létre a hétköznapi értelemben értéktelennek vagy éppen rendkívüli értékűnek tartott tárgyak amorf halmazát. Bár egy gyűjtemény értékét a közzététel, a biztosítási szakember vagy a piacról élő műkereskedő koronként más-más összegben határozná meg, a múzeumi tárgyaknak kétségkívül van egyfajta „abszolút” értékük: az, hogy léteznek, a múlt zárványaként, – látszólag – fittyet hányva az elmúlás törvényének.

Míg a korai gyűjtőmunkát elsősorban a „hagyományos”, az „ősi”, az „archaikus” – vagyis az ipari forradalmat megelőző – tárgyak iránti érdeklődés jellemezte, a 20. század hetvenes éveinek végétől kezdve jelentkezett a kortárs hétköznapi kultúra és életmód iránti érdeklődés is. Ennek a szemléletnek jelenkutatássá való kibővítését és dokumentálását célozza meg Fejős Zoltán kezdeményezése (Fejős 2003). Mégis: a múgyűjtés kezdeti, eredeti célkitűzése, azaz a kincsfelhalmozás mint a hatalom kifejezésére is alkalmas értékképzés szemlélete a mai napig meghatározó a múzeumi munkában. A kincsek, rit-

kaságok, egyedi darabok birtoklása és felmutatása növeli az egyes múzeumok presztízsét, így azok számbavétele és gyarapítása folyamatos törekvés.

A múzeumi tárgyak mögött rejtőzködő emberekről, társadalmi csoportokról, történeti korszakokról való gondolkodás több ízben is jelentős változáson ment keresztül a muzeológia története során. A középkor és az újkor századainak (főként természettudományos, mechanikai és képzőművészeti jellegű) magángyűjteményei szinte kizárólag a gyönyörködtetés céljával működtek, értékük részben esztétikai, részben státuszszimbólum jellegű volt. A múzeumok nyilvánossá válásával a kiállított tárgyak pedagógiai értéke nyilvánvalóan megváltozott, az igazi áttörés azonban csak századunk közepétől, a tárgyak dokumentum- és forrásértékének felértékelődésével következett be. A változások, amelyek mind a régészet, mind pedig a történeti és a néprajzi muzeológia módszertanát döntően átalakították, elsősorban a tárgyak információs értékének növelésére irányultak. A „különleges” tárgyak preferenciájával szemben egyre nagyobb jelentőségre tett szert azon „tipikus” tárgyak jelenléte, amelyek közvetlenül fejezik ki és olyan fokon sűrítik a témát, hogy az tipikus voltával a megfelelő asszociációkat váltja ki.

Ez utóbbi szempont nemcsak a tárgyak beszerzési körülményeiben, a terepen rögzíthető információk felértékelődésében hozott változást, de jelentkezett a kiállítások céljában és jellegében is. A szép tárgyakban való gyönyörködtetés célját a csodálkozás s a csodálkozáson keresztül a megismerés vágyának felkeltése egészíti ki. A megértés alapját jelentő megismerés tárgya pedig már nem kizárólag a tárgy maga: hanem a mögötte rejtőző ember is (Tóth–Schleicher szerk. 2003).

Az intézményekben uralkodó „mindent megőrünk” kényszerítőereje alapvetően a „gyűjtés” egészséges attitűdjéből alakult ki. Ez az „egészséges” gyűjtés alapozta meg a mai múzeumokat mint intézményeket, melyeket elsősorban azzal a céllal hoztak létre, hogy a magánszemélyek szélesebb társadalmi piacot alkotva hódolhassanak „tudományosnak” címkézett szenvedélyeiknek. Idővel azonban az intézményesülés oly jól sikerült, hogy a múzeum kitermelte önmaga Cerberusait, a múzeumi öröket, a muzeológusokat, akik az intézmény diplomával felszentelt papjaiként már a gyűjtőtől függetlenül szűrték meg, mi az, ami a múzeumba kerülhet, és mi az, ami nem, mi lesz „múzeumi tárgy”, és mi nem. A múzeumokat mint absztrakt és konkrét intézményeket létrehozó, alapító attitűdök helyébe – az erőteljes intézményesülésnek köszönhetően – az intézményt fenntartó és működtető attitűdök léptek, szinte megszüntetve azt a természetes mozgást, mely a tárgyak alkotói és használói között még észlelhető, és mely mozgásnak korábban a múzeum is részese volt.

Ezt a bezárkózó attitűdöt észlelve a legnagyobb tárgyi produktumot létrehozó társadalmi csoportosulásban, a képzőművészek heterogén halmazában sokan gondolták úgy, hogy kilépnek a múzeumok és galériák masszív közegéből, jobban mondvá oda be sem teszik a lábukat soha többé. Újrágondolva a tárgyak, elsősorban a képzőművészeti tárgyak szerepét, sőt képviselését, a vissza a társadalomba jelszóval, a *public art* transzparenssal a kezükben az utcára és a közterekre vonultak. Az elképzelés, mely szerint a hely, a tér, ahol a műtárgy, a tárgy képviselteti, képviseltetheti magát, önmaga jogán mint probléma eredetileg az 1960-as és az 1970-es évekre jellemző képzőművészeti gyakorlatban fogalmazódott meg. Ez abból a fenomenológiai alaptevésből indult ki, hogy a műalkotás előállításában, bemutatásában és befogadásában integráns részt képvisel az a fizikai környezet, para- és kontextus (magyarán a keret), ahol a tárgy jelen van, ott van.

(Véleményük szerint ezt a természetes tárgyi aurát szünteti meg a múzeumok és galériák közege, amiért jogosnak gondolták a kritikákat éppen a képzőművészek megfogalmazni.)

A kilencvenes évektől ez a problematika élénken kezdte foglalkoztatni a társadalomtudományok képviselőit is, elsősorban a muzeológiához közel álló szakmákat, észelve a múzeumokat kiüresítő hatásokat. Az elméletalkotók ez idő tájt a hely performatív sajátosságáról beszéltek, vagyis arról a helyspecifikusságról, ami sok rokonságot mutat például a *performance* képzőművészetekkel. A hely- és a téralkotásnak korábban az építészet által privilegizált területre való behatolásáról van tehát szó.

Lehet hiteles egy ilyen akció, vagy fogjuk fel egyszerűen gegnek? Valóban a „Művészet a köz érdekében” jelszó mozgatja ezeket a művészeket? Van-e tétje ezeknek az akcióknak, valóban fogyasztja-e a közönség ezt, és be akarja-e befogadni? Befogadóként, fogyasztóként vagy passzív, esetleg aktív résztvevőként áll a képzőművész a rajta kívül álló szereplőkhöz? Ugyanígy vetődik fel a kérdés, hogy lehet-e, tudja-e ezeket a folyamatokat követni a muzeológia is, képes-e lépést tartani, ki tud-e szabadulni abból az intézményi rendszerből és hálózatból, melyet a múzeum sokat kritizált műfaja takar, és „el tud-e menni” a társadalomnak azokra a szintereire, ahol és ahova a figyelem kiemelt pontumai áthelyeződtek, és/vagy át tud-e úgy alakulni, hogy a nyilvánosság újra kiemelt szerepet tulajdonítson neki.

Ehhez kapcsolódó szűkebb probléma, hogy mit képviselhet, mit képvisel a múzeum. Sokat vitatott kérdés, hogy a múzeum olyan „emlékezethely”, olyan *lieux de mémoire*, ahova a tárgyak azért kerülnek, hogy ott mint emlékeket raktározhassuk őket, magyarul ne kelljen emlékezni rájuk. Ám ezzel a belehelyező, kontextust újraalkotó gesztussal el is szakítjuk őket korábbi emlékezetüktől, személyes kötődésüktől, múltjuktól, amit a tárgy korábban képviselt. Fontos probléma tehát, hogy tud-e, akar-e a múzeum úgy emlékeket raktározni, hogy ezzel a tárgyat újraalkotó gesztussal korábbi jelentéseit is megőrzi, magyarul úgy, hogy megtartja személyességét a tárgynak. Emlékezethely helyett viselkedhet-e emlékezeti helyként is? Másként fogalmazva és kicsit az abszurd felé elhajolva: tudjuk-e képviselni a tárgyak jogait? És ezen nem a tulajdonos vagy a szerző jogait értem, hanem csak és kizárólag a műtárgyét. Vagyis véleményem szerint mindig is fontos és kikerülhetetlen kérdés, mit képvisel a múzeum – a tárgyat önmaga jogán, a tárgy önmagáért való kultúráját vagy egy közelebről meg nem határozott absztrakt közösség kultúráját (a „mi” kultúránkat”, behelyettesítve sok-sok konkrét közösséggel.

További lényeges kérdés, ki képviseli a tárgyat: a gyűjtő és/vagy a szerző, esetleg a muzeológus? Számomra nagyon sokat jelent ebből a szempontból az olyan, évek óta jól működő gyűjtemény, mint például a Hajdu Ráfis János alapította mezőkövesdi Gépmúzeum (Hajdu Ráfis 1993), ahol a gyűjteményt talán azért is érezzük annyira „hitelesnek” és magával ragadónak, mert minden látogató tudja, mivel a helyszínen megtapasztalhatja, ki és miként képviseli ezeket a tárgyakat. Ebben a múzeumban – a diszeli látványtárhoz hasonlóan – méltósága van még az olyan tárgyaknak is, melyeket ma esetleg már – megfélelkezve róluk – kinevetnénk. A „gyűjtő” és a „múzeumi őr” itt nem kihasználni és raktározni akarja a felhalmozott tárgyakat, hanem a jogaikat érvényesíteni, minimálisan azzal, hogy újra működőképessé teszi őket, alkatrészeit karban tartja, olajat és zsírt ad „nekik”, és kopott felületüket lefesti.

Manapság nem nehéz rátalálni a társadalom olyan szereplőire, akik aktívan, lelkesen,

néha megszállottan gyűjtenek tárgyakat, hoznak létre ilyen-olyan kollektiókat; kutatnak a hely- és a honismereti, a város-, és az őstörténeti könyvtárakban; publikálnak szerzői vagy helyi kiadású könyveket. Az otthon felhalmozott egyéni tudástárak nem-sokára a múzeumokat fogják ostromolni, hogy befogadják őket. Az egyéni lelemény és kezdeményezés barkácsolásaival létrejött tárgykupacok, -együttesek, elméletek, dokumentumok, történetek és jelek persze önmagukon kívül még más is jelentenek. A gyűjtő személyiségén keresztül azonban mindez egy hallatlanul izgalmat hozhat a múzeumok kicsit unalmas világába: a tárgyak gyűjtése helyett talán a gyűjtők gyűjtése és „behalászása” jelent majd komoly kihívást.

Tudományosság és áltudományosság között imbolygunk, de ha magunkban tudatosítjuk, hogy a társadalmi jelenségek tárgyi lenyomataira van szüksége a múzeumnak, és nem a társadalmilag steril tárgyakra, akkor ezek az erős személyes kapcsolatokkal rendelkező, aurával bíró objektumok újra társadalmilag is élő szervezetté alakíthatják a 19–20. század elitje és értelmisége által lefagyasztott intézményünket, a múzeumot.

IRODALOM

AUGÉ, MARC

1992 Non-lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité. Paris: Seuil.

FEJŐS ZOLTÁN

2003 MaDok: Egy kollektív jelenkutatási program körvonalai és intézményi keretei. In Néprajzi jelenkutatás és a múzeumi gyűjtemények változása. Fejős Zoltán, szerk. 115–133. Budapest: Néprajzi Múzeum. /MaDok-füzetek, 1./

GLASS, CHRISTIAN, HRSG.

2002 Hausgeschichten. Deutsche Spuren in den Donauländern. Heidelberg: Edition Braus im Wachter.

HAJDU RÁFIS JÁNOS

1993 Mezőkövesd. Mezőgazdasági gépek múzeuma. Budapest: BAZM Múzeumi Igazgatóság. /TKM füzetek, 461./

LACKNER MÓNIKA, SZERK.

2002 Háztörténetek – Német sorsok a Duna mentén. Budapest: Néprajzi Múzeum. /Kamarakiállítások, 9./

NORA, PIERRE

1984 Les Lieux de mémoire. Paris: Gallimard.

1999 Emlékezet és történelem között. A helyek problematikája. Aetas 3:142–157.

2001 Rethinking France – Les lieux de mémoire. Chicago: University of Chicago Press.

POGONYI LAJOS

2004 Magyarsnassz és neociki. Népszabadság 2004. július 26.:12.

TÓTH G. PÉTER – SCHLEICHER VERA, SZERK.

2003 Térjünk a tárgyra! Get on the object! Kiállítási katalógus. Veszprém: Laczkó Dezső Múzeum.

PÉTER TÓTH G.

Rights, dignity, and representation of objects

In the last decade several authors raised the question of whether objects have their own life history and their own rights. They look at cultural items not only from a instrumental point of view but see them as social agents that build indispensable part of social events and memories, that play fundamental roles in social contexts or personal drama. If we are willing to accept at least some of these arguments there seem to be several consequences for museums. The author argues that museums are not only storerooms or exhibition spaces for vacant material entities but they have to care also about objects from a more personal perspective, as mediator, bearer and results of complex social phenomena.

2004 7 (2):267-275.
Tabula

275

Néprajzi kézikönyv kezdőknek és haladóknak

Silke Göttisch – Albrecht Lehmann (Hrsg.): *Methoden der Volkskunde. Positionen, Quellen, Arbeitsweisen der Europäischen Ethnologie*. Berlin: Dietrich Reimer Verlag. 2001. 335 p. /Ethnologische Paperbacks/

Tudománytörténeti, elméleti és problémafelvető művek sorozatába illeszkedik ez a tanulmánykötet, amelyet hiánypótló módszertani kézikönyvnek szánt két szerkesztője: a Kieli Egyetem – korábban muzeológusként dolgozó – professzor asszonya, Silke Göttisch, illetve a jelenleg a hamburgi egyetemen néprajzot oktató, de a szociológiában, pedagógiában és történettudományban egyaránt jártas Albert Lehmann. A sorozatcím (*Etnológiai zsebkönyvek*), a kötet címe (*Néprajzi módszerek*) és alcíme (*Az európai etnológia helye, forrásai és munkamódszerei*), valamint a tanulmányokban használt elnevezések (*kulturális antropológia, empirikus kultúrakutatás*) együtt írják körül azt a szakterületet, amely nevét ugyan még keresi, de helyét határozottan kijelöli a társadalomtudományok között, témáit és módszereit pedig elegánsan igazítja hozzá a késő modern kor sajátosságaihoz.

A német néprajztudomány régóta és nagy előszeretettel foglalkozik önmaga meghatározásával és történetével, a kötet hiánypótló jellege tehát semmiképpen sem a tudománytörténeti és módszertani reflexióban érvényesül, hanem a felvonultatott témák, források és módszerek aktualitásában. A második világháborúval válságba került német néprajz útkeresése 1954-ben a néprajz definiálásának kísérletével kezdődött (Hans Moser), majd véglegesnek látszó búcsút véve a „népéletől” az utóbbi harminc évben toroklott szenvedélyes diskurzusba, amelynek tétje a szaktudomány nyomasztó deficitjének felismerése és leküzdése, vagyis a Volks- és Völkerkunde újjászületése: az empirikus kultúratudomány elméletének és módszertanának elismertetése.

Ebbe a diskurzusba illeszkedik ez a módszertani tanulmánykötet, a szaktudomány történetének azon nyugodalmas szakaszában, amelyben a terepmunka, a kvalitatív interjú, az élettörténet-elemzés és a részt vevő megfigyelés mint néprajzi módszerek szerepe és jelentősége nem vita tárgya többé. Nem elsősorban az aktuálisan használt, sőt kifejezetten ajánlott módszerek értékét helyezik tehát a középpontba az egyes tanulmányok, hanem sokkal inkább a terepen zajló interakciók folyamatát, illetve a feltárt adatok történeti és jelenkori összefüggésekben történő értelmezését mutatják be és elemzik.

Emellett az egyes szerzők kivétel nélkül kitérnek a rokon tudományágak koncepcióinak recepciójára és azok termékeny továbbgondolásának lehetőségeire. Ez az interdisz-

ciplináris gondolkodás melletti elkötelezettség persze szintén nem előzmény nélküli a német néprajzban: Panofsky ikonológiájának alkalmazása a néprajzi képek kutatásában vagy a különböző szemiotikai elméletek beemelése a tárgyak jelképiségének feltárásában már mint hagyomány, kutatástörténeti előzmény jelenik meg a kötet idevonatkozó tanulmányaiban – ám ezt minden alkalommal követi az interdiszciplináris gondolkodás legújabb lehetőségeinek, az aktuális terepmunkatémák megtalálásában és feldolgozásában kínálkozó megoldásainak bemutatása.

Bár a kötet kifejezetten módszertani útmutatásnak íródott, a módszereket nem önmagukban, hanem mindig azon új vagy régi-új kérdésfelvetések összefüggéseiben ismerjük meg, amelyek megválaszolására az adott módszer hatékony lehet. Módszereknek, témáknak és kérdésfelvetéseknek a terepmunka keretein belül történő intenzív egymásra hatására a szerkesztők éppen a Fél Edit és Hofer Tamás által megvalósított tárgy-kultúra-kutatást tartják klasszikus példának, amelyben a tárgy- és az elbeszélés-kutatás módszere talált egymásra. (A Fél–Hofer szerzőpárosra egyébként több tanulmány hivatkozik, rajtuk kívül Tüskés Gábor, Kunt Ernő és Dégh Linda szerepelnek még a hivatkozott magyar néprajztudósok sorában.)

A különféle terepmunka- és feldolgozó módszerek együttes használata és az ebből fakadó előnyök szintén a tanulmányok visszatérő fordulata, nem csupán elméleti szinten, hanem kutatási területenként konkretizálva az egyes eljárásokat.

A tanulmányok szerkezetében mutatkozó párhuzamok (tudománytörténeti szempontok, interdiszciplináris kapcsolatok, forrástípusok és -kritika, példák) nemcsak a szerkesztői következetességre mutatnak rá, de éreztetnek valamiféle didaktikus szándékot is. A kötet mint a „jelenre figyelő, de egyben történeti tudomány”, vagyis a néprajz/európai etnológia 21. századi kézikönyve természetesen „kezdő és haladó” kutatóknak egyaránt szól, ugyanakkor tankönyvként is megállja a helyét – e minőségében a szerkesztők kifejezetten a társtudományokat oktató tanároknak és az e szakokon tanuló diákoknak ajánlják. A tankönyvjelleget erősíti a klasszikus és modern néprajzi témák feldolgozásának rendkívül alapos, szinte már idegesítően részletes és kifejezetten *gyakorlatias* bemutatása. Egy-egy kérdésfelvetésből kiindulva az egyes tanulmányok lépésről lépésre vezetik be az olvasót a téma feltárásának folyamatába, a forrás megkeresésétől, kiaknázásától kezdve egészen az adatok kiértékeléséig, illetve interpretációjáig. Az eligazodást a terepmunka- és feldolgozó módszerek gyakorlatában több téma esetében is konkrét példák, valamint modellek, pontokba szedett segédletek könnyítik meg. Mint előszavukban kifejtik, a szerzők a kötet tanulságainak közvetlen módszertani hasznosítását várják, mégpedig világos, letisztult koncepciót érvényesítő tudományos művek, illetve projektek ihletésével. A gyakorlati útmutatások és az elméleti megfontolások aránya tanulmányonként változó, ám többé-kevésbé mind a tizennégy szerző kísérletet tesz rá, hogy a *jelenorientált* tudományos feldolgozó munka mint központi téma mellett kérdéseiket és válaszaikat szakmai kontextusba helyezték, csatlakozva a német néprajztudományban folyó tudománytörténeti diskurzushoz.

A kötet leginkább szembetűnő jegye a tematikus sokszínűség. Az európai etnológia két alapvonásának megfelelően mind a történeti, mind a jelenkutatások közel azonos terjedelemben jelennek meg, és hasonlóan kiegyensúlyozott a klasszikus területek (elbeszélés-, kép-, tárgy-kultúra-kutatás, levéltári forráselemzés stb.) és az újabb témák (ipari üzemek kultúrája, fotográfia- és populáris médiakutatás stb.) szerepeltetése. Mivel e

szerteágazó témákat ráadásul nemcsak különböző generációkhoz, de különböző kultúrakutatási irányzatokhoz, néprajzi iskolákhoz is tartozó szerzők mutatják be, már a kötet tartalomjegyzékének tanulmányozásakor biztosak lehetünk abban, hogy ezúttal nem fogunk egységes képet kapni a német néprajztudományról. Cserébe kapjuk viszont azt a nyitottságot, amelynek jegyében a tartalmilag és módszertanilag igen eltérő kutatási területek azonos jogon vonulhatnak föl, és amely esélyt ad arra, hogy a tudományos munkát mint – kérdező és útkereső – társadalmi folyamatot foghassuk föl. Ugyanakkor ez a frissesség feledtetni velünk a nyilvánvaló tematikus hiányokat is: a kötetből kimaradtak az 1990-es években önálló monográfiákkal bemutatkozó kutatási területek, így a néprajzifilm- vagy a történeti házkutatás.

A két szerkesztő maga is közöl egy-egy tanulmányt a kötetben: míg Lehmann a modern témák legmodernebbike, a tudatelemzés létjogosultságának bizonyítására sorakoztat fel érveket, addig Göttisch egy klasszikus terület, a levéltári kutatás témájában nyújt korszerű módszertani és tudománytörténeti áttekintést. Ez utóbbi tanulmány (Silke Göttisch: *Archivalische Quellen und die Möglichkeiten ihrer Auswertung*) a kötet bevezető írásaként jelzi már azokat – a többi tanulmányban is több-kevesebb fegyelmezettséggel felvonultatott – szerkezeti és tartalmi jegyeket, amelyek közül a legszembe-tűnőbb az elméleti és gyakorlati kérdések izgalmas párbeszéde. A tudománytörténeti szakasz kijelöli a levéltári kutatások helyét az egymás mellett sokáig elbeszélő, majd a mindennapok kutatásában egymásra találó történettudomány és néprajz határmezsgyéjén, majd felvonulnak a példatárak, röviden bemutatva azokat a forrás- és archívumtípusokat (bírósi jegyzőkönyvek, naplók, hagyatéki leltárak stb.), amelyek a néprajzi kérdésfeltevésekre valamilyen választ tudtak adni az elmúlt hetven évben. A forrástípusok bemutatását a forráskritika legfontosabb szempontjai követik, majd az egyes kutatási részterületekhez ajánlott kvantitatív módszerek, a kulturális antropológiából kölcsönzött „sűrű leírás”, illetve az „objektív hermeneutika” (esetelemzés), amelyeket ismét két különböző megközelítésben kap kézhez a levéltárba vágyó kutató. Egyrészt a kiinduló hipotézis felállításától az elemzési szintek meghatározásán keresztül egészen a végkövetkeztetések levonásáig lépésről lépésre követheti végig e módszerek gyakorlati alkalmazását, másrészt elméleti szinten szembesülhet az egyes eljárások előnyeivel, buktatóival és végső következtetésével: az elemzés célja korántsem a „valóság”, hanem a lehetséges értelmezési szintek megragadása.

A téma régi, a megközelítés új – a néprajzi gondolkodás paradigmaváltása áll a másik három klasszikus etnográfiai téma, az elbeszélés-, a tárgykultúra- és a képkutatás 21. századi helyét bemutató fejezetek középpontjában. E paradigmaváltás előrehaladottságától függően azonban más-más hangsúllyal érvényesülnek egyes gyakorlati és elméleti kérdések. Az elbeszéléskutatás módszereinek áttekintésére vállalkozó Brednich például a tudománytörténet fonalára fűzve veszi sorra a szöveggel való néprajzi bibelődés Herdertől Bausingerig tartó fordulatait, inkább csak felvillantva, mint részletesen bemutatva az elbeszéléskutatás horizontján feltűnő újabb lehetőségeket (Rolf Wilhelm Brednich: *Methoden der Erzählforschung*). Igaz, ez utóbbiak, tehát az audiovizuális és elektronikus források jelentette új kihívások a kötet végén, a tömegkommunikációval, a médiaszövegekkel és az internettel foglalkozó tanulmányokban újra felbukkannak majd, ám azokban már nem kifejezetten maga az elbeszélés áll a gondolatmenet középpontjában. A Brednich-féle áttekintés feltűnő adóssága a többi – a terepkutatás lehetőségeire kivé-

tel nélkül nagy hangsúllyal kitérő – tanulmányhoz képest az elbeszéléskutatásban használható terepmunkamódszerek hiánya, mivel ilyeneket a szerző szerint a német néprajztudomány még nem dolgozott ki. Bár az írott forrásokban hozzáférhető szövegek elemzése is változatlan intenzitású feladatot jelent a néprajz számára, ezek mibenlétéről leginkább annyi derül ki, hogy az *Enzyklopädie des Märchens*ből többet tudhatunk meg. Alapos áttekintést kapunk viszont ezen források feltárásának a felvilágosodás óta kidolgozott számtalan lehetséges módszeréről (a strukturalista módszertől kezdve az egyéniségkutatáson keresztül a modern tudatelemzésig), amelyet az elbeszéléskutatás területén működő tudományos szervezetek, archívumok és kutatóintézetek felsorolása egészít ki.

Bár a képi források elemzésének következetes módszertanával szintén sokáig adós volt a szakma, ez nem riasztotta el Walter Hartingert a felmerülő kérdések végiggondolásától (Walter Hartinger: *Volkskundlicher Umgang mit Bildquellen*). A módszertani reflexiók hiánya ellenére nagy hagyománnyal bíró (a képet az elemzés tárgyaként és eszközeként egyaránt alkalmazó) néprajzi kép-használat metodikájának kidolgozásához a történeti segédtudományok és mindenekelőtt a művészettörténet tanulságait hívja segítségül a szerző. Annak érdekében, hogy a művészi kivitelezés és a recepció szempontjából sokféle képtípust (üveggép, olajnyomat, konfirmációs fotó stb.) elemző, de az egyes közösségek esztétikai érzékelésének egészéről mélyen hallgató korábbi vizsgálatokat képes legyen meghaladni, a tanulmány a népművészet fogalmának újragondolását, illetve az esztétikai értékelésektől tartózkodó történeti elemző módszer, az ikonográfia/ikonológia alkalmazását javasolja. Bár a dokumentumértékű képek és a művészi alkotások elemzéséhez egyaránt jól használható tudományos ikonográfia eljárásának menetével hosszasan, részletesen is foglalkozik a szerző, a tanulmány rámutat a képi információk tanulmányozásának másféle lehetséges és szükséges irányaira is (képek előállítása, technikai részletek, recepció, esztétikai norma közvetítése, vásárlói igények stb.).

E tanulmányba kívánczozna a fotográfia (mint a képi forrás egy típusa) elemzésének módszertana is, amely azonban külön fejezetbe került, a „modern” témák közé (Ulrich Hägele: *Visual Folklore. Zur Rezeption und Methodik der Fotografie*). Az önálló témaként való szerepeltetés kétségtelen előnye, hogy így a szerzővel együtt levonhatjuk a néprajzi fotográfia tudománytörténetének tanulságait, köztük azt is, hogy az egyéb vizuális információhordozóknál később ugyan, de már nem sokkal a második világháború után bekövetkezik a fotográfia kezelésének nagy fordulata: a fotó pusztán illusztrációból forrássá kezd válni. Nem kifejezetten napjaink újszerű témájáról van tehát szó, s a felvetett képelemző módszerek is – talán a Kunt Ernő által népszerűsített fotóinterjú, az egészen speciális körülmények között alkalmazható részt vevő fotómegfigyelést, valamint a szociológiai módszertanból átvett szubsztitív fotóterepmunkát leszámítva – feltűnően egybeesnek a Hartinger-féle tanulmány ikonológia modelljével.

Érdemes azonban visszakanyarodni a klasszikus néprajzi témákhoz, hiszen az elegáns elméleti keretek és a kézzelfogható gyakorlati ismeretek legizgalmasabb kombinációjára Hermann Heidrich tárgykultúra-fejezetében bukkanhatunk (Hermann Heidrich: *Von der Ästhetik zur Kontextualität Sachkulturforschung*). A levéltári forrásfeltáráshoz vagy az elbeszéléskutatáshoz képest itt nem egyszerűen új szempontokkal és témákkal gazdagodó területről van szó. A pozitívista „tárgykutató” néprajzzal leszámoló, magát társadalom- és kultúrakutató tudományként definiáló európai etnológia olyannyira a mú-

zeumok falai közé szorította vissza a tárgyról való gondolkodás lehetőségét, hogy a tárgykultúra-kutatás teljes megújulására volt szükség ahhoz, hogy a 21. század néprajzában egyáltalán mint érvényes téma jelenhessen meg. A tudománytörténeti átalakulás tétje a tárgy-, funkció- és eszközközpontú tárgykutatásnak egyfajta átfogó kultúraközpontú megközelítés irányába való átfordítása volt, melynek fő gondolata a tárgyi világ reciprocitása: az embert formáló tárgy és a tárgyat formáló ember. Mára a kulturális jelenségek szellemi és tárgyi néprajzra osztása végleg érvényét veszítette – a kultúrakutatás középpontjába kerülő bármely téma (társadalmi struktúrák; kollektív identitás; munka; szabadidő stb.) tanulmányozásában megkerülhetlenné vált a tárgyi világok elemzése, amely többféle céllal és módszerrel történhet, közös vonása azonban a tárgyak kontextusban való vizsgálata.

Míg azonban a tárgykutatás egyik ága mind az egyes néprajzi műhelyekben, mind a múzeumokban egyre inkább interdiszciplináris összefüggésben valósul meg, kibontakozóban van egy szigorúan a szaktudományos keretek között folyó tárgykutatói irányzat is. A muzeológia (*Museumswissenschaft*) keretében művelt különböző tárgykutatói irányzatokon (például házkutatás, viseletkutatás) belül is adott azonban a más szakterületekkel való kooperáció lehetősége: elsősorban a technika-, az agrártörténet és a régészet eredményei számíthatnak a tárgykultúra-kutató muzeológusok figyelmére. A több németországi szabadtéri múzeumban is tapasztalatokat szerzett Heidrich elméleti síkon bizonyítja a korábbi tárgyleíró szempontok megújításának szükségességét, majd gyakorlati útmutatóként is használható formában, pontokba szedve értelmezi az új fogalmakat: a teret, az időt (beleértve a tárgy muzealizálásának folyamatát is), a kommunikációt, valamint a hagyományozást. Ezt követi a főbb tárgykutatói módszerek (mikroelemzés, strukturalista megközelítés, kvantitatív, statisztikai eljárások) bemutatása, amelyet a vonatkozó szakirodalom számbavétele egészít ki.

Sajátos megoldással, az úti beszámoló műfajának rendkívül alapos elemzésével kíván rámutatni általában a 18–19. század publikált történeti forrásainak kiaknázására Brigitte Bönisch-Brednich tanulmánya (Brigitte Bönisch-Brednich: *Reiseberichte. Zum Arbeiten mit publizierten historischen Quellen des 18. und 19. Jahrhunderts*). Bár a téma sokkal szűkebb, mint a kötet többi tanulmányáé, a vizsgált forrástípusban rejlő két néprajzi témalehetőség (a vallás és a vidéki higiénia) és különösen a forráskritikai szempontok bemutatása alaposabbnak és így gyakorlati szempontból hasznosabbnak tűnik, mint néhány átfogó, nagy téma esetében. Az egyéb kiegészítő forrástípusok (az úti beszámoló szerzőjének életrajza és „mentális térképe”, krónikák, topográfiák, képi források, földrajzi leírások) használata pedig már egy másik téma, a regionalitás témakörébe illeszkedik, amely e kötetben egy szerzőpáros tanulmányának tárgya (Günter Wiegelman – Michael Simon: *Die Untersuchung regionaler Unterschiede*). A regionális különbségek kutatásában – szintén az 1970-es években bekövetkezett – perspektívaváltás a kartográfiai szemlélettel szemben a szociológia, a kulturális és a szociálintropológia kérdésfelvetéseit helyezte előtérbe, s az objektíven megragadható kulturális jegyek helyett a regionális csoporthoz tartozás szubjektív, tudati sajátságait tette vizsgálat tárgyává. Az izgága emberiség ugyanis, amely még a kutató kedvéért sem hajlandó nyugton maradni (Gisella Welz) folyamatosan új kihívásokat jelent a téma kedvelőinek. Bár a regionális különbségek leépülésével a kultúrák mint földrajzi terek nem definiálhatók többé, a biztos pontok keresésének és a térben való eligazodásnak az igénye, azaz az ember „territo-

rialitása” változatlan marad. Ennek s ezen keresztül a szubjektív kulturális tereknek a vizsgálata azonban feltétlen nyitottságot kíván a kutatótól. A leghasznosabb módszertani tanács kétségkívül az „egységesre”, az „ősire”, a „még mindig”-re irányuló néprajzi módszer eltemetése s az új fogalmakkal – a mobilitással, az interetnicitással, a kultúraváltással, a multikulturalitással, valamint a nacionalizmussal és az idegengyűlölettel – való barátkozás.

E fogalmak azonban nem csupán a regionális különbségeket vizsgáló kutató gondolkodását terelhetik sikerrel a jelenkor kulturális jelenségeinek feltárásában. Ezek köszönnek vissza a kötet második felében sorakozó, újszerű témákat és módszereket bemutató tanulmányok mindegyikében, legyen szó akár médiáról, akár „vállalati néprajzról”. A tanulmányok közös vonása, hogy olyan témát érintenek, amely az 1970-es évek elejétől, de még inkább a végétől keresi a helyét az európai etnológiában, s mint ilyenek közvetlenül vagy közvetve Hermann Bausinger védőszárnyai alól bukkantak elő. Eme írásoknak ennél azonban lényegesebb közös sajátossága a néhol szinte szóról szóra egybeeső módszertani állásfoglalás: e témák kutatásának egyetlen útja a komplex *terepmunka*, s főszereplője a *kutatási napló*, amely lényegében az előzetes kutatási tervet helyettesíti, vagyis a terep adottságaiból születő kérdésfelvetéseket és hipotéziseket rögzíti és módosítja nap mint nap. Az etnográfiai és etnológiai módszerek kombinációjából felépülő nyitott és rugalmas terepmunka eljárásai közül a szerkesztők különösen az interjút állítják reflektorfénybe, ennek ugyanis külön tanulmányt is szentel a kötet (Brigitta Schmidt-Lauber: *Das qualitative Interview oder: Die Kunst des Reden-Lassens*). Az európai etnológia éppen aktuális definíciója – miszerint történeti keretbe illeszkedő jelenorientált társadalomtudomány, amelynek tárgya a mindennapi kultúra és azok jelentései – alapján az egyes tematikus kutatások módszertanában feltétlen elsőbbséget élveznek a közvetlenül a kutatott személyre irányuló, kizárólag kvantitatív módszerek (megfigyelések, spontán beszélgetések stb.). Ezek egyike, sőt bizonyos témák esetében egyenesen a „királyi út” a „beszélgetés művészete”, vagyis az interjú, amelynek típusait, menetét, átírását, feldolgozását és kiértékelését mutatja be ez a rendkívül hasznos módszertani tanulmány.

Fontos szereplője az interjú három további tanulmánynak is, habár kétségkívül eltérő formában és mértékben. A történetek és a történelem megtapasztalására irányuló tudományág, a tudatelemzés legfontosabb forrásai az önéletrajzi szövegek, valamint ez egyes személyekkel és a csoportokkal folytatott nyitott beszélgetések (Albrecht Lehmann: *Bewusstseinsanalyse*). A pszichológia és az agykutatás eredményeit is hasznosító tudomány két hagyományos néprajzi terület: az életrajzi és elbeszéléskutatás metszéspontján keresi a maga válaszait, s így a Brednich tanulmányában nyitva hagyott kérdésre, azaz az újabb elbeszélésműfajok problémájára is egyfajta választ ad. Lehmann ugyanis a magnóra rögzített interjúkból származó visszaemlékezéseket, élménybeszámolókat, önreflexív megjegyzéseket (stb.) tartalmilag és formailag a mindenkor társadalmi problémákra választ adó *történeteknek* tekinti, amelyeket éppúgy fel kell fedezni és meg kell határozni műfaji szempontból („a régi szép idők” típusú vagy öntisztázó történetek stb.), ahogyan a 19. században a mondát és a mesét.

Mivel a kulturális jelentés mindig szituációkban és párbeszédekben ölt testet, a résztvevő megfigyelés, a tárgy-kultúra- és a médiaelemzés mellett az interetnikus kutatások fontos terepmunkamódszereként jellemzi Katharina Eisch az életrajzi interjút és a spon-

tán beszélgetést (Katharina Eisch: *Interethnik und interkulturelle Forschung. Methodische Zugangsweisen der Europäischen Ethnologie*). A szerző régóta kutatott témáját mutatja be ismét, ezúttal az európai etnikumok közötti kapcsolatok és konfliktusok, vagyis az ismerőség és idegenség dinamikájának időszerűségére helyezve a hangsúlyt.

Az alig pár éves múltra visszatekintő kutatási irány, az ipari üzemek, vállalatok, hivatalok „néprajza” az terület, ahol a kellő időpontban, a kellő informátorokkal lehet ugyan hasznos interjúkat készíteni, a legtöbb esetben azonban csupán a megfigyelésekre, benyomásokra hagyatkozhat a kutató (Irene Götz: *Empirische Erhebungen in Industriebetrieben und bürokratischen Organisationen*). A tanulmány az üzemi életvilágok és szimbólumrendszerek vizsgálatában rejlő lehetőségek mellett becsületesen ismerteti a kutatás rendkívüli nehézségeit is (szerepkeresés és -játszás, a bennfentes és kívülálló nézőpontja közötti ingadozás, egyes belső információk hiánya, az adatok és eredmények korlátolt felhasználhatósága stb.). Csak az átlagosnál nagyobb szerep- és tereptudatossággal dolgozó kutatónak ajánlható tehát ez a témaválasztás, aki azonban, ha egyszer elszánja magát, nagy haszonnal forgathatja nemcsak Götz e módszertani tanulmányát, de a hozzá mellékelte terjedelmes irodalomjegyzéket is.

A kultúra a 20. század végétől nagyrészt médiakultúra, vagyis a média által közvetített, sőt konstruált kultúra – ezen a felismerésen alapul a kötet három tömegkommunikációval foglalkozó tanulmánya. A film és televízió, valamint a médiaszövegek témájának külön tanulmányban való bemutatása nem tűnik igazán indokoltnak, a definíciók, a tudománytörténet, a módszerek és a témák területén is sok az átfedés (Ute Bechdorf: *Kulturwissenschaftliche Medienforschung: Film und Fernsehen*; Christoph Köck: *Kulturanalyse populärer Medientexte*). A lehetséges témák közül mindkét szerző a média mindennapi használatának, illetve a tömegkommunikációs jelentéstermelés modelljének szentel nagyobb teret, leszögezve, hogy általánosan érvényes elemzési módszerek e területen (még?) nem kristályosodtak ki. A következőket módszertan hiányát Köck egy konkrét példája próbálja pótolni az 1978-as osztrák–német világbajnoki futballmérkőzés – mint médiaesemény – elemzésével, illetve általában a futballközvetítések – mint identitás- és konfliktusképző események – bemutatásával.

Sokat ígér, de néhány hasznos webcímnél sokkal többet nem nyújt az internet és néprajz háromoldalú kapcsolatáról szóló tanulmány (Thomas Hengartner: *Volkswissenschaftliches Forschen im, mit dem und über das Internet*). A szerző kérdésére – vajon beköszönt-e az internettel a tudomány virágkora – szerencsére nem kapunk egyértelmű választ, megismerhetjük azonban néhány kiaknázásra váró szövegarchívum elérhetőségét, és ha számítógéppel, internet-hozzáféréssel és kellő elszántsággal bíró empirikus kultúrakutatók vagyunk, válogathatunk az *Anthropology of Cyberculture* ajánlott kutatási területei közül (internethasználati lehetőségek, kommunikációs viselkedésmódok, önábrázolás az interneten, a weboldalak tartalomelemzése stb.).

Ám addig se tétlenkedjünk, amíg ez az állapot bekövetkezik! Forgassuk szorgalmasan e kézikönyv lapjait, gondoljuk át az ajánlott módszereket, és váltsuk valóra a szerkesztők reményeit: írjunk átgondolt, letisztult koncepciójú kutatási terveket, dolgozatokat és könyveket!

MÉSZÁROS BORBÁLA

Délkelet-Európa történeti antropológiája

Karl Kaser – Siegfried Gruber – Robert Pichler (Hrsg.):
Historische Anthropologie im südöstlichen Europa. Eine
Einführung. Wien–Köln–Weimar: Böhlau Verlag 2003. 409 p.

A Grazi Egyetem Délkelet-Európa Történeti Tanszéke, illetve a *Center for the Balkan Societies and Cultures* munkatársai által kezdeményezett és szerkesztett vaskos kötet egyfajta „reader” szerepét kívánja betölteni a vizsgált térség történeti antropológiájára vonatkozóan. Bár elsősorban egyetemistáknak, bevezetesként készült, mégsem nevezhető tankönyvnek vagy összefoglaló kézikönyvnek, mivel tematikája nem rendszeres, illetve az egyes fejezetek mélysége esetleges, igen változó. A kutatástörténeti áttekintéstől az általánosságok, közismeretnek számító jelenségek tankönyvszerű összefoglalásáig vagy az esettanulmányig sokféle műfaj keveredik a kötetben, akár egy fejezetben belül is. A szerzők több mint fele osztrák (Graz, Bécs) történeti tanszékeken dolgozik, kisebb része – két etnológus kivételével – bolgár, svájci és német egyetemek történész munkatársa.

Délkelet-Európa értelmezésének problémái

A kötet címében jelzett régióknak, illetve kutatási irányzatnak – melyek definiálásával Karl Kaser és Hannes Grandits foglalkozik a bevezető tanulmányban – az egyes fejezetek tartalmával való összevetése során több kérdés merülhet fel az olvasóban. Először is a vizsgált térség: Délkelet-Európa jelenének, határainak problémája. A terület pontos körülhatárolására – a szerkesztők tudatos gesztusaként – ugyanis a könyvben egyetlen egyszer sem kerül sor. A bevezetőben óva intik a kutatókat a Nyugat-, illetve Kelet-Európa dichotómiának, valamint a „Balkán” sztereotipizálódott (lásd „puskaporos hordó”, „néprajzi múzeum”), terhelt, az egész kötetben szinte tabuként kezelt fogalmának használatától; evvel mintegy Maria Todorováknak a Balkán-fogalommal kapcsolatos kritikájához kapcsolódnak (Todorova 1997).

Délkelet-Európát nem mint egy földrajzilag pontosan körülhatárolható területet, hanem mint az európai regionális összehasonlítás eszközét kezelik. Ez utóbbi, kisebb részben a délkelet-európai régió belüli összevetés a tanulmánykötet egyik sokszor hangsúlyozott módszere, azonban kevés fejezetben (például Kaser írásaiban) valósul meg igazán. A bevezető tanulmányban a szerzők két tengely – azaz nyugat–kelet, illetve Mediterráneum–észak – metszéspontjában helyezik el Délkelet-Európát, hangsúlyozva az átmeneteket és a térségnek három nagy európai „civilizáció” kölcsönhatásában való alakulását.

Kaser és Grandits hangsúlyozza, hogy kötetük „nem történeti antropológia a délkelet-európai régióról, hanem történeti antropológia a régióban” (14. p.), vagyis a kutatásban nem a tér tölti be a kulcskérdés szerepét, hanem a különböző témák. Ennek ellenére észrevehető, hogy az egyes fejezetekben fontos szerepet játszik a térbeliség, a balkáni térség, illetve a Balkánon belüli, különböző szempontból megalkotott régiók értelmezése.

Bár a Balkán-félszigeti kultúrák nyugat-európai szemszögű – egyfajta európai perifériaként való – értelmezése a bevezetőből egy elvetendő perspektívának tűnik, az egyes tanulmányokban mégis előkerül a térség összevetése Nyugat-Európával (például a rokonsági rendszerek, a családi kapcsolatok terén), illetve a Balkán „perifériaként” való értelmezése. Ez a „perifériaként” azonban nemcsak mint a külső elemző eszköze jelenik meg, hanem a délkelet-európai identitások egyik összetevőjeként is (lásd Christian Giordano írását). Az elmaradottság, a „balkáni ruralitás” idealizálása fontos szerephez jutott az egyes nemzetek „mitológiájában”, mintegy kiegészítve az „európaizálódás” tendenciáját. Giordano gyakorlatilag szociálpszichológiai kompenzációs technikaként értelmezi a „perifériaként” beépítését az identitásba: az európaizálódó szemszögből szégyenletesnek tűnő jelenségeket az egyes országok értelmisége nemzeti sajátosságként értelmezte.

A kötet tanulmányait végigolvasva szembeűnő aránytalanságokat tapasztalhatunk a térség egyes országai, régiói előfordulásának, említésének mértékében. A legtöbbször Bulgária és Albánia szerepel a vizsgálat terepeként; Szerbia, Horvátország, Görögország, Macedónia és Bosznia-Hercegovina alulmarad, Romániáról pedig szinte egyáltalán nincs szó. Ugyancsak problémaként merülhet fel az olvasóban, hogy egyes tanulmányok általánosítva szólnak a délkelet-európai rokonságról, időfelfogásról vagy éppen vallásgyakorlatról, holott a szerzők folyton hangsúlyozzák az előmunkálatok hiányát, a szakirodalom szegénységét, ami elvileg nem kedvez az ilyen nagy ívű összefoglalásnak, általánosításnak.

Történeti antropológia a tanulmánykötet tükrében

A kötet címének másik tagjával kapcsolatban is felmerülhet a kérdés, hogyan értelmezik azt a kötet szerkesztői. A bevezetőből és a tanulmányok olvasása után megbizonyosodhatunk, hogy a történeti antropológia fogalmát a lehető legtágabban használják. A történettudomány és az antropológia találkozásaként értelmezik, ahol az antropológia témaválasztásai, elméleti keretei és módszerei termékenyítőleg hatnak a történeti kutatásokra. E kölcsönhatásnak egyik legfontosabb pontja a kultúra mint szimbolikus rendszer fogalmának elismerése. A tanulmánygyűjtemény valóban egy „interdiszciplináris fórumra” hasonlít, hiszen a különböző írások a szociálandropológiától a társadalomtörténetig, a mentalitástörténetől az ökológiai antropológiáig a legkülönbözőbb hagyományokhoz kapcsolódnak. A helyi néprajztudomány eredményeit csak érintőlegesen, leginkább a rokonságkutatás, illetve a jogszokások területén hasznosítják a szövegek.

Történeti antropológiáról lévén szó, különösen fontos szerepet szán Kaser az időbeliségnek, amelyről szerinte az etnológusok gyakran megfeledkeznek. Változások, cezúrák, kontinuitások szem előtt tartása, valamint az adott téma jelenkori vonatkozásainak, kihatásainak vizsgálata elmulaszthatatlan feladata a történeti antropológusnak. Ez

utóbbi, vagyis az aktualitás, az adott probléma jelenkori vetületeinek vizsgálata sok tanulmányban meg is jelenik (például etnicitás, idegenség fogalma, csalárendszer, a vérbosszú intézménye stb.). Azonban az időbeliség érzékeltetésével több írásban is problémák merülnek fel, ugyanis gyakran nem tudhatja az olvasó, hogy az állítások, olykor egész alfejezetek milyen időszakra vonatkozóan hangzanak el. Így sokszor ahistorizálódik a mondanivaló, a történészek a „néprajzi jelen” hibájába keverednek. A tanulmányok többsége az oszmán éra végétől, a 19–20. századra vonatkozóan tekinti át egy-egy jelenség történetét, azonban egyes esetekben egészen a bizánci időszakig (például migráció) visszamennek.

Végül ugyancsak a történeti perspektívájú kutatás problémájához tartozik a források kérdése. A kötet bevezetőjében felvázoltak szerint speciális helyzetben van a délkelet-európai történeti antropológia, amennyiben a 18–20. századig oszmán uralom alatt lévő területekről jóval kevesebb olyan forrástípus maradt fenn, amelyet az antropológusok használni szoktak: vagyis túlsúlyban vannak az idegen uralom által termelt kvantitatív források, s elenyésző számban a privát szövegek (levelek, naplók stb.). Ezen állításon kívül azonban sajnos nem tudhatunk meg többet a térség történeti antropológiájának forráshasználatáról, annál is inkább, mert az egyes fejezetek is elenyésző számban említik meg az adott téma kutatásának forrásait vagy a forrásokkal kapcsolatban felmerülő módszertani, elméleti problémákat. Ez alól szinte egyedüli kivétel Rayna Gavrilova bolgár városi korzóról szóló tanulmánya, amelyben az *oral history* módszereit használta fel.

A tanulmánykötet a bevezetőn kívül tizenöt fejezetet tartalmaz, amelyeket a szerkesztők öt, többé-kevésbé homogén témacsoportba soroltak. Mindezeket megelőzi Karl Kaser *Az idegenekkel való kapcsolat* című tanulmánya, melyben az idegen és a saját, a szegregáció és az interkulturalitás jelenségét vizsgálja a térségben, különös tekintettel a különböző vallási identitásokra, illetve a vendégszeretet intézményére. Ez utóbbi kutatását azért tartja fontosnak Kaser, mivel szorosan összefügg az idegenség kérdéskörével, de ugyanakkor az általában csak a gyűlölettel és a konfliktusokkal jellemzett balkáni társadalom másik arcát mutatja meg.

Az első nagy témacsoport a migráció és az alkalmazkodás kérdésköréhez nyújt három tanulmányt. Kaser a középkori Balkán-félszigeti bevándorlások történetét foglalja össze; megjegyzi, hogy ezen a területen az antropológiai perspektívák alkalmazása még gyerekcipőben jár. Olga Katsiardi-Hering görög történésznő a térség újkori migrációs típusait, motivációit rendszerezi: az oszmán hódítók elől menekülő csoportoktól a belső gazdasági migrációig, illetve a különböző irányú kivándorlásokig. Esettanulmányként az albánok Görögországba, Itáliába való kivándorlását tárgyalja. Ulf Brunnbauer grazi történész a természeti környezethez való alkalmazkodási stratégiákkal foglalkozik tanulmányában. Három ökotípust különít el, esettanulmányként pedig a Rodope hegységi ökotípust változásait mutatja be.

A második nagy blokk a rokonság, család kérdéskörével foglalkozik. A Grazi Egyetemen már több mint egy évtizede folyik kutatás a nyugat-balkáni komplex családformák történetéről, Karl Kasernek több kötete megjelent már a témában. A szerző két szociálantropológiai ihletettséggű tanulmánya a rokonság, a származás, a családon belüli szerepek, illetve az öröklés problémáját állítja középpontba. Nagy hangsúlyt fektet a patri-lineáris leszármazási rendszer, a balkáni „házcsalád” és a férfijogú társadalom témájára,

valamint a Nyugat-Európa–Délkelet-Európa viszonylatrendszerben való összehasonlításra. Yulian Konstantinov szófiai antropológus figyelemfelkeltő írása a rokoni-baráti hálózatnak az 1990-es években megnövekedő szerepéről szól, elsősorban bolgár példákon keresztül. A politikai változásokat követően az emberek megélhetési stratégiáiban, illetve a veszélyes, átláthatatlan nyilvánossággal szemben fokozottan jelentkezik a rokoni-baráti kapcsolatrendszerhez való kötődés. Ennek egyik megjelenési formája a két generációt átfogó bilokális család, ahol a vidéki szülők, valamint a városba költözött fiatalok alkotnak egy gazdasági, érdekvédelmi egységet. Ezen, rokonsággal foglalkozó témablokkba került két, témáját túlságosan felszínesen, tankönyvszerűen megközelítő tanulmány, amelyek inkább fogalmi bevezetést és kutatási perspektívákat nyújtanak. Kristina Popova bolgár történész az egyes életkorok fogalmáról, a generációk viszonyáról, főleg a fiatalok kérdésköréről szól. Siegfried Gruber pedig az írásbeliségen kívüli társadalmak idő-koncepcióival, az idő érzékelésének különböző perspektíváival foglalkozik.

A harmadik részbe két jól sikerült, térbeliség és identitás összefüggéseit – teljesen különböző szempontból és perspektívából – tárgyaló tanulmány került. Christian Giordano svájci etnológus a tenger, a vidék és a város hármásán keresztül vizsgálja a balkáni identitásokat. Bár – Braudel szerint – a Balkán a Mediterráneum egyik félszigete, mégis a terület reprezentációjában nagyon kevés szerepet játszik a tenger és a tengerpart. A délkelet-európai társadalmak identitásában sokkal nagyobb jelentőségűek az urbanitás és a ruralitás szemben álló, mégis elválaszthatatlan konstrukciói: mind a „kifelé”, Nyugat-Európa felé való reprezentációban, mind „mikro”-szinten, a társadalmi státus meghatározásában. A nemzeti identitás alakításában fontos szerepet játszott a ruralitás, az elmaradott falu képének idillizálása, miközben a városok előtt erőteljesen nyugat-európai minták lebegtek. Ezzel szemben a relatíve erősebb városiasodást mutató Dalmácia, Isztria területén a vidék stigmatizálódott, miközben a város felértékelődött: a társadalmi státusok, az egyes etnikumok hierarchiája a vidék-város tengely mentén rendeződött el.

Rayna Gavrilova *A város történeti antropológiája* című tanulmányában a bolgár városi korzó elemzésén keresztül beszél a 20. század középső évtizedeinek városi életéről. A korzón mint egyszerű, szabadidős szokáson keresztül betekintheünk a városi idő szervezésébe, a nyilvánosság működésébe, a társadalmi státusok kifejezőmódjaiba. A kutató szerint a korzó a modernizáció, az urbanizáció egyik kísérőjelensége, amely megkönnyítette a hagyományos közösségi társadalomból való átmenetet a modern városi nyilvánosság felé. Funkcióját az 1950-es évektől induló rendkívül gyors bulgáriai urbanizáció során veszítette el, s ehhez hozzájárult a szabadidős szokások megváltozása is (televíziózás). A visszaemlékezők az elengedhetetlen nosztalgia mellett olykor lebecsülően nyilatkoznak az egykor kötelező városi szokásról, amelyet már provinciálisnak, vidékiesnek tartanak.

A negyedik nagy témacsoport a jogszokásokkal és a társadalmi kontrollal foglalkozik. Karl Kaser a térségben tartósan működő politikai-hatalmi organizációk későbbi társadalmi hatásait veszi szemügyre, különös tekintettel a centralizált, tributális rendszer következményeire. Robert Pichler – szintén grazi történész – a jogszokások oszmán uralom alatt fennálló társadalmakban betöltött jelentős szerepét tárgyalja. Esettanulmányként az észak-albániai „törzsi” társadalmak jogszokásaival, különösen a vérbosszú – már a 19. század óta utazók, kutatók (lásd Nopcsa Ferenc) révén elhíresült – intézményével foglalkozik. Különösen érdekes a jelenség átalakulása a rendszerváltást követően, ami-

kor a hatalmi vákuumban újra „feléledt” a vérbosszú szokása, azonban már megváltozott formában (gyermekek, nők gyilkolása), megváltozott jelentéstartalommal, hiszen régi társadalmi alapja, a rokonsági-törzsi rendszer az elmúlt évtizedek alatt megsérült, felbomlott.

Végül, a tanulmánykötet utolsó blokkjaként a vallási és az etnikai, nemzeti identitás kerül a vizsgálat középpontjába. Michael Mitterauer Délkelet-Európa vallási sajátosságait összegzi, melynek fő tényezőit a partikularizmusban (sokféle vallás, felekezet jelenléte), az archaizmusban és a szinkretizmusban (vallások, felekezetek közötti kölcsönhatás) látja. A vallás és az identitás kapcsolatával keveset foglalkozik, ehelyett a térség vallásainak rítusairól, specialistáiról, tér-idő dimenzióiról nyújt – számos közismert elemet is tartalmazó – tankönyvszerű áttekintést. Ugyancsak szinte érintetlen marad a népi vallásosság és a hivatalos egyházak viszonya. Ulf Brunnbauer a kollektív identitások különböző (rokon, lokális, nemi, vallási, foglalkozási) változatait vizsgálja, majd végül kiemelten foglalkozik a 19. század óta egyre jelentősebbé váló etnikai, nemzeti identitással. Kiemelten érdeklődik az úgynevezett „ambivalens identitások” – amilyen például a bulgáriai muzulmán vagy a külön fejezetben érintett macedón identitás – iránt, amelyekben a nyelvi és a vallási szempont révén ellentétes vonzalmak és orientációk jöhetnek létre az adott nép és szomszédai között.

IRODALOM

TODOROVA, MARIA

1997 *Imagining the Balkans*. New York – Oxford: Oxford University Press.

Antropológia román szemszögből

Cristina Papa – Giovanni Pizza – Filippo M. Zerilli,
ed.: *La ricerca antropologica in Romania. Prospettive storiche
ed etnografiche*. Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane. 2003.
314 p. /Studi e materiali di Antropologia Culturale,
Nuova serie, 4./

A kötet címe (*Az antropológiai kutatás Romániában. Történeti és etnográfiai perspektívák*) már eleve kíváncsivá tesz bennünket: milyen antropológiáról, milyen csoportokat tanulmányozó kutatásról van szó, és kik a kutatók?

Nos, az alábbiakban a kérdésekre adott feleletvázlataim korántsem tekinthetők válasznak, mert a tanulmányok együtt sem adnak semmiféle koherens képet arról, hogy mit is értenek „romániai antropológián” a szerkesztők.

De vegyük sorra a kötet keletkezési kontextusának egyes elemeit, és meglátjuk, hogy miért a kuszaság érzete.

1. A Perugiai Egyetem és a Római Román Akadémia által 2000-ben megszervezett konferencián elhangzott előadások szövegét rögzítik az olasz, angol és francia nyelvű tanulmányok. A konferencia mögött, amint azt az előszó említi is, hosszabb ideje tartó közös (főként olasz–román) kutatások állnak, amelyek terepeként Romániát jelölték ki.¹ A tizenkét tanulmány közül (a Kideckellel együtt dolgozókat nem véve itt figyelembe) csupán négynek román a szerzője; közülük pedig csak egyetlenegy, véleményem szerint Vintila Mihăilescu tekinthető antropológusnak. A külföldi szerzők írásai így nemcsak mennyiség, hanem minőség tekintetében is lekörözik a románokét.

2. A kötet cím nem tisztázza, hogy kulturális, szociális vagy gazdasági antropológiai esetelemzésekről, esetleg néprajzi írásokról, interpretációkról van-e szó, talán a félreértések elkerülése végett, amelyeket – legalábbis az én olvasatomban – még ezzel a szándékolt pontatlansággal sem tudott kiküszöbölni. A szerkesztői céltudatosság a címválasztást illetően érthető, hiszen nem ugyanazt jelenti „az antropológia” Marianne Mesnil és a francia tábor számára, mint a tudományos intézmények hiányában itt-ott hanyó-dó román etnológusoknak, de még a Kideckel-féle sűrű leírás koncepciója sem egyezik a folklorista szemléletű román halottsiratók interpretációja mögött meghúzódó tudományos elvekkel.² Éppen ezért a *Prospettive storiche ed etnografiche* alcímmel próbálják meg enyhíteni ezt a hiányt, de ettől még kuszábbá válik az egész. *Az etnográfia*, mint tudjuk, az antropológiában egyfajta eljárást, módszert jelent, a kelet-európai, kezdetben alapvetően nemzeti irányultságú *néprajz*nak viszont „helyi szinten” a szinonimája.³ Kérdés ezek után, hogy nekünk mit kell itt etnográfian értenünk? A kutatók munkamódszerét vagy azt a – viszonylag kisszámú – „etnográfiai” munkát, amelyet román

szerzők tollából olvashatunk? Történetinek sem igazán nevezhetők a kutatások: a történeti források csak egy-két esetben kiegészítő vagy kontrollforrások, de semmiképp nem alapértelmezésben vannak jelen. Ezt a dilemmákat csupán részben oldja fel Filippi M. Zerilli előszava, amelyben a szerző nem elkülöníteni próbálja az egyes tudományos irányvonalakat, hanem igyekszik összehozni azokat. Szerinte nincs már értelme a „bennszülött kelet-európai etnográfusok” és „nyugati antropológusok” közti radikális különbségekről beszélni (10. p.). Mert, mondja ő, ugyanazon identitáskonstrukciók és különbözőségek tanulmányozói vagyunk, és az etnográfiai módszernek egyesítenie kell bennünket ezekben a vizsgálódásokban (10. p.).⁴ Hogy ez a közelítés tényleg ilyené sikerült-e, arról a későbbiekben szólok.

3. Egyezzünk meg tehát ebben (bár a kötet sem címében, sem előszavában nem ezt jelöli meg, a tanulmányok ehhez az értelmezéshez vezetnek): a románok társadalma és kultúrája egy-két szeletének értelmezése kerül itt terítékre. (Így kiküszöbölhetjük például azt a rosszindulatúnak ható, de mindenképpen jogos kérdést is, amely önkéntelenül is felmerül: miért kerülnek meg a szövegek a más nemzeti kisebbségekkel, magyarokkal, romákkal, szászokkal kapcsolatos kérdéseket, olyannyira hogy még csak meg sem említik őket?)

4. A románok kultúrája és társadalma többféleképpen kutatható, de – amint azt a második pontban is jeleztem – az eltérés elsősorban koncepcionális, és részben módszertani kérdésekre vezethető vissza. A társadalomtudósok két különböző tábora találkozik ebben a kötetben, és bár Zerilli szerint nincs értelme, engedtessek meg, hogy szétválasszam ezt a két csapatot.

a) A román etnológusok/antropológusok közül igazából kiforrott, kifinomult, antropológizáló írásmód csupán V. Mihăilescu szövegében érhető tetten. Az egyedi stílusú, jócskán ironikus hangon írott tanulmány a töltött káposzta dekonstrukciójára vállalkozik (*La problématique déconstruction de la „sarma”. Discours sur la tradition*). A példa az egész Balkánon elterjedt töltött káposzta (*sarmale*) román nemzeti örökséggé válását vizsgálja, ezen keresztül pedig a tradíció értelmezéséhez juttat el. Mihăilescu szövegében a töltött káposzta dekonstrukciója valójában a tradíciót és a román etnológiában tetten érhető erodált használatának a kritikáját foglalja magában. A kérdés nem is olyan egyszerű, mint gondolnánk, nem csupán egy eledelről van szó. A szerző a szimbólumkeresés, hagyományteremtés és nemzeti örökség tárgyainak „megkeresését”, valamint a szimbólumrendszerek teljessé tételének problémáját járja körül. Az Eric Hobsbawm írásából ismert *invention of tradition* fogalma itt is magyarázó tényezővé válik: az arisztokrata, majd urbánus és nemzetieskedő éttrendváltással a *sarma* bekerül, megmarad és „standardizálódik” a román köztudatban, *nemzeti eledelként* rögzülve, és ezáltal a nemzeti identitás egyik tényezőjévé válik. Beírja magát a „románok képzelte közösségébe” (itt a szerző Benedict Anderson imaginárius közösségfogalmát veszi át). Mélyre vezet a *sarmale* elemzése: a nemzeti örökség megközelítéséhez és a tradíció-szokás fogalmak módszeres szétválasztásához. A tradíció kitalálása jelen esetben elsősorban intellektuális szükség (196. p.), és a múlt átértelmezéséhez járul hozzá: gyakorlatilag megszűnteti az „eddig múltról szóló tapasztalatokat”, és újakat hoz létre. Ezt *passé raisonné*-nek nevezi, amely a tudatos hagyományteremtő elvnek köszönhetően létezik. A tradíció éppen ezért túllép a szokáson, és nem a múlt dinamikus ismétlődését jelenti, hanem annak szelektív megőrzését. A nemzeti örökség részét képező *sarmale* éppen ezen a tradíció-

teremtési akción keresztül vált örökségszimbólummá (*symbole patrimonial*). Jó példa arra, mondja a szerző, hogy megkérdőjelezzük a hagyományhoz kötött „a miénk, és csakis a miénk” típusú attitűdöt (206. p.).

A többiek – itt elsősorban az Ileana Benga és Oana Benga *Il valore terapeutico del tiro funebre* (A temetési rítus terápiás értéke) című tanulmányára gondolok – megmaradnak a román etnográfia által jól bejáratott „hagyományos” leírásnál. A halotti szokások személytelen leírása nagyon messze áll a geertzi sűrű leírástól, és nemhogy szociális antropológiai értelmezésnek, de még kulturálisnak sem mondható: hiedelemleírás, szövegközlés, gyengén megpszichologizálva. Itt szinte nincs is szükség terepmunkára és kutatóra, egy kamera önállóan is elvégezhetné ezeket a „megfigyeléseket”. A tanulmány írói, miközben a tiszta, archaikus formák megtalálásának öröme ösztönzi őket a „feltárássá” (162. p.), a hagyományt tárgynak, megőrzésre szánt múzeumi eszköznek tekintik, nem látnak mögötte társadalmi intézményeket. Az emberek ebben a tanulmányban sem közösségek részesei és normák hordozói,⁵ hanem klinikai vizsgálat tárgyai, akik egyben a hagyomány őrzői és hűségesei viselői.

Nicolae Constantinescu az antropológia és folklór túltárgyalt kapcsolatáról értekezik úgy, hogy közben korai dilettáns román folklórgyűjtők (a 19. századi Tudor Pamfile és Simion Marian, valamint a 20. századi Dumitru Caracostea) európai rangra emelésén ügyködik, hol van Gennephez, hol Malinowskihoz, sőt Radcliffe Brownhoz és Durkheimhez hasonlítgatva őket.

b) A „nyugati antropológusok” más eszköztárral és más társadalomtudományos problematizálással közelednek ehhez a terephez. Három általános hangvételű értekezés indítja a kötetet: John W. Cole írása az európai antropológia sokféleségéről, Marianne Mesnil tanulmánya az identitás betegségéről és Michael Herzfeldé a rómaiakhoz kapcsolódó eredetmítoszokról. Mindhárom elméleti megközelítés általánosságában véve tárgyal egy-egy kiemelt problémát, de a szemfüles olvasó a sorok mögött olvasva megérti, hogy miért hívták el ezt a három embert a konferenciára, illetve miért kerültek be ebbe a – Romániáról szóló – kötetbe. Cole arról beszél, miként közelíthető egymáshoz a „nyugati” és „keleti” antropológia, és hogyan lehetne a korábban beidegződött sztereotípiákat és félelmeket megszüntetni. Marianne Mesnil is ugyanerre a kérdésre játszik rá *La maladie identitaire. Ou les enjeux d'une cartographie culturelle de l'Europe* (Az identitás-betegség egy európai kulturális térképészet szemszögéből) című tanulmányában. Az identitásbetegség tulajdonképpen abban áll, jelzi, hogy szétválasztja a mai társadalmakat, és speciálisan helyi, regionális, nemzeti diskurzusokat generál (44. p.), mentális határokat húz meg (46. p.); hasonló létesítmény, a Schengen-terület is valójában ugyanezt a funkciót tölti be, mondja, „a Másik visszaautasításának attitűdjét erősíti meg” [uo.]. Michael Herzfeld a *Le molteplici avventure del „gran nome romano”* (A „nagy római név” számos kalandja) című írásában áttekinti a római eredettörténeteket és ezek motivációit, amelyek általában Róma adminisztratív hatalmához, szimbolikus központiségéhez köthetők. Keveset beszél a románok dákoromán öntudatáról,⁶ de a szöveget olyan értelmezési keretbe helyezi, amelyben ez a történet is interpretálható. Fontos kutatási szempontot javasol a román antropológusoknak: nézzék meg, hogy az a nyelvi dagályosság, amely a központi hatalmak által diktált római eredettörténeteket jellemzi, megtalálható-e a Ceaușescu-kori mindennapi beszédben: barátok, rokonok egymás közti társalgásában (63. p.), és ez miként változott a rendszerváltás után. Javasolja ugyanakkor az ál-

tala a tanulmányban részletesen elemzett görög példa adaptációját: a hellenizmus és a romanizálás kapcsolata mentén tekintsek át újra a román jelentéseket.

A kötetet záró tanulmánytömb szintén néhány nagyon érdekes szociálanropológiai írást tartalmaz. Itt találjuk Kideckel, Botea, Nahorniac és Şoflău összehasonlító jellegű írását a fogarasi gyári munkások és a Zsil-völgyi bányászok életéről, Cristina Papa és Veronica Redini tanulmányát a Romániában élő olasz befektetőkről, valamint F. M. Zerilli értekezését a korrupcióról. Nagy gonddal és szakértelemmel írott elemzésekről van szó. C. Papa és V. Redini olasz antropológusok üzletember honfitársakkal készített interjúi hiteleseknek és őszintéknek tűnnek. Nyilván a kommunikáció nem ütközött különösebb nyelvi akadályba, az adatközlők „otthoniak” voltak. Talán egyetlen dolog róható fel nekik, a kutatás egyoldalúsága: nem szólalnak meg az olaszokkal együtt dolgozó, együtt élő, akár házasársi vagy alkalmazotti viszonyban álló románok. Nem tudjuk, hogy azok a – jobbára mind – sikertörténetek, amelyeket olvasunk, mások narrációjában miként jelennének meg. Zerilli esetében pedig az elmélet sűrűn szövött hálója lepezni próbálja a kommunikációs nehézségekből eredő felületességet.

A David Kideckel és csapata által írt tanulmány – mely véleményem szerint az egész kötet legjobb darabja – nem érezteti ezt a távolságot az *idegen* és a *bennszülöttek* közti interakció során. (Valószínűleg nemcsak Kideckel kiváló terepismerete, hanem a három román szociológus *insider* mivolta is megkönnyíthette a kommunikációt, amelynek során létrejött ez az igen alapos elemzés.)

A román etnológus és az olasz antropológus ötvöződik Lőrinczi Marinella személyében, aki képes nemcsak a szövegeket (a szaploncai temető sírfeliratait) „érteni”, hanem az ezek mögötti tartalmat is meglátni. Itt legfeljebb a terepen töltött idő rövid tartama tekinthető értelmezéssel akadálynak, de semmiképp nem a szerző hozzáértése vagy *kívülállósága*.⁷

Giovanni Pizza írása a transzról, sámánizmusról és boszorkányságról újabb fejtevést okoz az olvasó számára. Az általa felvonultatott hiedelemalakokat (*strigoi*, *iele*, *căluşarii* [szellemelek, tündérek, táncosok]), bár ténylegesen a megkettőződött lélek, az animizmus képzet- és a boszorkányság hiedelemkörébe tartoznak, nem ugyanazok a kulturális hatások érték, mint a nyugati kultúrában, illetve a magyarban fellelhető hasonló elemeket.⁸ Tanulmányát nem konkrét tereptapasztalatokra vagy saját folklórgyűjtéseire alapozza, hanem korábbi elemzéseket vet össze, és ennek alapján értékeli a román sámánizmus fennmaradt emlékeit.⁹

Az egyik legizgatóbb kérdés számomra az – amint ez kiderülhetett a tárgyalás negyedik pontjából is –, ahogyan *ők*, a *nyugatiak*, a *kívülállók* látják azt a világot, amelyben mi *őslakosok* vagyunk. De nemcsak ez: képesek-e megérteni azt a világot, amely – és Románia esetében eléggé releváns szempont – más történelmi utakat járt, más mentalitás uralja, mint a sajátjukat? Mert kétségtelenül ez sajátos terep: sem a távol-keleti egzotikummal, sem az óceániai törzsek primitívtségével nem rukkol elő, de nem is a „Nyugat”, amelynek *ők*, a kutatók részei.

A nyugatról érkező antropológusokkal kapcsolatban sokszor felmerült ez a dilemma, a távolítás-közelítés problémája: hogyan kell és lehet kutatni egy olyan közeget, amelyben nem szükséges teljes mértékben levetkőzni az otthonról hozott hagyományokat, de amelynek kutatása mégsem a „saját világának” megismerését célzó „*native anthropologist*” műveleteit igényli. A Kelet–Nyugat határán keletkezett antropológia, illetve –

tágabb értelemben véve – a bemelegítés a másik területére állandó vita tárgya a rendszerváltás utáni kelet-európai tudományosságban.¹⁰ A kelet-európai antropológiából tanulhat a nyugati, tudjuk meg az Asad és társai által közölt perspektívát egy korábbi kötetben: ez jó esélyt ad a nyugati formák kulturális kritikájára, beleértve többek közt a kapitalizmus mint kulturális rendszer kritikáját is (Asad et al. 2000:21). Viszont a nyugati nem értheti meg soha a keleti rendszert – hangzik el több alkalommal is a kijelentés. A legtöbb közeledés a „gulyásarcú kommunizmus” és a „homofób diktatúrák” sztereotípiáin át nem volt képes meglátni a kelet-európai közösségek igazi arcát, írja ez utóbbi kötetben Kürti László is, hanem egy távoli, a nyugatitól, a civilizációtól messzi „vadkeletet” kerestek (Kürti 2000:73), amely elég gyakran együtt járt a helyi etnológusok adatközlővé kicsinyítésével és a helyi néprajz egyértelműen nacionalistának titulálásával.

Miután bevezettem ezeket a problémákat, és nagyjából – remélem – a kötet hangulatára és stílusbeli sokféleségére is sikerült rávilágítanom, néhány tanulmányról részletesebben szólok, elsősorban azokról, amelyek valóban tanulságosak számunkra is azért, mert számos, továbbgondolásra érdemes részproblémát vetnek fel.

John W. Cole-nak valamennyire sikerült feloldania azt a feszültséget, amelyet a címben rejlő homályosság és a tanulmányok sokfélesége ad. A szerző nem kifejezetten a román etnológia problémáira koncentrálna, hanem együtt tekinti át az európai antropológia, etnográfia, etnológia közti különbségeket. Bár tanulmánya nem új problémákat jár körül, talán mégiscsak szükség van a kötet elején egy ilyesfajta összefoglalásra, amelyben a nemzeti etnológiák közti eltéréseket láthatjuk. Az etnológia és az ezt mozgató intézmények fejlődését is együtt értékeli, köztük olyan lényeges mozgásokat, mint például az elmozdulást a *nemzetitől* a *közösségi* felé. Jelzi, hogy még mindig nincs eléggé nyitott kommunikációs felület a különböző etnológiák között, de már történtek apró lépések a közeledésre. „...mindannyian megtanultuk, hogy különbözőek vagyunk, és elfogadtuk ezt. A következő lépés, a különbségek eredetének és jelentésének megértése folyamatban van.” (35. p.)

A kötet legizgalmasabb írása, a David A. Kideckel, Bianca E. Botea, Raluca Nahorniac és Vasile Șoflău által írt *Discourses of despair. Labor and crisis in two Romanian regions* (Az elkeseredettség szövegei. Munka és válság két romániai régióban) című tanulmány a Zsil-völgyi bányászoknak, valamint a fogarasi, korábban a helyi vegyi kombinátokban dolgozó munkásoknak a poszt-szocializmus kihívásaira adott válaszait és életstratégiáit vizsgálja. A részt vevő megfigyelésen, etnográfiai terepmunkán és interjúkon alapuló kutatás eredményeként létrejött írás arra ad választ, hogy ezek a rendszerváltás utáni fordulatok által megnyomorított közösségek hogyan értelmezik saját helyüket, a romániai gazdasági változásokat. Közeli látatja (bár néha nem sikerül eltitkolnia az együttérzést és sajnálatot) a világaikat, szokásaikat, mindennapjaikat, és azt, hogy a munka ezeket milyen mértékben alakította át. A bányászok életében bekövetkező második lényeges fordulat a rendszerváltozás után a „bányászjárások” és az ezt követő társadalmi becsületvesztés. A krízisre adott válaszok közül leggyakoribbak a mindennapi konfliktusok, a válás, az erőszak. Fogaras világa ezzel szemben másként reagál a változásra, és mert más erőforrásokhoz nyúlhat (például közeli falusi rokoni hálózat, női munkaerő igénybevétele), más stratégiákat lát. Egyáltalán látja azokat – ellentétben a Zsil-völgyi bányászokkal. A tanulmány kitér többek között az elveszettségérzésre és a stressz okozta korai halálra, értékelve mindkét közösség esetében az ehhez való viszonyulást.

Szeretnék még ugyanitt nagyon röviden Zerilli tanulmányára is reflektálni. A szerző, mint korábban jeleztem, értékes elméletet gyárt a korrupció köré, és a román korrupciós szókinccs egyes elemeit (*pilă, șpagă, ciubuc, mită* [kapcsolat, kenőpénz, csúszópénz, borraivaló]) sorba véve világít rá a társadalom korrupcióhoz való viszonyulási módjaira. A korrupció narrációs elemként való létezése és a társadalom logikájára válaszoló ironia a normalitás színlelését jelenti, állítja. Rendkívül érdekesnek tartom a Miorița-motívum beemelését az interpretációba, amely egy adatközlője kijelentéséből indul ki: a román nem képes megbarátkozni azzal a tudattal, hogy másnak több van. Az analógia, ha felületes is, de ötletes és elgondolkodtató. Mint az is, hogy a genetikailag átöröklött kódok, a múltbeli párhuzamok semlegesítik-e a korrupciót, elfogadhatóvá és természetessé teszik-e? A szerző szerint nem, csupán magyarázatot jelentenek, segítenek a megértésben és a túlélésben azokban az államokban, ahol a demokrácia és a piacgazdaság nem elég fejlett. Keveset tudunk meg arról, hogy a korrupciót miként fogják fel különböző társadalmi csoportokból származó aktorok, akik direkt módon részesülnek belőle, és nem csupán a kulturális és politikai szervezeteket működtető korrupcióról, hanem a mindennapi, a köznapi, az informális szektor működéséről is beszélni kellene.

A mi társadalmunk távolságáról és egzotikussá tételéről gyakran eszembe jut egy eset. Lőrinczi Marinella egy olaszországi konferencián, olasz tudóstársaság előtt beszélt a Drakula-történet konstruálásáról, arról hogy valójában ezt a történetet, amelyet „tipikusan románként” kezel a Nyugat, nem is ismerik a románok, Drakula nem élő hiedelemalak, az egészzet külföldiek találták ki a maguk szórakoztatására. A kijelentések igencsak „megrázták” a Drakula-sztorit ismerő társaságot, elképedve hallgatták a történet eredetéről szóló elemzést, mintha nem is akarnák elhinni az egészzet. A rajzfilmekből, kifestőkönyvekből ismert és a mozivásznon több alkalommal is szerepeltetett Drakula „a román mítoszként” élt bennük.

A megismerés, amelyet nyugati antropológusok (komolyabb terepkutatók és „alkalmi látogatók”) indítványoztak, és amelynek ez a könyv is bizonyítéka, a „nyugati” és a „kelet-európai” közti távolságot és az ezzel járó közönyt hivatott feloldani. Az, hogy milyenek képzelték el a kötet olasz szerkesztői ezt a világot, megmutatkozik a téma szelekciójában és a kutatótársak, illetve az előadók meghívásában is. Az elméleti írások mellett nagy arányban helyet kap a szegénység, a korrupció, a temetés, a sámánok, a boszorkányok témája, amelyek valamilyen módon éppen az eltávolítási¹¹ szándékot, az egzotikussá tételt jelzik (a felsorolt „különleges” elemek gyakorisága révén). Érezhető tehát a még a szocializmus idejében felfedezett „misztikus” Kelet-Európa-hangulat, valamint az ezzel járó abszolút másság felismerése (Kideckel 2000:42), de a szocializmus utáni „válság”, az átalakult társadalmi szerkezetek felfedezése, a premodern – modern – posztmodern váltások tettenérhetőségének reményével. Ennek ellenére a keleti és nyugati tudományos perspektívák találkozása már nem hierarchikus szerveződést mutat. Gondoljunk itt a Mihăilescu elméleti szövege iránti igényre és Kideckel román szociológusokból álló csoportjára, akik nagy gonddal, ha úgy tetszik, a nyugat-európai módszerességgel közelítik meg témáikat. Talán ez a szerkesztői szándék túllépett vagy legalábbis szeretne túllépni azon – a többek között Kürti által vázolt – általános nyugat-európai „tendencián”, amely szerint a „hazajövő” nyugati antropológusok,¹² leértékelve a helyi etnográfusok munkáját, az „antropológiai terepmunkát” nagy általánosításokkal, saját társadalmuk megértése érdekében végezték (Kürti 2000:78–79).

A kötet próbálkozás a másik megismerésére, a másik képviselőinek bevonásával. Hogy mennyire sikerült a közelítés? Sok esetben meglepően jól, máskor kevésbé; de ez ne szomorítson el senkit, a „megértő antropológia” kiváló képviselője, Geertz szerint ez nem is lehetséges: „ha meg akarjuk érteni a bennszülöttek [...] belső életét és annak súlyát, az inkább egy közmondás, egy utalás vagy egy vicc megértésére hasonlít (vagy amint utaltam rá, egy vers olvasásához), semmint valamiféle lelki közösség eléréséhez” (Geertz 2001:245).

JEGYZETEK

1. Itt most természetesen kérdésként merül fel, hogy milyen érdekek vezetnek az olasz kutatókat a román terepen való munkára. Nyilván itt a másság egyfajta megismerése a tiszta érdek, amely vitathatatlan, és amely általában motiválja az antropológiai kutatásokat. Viszont ha alaposabban szemügyre vesszük az általuk a kötetben megjelölt és – valljuk be – tudományos szakszerűséggel felgöngyölt témaköröket, akkor a Temesvárra és Kolozsvárra költözött vagy oda rendszeresen ingázó olasz befektetőkön és a romániai korrupción kívül más témát nem találunk (kivéve Pizza sámánhitről szóló, igen-igen félredokumentált írását, amelyről később szövegek). A kötet előszavában nem esik szó ezekről az érdekekről, úgyhogy nem is szívesen szánnék több időt a találgatásra.
2. Az antropológia és az etnográfia kapcsolatáról és a tudományágak közti eléggé éles polémiáról talán a legjellemzőbb képet a Niedermüller-féle híres/hírheft vita adja (Niedermüller 1994a; 1994b). „Az empirikus kultúrakutatás lazán definiált területén” (Niedermüller 1994b:218) nemcsak koncepcionális problémák akadnak, hanem intézményi hiányosságokból fakadóak is, amelyek miatt néha nem tudjuk definiálni, mit jelent *nálunk* az antropológia. „[...] a kulturális antropológia Kelet-Európában mindenütt a néprajztudomány intézményi keretein belül gyakran az etnológia álnév alatt bukkant fel, mert más diszciplína keretein belül erre nem adódott lehetőség” (Niedermüller 1994b:219).
3. C. Lévi-Strauss megfogalmazásában (természetesen ez a koncepció azóta többé-kevésbé átalakult) az etnográfia célja „a tények megfigyelése, és olyan módszerek kidolgozása, amelyek lehetővé teszik a megfigyelt tények felhasználását modellek építéséhez” (Lévi-Strauss 1971:264, idézve in Descola et al. 1994:23), míg az etnológia azon modellek formális sajátosságait vizsgálja, amelyeket „az etnográfia által összegyűjtött dokumentumok alapján alkotott” (Descola et al. 1994:23). Az etnográfiai leírás egy komplex folyamat, jelzi Laplantine is; nézni, látni, megérteni, interpretálni egy jelenséget: ez jelenti az etnográfiai leírást; „a kutató tulajdonságai, megfigyelési képességei, érzékenysége, intelligenciája, tudományos elképzelése is közrejátszik ebben. És itt jön szóba az etnológus (aki egy kultúra sajátosságát tulajdonképpen megjeleníti). Végül, a szervezett *nézéstől* indulva egy szöveg elkezd kitermelni egy, az antropológusokra jellemző tudást (*savoir*).” (Laplantine 2000:36.)
4. „Az identitás- és különbözőség-konstrukciókat vizsgáló antropológusok esetében úgy tűnik, hogy pontosan ugyanaz az etnográfiai kutatási tapasztalat képes közelíteni a régi és az új el-entmondások elveket, és rákérdezni ezeknek különböző társadalmi-történelmi kontextusokban létrejött jelentéseire.”
5. A korábban idézett Niedermüller-féle vitaindító a néprajzi paradigma versus antropológiai viszonyrendszert igen élesen láttatja. Bár a néprajzi paradigmát megfelelő kritikával illeti, vitathatatlanul tartja azt a tényt, hogy a kelet-európai antropológia valójában erre épül. A néprajztudomány viszont kialakulásától kezdve mindig meghatározott politikai, ideológiai célok szolgálatában állt (Niedermüller 1994a:92), és elmélettelenségek struktúrája volt. Az elmélettel-

- nesség Niedermüller szerint egyrészt abból adódik, hogy a kulturális objektivációkat állította érdeklődése középpontjába, tehát a gyűjtést, osztályozást fontosabbnak tartotta az elméleti kérdések felvetésénél, másrészt konzervativizmusa, politikaellenességének illúziója állította azt be ebbe az irányba (Niedermüller 1994a:94). A néprajznak ez az elméletellenessége már nem ugyanilyen koordináták közt tevődik fel, és az antropológiai irányzatokkal való érintkezése során átalakult. A Benga–Benga-tanulmány ennek ellenére kicsit ezt az érzést hozza vissza, és bár pszichológiai elméletekhez való csatlakozással indít, mintha a tanulmány végéig óztkodna attól, hogy bármilyen elméletet kialakítson a leírás alapján.
6. Kényes kérdés, gyakran a tudományosságon belül is eltérő „érzelmekkel” kell számolni, a származásra vonatkozó történeteket illetően.
 7. A szerző 2002-ben jelentette meg szaploncai terepkutatásáról szóló összefoglalóját. A kötetet indító koncepció szembeszáll a „csak régi” hagyományokat kutatni akaró néprajzosok szemléletével, akik elvetik a „nem hagyományosat”, hasonlóképpen fintorognak az elemzett máramarosi temető szóba kerülésekor is, amelyet rendszerint megkerült a román etnológiai kutatás. A kutató fontosnak tartja az aktuális szociokulturális háttér alapos vizsgálatát, és fokozatosan bevezet a szaploncai sírfeliratok keletkezésének történetébe is. 1999 és 2000 között zajlott kutatásában nagy hangsúlyt fektet annak a közösségi intenciónak a létrejöttére és formálódására, amely létrehozta a díszes és mesélő sírköveket (Lőrinczi 2002).
 8. A tanulmány koncepciójával egyetlen gond van: a szerző Eliadétól, majd nyugati és főként magyar szerzőktől átvett jellemzők összevetése alapján igyekszik ráerőltetni a román hiedelmekre a sámánhitet és a boszorkányságot. Köztudott pedig, hogy – az általa oldalakon keresztül idézett, Róheim Géza és Pócs Éva által vázolt – szibériai eredetű sámánhithez nem sok köze van a románságnak, annál kevésbé a főként erősen katolikus vidékeken zajlott boszorkányperekhez, amelyekből, mint tudjuk, egyetlenegy sem tudnak „felmutatni”.
 9. A román sámánizmus eredetét ráadásul magyar gyökerekhez vezeti vissza: „...a sámánizmus magyarországi eredetű, és az archaikus táltosképzetek formájában élt tovább” (94. p.).
 10. A 2000-ben Kolozsváron megjelent *Íntálniri multiple. Antropologi Occidentali în Europa de Est* (Többszintű találkozások. Nyugati antropológusok Kelet-Európában) című kötet az antropológiai tudományos közéletben nyilvánosan is többször felmerült Kelet–Nyugat-kérdést tisztázza. Ugyancsak ezt tárgyalja a Replika 1998. decemberi száma is: „Kelet-Európában az értelmiségiek önmagukat mindenekelőtt a keleties-nyugatias elemek dichotómiájában gondolták el.” (Hadas 1998:23.) Ez a „komplexus” pedig éppen azon paradigma létrehozásához képtelen eljuttatni, melyről Hadas beszél. Szerinte Bartók ennek a kelet-európaiságnak az ellenpéldája: „Az ő munkássága azon esély megvalósíthatóságát példázza, hogy a szisztematikusan vizsgált helyi sajátosságokat tágabb kontextusba illesztve az alkotó képes lehet az általa megkonstruált tény *differentia specificájából* kiinduló, univerzális igényű mű, elmélet, illetve paradigma létrehozására.” (Hadas 1998:32.)
 11. Eltávolításon a másság, a keletiesség, a „*tőlünk való különbözőség*” hangsúlyozását értem.
 12. Értsd: a természeti és távoli népek kutatása után a (kelet-)európai társadalmak kutatására tevődött a hangsúly.

IRODALOM

ASAD, TALAL – FERNANDEZ, JAMES – HERZFELD, MICHAEL – LASS, ANDREW – CAROL ROGERS, SUSAN – SCHNEIDER, JANE – VERDERY, KATHERINE

2000 Provocări ale etnologiei europene. *In* Întâlniri multiple. Antropologi Occidentali în Europa de Est. Enikő Magyari-Vincze – Colin Quigley – Gabriel Troc, ed. 11–39. Kolozsvár: EFES.

DESCOLA, PHILIPPE – LENCLUD, GÉRARD – SEVERI, CARLO – TAYLOR, ANNE CHRISTINE

1994 A kulturális antropológia eszméi. Budapest: Osiris–Századvég.

ELIADE, MIRCEA

2001 A samanizmus. Az eksztázis ősi technikái. Budapest: Osiris.

GEERTZ, CLIFFORD

2001 Az értelmezés hatalma. Antropológiai írások. Budapest: Osiris.

HADAS MIKLÓS

1998 Bartók, a természettudós. Replika 33–34:21–33.

KIDÉCKEL, A. DAVID

2000 Alteritatea absolută: antropologia occidentală și economia politică est-europeană. *In* Întâlniri multiple. Antropologi Occidentali în Europa de Est. Enikő Magyari-Vincze – Colin Quigley – Gabriel Troc, ed. 41–65. Kolozsvár: EFES.

KÜRTI, LÁSZLÓ

2000 Întoarcerea acasă – Problemele antropologilor în Europa de Est și ai Europei de Est. *In* Întâlniri multiple. Antropologi Occidentali în Europa de Est. Enikő Magyari-Vincze – Colin Quigley – Gabriel Troc, ed. 67–86. Kolozsvár: EFES.

LAPLANTINE, FRANÇOIS

2000 Descrierea etnografică. Iași: Polirom.

LÉVI-STRAUSS, CLAUDE

1971 A struktúra fogalma az etnológiában. *In* Francia szociológia. Ferge Zsuzsa, szerk. 261–276. Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó.

LŐRINCZI, MARINELLA

2002 Il giorno del giudizio. Croci pictae ed epitaffi ritmici in un cimitero rurale romeno (Săpânța, Maramureș). Torino: Edizioni dell'Orso.

MAGYARI-VINCZE, ENIKŐ – QUIGLEY, COLIN – TROC, GABRIEL, ED.

2000 Întâlniri multiple. Antropologi Occidentali în Europa de Est. Kolozsvár: EFES.

NIEDERMÜLLER PÉTER

1994a Paradigmák és esélyek. Replika 13–14:89–131.

1994b Néprajz, kulturális antropológia, kultúrakutatás. Replika 15–16:217–236.

A rénszarvasok földjén

Helena Ruotsala: Muuttuvat palkiset. Elo, työ ja ympäristö Kittilän Kyrön paliskunnan ja Kuolan Luujärven poronhoitokollektiiveissa vuosina 1930–1995. [Múlt és jelen a rénszarvaslegelőkön. Életmód, munka és környezet a finnországi Kyrö szövetkezet és az oroszországi Lovozero területén 1930 és 1995 között.] Helsinki: Suomen Muinaismuistoyhdistys. 2002. 472 p. /Kansatieteellinen Arkisto, 49./

A rénszarvastenyésztés földünk cirkumpoláris övezetében – azaz Európa, Ázsia és Amerika Északi-sarkkör körüli és attól északra fekvő, óriási kiterjedésű, szubarktikus éghajlatú térségein – a halászat és a vadászat mellett a létfenntartás legfontosabb módja volt egészen a közelmúltig. A rénszarvastenyésztő társadalmak a különböző természeti, társadalmi, gazdasági és technikai adaptációk során a réntenyésztési kultúra eltérő területi változatait hozták létre. Észak-Európa legészakibb részén a vándorló, nomád rénszarvastenyésztő életmód a számi (lapp) nép nevével fonódott össze elválaszthatatlanul. A számik Skandinávia és a Baltikum központi területeiről egyre északra húzódomva, a körülöttük élő finnugor, germán és szláv népekkel folyamatosan érintkezésben állva fejlesztették ki rénszarvastartó, halász-, vadász-, gyűjtögető életmódjukat, melyben az eltérő környezeti adottságoknak megfelelően a különböző erőforrás-hasznosítási módok eltérő súllyal szerepeltek.

A 20. század folyamán, de különösen a második világháborút követően az észak-európai rénszarvastenyésztés gyökeres társadalmi, gazdasági, technikai és szervezeti átalakuláson ment keresztül. A réngazdaság betagozódott a nemzetgazdaságokba, a naturálgazdálkodást felváltotta a piacgazdaság, a cserekereskedelmet a pénzgazdaság. Az évszakos vándorlásra alapuló pásztorkodást és az arra épülő életmód teljességét új alapokra helyezte a motoros szán és a modern technika más vívmányainak adaptációja, valamint a globalizáció olyan következményei, mint az iparosítás, az infrastruktúra rohamos fejlesztése és a turisták hadainak megjelenése. A modern piacgazdasági rendszerbe való integrálódás a rénszarvas korábban bámulatosan sokoldalú hasznosítását egyetlen termék, a hús termelésére szűkítette le. A négy állam – Norvégia, Svédország, Finnország és Oroszország – határai által megosztott réntenyésztési területen az államnemzetek történetének megfelelően a számi kisebbségek és a réntenyésztő kultúrák sorsa is különbözőképpen alakult.

Míg Norvégiában és Svédországban a számik ma kizárólagos jogot élveznek a réntenyésztés folytatására, addig Finnországban és az oroszországi Kola-félszigeten a több száz éve tartó telepességmozgalmak következtében a finnek, illetve az oroszok és az 1880-

as években a Kola-félszigetre települt komik, majd egy kisebb nyenyec csoport egyaránt bekapcsolódtak a réntenyésztésbe, és a számi rénkultúrával érintkezve, kölcsönös átvételek útján kialakították saját hagyományaikat. A kulturális csoportok közötti hatalmi hierarchia-viszonyoknak megfelelően a réngazdaság államokon belüli szervezeti rendszerének egységesítésekor a finn kormány a számi réntenyésztési módnak a finn szervezeti rendszerhez való igazítását rendelte el. Hasonló módon, a Kola-félszigeti számik réntenyésztése a komi hagyományokhoz igazodott, majd a családi alapon (*siita* rendszerben¹) működő réntenyésztést az 1920-as évek végén, a kollektivizálás során kolhozokba és szovhozokba tömörítették. Napjainkban a körülbelül hatezer finnországi száminak csak egyharmada él rénszarvastyenyésztésből, ugyanakkor a finnországi réntenyésztők túlnyomó többsége finn, és a rénszarvasok legnagyobb része is finn tulajdonban van. A közhittel ellentétben azonban a számik jelentős része sohasem élt kizárólag réntenyésztésből. A tengerparti fjordok, a tavak és a folyók mentét benépesítő számik életmódjában a halászat mindig felülmúlta a réntenyésztés jelentőségét. A tundráktól délre húzódó tűlevelű erdőkben a vadászat, a gyűjtögetés és a halászat úgyszintén szükségtelessé tette a nagy réncsordák tartását.

A Kola-félsziget népességének nemzetiségi képe még összetettebb, és a mindössze 1800 fős számi kisebbség társadalmi, gazdasági és kulturális helyzete is egészen más viszonyrendszerben alakult és alakul ma is.

Helena Ruotsala, a Turku Egyetemen oktató etnológus, aki maga is lappföldi rénszarvastyenyésztő szülők gyermekeként nőtt fel, *A múlt és jelen a rénszarvaslegelőkön* című könyvében (doktori disszertációjában) egy finnországi és egy Kola-félszigeti rénszarvastyenyésztő csoport életét, munkáját, gazdasági és társadalmi környezetéhez való viszonyát mutatja be. Amint a mű címéből is látható, klasszikus összehasonlító etnológiai munkáról van szó, melyet a kutató hosszú idejű állomásozó terepmunkák során gyűjtött információinak analízise alapján öntött formába. Terepmunkáinak egyik helyszíne a finn Lappföld északnyugati részén, a kittiläi járásban fekvő Kyrö *paliskunta* (rénszarvas-tenyésztési szövetkezet) mintegy 1620 km² nagyságú területe, egyben a kutató szülőfalujának tágabb környezete. Adatközlőinek körét nagyrészt gyermekkora óta ismert barátai, iskolatársai, rokonai és ismerősei alkották. A szövetkezet a finn Lappföld legészakibb, számi többségű területének (Sápmi) határán, kopár fennsík (tunturik) által megszakított tűlevelű erdők övezetében helyezkedik el. Népességét finnek és számik vegyesen alkotják, akik folyamatos gazdasági-kereskedelmi és társadalmi-kulturális kapcsolatban állnak egymással. Kyrö – a tőle északabbra fekvő, számi többségű paliskuntákkal ellentétben – a finn réntenyésztési módot űzi, és azon területek közé tartozik, melyek gazdaságában a réntenyésztés még szilárd alapokon nyugszik. A vizsgálati pont kiválasztása a kutató személyes kötődése mellett abból az elméleti megfontolásból eredt, hogy a finn rénszarvastyenyésztés kulturális vizsgálata ez idáig háttérbe szorult a skandináv kutatásokban, mivel az etnológusok figyelmét elsősorban az egzotikusnak és őshonosnak tartott számi réntenyésztés kötötte le. Ennek következtében eddig a két csoport kulturális-gazdasági átvételeinek kölcsönössége és kétirányúsága sem kapott megfelelő hangsúlyt.

Az összehasonlító vizsgálat másik terepe Oroszország északnyugati részén, a Kola-félszigeten elterülő rénszarvas-tenyésztési terület, a Lovozeroi Rajon (finn nevén Luujärvi) két faluja, Lovozero és Krasznoselje réntenyésztő szövetkezetei.

A kutató a két terület réntenyésztését több mint fél évszázadon keresztül, az 1930-as évektől 1995-ig kíséri figyelemmel, elsősorban adatközlőinek elbeszélésein és visszaemlékezésein, másodsorban pedig a szakirodalom és az archívumok dokumentumain keresztül. Az időintervallum lehatárolása egyaránt adekvát mindkét esetben. A kezdet kijelölését indokolja, hogy Kyrö területén az 1920-as években a réngazdaság olyan krízisen ment keresztül, melynek következtében a rénszarvasállomány szinte kipusztult, és az 1930-as évek elején a réngazdaságot újra kellett teremteni. A Kola-félszigeten ugyanezen időszakban zajlott le a kollektivizáció, a kolhozokba és brigádokba tömörítés. A vizsgálat befejezését magyarázzák az 1990-es évek közepének átalakulási folyamatai: Finnország csatlakozása az Európai Unióhoz, mely a vizsgálat idején még előre nem látható, sőt jelentőségében sem felmérhető következményekkel járt a réntenyésztő gazdaságban, a Kola-félszigeten pedig a piacgazdasági átmenet – bár korántsem tekinthető lezártnak – ekkorra már tudományosan leírható és jellemezhető társadalmi változásokat eredményezett.

Helena Ruotsala a két kutatási terep összehasonlító és változásvizsgálatát öt fő problémacsoport mentén tárgyalja: 1. a réntenyésztés munkaszervezeti formái, intézményi rendszere, tulajdoni formái, 2. a termelés folyamata, 3. a réntenyésztés családi szintű stratégiái: a megélhetés biztosítása, a kiadások és bevételek kezelése, a munkamegosztás és a fiatalok pályaválasztása, 4. a környezethasználat és 5. az etnicitás. A kérdéseket két kritériumra figyelve határozta meg: 1. a kutatási folyamat során az „előre gyártott” elméleti problémákkal szemben a tereptapasztalat alapján szülessenek meg a kutatás témáját jelentő kérdéskörök; 2. olyan problémákat vizsgáljon, melyeket maguk a réntenyésztők fontosnak tartanak.

Ez utóbbi szempontból következik munkájának egyik rész célja: segíteni a réngazdaságot érintő közép- és felső szintű szervezetek döntéshozóit és a réntenyésztők képviselőit a problémák közös nevezőjének megtalálásában és a minél körültekintőbb döntések meghozatalában. Ez az akcióantropológiai attitűd a skandináv és finn etnológia berkeiben belül sem egyedülálló jelenség. Különösen jellemző a számi származású kutatók munkájára, akik egyre nagyobb számban, erős társadalmi és politikai támogatottsággal vesznek részt saját társadalmuk vizsgálatában. Ugyanakkor az utóbbi időben a politikai, közigazgatási és gazdasági döntéshozatali mechanizmusokba is egyre tudatosabban bevonják a társadalomtudományos kutatások eredményeit, azzal a céllal, hogy az émikus (*emic*), „benszülött” és lokális nézőpontok érvényesülésének nagyobb teret adjanak.

A kutató könyve bevezető részében bemutatja terepmunkájának menetét, a saját közösségében és az idegenben folytatott terepkutatás előnyeit és nehézségeit, előre nem várt helyzeteket. Részletesen kitér a dokumentáció módjaira, az adatközlőkkel kialakult emberi viszonyokra és a kutatói etika követelményeire, mind a tudomány, mind a kutatott társadalom irányában. Magát a terepkutatás folyamatát szemléletes példával – az északi ember számára jól ismert, mégis mindig titokzatos – tőzegláphoz hasonlítja, amelyen keresztülhaladva a vándor útja sohasem egyenesen vezet, gyakran kell nagy kitérőket tennie vagy akár visszafelé haladnia, de mégsem szabad soha szem elől tévesztenie célját. A terepmunka időpontjait, helyszíneit, kérdőíveinek tartalmát és a réntenyésztés szakszókincsét tartalmazó szótárt a könyv végén, mellékletben találjuk meg.

Ruotsala munkájának tanulságos aspektusa a két kutatási terephez való viszonya, kutatói attitűdje, melyet őszinte önreflexióval – naplójegyzetekkel illusztrálva – oszt meg

az olvasóval. Várakozásai ellenére nagyobb nehézségekkel kellett megküzdenie saját társadalmában végzett terepmunkája során, mint idegenben – azaz a Kola-félszigeten –, a nyelvi, fizikai és mentális megpróbáltatások ellenére. Saját közösségében, ahol a „szomszéd réngazda lányaként” fogadták, adatközlőit jobban gátolta az interjúk során a magnófelvételek és naplójegyzetek készítése, mint az idegen terepen. Ennek ellenére a közös emlékek és tudás óriási szakmai és érzelmi többletet jelentettek a saját terepén. A kutatónő eltérő pozíciójából adódó émikus és étikus nézőpontok különbsége – azaz a tereptől való „mentális távolság” – érzékelhető a két társadalom analízise során, amely azonban nem jelenti azt, hogy kevésbé differenciált képet kapnánk akár a Kola-félsziget, akár a Kyrö paliskunta réntenyésztő-társadalmáról.

A kutatónő a két réntenyésztési terület elemzésének szimbolikus kereteként azt a sok, egymáshoz kapcsolódó részből felépített karámot (*porokaarre*) választotta, mely a réntenyésztés legnagyobb eseményének tartott rénszarvas-válogatásra és -vágásra összterelt állatok bekerítésére használatos Lappföldön. Ez az építmény – s így Ruotsala könyve – négy fő részből áll. Ezek: *Siula*, *Porokaarre*, *Kirnu* és *Kontturi*.

Siula

A *siula* tundrákon és erdőkben legelésző csordák összterelését segítő tölcészerű, bevezető kerítésrendszer. E fejezetcím alatt találjuk a kutatás háttérének, helyszíneinek, a vizsgálat időintervallumának, a kutatónő személyes indítatásának, munkamódszerének és elméleti kereteinek, központi fogalmainak és céljainak bemutatását.

Porokaarre

Az a körülkerített terület, ahová a siulák az összegyűlt csordát vezetik, majd az állatokat füljegyeik alapján tulajdonosok szerint szétválogatják, a *porokaarre*. E fejezetcím alatt ismerheti meg az olvasó a rénszarvastenyésztés történetét, ökotípusait, modernizációját, szervezeti rendszereit, magát a két kutatási területet, illetve a réntenyésztési év ciklusait és munkafolyamatait.

Kirnu

A *porokaarréból* nyílik e harmadik rész, a „forgó” ahol további szempontok szerint válogatják szét az állatokat, a *kirnu*. E fejezet tartalmazza a két kutatási terep eltérő társadalmi, gazdasági és kulturális rendszereinek, a rének tulajdoni formáinak, a szervezeti egységeknek, ezek kialakulásának, a réntenyésztőket érintő döntési mechanizmusok befolyásolási lehetőségeinek, a kiadások és bevételek kezelési módjainak bemutatását. A kutatónő itt – saját élettapasztalatainak és tudományos célkitűzésének megfelelően – a korábbi hasonló jellegű munkáknál jóval kifinomultabb képet nyújt a család szerepére vonatkozóan: a réntenyésztés családi szintű működési mechanizmusairól, stratégiáiról, a különböző nemű és korú családtagok közötti munkamegosztási formákról és a fi-

atal generációk pályaválasztásáról, réntenyésztővé válásának módjairól, indítékairól. Igazi csemege a műben a réntenyésztő ember természeti környezetéhez fűződő kognitív és emocionális viszonyának bemutatása: a környezethasználathoz kötődő hagyományos tudás és gondolkodásmód értelmezése, a helynevek és a réntenyésztés színes és gazdag szókincsének bemutatása s mindezeknek a termelés technikai feltételeinek megváltozásával, a gépesítéssel és az infrastruktúra kiépítésével járó átalakulásának ismertetése. Ugyanebben a fejezetben fejti ki a kutató az a területhasználati versenyt, mely a cirkumpoláris térségben, az azonos természeti erőforrások kiaknázására épülő gazdasági ágazatok között feszül: Finnország esetében az erdőgazdaság és a turizmus, a Kola-félsziget esetében pedig az ipari nyersanyagok kitermelése, a nukleáris energiatermelés, illetve az erdőgazdaság területhasználati versenye fenyegeti a réngazdaság jövőjét. Ebben a részben foglalkozik Ruotsala az identitásnak és az etnicitásnak a réntenyésztés kérdését napjainkban minden szinten átszövő problémakörével: a számi etnikus mobilizációjának folyamatával és a politikai elit szerepével, a finnországi számi kulturális önkormányzati jogával és ratifikálásának következményeivel, a lappföldi finn társadalmat megosztó ellentétekkel, illetve a Kola-félszigeti számi identitásának állapotával és problémáival. Ruotsala munkájának e fejezetében nyilvánul meg a kutató szemléletének és mondanivalójának talán egyik legnagyobb értéke: az a mód, ahogyan az egymást követő generációk interakciójának eredményeként kialakult finnországi és Kola-félszigeti réntenyésztő kultúráknak a politikai és gazdasági érdekek különbségei által megosztott állapotát interpretálja. A lappföldi réntenyésztők réntenyésztéshez kötődő viszonyát vizsgálva különbséget tesz etnikus és lokális identitások között, és – a mai kutatások többségével ellentétben – hangsúlyozza a réntartás lokális identitásképző szerepét, mely ugyanolyan fontos a finn, mint a számi réntartók életében.

Kontturi

A *kontturi* a rénszarvasterelő karám sok kicsi, egymáshoz kapcsolódó „ketrecből” álló egysége, ahová a levágásra és a család egész évi húsfogyasztásának kielégítésére szánt állatokat terelik, ahol tehát a rénszarvasterenyésztő learatja évi munkájának gyümölcsét. Az ezzel foglalkozó fejezetben hasonlítja és foglalja össze a szerző az eltérő államszervezetekben és gazdasági struktúrákban élő finn és oroszországi réntenyésztők gazdasági rendszerének és életmódjának hasonlóságait és különbségeit, a globalizáció hatását a kétféle társadalomban, majd végül a rénszarvasterenyésztéshez kötődő szabadság-esszmény jelentését és szerepét a lokális, etnikus és egyéni identitások fejlődésében.

Napjaink Lappföldjének társadalmi folyamatait jól illusztrálja az a fejlődés, mely Ruotsalát terepmunkája folyamán vizsgálata kérdéskörének kitégítésére készítette, miáltal új szempontokkal gazdagította művét. A kutatás menetét bemutató fejezetben a kutató elmondja, hogy sok évvel ezelőtt megfogalmazódott célja szerint a szóban forgó területek réntenyésztőinek életét, gazdálkodásának 20. századi történetét akarta bemutatni. Saját bevallása szerint nem kívánt foglalkozni az etnikus viszonyokkal, melyek kutatása szempontjából – akkor – nem is jelentettek „időszerű” problémát. Maguk az adatközlők sem tulajdonítottak nagy jelentőséget etnikus hovatartozásuknak – a fő csoportidentitást alkotó tényező maga a rénszarvasterenyésztő életmód volt.

E célnak megfelelően a kutatás elméleti keretét definiáltan három, egymáshoz közel álló tudományos irányzat fogalomrendszeréből építette föl, azonban hangsúlyozza, hogy az elmélet – minden esetben – a kutatásnak csakis addig a fázisáig alkalmazható, ameddig a társadalmi valóság egy-egy részletét kiemelve analizáljuk, azután azonban minden elemet saját kontextusába visszahelyezve kell és szabad a kutatónak értelmeznie és interpretálnia. A három értelmezési keret közül az egyik az amerikai antropológiában megszületett, a természeti környezet és a benne élő emberi társadalom viszonyát, kölcsönhatásait értelmező kulturális ökológia, a második a társadalmi élet gazdasági alapját a kutatás homlokterébe helyező kulturális ökonómia, a harmadik pedig a legutóbbi években, elsősorban a kanadai és skandináv kutatásokban formálódó etnobiológia irányzata. A kulturális ökológiai megközelítésmód szerint, mivel az emberi lét fizikai alapját a természeti környezet adja, minden emberi kultúra jellegét alapvetően meghatározzák azon szálak, melyekkel természeti környezetéhez kapcsolódik. S mivel – kézenfekvő módon – minden emberi közösség a létfenntartás, tehát a gazdaság és az életmód által kapcsolódik környezetéhez, a kultúra megértésének útja a létfenntartáson és az ahhoz legszorosabban tartozó kulturális jelenségeken, például a jogrendszeren, a tulajdoni viszonyokon, vallási tiltásokon, értékrendeken keresztül vezet. Ennek megfelelően Ruotsala kutatásának egyik központi kérdésköre a réntenyésztő közösségek környezethasználatát, a réntenyésztő életmód környezeti alkalmazkodási stratégiáit és azok átalakulását, valamint az egymás mellett, tehát azonos természeti környezetben működő, eltérő környezethasználati módok egymáshoz való viszonyát foglalja magában. Ahogyan a rénszarvastenyésztés az önfenntartó naturálgazdálkodásból kiindulva fokozatosan pénzgazdálkodási formát öltött, a cserekereskedelmet felváltották a piacgazdaság törvényei, és életmódból foglalkozássá fejlődött, úgy törvényszerűségeinek értelmezésében is fokozatosan előtérbe kerül a második szemléleti keret, a gazdasági antropológia vagy más néven kulturális ökonómia, és háttérbe szorul a kulturális ökológia. A gazdasági antropológia segítségével a rénszarvastartó közösségek gazdasági stratégiáit, munkaszervezeti és munkamegosztási formáit, a nyersanyagok és késztermékek, a kiadások és a jövedelmek kezelésének, elosztásának módjait és ezek kulturális vonatkozásait vizsgálja.

Az etnobiológia a három irányzat közül a legfiatalabb. Kutatási célja szintén az ember és természeti környezete közötti kapcsolatrendszer feltárása. Segítségével a réntenyésztők hagyományos, közösségi természetismeret-anyagát, fogalomrendszerét és a környezethez fűződő kognitív és emocionális viszonyát vizsgálta, többek között a környezethasználati módokon, a helyneveken vagy például a rénszarvasok „személyiségjegyeinek” megnevezésén keresztül. Az etnobiológia hangsúlyozza a hagyományos környezetismeret dinamikus és folytonosan változó lényegét, illetve a természeti, társadalmi, politikai és gazdasági környezeti tényezők kölcsönös egymásra hatását. Az etnobiológiai aspektust azért találta különösen relevánsnak a kutató, mert általa kimutatható, hogy mekkora jelentősége van napjainkban is a hagyományos és lokális környezeti tudásnak és a helyhez fűződő érzelmi köteleknek a réntartó életmódot folytató társadalom életében, mai modern és gépesített formájában is.

E holisztikus szemlélettel összefüggésben kell megemlítenem a könyv másik egyedi értékét: Ruotsala a korábbi tudományos kutatásoknál nagyobb figyelmet szentel a család mint társadalmi és gazdasági egység működésére, valamint a nők szerepére. A nők munkaerejének értéke a réntenyésztésben láthatatlanul bújik meg az elsősorban férfi-

munkaerőre épülő munkafolyamatok mögött, a létfenntartás teljességében azonban pótolhatatlan szerepet képvisel. A női szerepek tanulmányozása a hagyományos gazdálkodási formákban, illetve a nők reprezentációja az „őshonos tudásban” és a hagyományos világszemléletben frekvenciát témája a skandináv tudományok (*gender studies, women studies*), azonban Ruotsala éppen azáltal fejezi ki a női munkaerő nélkülözhetetlenségét, hogy a női szerepeket nem ragadja ki kontextusukból, hanem a teljes gazdálkodás és életmód tág összefüggésrendszerében elhelyezve mutatja be azokat. Talán meglepő, hogy a Kyrö területén élő réntenyésztő családok éves jövedelmének körülbelül a fele ma már a turizmusból származik. A turizmus pedig elsősorban a nők számára kínál munkahelyeket, így – habár a réntenyésztésből a modernizáció során gyakorlatilag kiszorult a női munkaerő – a család fenntartásában nélkülözhetetlen szerep hárul rájuk. A Kola-félszigeti réntenyésztő családok asszonyainak azonban jóval hagyományosabb feladatokat kell ellátniuk, mivel háztartásaikból nagyrészt hiányoznak a mindennapi életet megkönnyítő gépek és gyári eszközök. A rénpásztorok ruházata ma is hagyományos módon, rénszarvasbőrből készül, mivel a gyári termékek meg sem közelítik a rénbőr vízállóságát és hőtartó képességét. Ezeket a ruhaneműket, táskákat, lábbeliket ma is a nők varrják és javítják. A pásztorok ételeinek elkészítése, a rénhús tartósítása, feldolgozása úgyszintén a nők feladata, a gyerekekről és az öregekről való gondoskodás mellett. Mindezekon felül a váltólegeltetési rendszer miatt a szövetkezet fizetésért alkalmaz olyan háziasszonyokat (*csum-rabotnyica*), akik a távoli legelőkön lévő pásztorzállásokon szükséges munkákat: a főzést, kenyérsütést, a ruhák szárítását, javítását és a takarítást ellátják.

Mind e gyakorlati tevékenységek mellett, mindkét kutatási területen a nőknek nagyon fontos szerepük van a hagyományos életmód nem monetáris értékeinek megőrzésében és átadásában az újabb generációknak. A gyereknevelés, a hivatásszerűen vagy kedvtelésből űzött hagyományőrző tevékenységek, illetve az iskolai oktatásban és a szabadidős tevékenységek szervezésében való részvétel mindkét területen elsősorban a nők feladata.

A rénszarvastenyésztő életmód kutatási problémakörének kitágításához, a lappföldi etnikus, kulturális identitásról szóló diskurzus elemzéséhez a kutatás során lezajlott – és azóta is zajló – események vezették a kutatót. 1996-ban a finn parlament ratifikálta a számi kisebbség kulturális önkormányzati jogáról szóló törvényt, és a média által szított közhangulatban a finn réntenyésztők körében elterjedt az a félelem, hogy az őshonos számi kultúra védelme érdekében – Norvégiához és Svédországhoz hasonlóan – Finnországban is kizárólagos számi joggá nyilvánítják a réntenyésztést.² Ezáltal olyan mértékben vált ellenségessé a közhangulat Lappföldön, hogy a kutatót kénytelen volt egy időre felfüggeszteni terepmunkáját, hogy elkerülje az etnopolitikai folyamatokba való bevonódást és a kutatói semlegesség sérülését. Ezután azonban kutatásának hangsúlyos részévé tette a társadalmi valóság minden szintjét átszövő etnopolitikai diskurusra, a kulturális és etnikus identitás és etnicitás problematikájára vonatkozó kérdéseket. A Fredrik Barth által az etnicitás vizsgálatára kidolgozott háromszintű elemzési mintát alapul véve mutatta be azokat a hatásmechanizmusokat, melyek a társadalom makroszintje (állami minisztériumok, EU-direktívák), középszintje (regionális hivatalok, Réntenyésztési Szövetkezetek Egyesülete, a számi parlament, a számi és finn értelmiség, kutatók) és a társadalmi mikroszint (a lakosság és a réntenyésztő családok) között zajlik

a csoportidentitás meghatározása és az egymás mellett létező identitástípusok kialakulása terén (Barth 1994).

A réntenyésztő társadalmon belül a számi és finn csoportok között fennálló kulturális különbség – állítja a kutató – kisebb, mint a finn társadalmon belül az északi és a déli finn lakosság közötti kulturális különbség. Ennek okát az ökológiai környezetnek és az ahhoz való alkalmazkodás hatásának tulajdonítja, és azt a következtetést vonja le, hogy az etnikus és a kulturális identitást a finn Lappföld esetében nem lehet azonosnak tekinteni. A csoportokat elválasztó határvonalakat a társadalmi kölcsönhatások folyamán a résztvevők együtt irányítják, tehát e határok soha nem statikusak, hanem időben, térben, helyzetektől és igénytől függően dinamikusan változnak (Barth 1969). Mind a Kyrö paliskunta, mind a lovozerói réntenyésztő terület társadalma soknemzetiségű, ahol az egyes etnikumok generációk hosszú sora óta keveredtek egymással. Ezért az etnikus csoporthoz tartozás hivatalos meghatározásának merev kritériumai sokak számára problémát jelentenek. A kutató e helyzet komplexitásának kifejezésére alkalmazza a „köztes emberek” és e széles társadalmi réteg azonosságtudatára a „köztes identitás” kifejezéseket, amelyek a kulturális keveredés, a hibridizáció és kreolizáció folyamán alakultak ki és alakulnak ma is. A köztes emberek identitásának magját nem az ősök nemzetiségi hovatartozása, hanem a helyhez, a réntenyésztés környezetéhez fűző érzelmi kötelek, tehát a lokális identitás alkotják. Emellett ugyanakkor hangsúlyozza, hogy a számi öntudathoz Finnországban is elválaszthatatlanul kötődik a réntenyésztőtudat, hiszen ez a legláthatóbb olyan kulturális jegye a számi kultúrának, mely szellemi és tárgyi kultúrájuk minden válfájának ihletet adott, s mely múltjukhoz köti őket.

Ruotsala akcióantropológiai célja részben itt nyilvánul meg: felhívja a figyelmet a rénszarvastenyésztés problémáját illető kérdések átpolitizálásának veszélyeire, és a gazdasági problémák kezelésében a társadalmi csoportérdekek közelítését és a megoldásokban a gazdasági eszközök alkalmazását hangsúlyozza. A lappföldi identitásformálódásnak és az etnicitásdiskurzusnak e sokoldalúan megközelített, dinamikus és komplex képe a hasonló témájú kutatások között egyedülálló, és nagyon nagy értéket képvisel Ruotsala munkájában. Ezáltal egy széles társadalmi réteg problematikus identitásának legitimációjához is alapot ad, mely reményei szerint hozzájárul e diskurzus megoldódásához, és mind a számik, mind a finnek körében gyakran fellelhető merev és sablonos felfogás finomításához. Ugyanakkor talán ez az a pont Ruotsala mondanivalójában, mely a számik egy része felől a legtöbb kritikát kapta, mondván, hogy a számi és finn réntenyésztők közti különbségeket összemossa, s ezáltal ismét a többségi érdekek érvényesülésének ad alapot.

A réntenyésztés helyzete a finn Kyrö és az orosz Lovozero szövetkezetei között – Ruotsala eredményei szerint – szinte minden aspektusában különbözik. A Szovjetunió felbomlásáig a két réntenyésztési mód teljesen eltérő gazdasági és tulajdoni rendszerben fejlődött, így a munkaszervezeti formák, a közösségi és családi megélhetési stratégiák teljesen eltértek egymástól.

Míg a finnországi réntenyésztésben már az 1960-as években nélkülözhetetlenné vált a motoros szán és más gépesített technikák alkalmazása, addig a Kola-félszigeten jelenleg a tökehiány lehetetlenné teszi a gépek nagyfokú alkalmazását és az üzemanyag megvásárlását, ezért ott a rénszarvas visszakapta szánhúzó és teherhordó szerepét a szállításban. A rendelkezésre álló közlekedési eszközök különbségéből adódnak az eltérő

legeltetési módok: míg Kyrö területén a rénpásztorok motoros szánjaikon estére általában visszatérnek a „rénerdőből” otthonukba, addig a Kola-félszigeten hetenkénti váltólegeltetésben dolgoznak, tehát a pásztorok egy-egy hetet töltenek a falutól távol, a tundrán, pásztorszállásaikon. Ezért a pásztorok feladatai is sokrétűbbek, mint Finnországban: a pásztorszállások megépítése, a ruhák és felszerelések javítása, illetve ételeik elkészítése is feladataik közé tartozik. A Kola-félszigeten – a finn Lappfölddel ellentétben – jelentős ipari nyersanyagok (nikkel, apatit, cianid, arany) bányászata és feldolgozása, valamint radioaktív energia termelése és végtermékeinek tárolása folyik, melynek környezeti hatásai, a savas esők, az ipari területek létesítése, az útépitések és más környezetátalakító tevékenységek súlyosan veszélyeztetik a legelők minőségét. Ugyanakkor, mivel a finn Lappföld túlnyomó részét erdő borítja, e terület erőforrásai az erdőgazdaság és különösen a papíripar számára szintén nagy értéket képviselnek. Mivel a lappföldi erdőterületek (melyek egyben a rénlegelőket is jelentik) nagy része állami tulajdonban van, az újabb és újabb területek erdőgazdasági művelés alá vonásának kérdésében ritkán érvényesülhetnek a réngazdák érdekei. A turizmus napjaink legnagyobb ütemben növekvő iparága, mely újabb és újabb infrastrukturális beruházásokat és egyre nagyobb terhelést jelent a természeti és a társadalmi környezet számára egyaránt.

Míg Finnországban a finn és számi réntenyésztőknek a piacgazdaság folyton megújuló kihívásaival, Finnország európai uniós csatlakozásával fellépő új döntéshozatali mechanizmusokkal, illetve a társadalmat megosztó etnikai-politikai feszültségekkel kell megbirkózniuk, addig a Kola-félsziget réntenyésztőinek a Szovjetunió felbomlását követően a tervgazdasági rendszer piacgazdasági átmenetének elhúzódó nehézségeivel, a nagy volumenű bányászati és ipari tevékenység okozta katasztrofális környezeti károsodással, a feketegazdasággal és a súlyos szociális problémákkal együtt élve kell alkalmazkodási stratégiáikat kialakítani. Mivel Oroszországban nem létezik az a szociális háló, mely az emberek életében váratlan gazdasági következményekkel járó események bekövetkeztekor segítséget kínál, a rénszarvas jelenti azt az anyagi tartalékot, mely ilyen esetekben pénzzé tehető. A rénhús alacsony piaci ára, a fokozódó munkaerőhiány, a legelők túllegeltetés okozta minőségi romlása és a globalizáció sokrétű következményei a réntenyésztés jövőjét bizonytalanná teszik mind Finnországban, mind a Kola-félszigeten.

A kutatás tárgyát képező két réntenyésztési rendszer legfőbb hasonlóságai a réntenyésztés alapvető és talán megváltoztathatatlan sajátosságaiban gyökereznek. A rénszarvas élettani adottsága, hogy teljes mértékben nem domesztikálható, s így csakis vándorló pásztorkodás keretei között tenyészthető. A rének ma mindenütt egyéni tulajdonban vannak, és a család mint gazdasági alapegység a megélhetést érintő döntésekben nagyfokú szabadsággal rendelkezik. Ugyanakkor minden munkafolyamat közösségi szervezetben, „kalákában” zajlik. Mind a finn Lappföld, mind a Kola-félsziget az államhatalom szempontjából periferikus helyzetű, ennek minden következményével együtt: alacsony a népsűrűség, alacsonyabb szintű az infrastrukturális ellátottság, mind földrajzilag, mind mentálisan távolabb vannak a döntéshozatali központoktól. Mindezek következményei a Pertti Peltó által delokalizációs jelenségeknek nevezett jellemzők: a külső energiaforrásoktól való nagyfokú függőség és a terület nemzetgazdasági nyersanyagraktárként való kezelése a gazdaságpolitikában (Peltó 1973), melyek a régiók centrumnak való kiszolgáltatottságát növelik.

A globalizáció ugyanakkor Lappföld és a Kola-félsziget többnemzetiségű és -nyelvű réntenyésztő-társadalmi esetében egyaránt ellentétes folyamatokat indított el: míg a lokális és etnikus identitások feldarabolódtak, addig a bennszülött népek és a kisebbségek reneszánsza, illetve a regionalizáció eszmei áramlatai új és minden eddigénél kedvezőbb társadalmi és jogi környezetet teremtettek – főként a jövőbe tekintve – e csoportok sajátos kultúrájának megőrzése és továbbfejlesztése számára. Az etnikai mobilizáció következtében a társadalmi csoporthoz tartozás, az identitás problémája egyre inkább politikai kérdéssé és eszközzé vált, mely számtalan csatornán keresztül befolyásolja az emberek mindennapjait.

Mindezek mellett a rénszarvastenyésztésnek Lappföld társadalma(i) számára ma is meghatározó szerepe van. A réntenyésztő-„szakma” sohasem egyszerűen pénzkereseti módot, hanem a családon belül apáról fiúra öröklődő tradicionális életmódot, értékrendet és világszemléletet jelent. A réntartás az a helyhez és közösséghez kötő, identitásformáló tényező, melynek szimbolikus és emocionális ereje sok esetben kompenzálni képes a gazdasági-piaci előnyök hiányát, nem utolsósorban a szabadság és a függetlenség éthosza miatt, amelyet maguk az adatközlők „a tundra vonzásaként” fogalmazzanak meg.

Mindezen felül a rénszarvastenyésztés a számi emberek számára egyben azt a jellegzetes és jól látható szimbólumot jelenti, mely megtermékenyíti a számi művészet és népművészet minden ágát: visszatér a költészetben, az irodalomban, a zenében, a film- és színművészetben, a képzőművészetben, a kézművességben, de a számítógépes designban és a divattervezésben is.

Ruotsala tudományos eredményeinek interpretációját gazdag képanyaga és interjú-részleteinek lappföldi tájszólásban lejegyzett „kócos” és éppen ezért érzékletes idézetei teszik olyanynira „életszagú”, izgalmas és mélyen emberi olvasmánnyá. Munkája annyira természetes ihletettséggel, egyben józan megközelítéssel, a tudományos esszencializmustól mentes, amilyen talán csak azé a réntenyésztők között felnőtt kutatóé lehet, akinek részben saját múltja és „köztes” finn–számi identitása nyújtja kutatása tárgyát.

JEGYZETEK

1. *Siita*: a rénszarvastenyésztés modernizáció előtti társadalmi, munkaszervezeti és területi egysége. Egymással rokonsági kapcsolatban álló réntenyésztő családok közössége, akik a nomadizálás idején a téli szálláson együtt éltek. A *siita* egyben azt a földrajzi területet is jelenti, amely e faluközösség téli, tavaszi, nyári és őszi legelőit foglalta magában.
2. Norvégiában és Svédországban e törvény bevezetése előtt sem voltak nagy számban norvég és svéd réntenyésztők, tehát a törvény bevezetése nem jelentett nagy változást a lappföldi lakosság életében és megélhetési módjában – ellentétben Finnországgal, ahol a réntenyésztők többsége finn, ezért e törvény bevezetése fel sem merülhet megoldásként. (Norvégiában és Svédországban a nem számi réntenyésztők számára úgynevezett koncessziós réntenyésztési területeket jelöltek ki, amelyekre külön törvényi szabályozás vonatkozik.)

IRODALOM

BARTH, FREDRIK

1994 Manifestasjon og prosess. Oslo: Universitetsforlaget.

1969 Introduction. *In Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Cultural Difference.* F. Barth, ed. 9–38. Oslo: Universitetsforlaget.

PELTO, PERTTI J.

1973 *The Snowmobile Revolution: Technology and Social Change in the Arctic.* Menlo Park: The Benjamin & Cummings Publishing Company.

Szibériai nyelvrokonaink tárgyi világa

Ja. A. Jakovlev, otv. red.: Lar-Jah: Narod s zalivnyh lugov. Etnograficseskaja kollekcija vahovszkih hanty v Tomszkom oblasztnom krajevedcseszkom muzeje. [Lar-jah: az árterek népe. A Tomszki Helytörténeti Múzeum Vah folyó menti hanti néprajzi kollekcója.] Tomszk: Gala Pressz. 2003. 80 p.

Oroszországban az obi-ugorokra vonatkozó dokumentumok, tárgye gyűjtések jelentős része a Hanti–Manysi Autonóm Terület és Északnyugat-Szibéria múzeumaiban található. Mint ismeretes, csaknem háromszáz évig kizárólag kívülről érkezett kutatók foglalkoztak az obi-ugorok vizsgálatával, és gyűjtötték tárgyi emlékeiket e tájon. A helyi múzeumok, csakúgy mint a helybeli kutatók megjelenése, Északnyugat-Szibériában nem is olyan régi keletű, az esetek többségében a 19. század végére és a 20. század elejére tehető. A helyzet a 20. század első harmadának ismert történelmi eseményei következtében megváltozott, és egy ellenkező irányú folyamat indult el. Több mint fél évszázadig csak oroszországi kutatók és gyűjtők járhattak Szibéria földjén, külföldi gyűjtők, kutatók számára a terület megközelíthetetlen, zárt övezet volt. Az oroszországi kutatók alig száz éve tartó munkásságuk ellenére is nagy mennyiségű és kiváló néprajzi, régészeti anyagot gyűjtöttek a hajdani, ma már sok esetben nem létező hanti és manysi településekről. A szibériai múzeumok anyaga nem került be a nemzetközi tudományos vérkeringésbe, széles körben nem vált ismertté, csak azon szerencsések ismerhették meg, akik eljutottak Szibéria távoli vidékeire. Ezt a hiányt igyekszik pótolni a Tomszki Helytörténeti Múzeum 2003-ban megjelent katalógusa és CD-je. Az előbbi a múzeum 1926–1927. évekbeli, a Vah folyó partján végzett gyűjtésének anyagát, az utóbbi ezt, illetve a későbbi hanti gyűjtések teljes tárgye gyűjtését publikálja.

A Vah folyó menti hantik néprajzi kollekcójának Satyilov által gyűjtött anyagát ismertető könyvkatalógus Magyarországon könyvritkaságnak számít, hiszen a mindössze ezer példányban megjelent műből alig egy-kettő jutott el hazánkba.

A könyv három nagy egységből áll:

- a Vah menti hantik múltjának, jelenének és jövőjének összefoglaló néprajzi ismertetéséből (N. A. Tucskova);
- M. B. Satyilov 1926-os Vah menti expedíciójának leírásából (A. G. Tucskov);
- M. B. Satyilov 1926–1927-ben a Vah mentén gyűjtött tárgyainak katalógusából (N. A. Tucskova).

A Vah folyó mellett élő hantik néprajzi, történeti ismertetése egészen a 15. századig nyúlik vissza. Ekkor jelentek meg ugyanis ezen a vidéken az Ob folyó mellől idevándorolva az első hanti telepések. Előttük, mint a könyvből is kiderül, szőlőkupok és nyenyecék éltek ezen a tájon. A szerző, Natalja Tucskova egybegyűjti azokat a tényeket, melyek a Vah folyó eredetileg szamojéd származású őslakóiról tanúskodnak, majd a vaszjugáni-vahi nyelvjárásba tartozó hantik megjelenését, etnikai történetét ismerteti röviden. Írását nemcsak hitelesebbé, de érdekesebbé is teszi, hogy idevágó régi hanti legendákkal egészíti ki a történelmi adatokat. Az Arany Horda eleste után – akárcsak Szibéria más része – ez a terület is Oroszország fennhatósága alá került. A 16. században cári parancsra a Vah vidéke a hanti Alacsev család tulajdonába ment át, hálaaból a szibériai földek Oroszországhoz csatolásában nyújtott elévülhetetlen érdemeikért. Az első orosz telepések a 17. században jelentek meg a folyón, akiket Tucskova szerint eleinte felsőbbrendű lényeknek tekintettek a hantik. Adatai szerint például az első orosz ház helyét hosszú ideig szent helynek tartották, és kultikus tisztelettel övezték. A század második felében megjelentek az első orosz kereskedők is, akik – akárcsak a későbbi századokban – elsősorban prémkereskedelemmel foglalkoztak. Az oroszok első állandó telepeit a misszionáriusok hozták létre a 18. század elején. Ők voltak és maradtak hosszú ideig az orosz származású emberek közül az egyedüliek, akik folyamatosan itt éltek. Az Északnyugat-Szibériában megjelent oroszok többsége egészen a 19. századig csak átutazó volt e tájon.

A több alfejezetből álló első részben szó esik a vahi hantik lokális csoportjairól, nyelvjárásuk sajátosságairól, az oroszok előtti lakosság demográfiai adatairól és családneveiről. A szerző, aki maga is többször végzett terepkutatást ezen a tájon, kiválóan ismeri a vidékre vonatkozó teljes körű szakirodalmat, így a vahi hantik gazdaságáról összeállított összefoglalója nagy precizitással mutatja be az egyes évszakra jellemző munkafolyamatokat, az ehhez használt munkaeszközöket, természeti feltételeket. Így például megtudhatjuk, hogy a Vah menti hantik december végén a Larjak településen megrendezett vásárra sereglettek össze, ahol eladták az értékes prémeket, befizették a *jaszakot*, azaz a prémadórt, elszámoltak a hitelbe kapott árukkal, és újakat vásároltak. A nagy hidegek beköszöntével átmenetileg felhagytak az október–november óta folyó vadászattal, és vendégségbe mentek egymáshoz. Ezek a vendégeskedések több hétig tartottak, és a vadászatot csak februárban folytatták. A szerző a vadászaton, halászaton kívül ismerteti a réntartást és a kézművességet is. Illusztrációs anyagként archív, illetve mai fényképeket is közöl, és bemutatja a Vah folyó mentén élő őslakók *tamgáit*, azaz tulajdonjeleit. Az ízlésesen megszerkesztett könyvben fekete színnel nyomtatták a szerző írását, és barnával az illusztrációs anyagot, a dokumentum-, illetve folklórszöveget.

Ezt a részt követi a közlekedési eszközök, a településtípusok, a lakó- és gazdasági épületek pontos, tömör ismertetése, melyeket archív fotókkal illusztrál, és pontosan közli orosz és hanti nyelven az 1926-ban létező Vah menti hanti települések nevét. Akárcsak az előző alfejezetek esetében, a szerző a viselet ismertetése során is megadja orosz és hanti nyelven is az egyes darabok nevét. A *malica* rénszarvasprémből készült, szőrével befelé hordott férfi- és női bunda, a *kumist* ezzel szemben szőrével kifelé viselték. De megtudhatunk a fejezetből a női és férfiingekről, -alsóneműkről és -lábbelikről is fontos részleteket.

A hantik anyagi kultúrájának bemutatása a háztartási edények és az ételek, étkezési szokások ismertetésével zárul. A Vah menti hantik – csakúgy, mint ezen nép többi et-

nikai csoportja – edényeik, tárolóeszközeik nagy részét fából, nyírkéregből vagy háncsból készítették, és stilizált állat- és növénymotívumokkal díszítették őket. A 19. században a hús- és halételeket már rézbográcsokban főzték, és nyírkéreg tálcákon szolgálták fel. Nyersen csak a frissen fogott halat fogyasztották; a belsőségektől megtisztított, megnyúzott halat vékony szeletekre vágták, és sótlanul ették meg. Halbórból, bélből és csontokból halenyvet készítettek. A húsfogyasztás nem volt rendszeres, csak sikeres vadászat esetén ettek jávorszarvas-, vadrén-, medve-, mókus-, nyúl- és vízimadárhúst. Ezen állatok húsát nyersen, főzve, sütve, füstölve, szárítva egyaránt fogyasztották.

A családi ünnepek, szertartások közül a katalógus csak az esküvőt és a temetést ismerteti, de nem tér ki a születéssel kapcsolatos szertartásokra vagy a fiúk első vadászatát megelőző állatáldozatokra. A Vah menti hantiknál a 19. században a szülők döntöttek arról, kihez adják lányukat feleségül, illetve kit vehet el a fiuk. A választásnál a fiatalok anyagi helyzetén túl fontos szempont volt az egészségi állapotuk is. A menyasszonyért a vőlegény váltságot fizetett, ami általában értékes prémekből, halból, csónakból, munkaeszközökből állt. A hozományba viseletdarabok, kidolgozott prémekek, szán tartoztak. Az esküvői szertartás három fő szakaszból állt, többszöri lánykérésből, háromnapos lakodalomból és az ifjú asszony átköltözéséhez kapcsolódó szertartásokból.

A vahi hantik a lehető leghamarabb temették el halottaikat, akiket a mindennap használt ruhájukban, legfontosabb munkaeszközeikkel együtt tettek az egy törzsből kivájt koporsóba. Akárcsak a többi hanti csoportnál, itt is ismert volt az a szertartás, melynek segítségével kiderítették, mi okozta az illető halálát. A temető nem más, mint a holtak falva, ahol a sír fölé kis házféleséget emeltek. Családfő halála esetén a tisztségét átvevő férfi ló- vagy rénszarvasáldozatot tartott a sírnál. A halott tiszteletére három éven keresztül évi két-három alkalommal emlékünnepet rendeztek, mert hitük szerint ez idő alatt az elhunyt lelke még hazajárhatott, és árthatott az élőknek.

Ezután tér át Tucskova a hantik ősi hitvilágának bemutatására. A világ teremtéséről szóló mítosz itt is barna színnel emelkedik ki az általános szövegből. Két szereplője van, Torum isten és a vízimadár, mely az isten parancsára felhossa a világóceán aljáról a földet. A szerző röviden ismerteti, hogyan képzeltek el a hantik a világot, a napot, a csillagokat, bemutatja az istenek panteonját, melyek között az egyik legfontosabb a gyermekáldást adó istennő, Pugosz-lung volt. A katalógusban olvasható hanti adatközlés szerint az istennő szemmel láthatatlan gyermekeket ringat a házában, akiket naponta az első napsugárral enged le a földre. Ahová a nap sugara elsőként esik, ott születik azon a napon gyermek, hanti vagy akár orosz. Az istenek után a vizekben és az erdőkben élő szellemeket, majd a hantik lélekhitét mutatja be. Az alfejezet külön érdeme, hogy egy táblázatból megtudhatjuk, milyen kultikus helyek voltak a Vah folyó mentén a 19–20. században, mi volt a hanti elnevezésük, hol álltak, és milyen célból, milyen isteneknek áldoztak ott. Az anyagot értékes fénykép-illusztráció egészíti ki. A hitvilágról szóló rész a hantik megkeresztelésének néhol tragikus történetével zárul.

A katalógus bevezető tanulmánya nem megy el szó nélkül a 20. század történelmi eseményei mellett sem. Bemutatja, hogy jöttek létre felső rendeleltre az első vadász- és halászszövetkezetek, mikor jelentek meg a geológusok ezen a tájon. 1960-ban kezdődött meg a kőolaj-kitermelés a vidéken, aminek hatására gyökerestől megváltozott az itt élő őslakók élete. Hatalmas olajvárosok nőttek ki a hajdani vadászterületeken, az őslakosok pedig kisebbségbe kerültek a betelepült vegyes, főleg orosz lakossággal szemben.

Ezt szemlélteti az a szerző által közölt 2002-es táblázat is, melyben a Vah folyó menti települések hanti lakosságát veszi számba. Az adatok szerint mindössze 1056 hanti nemzetiségű ember él itt. A bevezető tanulmány azon oroszországi néprajzi művek felsorolásával zárul, melyek az adott terület vizsgálatával foglalkoztak.

A katalógus második tanulmánya Mihail Bonifatyevics Satyilov, a Szibéria autonómiájáért küzdő politikus, majd kutató életútját, nézeteinek politikai hátterét és későbbi tragikus következményeit ismerteti. Mint az írásból kiderül, Satyilov 1922 és 1933 között a Tomszki Helytörténeti Múzeum igazgatója volt. Neki köszönhető, hogy a múzeum igen rövid idő alatt független, költségvetéssel rendelkező intézménnyé válhatott. Az 1926-os, Vah menti expedícióját, melynek tárgyananyagát a katalógus ismerteti, 1924-es, Narim vidéki kutatóútja előzte meg. Ennek során 118 tárgyat gyűjtött a vidék szőlőkup lakosságától. Satyilov – bármennyire is szerette volna – több alkalommal nem járt a vidék őslakosai között, ezért figyelmét 1933-as letartóztatásáig a szibériai orosz parasztok életformája, archaikus folklórja és népművészete felé irányította. A tanulmány a továbbiakban Satyilov Vah menti expedíciójának előzményeit, célkitűzéseit és eredményeit ismerteti. A négy hónapra tervezett expedíció három főből állt, magából Satyilovból, aki a gazdasági-néprajzi kutatásokért volt felelős, egy statisztikusból és egy tolmácsból. Azt az utasítást kapták, hogy derítsék fel a Vah menti terület szociális-gazdasági állapotát, és határozzák meg gazdasági fejlesztésének leghatékonyabb módját, figyelembe véve a vidék természeti és etnikai sajátosságait. Satyilov az őslakosok hagyományos kultúráját, nyelvi és embertani sajátosságait kívánta tanulmányozni. Útjuk során körülbelül 1500 kilométert tettek meg, negyven települést látogattak végig. A gazdaság, a társadalom és a hitvilág kérdéseivel egyaránt foglalkoztak, és pontosan feljegyezték az egyes háztartások teljes inventáriumát. Legértékesebbek talán a Vah menti hantik törzsi-nemzetségi szerkezetére és jogszokásaira vonatkozó adataik, mivel előttük erre vonatkozó adatokat alig gyűjtöttek. Emellett több mint harminc mesét, mítoszt, epikus töredéket jegyeztek fel, melyek egy részét az ismertetett katalógusban publikálták. Az expedíció igen fontos eredménye volt az is, hogy 108 hanti tárggyal és 74 fényképpel bővült a Tomszki Helytörténeti Múzeum gyűjteménye. A fejezet Satyilov néprajzi bibliográfiájával, élete utolsó éveinek ismertetésével zárul. A fejezet a tudósról és családjáról közölt fényképekkel, illetve személyes dokumentumaival egészül ki.

A katalógus harmadik fejezete magából a tárgykatalógusból áll, mely földrajzi rendszerezésben mutatja be a Satyilov által gyűjtött tárgyakat. Az egyes települések hanti és orosz nevét itt is feltüntetik. A szokásos leltári szám, név, anyag, méretek és tárgyleírás mellett a tárgyak használatára vonatkozó adatok szerepelnek a katalógusban. Ezekhez kiegészítő információkat is olvashatunk Satyilov *Vahi osztjások* című, 1929-ben megjelent könyvéből, melyeket a tárgyak mellett elhelyezve idéz a katalógus összeállítója, Natalja Tucskova. Amennyiben az adott tárgy már más kiadványokban is szerepelt, annak pontos bibliográfiai adatait is feltünteti. Egy-egy tárgyról szükség szerint több fénykép készült. A katalógus végén a Satyilov-gyűjtemény elveszett, tönkrement tárgyait sorolja fel.

Az egész kiadványt az igényes kivitelezés, tudományos megbízhatóság, rendkívül precíz dokumentáció és jó használhatóság jellemzi.

A könyvvel csaknem egy időben, 2003-ban jelent meg CD-n a Tomszki Helytörténeti Múzeum teljes hanti gyűjteményének katalógusa is, *Katalog hantijszkoj kollekcii TOKM*

(A Tomszki Helytörténeti Múzeum hanti katalógusa) címen. A 371 darabból álló tárgyegyüttes elsősorban a vaszjugani–vahi régióból származik. Csak elenyésző számban található benne más területek, például a Jugan, az Agan, a Tremjugan, a Kazim és a Nazim folyók mentén élő hanti csoportok tárgyai. A katalógusban három darab manysi tárgy is szerepel, melyeket a Ljapin folyó vidékéről gyűjtöttek a múzeum munkatársai.

A CD-n a különböző korokban gyűjtött tárgyak tematikus elrendezésben szerepelnek. A legkorábbi gyűjtés a könyv kapcsán már ismertetett M. B. Satyilov nevéhez kapcsolódik, a legújabbakat V. M. Kulemzin és N. V. Lukina gyűjtötte a 20. század második felétől csaknem napjainkig.

A tárgyakat huszonhárom tematikus csoportba sorolták, mint például vadászat, halászat, gyűjtögetés, réntartás, közlekedési eszközök, ház körüli tárgyak, népi építészet, épületmodellek, élelem tárolására, felszolgálására szolgáló edények és egyéb tárolóedények, viselet, ékszerek, hangszerek, sport, játékok és a hitvilágukhoz tartozó tárgyak. Rákeresve egy tárgycsoportra, megkapjuk az idetartozó összes tárgy felsorolását, leltári számmal és egy kis nézőképpel együtt. Ha ezen belül egy konkrét tárgy érdekel minket, arra rákattintva megjelenik a tárgy nagyméretű képe és az összes rá vonatkozó adat, azaz helyi név, leírás, méretek, anyag, állapot és a tárgy gyűjtésére, használatára vonatkozó adatok.

A CD-n linkkapcsolaton keresztül nemcsak egy adott tárgyra lehet rákeresni, hanem a gyűjtők nevére is. Ebben az egységben ábécérendben tüntették fel az egyes gyűjtőket, illetve a múzeumnak műtárgyat ajándékozóik nevét, a gyűjtési helyszínek és a pontos időpontok megjelölésével. A CD kiváló minőségű, szakmailag korrekt és nem utolsósorban logikusan felépített, jól használható katalógusa a Tomszki Helytörténeti Múzeum hanti gyűjteményének.

Csak azt kívánhatjuk magunknak és az oroszországi kollégáknak, hogy minél több népcsoportról, gyűjteményről, tárgyegyüttesről jelenjen meg ilyen tudományos igényességgel megszerkesztett, kiváló katalógus, mint a vahi–vaszjugáni hantikról fent ismertetett könyv és a teljes hanti tárgyegyüttest bemutató CD.

TÓTH ARNOLD

Sziúk Magyarországon – megjegyzések egy fordításkötet margójára

Robert M. Utley: A lándzsa és a pajzs. Ülő Bika élete és kora.
Joseph E. Brown: A szent pipa. Budapest: Osiris. 2004. 627 p.

Az alábbi recenzió némiképp túlmutat a műfaj szokásos keretein: nem csupán egy nemrégiben megjelent antropológiai tárgyú kötet ismertetését tartalmazza, hanem a fordítás szempontjából igyekszik rávilágítani az idegen nyelvű írások magyarításának problémájára. A külföldi irodalmak hazai interpretációjának talán legfontosabb kérdése a magyar változat létrejöttének mikéntje, és ez a kérdésfelvetés természetesen két irányba mutat: egyrészt a magyarul megjelentetni kívánt művek kiválasztása, másrészt a fordítás módja érdemel figyelmet a recenzens szempontjából. Az Osiris sorozatában legutóbb megjelent észak-amerikai indián tárgyú, két könyvet magában foglaló fordításkötet ilyen típusú bemutatása talán szolgálhat bizonyos tanulságokkal. A recenzió ugyanakkor a magyar közgondolkodásban élő indiánkép, az indiánokkal kapcsolatos hazai recepció mint lehetséges kutatási téma és a sziú nyelvű kifejezések magyarra átültetése kapcsán is felvet további kérdéseket.

Az észak-amerikai őslakos (indián) kultúrákkal foglalkozó nemzetközi szakirodalom hazai ismertsége meglehetősen szűk körű. Ennek az oka részben az, hogy a téma iránti antropológiai-néprajzi érdeklődés Magyarországon csekély; a szakmabeli vagy nem szakmabeli kutatók és érdeklődők többnyire első kézből ismerik és használják az idevonatkozó több könyvtárnyi külföldi irodalmat. Ugyanakkor a hazai köztudatban (és ezáltal a hazai könyvkiadásban is) az észak-amerikai indiánok legnagyobbbrészt a nagyközönségnek szóló ismeretterjesztő kategóriában helyezkednek el, és ebben a műfajban valószínűleg dömpingje van a könyvkiadásnak. Az elmúlt tíz évben több, szakmailag többé-kevésbé igényes, jobbára ifjúsági olvasóközönségre számot tartó színes képeskönyv is napvilágot látott Magyarországon ebben a tárgy körben. Ezek mellett több életrajzi vonatkozású munka, illetve angol nyelvű antológiákból szemezgetett folklórszövegeket tartalmazó könyv jelzi az érdeklődés fő vonulatát.¹

Hogy a különböző, tőlünk térben és kulturálisan egyaránt távoli népekről a magyar közgondolkodás milyen sematikus kategóriákat alakít ki, és ezek a sematizmusok hogyan befolyásolják azután a velük kapcsolatos megközelítéseket és interpretációs kereteket, azt az indián kultúrák példáján kiválóan lehetne kutatni és érzékeltetni. Tanulságos ilyen szempontból áttekinteni az őslakos amerikaiakkal kapcsolatos magyar nyelvű irodalmat. Nemcsak a megjelent művek alakítják tehát az indiánokról alkotott képünket, hanem a történetileg belénk rögzült sematizmusok is befolyásolják, hogy a témával kapcsolatban mik jelennek meg idehaza a könyvkiadásban. (Az európai, illetve a magyar indiánképpel

kapcsolatban lásd Berkhofer 1979; Feest 1987; Borsányi 1987; Závodszy 1992:115–117; Borsányi 2001:161–199.)

E két, egymással egyébiránt szorosan összefüggő tényező – a jelentős mennyiségű ismeretterjesztő irodalom mellett szerényen meghúzódozó szakmai könyvkiadás – kapcsán azt kell mondanom, hogy igen nagy várakozással vettem kézbe az Osiris könyvtár Antropológia sorozatában 2004-ben megjelent, két művet egyben tartalmazó fordításkötetet. A műfaj jellegéből adódóan a recenziens elsődleges feladata, hogy a magyar nyelvű közreadással kapcsolatos észrevételeit megtegye; éppen ezért a két írás ismertető jellegű bemutatását az alábbiakban rövidre fogom, ehelyett inkább a szövegek hazai kiadásának szempontjait helyezem előtérbe.

A fordításkötetben szereplő mindkét könyv az észak-amerikai lakota (títon sziú) indiánok világába vezeti be az olvasót. A sziúkkal kapcsolatos első adataink a 17. század első harmadából valók. Feltehetően a Nagy-tavak vidékéről vándoroltak Minnesotán keresztül a mai Észak- és Dél-Dakota, Nebraska, Wyoming és Montana államok területére, a puskákkal jól felszerelt odzsibuák elől menekülve. 1750 körül ismerték meg a lovat, és legkésőbb 1780 körül a törzsek egy része (leginkább a nyugati títon sziúk és az ihankton, ihanktonai sziúk néhány csoportja) áttért a lovas nomád bölényvadász életmódra. A keletebbi, Missouri-vidéki és a mai Minnesotában megtelepedett csoportok részben letelepült földművesek maradtak, vagy kukoricatermesztő és vadászó félnomád életmódot alakítottak ki. A sziúk hét törzse (wahpeton, wahpekute, sziszeton, mdevakanton, ihankton, ihanktonai, títon) mint létszámában is jelentős nép a sájenekkel és az arapahókkal szövetségben egy évszázadig uralta a Nagy-síkság középső részét. 1860 és 1883 között telepítette őket rezervátumokba az Egyesült Államok kormánya (összefoglalóan lásd Waldman 1999:228–234). A 2000. évi népszámlálás adatai szerinti 153 ezres létszámával a sziú a harmadik legnépesebb őslakos nemzet az USA-ban.

A kettős fordításkötet elején álló, sorrendben első könyv (Robert M. Utley: *A lándzsa és a pajzs. Ülő Bika élete és kora*. Eredetije: *The Lance and the Shield. The Life and Times of Sitting Bull*. New York: John Macrae Book – Henry Holt and Company, 1993) egy hadtörténész munkája, amely az Egyesült Államokban máig nagy népszerűségnek örvend. Megjelenésekor több díjat is elnyert, köztük megkapta a Nyugat Történelmének Szövetsége által adományozott, az év legjobb könyvének járó elismerést (14. p.). Stílusában, témájában és főként fogadtatását tekintve leginkább Dee Brown (1973) korábbi, magyarul is megjelent történelmi bestselleréhez hasonlítható – hozzáátéve ehhez, hogy *A lándzsa és a pajzs* az olvashatóság mellett a tudományos szempontoknak is maradéktalanul megfelel.

Utley a legendás sziú főnök, Ülő Bika (Sitting Bull, 1831 k.–1890) eddigi legrészletesebb és legalaposabban megírt, kritikailag is átgondolt életrajzát adja, a megfelelő részeknél több-kevesebb etnológiai és hadtörténelmi jellegű kitekintéssel, melyek által Ülő Bika tágabb (títon sziú, lakota) és szűkebb (húgpápá) életvilágának 19. századi viszonyaira is fény derül. A kötet számunkra talán legnagyobb értéke, hogy igyekszik bemutatni a korszak fegyveres konfliktusait (a kormány indián háborúit) mögött húzódozó kulturális értékrendbeli és interpretációs különbségeket, melyek miatt a szemben álló felek egyike sem tudta (hozzátéveszem, nem is tudhatta) értelmezni a másik fél kijelentéseit, gesztusait, békés és háborús tetteit és mindezek mozgatórugóit.

A könyv huszonnégy fejezetéből az első négy (*Ifjúság, A harcok, Vicsásá vákán, A*

vászcisuk) foglalkozik a húgpápák 1830–1860 közötti életmódjával, a mindennapi élet, a szellemi és társadalmi kultúra, a vallás jelenségeinek bemutatásával. Ez a bevezetőnek is tekinthető rész alapozza meg a következő hús fejezet eseménytörténetét, amelyek Ülő Bika életútjának legfontosabb állomásai mentén írják le a lakoták háborúinak és rezervátumokba kényszerítésének eseményeit. A szerző az objektivitásra törekszik; a már említett Dee Brownnal ellentétben nem az 1970-es évektől újra feléledő indián romantika, hanem a kölcsönös megértés – illetve meg nem értés – szellemében, a forráskritikát alkalmazó történész szűrőjén át fogalmazza meg mondandóját.

A második könyv (Joseph E. Brown: *A szent pipa*. Eredetije: *The Sacred Pipe: Black Elk's Account of the Seven Rites of the Oglala Sioux*. Norman: University of Oklahoma Press, 1953) a lakoták vallási életének hét szent rítusát mutatja be az oglala szíu szent ember, Fekete Jávorszarvas (Black Elk, 1862–1950) egyes szám első személyű elbeszélésében. Ez a korábbi hasonló fordítások közül leginkább Richard Erdoes életrajzi jellegű riportkönyvével, a Sánta Őz-kötet néhány fejezetével állítható párhuzamba (Fire–Erdoes 1988: 175–268).

A szent pipa tulajdonképpen egy korábbi, John G. Neihardt által lejegyzett és közreadott életrajz (Neihardt 1932) folytatása. Fekete Jávorszarvas élete utolsó három évében Joseph Epes Brownnak mondta el népe szent rítusait azzal a céllal, hogy szellemi örökségét az utókor számára ebben a könyvben hagyja hátra. Ennek megfelelően elbeszélése szinte rendszerszerűen állítja elénk a lakota hitvilágot: kisebb részben mítoszokat, nagyobb részben rítusokat, gazdagon kiegészítve a szertartásokhoz kapcsolódó szövegekkel. Fekete Jávorszarvas életműve, a róla szóló és a vele kapcsolatos primer és szekunder irodalom egy jellegzetes „belső köre” a témának, ám ez a szerző előszavából (475–479. p.) csak részben derül ki.

A könyv nyolc fejezetből áll. Az elsőben a Szent Pipa adományozásának mítoszáét, a lakota világszemlélet alapját jelentő „Fehér Bölényborjú Asszony” történetének egy variánsát olvashatjuk. Jellemző, hogy Utley életrajza ugyanezzel a mítoszzal, a lakoták legfontosabb szent szövegével kezdődik. A következő hét fejezet mindegyike egy-egy szent rítus (a lélek megtalálása, a megtisztulás, a látomáskeresés, a naptánc, a rokontemetés, a leányok felkészítése az asszonyi létre és a szent labdajáték) bemutatását tartalmazza. A kötethez fűzött jegyzetekben Brown összehasonlító vallásetnológiai kontextusba helyezi, illetve további adalékokkal gazdagítja a Black Elk által elmondottakat (602–611. p.).

A Szent pipa kapcsán érdemes megjegyeznünk, hogy a mű eredetije az Egyesült Államokban rendkívüli hatással volt mind a közvéleményre, mind az őshonos amerikaiak *revival* vallási mozgalmaira. Az 1950-es, 1960-as években az újjáéledő naptáncszertartásokat szervező vallási vezetők nemcsak az emlékezetben élő orális tradíciót, hanem Fekete Jávorszarvas nyomtatásban megőrzött elbeszélését is forrásként használták a lakota hagyományok újraalkotásakor. Érdekes mozzanat, hogy Fekete Jávorszarvas gondolatvilágában és a vallási jelenségekről alkotott rendszerében tetten érhető a katolicizmus – és azon belül is mindenekelelt a jezsuita hittérítők – hatása is. A szíuók 1640 óta állnak kapcsolatban a jezsuitákkal, és a misszionáriusok a beszélt nyelv írott formájának megalkotásával gyakorlatilag a 19. század közepétől megteremtették a lakota vallási eszmék és rituális cselekmények megértésének lehetőségét. A jezsuiták voltak az első és máig a legnagyobb hatású antropológusok is egyben, akik a lakotákkal kapcsolatos első

társadalomtudományi, néprajzi és nyelvészeti munkákat elkészítették. A kapcsolat oda-vissza működött, így Fekete Jávorszarvasnál a hét rítus és a hét szentség párhuzama vagy a naptánc aszketikus önfeláldozásként való értelmezése magyarázható a jezsuiták hatásával (Enochs 1996; Stover 1997; Holler 1995). A naptánc modern kori jelenségeire vonatkozóan lásd Borsányi (1990), illetve Powers (W. 2001:383–393) művét.

Az Osiris-sorozat, illetve a jelen fordításkötet szerkesztőinek talán érdemes lett volna egy rövid bevezetőben kitérni arra, hogy a tengernyi hasonló témájú és jellegű amerikai szakirodalomból miért éppen e két mű magyar nyelvű kiadása mellett döntöttek. A választás mindenképpen „klasszikus” abban az értelemben, hogy idehaza is ismert személyekről van szó. Kettejük közül Ülő Bika integráns része a legszélesebb értelemben vett hazai közönség sematikus indiánképeinek, ugyanakkor Fekete Jávorszarvas neve is ismerősen cseng az olvasók egy népes tábora számára. Ez utóbbi szinte emblematikusan jelzi azt a fajta felfokozott érdeklődést, amely a 21. század hajnalán a lakota hagyományok iránt kibontakozóban van világszerte. Ennek hazai vonatkozásai akár a néprajzi-antropológiai kutatások tárgyául is szolgálhatnak.²

Hasonlóképpen közismert és romantikus attitűdökkel övezett nemcsak a két személy, hanem maga a lakota nép is, amelynek mozgalmas és válságos történeti korszakát idézi fel mindkét könyv. A szíu indiánok Ülő Bika vezette fegyveres küzdelmei, Custer utolsó csatája, a Wounded Knee-i mészárlás vagy éppen Buffalo Bill utazó vadnyugati cirkusza – megannyi számtalanszor látott, hallott, olvasott epizód, melyek ismeretében az olvasó a bemutatott fordításkötetet már a címlapja alapján el tudja helyezni a saját kognitív mezejében. (A síksági lovas harcos mint valamennyi indián szimbóluma kapcsán lásd Ewers 1965.)

A két könyv egyébiránt minden szempontból jól kiegészíti egymást, és ezáltal sokoldalú, plasztikus képet ad a lakoták 19. század végi életéről. Nemcsak a téma kapcsolja őket egybe, hanem az életrajzi jelleg és a bemutatott korszak is. Utley pontos, szakszerű és részletekbe menően alapos történeti szövege mellé kiválóan illeszkedik a Fekete Jávorszarvas-féle, „native american storytelling” jellegű elbeszélő, mesélő hangnem. Nem hiányoznak azonban innen sem a bőséges jegyzetek, és mindkét munkához név-, hely- és tárgymutató készült. A választás tehát indokoltnak, körültekintőnek, ugyanakkor populárisnak tűnik – ami nem válik a kötet hátrányára, különösen, ha az eladhatóság nem mellékes szempontjait is figyelembe vesszük. Ugyanakkor jó lett volna, ha a szerkesztők erre vonatkozó nézeteiket egy bevezetőben megosztják az olvasóval, és – éppen a szélesebb közönségre gondolva – ezzel együtt kijelölik a művek szakirodalomban elfoglalt helyét, értékét, súlyát.

Ezenfelül a fordítás néhány egyenetlensége és ezzel összefüggésben a fordítást ellenőrző szakmai lektor hiánya érdemel alaposabb bemutatást. Ha volt ilyen típusú előzetes kontrollja a megjelentetésre szánt szövegnek, akkor az nem derül ki a kötetből. *A lándzsa és a pajzs* kötetet Hahner Péter fordította, *A szent pipa* fordítója Bökönyi Teodóra volt. Hogy a probléma nemcsak a recenzens számára jelent meg ilyen hangsúllyal, azt jelzi a kötet elejére illesztett fordítói jegyzet, amelyben Hahner Péter ismerteti a felmerült nehézségeket (15–17. p.).

Igyekszem elkerülni a recenziók és kritikák azon típusát, amely elvárja a bemutatott írástól vagy fordítástól, hogy az legalábbis tökéletes legyen. Azok az egyenetlenségek, amelyekre alább reflektálok, a fordításkötet értékét és használhatóságát alapvetően nem

befolyásolják. Ugyanakkor nyilvánvaló, hogy amíg ebben a tárgykörben átlag húsz-harminc évente jelennek meg magyar nyelven hasonló horderejű munkák, addig egy nem eléggé körültekintő fordítás hosszú időre meghatározhatja a témával kapcsolatos szóhasználatot. És ez igaz visszafelé is: az eddig megjelent lakota tárgyú és magyar nyelvű szövegek csekély száma miatt nem is alakulhatott ki következetes, nyelvészeti, antropológiai és történeti szempontból egyaránt elfogadott terminológia és szóátírási rendszer.

A szakmai jellegű kritika két vonatkozásban érinti a fordítók munkáját. Az első alapkérdés a lakota társadalmi viszonyokra és életmódra vonatkozó, az amerikai tudományos szóhasználatban már régóta meghonosodott angol kifejezések átültetése magyarra. Ismert dolog, hogy a száz–százötven évvel ezelőtti törzsi társadalmi intézményekre vagy kulturális jelenségekre a magyar nyelvnek sokszor nincsenek megfelelő kifejezései, és tudható az is, hogy a leíráshoz használt kifejezéseket mi már egy angol–amerikai értelmezési szűrőn keresztül kell hogy megalkossuk. Mindezekkel együtt azonban a síksági indián népekre vonatkozóan számos kifejezés korábban már meghonosodott a magyar szóhasználatban, és noha azok nem feltétlenül jobbak a Hahner Péter által használtaknál, a rendszeresség és a terminológiai következetesség érdekében talán érdemes lett volna velük élni.

Így például a *war party*, *raiding party* fordítása a kötetben *harci osztag*, *háborús osztag*; holott a szélesebb körben ismert és korábban mások által is használt *harci vállalkozás*, *harci portya* talán jobban kifejezi a lakoták meglehetősen spontán, formai és katonai értelemben sokszor legkevésbé sem szervezett, többnyire laza informális csoportokban végrehajtott fegyveres akcióit. A harci vállalkozások effajta jellegzetességeivel kapcsolatos tradicionális szemléletre vonatkozóan lásd Newcomb (1950:317–330) művét. Az újabb kutatásokat elméleti igénygel összefoglalja Schröder (1999:191–214). Ezek alapján a szervezethez és katonai fegyelmet sugalló *osztag* kifejezés véleményem szerint kerülendő volna. Hasonlóképpen nehézkes a síksági indián harcmodorra jellemző *countig coup* fogalom fordítása, melyre Hahner Péter a *csapás*, *csapást számol* kifejezést használja – ez a korábbi fordításokban egységesen *ütésszámlálás*, *ütést számol valakin* formában szerepelt. Ezt a megoldást használja a Hahner Péter által is hivatkozott, sok szempontból mérvadó áttekintés (Collins szerk. 1993:69, Lesetár Péter fordításában; lásd még Fire–Erdoes 1988:14).

A lakota társadalom alapegysége, az egész évben együtt táborozó, tíz–húsz főtől 150–200 főig terjedő létszámú, valós és fiktív-rituális rokoni kötelékekkel összefűzött *tiospaye* (*band*) esetében sem szerencsés az angol eredetiből tükörfordítással megalkotott *banda*, *kóborló banda* szóhasználat. A lakoták szemléletében a *tiospaye* nagycsaládot jelent, amelybe a rokonná fogadás rítusával (*hunkapi*) léphet be külső személy (567–580. p., illetve White Hat 1999:28); a korábbi magyar munkákban a *vadászcsoport* vagy a *nagycsalád* elnevezés volt jellemző (Fire–Erdoes 1988:201). Az említett szavakkal kapcsolatos megjegyzések talán szórszálhasogatásnak tűnhetnek; mivel azonban a téma szempontjából mindhárom kifejezés alapvető fontosságú, és az egész szövegen végigvonul, jó lett volna körültekintőbben és pontosabban (az angol eredeti tükrözése helyett inkább értelmező módon) magyarra átültetni.

A második, az előzőnél ugyan nem jelentősebb, ám szembetűnőbb probléma, hogy hasonlóképpen jártak el a fordítók a lakota nyelvű kifejezések esetében is. Mentségükre felhozható, hogy mindkét szövegben olyan magas számban szerepelnek sziú szavak és nevek, hogy a munka nehézségéről nem nehéz képet alkotnunk. A kötet elé fűzött for-

dítói jegyzetben ezt olvashatjuk: „Az indián törzsek és az egyes indiánok hazánkban általában ritkán használt neveinek még mindig nem alakult ki az egységes magyar átírási módja. A szabályok szerint a latin betűs írású nyelvek neveit a magyar ábécével, lehetőleg a forrásnyelvből írjuk át. Csakhogy a régebbi forrásnyelvek egy része s a nevek pontos, korabeli kiejtése már a mai őslakos amerikaiak körében is ismeretlen. Ők maguk is az angol átírást és az angolos kiejtést használják. [...] Senki sem tudja már pontosan, hogyan ejtették ki az indiánok az általuk használt neveket.” (15. p.) Ennek megfelelően az eredeti műben bőségesen olvasható lakota szavakat a fordító automatikusan az angolos kiejtéshez közelíti, és úgy írja át a magyar helyesírás szabályainak megfelelően, mindennütt zárójelbe téve az angol nyelvű kötetben található eredeti írásmódot. „Kénytelenek vagyunk ehhez alkalmazkodni, hiszen a 19. századi sziú kiejtést nem rekonstruálhatjuk pontosan.” (16. p.)

Ez az eljárás önmagában véve helyes és következetes, sőt sok szempontból az egyetlen járható út, azonban két tényezőt teljesen figyelmen kívül hagy. Egyrészt a lakota nyelvű szavak magyar átírásának vannak előzményei (a legjelentősebb Fire–Erdoes 1988, Simóné Avarossy Éva fordítása). Másrészt az őshonos amerikai nyelvek közül éppen a lakota az egyik, amelynek kiejtési formáit pontosan ismerjük, és – megfordítva a fordító kijelentését – ők maguk sem az angolos kiejtést használják. A sziú-kátóba (sioux-catawba) nyelvcsalád legnagyobb élő nyelveként a lakota tulajdonképpen a dakota-sziú nyelv nyugati dialektusa, melyet 1990-ben 13–15 ezren beszéltek anyanyelvükként; a nyelvet második nyelvként beszélőkkel együtt körülbelül húszezerre tehető az aktív használók száma. Ezzel – a navahó után – az Egyesült Államok második legnagyobb élő őshonos nyelve a lakota. Ugyanakkor ez a szám a teljes sziú népességnek alig több mint tíz százalékát jelenti. Ezt figyelembe véve részben igaza van Hahner Péternek, amikor az angolos írásmód és kiejtés elterjedtségére hivatkozik. Nem kétséges azonban, hogy általában a „native speaker” kategóriájába nem sorolható, angolul beszélő őslakos amerikaiak tömegei is tisztában vannak saját nyelvük legfőbb kiejtési és ortográfiai szabályaival.

Noha valóban nehéz volna rekonstruálni a lakota szavak 19. századi hangzását, a mai kiejtés formái alapot jelenthetnek egyfajta retrospektív szóátírási megoldáshoz. Ennek a mi számunkra azért van nagy jelentősége, mert lehetőségünk van az élő forrásnyelvhez hasonítani a magyarra átültetett alakokat. Minden bizonnyal sokkal közelebb áll a mai lakota a száz évvel ezelőtti lakotához, mint a mai amerikai angol a száz évvel ezelőtti lakotához. Ezt figyelembe véve nem meglepő, hogy a kötetben alkalmazott átírási gyakorlat a valóságostól meglehetősen távoli hangalakokat adott a lakota szavak egy részének.

Az írás nélküli amerikai indián nyelvek latin ábécével történő lejegyzésének és a különböző átírási rendszereknek megvan a maguk szerteágazó története. A lakota azon kevés nyelvek egyike, amelyeknek viszonylag korán (a 19. század első felében) kialakult az írásbeli formája, és az első nyomtatott lakota szövegek megjelenése óta eltelt 170 évben több irányban történt az ortográfia fejlődése. 1970 óta a lakota nyelvnek egyetemi tanszéke van Coloradóban, az alsó- és középfokú oktatás számára pedig többtucatnyi tankönyv és szöveggyűjtemény jelent meg az elmúlt három évtizedben.

A legfontosabb lakota nyelvű irodalmat közel harminckötetnyire tehetjük: nyolc szótár, négy rendszerező nyelvtan, négy nyelvkönyv típusú szöveggyűjtemény, két teljes bibliafordítás és kilenc-kötetnyi (nagyraosztalt) folklórszövegeket és memoárokat tartalmazó szövegpublikáció az eddigi termés, nem tekintve a nyelvtanok segédleteiként elkészí-

tett számtalan nyelvkönyvet, olvasókönyvet és kisebb szótárat. A felsorolt anyag legalább hétféle ortográfiával készült, ami önmagában is okot ad némi zűrzavarra – de hogy a lakota szavakat az angolos írásmód és kiejtés szerint használnák, azt ezek után nem állíthatjuk. A kiejtésre vonatkozóan pedig se szeri, se száma azoknak a nyelvoktatást segítő hangzó anyagoknak, amelyek néhány éve már az interneten ingyen is elérhetők.³

Az első ortográfiai rendszert a misszionárius Stephen Return Riggs és társai készítették 1834-ben, és bibliai részleteket fordítottak le a szíúk számára. 1879-ben és 1886-ban újabb bibliafordítások születtek, Riggs szótára és nyelvtana azonban csak jó hatvan évvel később látott napvilágot (Riggs 1890; 1893). A hétköznapi életben ezt az átírási rendszert az 1940-es évekig használták. A következő, teljesen fonetikus, éppen ezért nehézkes és csak a nyelvészek körében használatos ortográfiát Boas és Swanton készítették 1910-ben, és ők adták ki az első valóban tudományos igényű szíú nyelvtant (Boas–Swanton 1911). Ella Deloria követte az ő megoldásaikat, és 1932-ben anyanyelvű szövegeket publikált, majd közreműködésével 1940-ben újabb rendszerező nyelvtan jelent meg (Deloria 1932; Boas–Deloria 1940).

Riggs után máig meghatározó jelentőségű Eugene Buechel jezsuita misszionárius munkássága, aki bibliafordítását 1924-ben adta ki, nyelvtanát pedig 1939-ben jelentette meg (Buechel 1924; 1939). Szótárát halála után Paul Manhart rendezte sajtó alá, 1970-ben (Buechel 1970). Riggs és Buechel nyomán a kereszténnyé lett lakoták zöme az írás-olvasást is elsajátította. A 19. század végén és a 20. század elején memoárok, naplók, magánlevelek íródtak lakotául, és megjelent az anyanyelvű nyomtatott sajtó is. A legkorábbi ilyen típusú szöveg Bushotter (1887) munkája. A 20. század derekára kialakult egyfajta „öslakos köznépi” (*native*) ortográfia, amely a hétköznapi nyelvhasználatban és a saját előállítású nyomdai termékekben máig uralkodó. *A lándzsa és a pajzs*, illetve *A szent pipa* eredetije is ezt a köznépi írásmódot használja – mintegy jelezve ezzel, hogy az eredeti művek is elsősorban a nagyközönségnek íródtak, és a nyelvi pontosság helyett az olvashatóság, a közérthetőség szempontjai vezérelték a szerzőket.

A Coloradói Egyetemen 1970-ben indult egy lakota nyelvi program, David Rood és Alan Taylor vezetésével. A cél az egyetemi nyelvoktatás és az egyetemi szintű nyelvészeti kutatások igényeinek megfelelő ortográfia megteremtése volt (Rood–Taylor 1976a; 1976b). A későbbi hasonló kísérletek (Starr 1996; White Hat 1999; Ullrich 2002) gyakorlatilag a Colorado University- (CU-) típusú átírás továbbfejlesztett változatai. Az 1990-es években jelent meg a Txakini-típusú ortográfia, amely a Coloradói Egyetem rendszerét alkalmazta az angol klaviatúra billentyűzetére, illetve a Net-Siouan elnevezésű, szintén a klaviatúrára alkalmazott és az internetes levelezésben használt átírási változat.

A felsorolt kilenc különböző ortográfia kombinálásával további átírási kísérletek is születtek; gyakorlatilag a teljesen fonetikus és az egyáltalán nem fonetikus végletek között húzódo skálán lehet ezeket elhelyezni. A legfőbb eltérések a nazális magánhangzók és az aspiráns mássalhangzók jelölésében, illetve a nyelvi hangsúly jelölésében vagy nem jelölésében vannak. A valós helyzet az, hogy tökéletes ortográfia nem létezik és nem is létezhet, mert a beszélt nyelv éppen ezeken a pontokon kisebb-nagyobb táji és csoportnyelvi (a mai differenciálódás szerint leginkább rezervátumi, rezervátumon kívüli és nagyvárosi) eltéréseket mutat.

A lakota szavak magyar nyelvre történő átírására vonatkozóan azt kell tehát mondanunk, hogy a forrásnyelv kiejtése viszonylagos biztonsággal megismerhető, noha ez még

mindig nem oldja meg a magyar hangzóképzletből hiányzó nazális és aspiráns hangok problémáját vagy a jelentésmegkülönböztető funkcióval bíró hangmagasságok jelölését. Általában véve a valóságot sokkal jobban megközelíti, ha az angolos kiejtésre törekvés helyett magyarosan, a saját fonetikánk és hangzóképzletünk alapján olvassuk ki és írjuk aztán le az ilyen vagy amolyan ortográfiával, latin betűkkel lejegyzett lakota szavakat. Így Ülő Bika neve, Tatanka lyotanka nem lesz *Ájotanka*, hanem *Íjótanka*, esetleg *Íjódágé*, ha a nazális „an” magánhangzót érzékeltetni szeretnénk. Hasonlóképpen az alábbiak: tiyospaye (‘nagy család’) *tájospé* helyett *tíjospáje*; wasichu (‘fehér ember’) *vaszicsu* helyett *vásicsú*; akicita (‘rendfenntartó, harcos’) *ekiszita* helyett *akicsíta*; Hunkesni (‘lassú’, szó szerint: ‘nem gyors’) *hankeszni* helyett *hunkésni*; a Cannumpa Wakan Oloowan (‘szentpipa-ének’) *kánumpá vákán olúván* helyett *csánúmpá vákhá olóván*, ahol a dupla „oo” eredetileg nyelvi hangsúlyt és nem „u” hangot jelöl, és így tovább.

Bökönyi Teodóra fordítása ilyen értelemben jobban, hitelesebben adja vissza a szavak eredeti hangzását. Ugyanakkor az általa fordított részben több a formai-tipográfiai következetlenség: a lakota szavaknak az angol nyelvű forrásszövegben olvasható formája és az általa megalkotott magyar nyelvű fonetikus átírása több helyütt összekeveredik. A személynevek fordítása ugyanakkor mindkét műben megfelelő, sőt sok szempontból jobb is az előzőeknél – éppen ennek kapcsán mutatkozik meg az értelmező jellegű fordítás nagyszerűsége a tükrözés sokszor esetlen megoldásaival szemben.

Nem csupán fordítási, de elméleti-terminológiai problémákat vet fel a titon sziúk hét altörzsének elnevezése. A kötetben az Utley által eredetileg alkalmazott törzsnevek szerepelnek, a már ismert angolos kiejtéssel átírva. A bevezetőben megjelölt módszer következetes végigvitele szempontjából ez az eljárás helyes; ugyanakkor a magyarra már egyszer átültetett eredeti törzsnevek alkalmazása talán célravezetőbb lett volna a szakirodalmi folytonosság tekintetében. A közérthetőség és az olvashatóság azonban itt alighanem lényegesebb szempont volt a nyelvi pontosságnál. (A törzsek nevének magyar átírási előzményeit lásd Fire–Erdoes 1988; Collins 1993.)

Az *oglala* és a *húgpápá* törzsnév egyértelmű, használata korábban a helytelenebb *ogallala* és *hunkpapa* formákban is ismert volt. A *síhászapá* helyett alkalmazott *feketelábú* is érthető a magyar nyelvi hagyomány szempontjából. A *brülé* és a *szanzark* tulajdonképpen az eredeti lakota *szicsángú* és *itázípkhó* (‘égett combúak’ és ‘íj nélküliek’) francia megfelelői, és Dee Brown óta a magyar olvasóközönség jobbra ezeket ismeri az eredeti helyett. Az *óóhénumpa* (‘két kondér’) viszont az angol változat alapján lett *túketl*, a *mnígóvózsú* pedig a könnyebb kiejthetőség érdekében szerepel angolosan, *minikandzsú* formában. A hét elnevezés mindegyike többféleképpen is használatos, és a terminológiai zűrzavar elkerülése végett talán célszerű lenne a sziú tárgyú fordítások esetében végre megállapodni valamelyik megoldásnál.

A törzsnevekkel kapcsolatos az alábbi megjegyzés is: „Egy viszonylag közismert törzs tagjai például saját magukat nevezték magukat, ma a latin ábécét használva Shyella formában írják le nevüket, az amerikai angol nyelv hagyományaiban ezt »Cheyenne«-nek írják, és »sájen«-nek ejtik. Hazánkban ráadásul a magyar kiejtés tovább torzította az indián neveket, s az előbbi törzs neve »csejenn« formában terjedt el.” (15. p.) Valójában ez a népnév lakota eredetű, a *sá híjelá* kifejezésből származik, és „vörös beszédűeket”, azaz idegeneket jelent. Így a sziúk hívták a sájeneket, ők (akik egy, a sziútól teljesen eltérő nyelvcsaládba, az algonkinba tartozó nyelvet beszélnek) saját magukra a *Tsistsistas* (ki-

ejtése körülbelül *dzisz-dzisz-tasz*) elnevezést használják ma is, ami 'emberi lény'-t jelent; hasonlóan a lakoták *ikcsé wicsásá*, 'igazi ember' önelnevezéséhez (Moore 1996).

Az Osiris fordításkötete mindamelllett, hogy kiválóan egyesíti magában a szélesebb olvasóközönség és a szűkebb szakmai érdeklődés kielégítésének szempontjait, alapvetően két tanulsággal szolgál. Egyrészt nagyon jellemző és több aspektusból is értelmezhető az a szerkesztői választás, amely a magyar indiánkép kontextusába, sőt annak történeti folyamatába is illeszkedően jelölte ki a magyarra átültetendő két művet. A „szíú főnök” és a „szíú indián sámán” hazai megjelenésének kérdésköre megérdemelne egy komolyabb vizsgálatot. Másrészt a szörszálhasogatásnak tűnő, ám elméleti megfontolások alapján annál fontosabb fordításbeli problémafelvetés jelzi, hogy bár a szíúj jó néhány évtizede jelen vannak Magyarországon a közgondolkodás különböző szintjein, a velük kapcsolatban közkeletű terminológiai és nyelvi ismeretek a szakmai jellegű könyvkiadásban is érzékelhetően meghatározzák a fordítások jellegét. Evvel kapcsolatban célszerű volna egy alaposan végiggondolt magyar átírási rendszer kialakítása, amely a különböző kiadásokban megjelenő és különböző célközönségnek szánt indián tárgyú munkákat valamelyest közös nevezőre hozhatná.

JEGYZETEK

1. Ezek a kiadványok részben számot tartanak szűkebb értelemben vett szakmai érdeklődésre is, amit jelez, hogy némelyikük a magyar néprajztudomány bibliográfiájában is szerepelt a 1990-es években. A teljesség igénye nélkül összegyűjtött, inkább csak a főbb csapásirányokat jelző ismeretterjesztő-népszerűsítő kiadványok a közelmúltból a következők: Murdoch 1998; Pedrotti 2001; Sólyomfi Nagy 2001; Fekete–Szántai szerk. 2001; Sólyomfi Nagy 2002; 2003; Zimmerman 2003.
2. Az egyik ilyen típusú vonulat a *New Age* jellegű vallási mozgalmak által terjesztett indián spiritualizmus, mely körökben Black Elk valóságos prófétai tiszteletnek örvend (Steiger 1974; Powers, M. 2001:395–405). Ennek a mozgalomnak a hazai megnyilatkozásai is ismertek, melyek közül talán a neosámánista „magyar naptánc” szertartások és a „szivárvány harcosai” törzs nemzetközi táborozásai a legjellemzőbbek (<http://www.saman.hu/naptanc.htm>, <http://vhk.mediastorm.hu/szeptember/szivarvany.html>). A másik, nem kevésbé érdekes jelenség a lakota–magyar kapcsolatok legújabb kori megjelenése, így a Lakota–Magyar Baráti Társaság megalakulása vagy a Kaposmérőn Kassai Lajostól lovas íjászatot tanuló szíú csoport nemzetközi visszhangot kiváltó tevékenysége (<http://www.agria.hu/hmhirlap/1997/0218/hir18.html>, http://www.intlhorsearchery.org/daily_schedule.htm).
3. A lakota nyelvi oldalak legjobb, rendszeresen frissített összefoglalása: http://puffin.creighton.edu/lakota/index_language.html. Ezen a linkgyűjteményen kívül említhetünk néhány sokak által használt, illetve kuriózum jellegű, ám annál jellemzőbb internetes helyet. Rendszerezett online nyelvleckéket tartalmazó oldal, bőséges hangzó anyaggal: <http://www.elexion.com/lakota/iyapi/index2.html>; lakota nyelvleckék és kiejtési segédlet CD-ROM-on: <http://www.lakhota.com>; német–lakota nyelvkönyvek: http://www.geocities.com/lakota_iyapi; lakotául tanuló oroszok oldala: <http://lakhota.chat.ru/kinbas.htm>; lakotául tanuló fiatalok levelezőlistái a világhálón: <http://www.lakhota-sioux.com>; <http://groups.yahoo.com/DLNLlanguage/>; <http://groups.yahoo.com/lakhotaiyapi/>.

IRODALOM

BERKHOFER, ROBERT F.

1979 *The White Man's Indian: images of the American Indian, from Columbus to the present.* New York: Random House.

BOAS, FRANZ – DELORIA, ELLA C.

1940 *Dakota Grammar.* *Memoirs. National Academy of Science* 23(2):1–183.

BOAS, FRANZ – SWANTON, J. R.

1911 *Siouan, Dakota (Teton and Santee dialects) with remarks on the Ponca and Winnebago.* *Handbook of American Indian languages.* Bureau of American Ethnology Bulletin 40. Washington D. C.: Smithsonian Institution.

BORSÁNYI LÁSZLÓ

1987 „E nép nem olly rettentő s kegyetlen, mint sokan leírják...” – a hagyományos európai és magyar indiánkép más alakulása. *In Tanulmányok 1986.* Boglár Lajos – Ferenczy Mária, szerk. 22–35. Budapest: MTA Orientalisztikai Munkaközösség. /Történelem és kultúra, 3./

1990 *A sioux naptánc. Identitásválság vagy identitástudat?* *In Etnológiai tanulmányok* Boglár Lajosnak ajánlva. Borsányi László – Ecsedi Csaba, szerk. 136–139. Budapest: MTA Orientalisztikai Munkaközösség. /Történelem és kultúra, 5./

2001 *Hontalanok a hazájukban. Az első amerikaiak történelme Észak-Amerika történetében (XVII–XIX. század).* Budapest: Helikon.

BROWN, DEE

1973 *A Vadnyugat története indián szemmel.* Budapest: Kossuth.

BUECHEL, EUGENE S. J.

1924 *Bible history in the language of the Teton Sioux Indians.* New York: Benziger Brothers.

1939 *A grammar of Lakota. The Language of the Teton Sioux Indians.* Rosebud: Saint Francis Mission – Rosebud Educational Society.

1970 *Lakota–English dictionary.* Ed. by Paul Manhart S. J. Pine Ridge: Holy Rosary Mission.

BUSHOTTER, GEORGE

1887 *Texts in Lakota with interlinear translations by James Owen Dorsey.* Washington D. C.: Smithsonian Institution. /National Anthropological Archives./

COLLINS, RICHARD, SZERK.

1993 *Indiánok és ősi kultúrák Észak-Amerikában.* Budapest: Helikon.

DELORIA, ELLA C.

1932 *Dakota texts.* American ethnological society. New York: Stechert.

ENOCHS, ROSS ALEXANDER

1996 *The Jesuit mission to the Lakota Sioux: Pastoral theology and ministry, 1886–1945.* Kansas City: Sheed & Ward.

- EWERS, JOHN C.
1965 *The emergence of the Plains Indian as the symbol of the North American Indian*. Washington D. C.: Smithsonian Institution.
- FEEST, CHRISTIAN F., ED.
1987 *Indians and Europe. An interdisciplinary collection of essays*. Aachen: Rader.
- FEKETE ANDREA – SZÁNTAI ZSOLT, SZERK.
2001 *Felhőnéző. Indián dalok, imák, versek*. Szeged: Szukits.
- FIRE, JOHN (LAME DEER) – ERDOES, RICHARD
1988 *Sánta Óz, a sziú indián sámán*. Budapest: Európa.
- HOLLER, CLYDE
1995 *Black Elk's religion: The sun dance and Lakota Catholicism*. New York: Syracuse.
- MOORE, JOHN H.
1996 *The Cheyenne. Peoples of America*. Cambridge: Blackwell.
- MURDOCH, DAVID
1998 *Észak-amerikai indiánok*. Budapest: Park. /Szemtanú, 25./
- NEIHARDT, JOHN G.
1932 *Black Elk speaks*. New York: Morrow.
- NEWCOMB, W. W. JR.
1950 *A re-examination of the causes of plains warfare*. *American Anthropologist* 52(3):317–330.
- PEDROTTI, WALTER
2001 *Az indián háborúk. A történelem atlasza*. Pécs: Alexandra.
- POWERS, MARLA N.
2001 *Cyberspirituality: Lakota on line*. *Acta Ethnographica Hungarica* 46(3–4):395–405.
- POWERS, WILLIAM K.
2001 *No Whites allowed: religion and rebellion at Pine Ridge*. *Acta Ethnographica Hungarica* 46(3–4):383–393.
- RIGGS, STEPHEN RETURN
1890 *A Dakota–English dictionary*. Washington D. C.: Government Printing Office. /Contributions to North American Ethnology, 7./
1893 *Dakota grammar, texts and ethnography*. Washington D. C.: Government Printing Office. /Contributions to North American Ethnology, 9./
- ROOD, DAVID – TAYLOR, ALAN
1976a *Elementary Bilingual Dictionary, English–Lakhota, Lakhota–English*. Boulder: University of Colorado Lakhota Project.
1976b *Beginning Lakhota*. 1–2. Boulder: University of Colorado Lakhota Project.

SCHRÖDER, INGO W.

1999 Materielle und kulturelle Dimensionen des Kriegswesens der Plainsindianer: Die Comanche im 18. und 19. Jahrhundert. *In* Indianer der Plains und Prärien. Peter Bolz et al., Hrsg. 191–214. Bonn: Holos. /Mitteilungen aus dem Museum für Völkerkunde Hamburg, 26–27./

SÓLYOMFI NAGY ZOLTÁN, SZERK.

2001 Hosszú Lándzsa. A feketelábú főnök emlékezései. Megcsappant Bölények Mezeje 1. Budapest: Szenzár.

2002 Geronimo. A legendás apacs vezér önéletrajza. Megcsappant Bölények Mezeje 2. Budapest: Szenzár.

2003 Törzsfőnökök bölcsessége. Red Jacket, Joseph és Seattle főnök beszédei. Megcsappant Bölények Mezeje 3. Budapest: Szenzár.

STARR, IVAN

1996 Lakota Eyapaha. Kendall Park, New Jersey: Lakota Books.

STEIGER, BRAD

1974 Medicine power. The American Indian's revival of his spiritual heritage and its relevance for modern man. Garden City, New York: Doubleday.

STOVER, DALE

1997 Eurocentrism and Native Americans. *Cross Currents* 47(3). <http://www.crosscurrents.org>.

ULLRICH, JAN

2002 Lakhota myth or when Iktomi still roamed the world. Prague: Argo.

WALDMAN, CARL

1999 Encyclopedia of Native American tribes. New York: Chekmark Books.

WHITE HAT, ALBERT SR.

1999 Lakota Iyapi un Wowapi nahan Yawapi. Reading and writing the Lakota language. Salt Lake City: University of Utah Press.

ZÁVODSZKY GÉZA

1992 Az Amerika-motívum és a polgárosodó Magyarország. A kezdetektől 1848-ig. Budapest: Atlanti Kutató és Kiadó Társulat – Tankönyvkiadó.

ZIMMERMAN, LARY J.

2003 Észak-amerikai indiánok. Hitvilág és szertartások. Földi és égi szellemek. Budapest: Magyar Könyvklub.

Roma identitás(ok) megközelítésmódjai. Három film összehasonlító elemzése

Bódis Kriszta: *Amari Kris* (2004, 40 perc),
Kőszegi Edit – Szuhay Péter: *Kitagadottak* (2001, 93 perc) és
Mohi Sándor: *Ahogy az Isten elrendeli – Olga filmje*
(2000, 55 perc)

Három olyan közelmúltban készült, romákkal foglalkozó magyar dokumentumfilmet kívánok összehasonlítani, amelyek egészen eltérő módon közelítik meg a roma identitás összetevőit. A három film egymásra vetítése remélhetőleg közelebb visz nemcsak a cigány identitásválság tényezőinek megértéséhez, hanem bizonyos, a filmkészítésben kulcsfontosságúnak tekinthető alapkérdések feltevéséhez is. Az elemzés során arra keresek majd választ, hogy adott szerzői prekonceptiók hogyan határozzák meg a választott filmes eszközök, azaz forgatási módszerek, ábrázolás- és elbeszélésmódok, stilisztikai eszközök alkalmazását. Másképpen fogalmazva, hogyan keresnek a szerzők tudatosan vagy kevésbé tudatosan olyan motívumokat, összefüggéseket a leforgatandó anyagban (téma), a forgatás (szelektálás) során vagy a leforgatott anyag szerkesztése (kombinálás) során, amelyek alátámasztják a cigány kultúráról alkotott elképzeléseiket? Egy adott megközelítésmód tehát mekkora teret enged az „anyagnak” az „önmegvalósításhoz”? Melyik az a módszer, amelyik leginkább lehetővé teszi, hogy interakció jöjjön vagy jöhessen létre a szerzők és a film hősei között? Hol „szökik ki” leginkább a „valóság” a szerzők keze közül, és hogyan kerül önmagát feltárva a néző elé?

Kijelentések

Bódis Kriszta egy kétegyházi oláh cigány közösségben eltöltött közel egyéves terepmunka során úgy döntött, hogy filmet forgat a *romani kris* (cigánytörvény) „vitamegoldó”, „igazságszolgáltatási” közösségi intézményéről. Ez az oláh cigányok közösségén belül olyan konfliktuskezelő, normatív jellegű társadalmi fórum, amelynek nem létezik magyar megfelelője, empirikus leírásával is ritkán találkozunk hazai, illetve külföldi antropológiai művekben.¹

A film célja tehát a cigány kultúra egy olyan szeletének feltárása és bemutatása, amely eddig – természetéből következően – rejtve maradt a kívülállók előtt. És itt már kénytelenek vagyunk egy szakmai hiányosságra felhívni a figyelmet: a film megtekintése után ugyanis az a benyomásunk, hogy a *kris* intézménye egy még ma is elterjedt, széles körben élő bírósági fórum, holott csak a Magyarországon elszórtan élő, nagyjából ötven-, nyolc-

vanezer fős oláh cigány népesség körében találkozunk vele, és ismereteink szerint ott sem mondható általánosnak.

Alapvetően tehát egy tudományos igényű leírással állunk szemben, amelyet a szerkesztési elv is alátámaszt: a filmet adott témakörök szerint osztották részekre: *Romnyi (Asszony)*, *Grast (Ló)*, *Kris (Döntés)*.

Ami azonban már a szubjektív megközelítésre irányítja a figyelmet, az maga a főcím, illetve címváltás *Romani Krisről Amari Krisre*.

Az *Amari Kris* (A mi törvényünk) értelmezése elég tág, hiszen vonatkozhat arra, hogy a filmben szereplők megmutatják, eljátszzák az ő közösségükben élő hagyomány, a *romani kris* fórumát, de ugyanúgy utalhat a stábbal végzett közös munkára és eredményére is, az együtt megalkotott *kris*ábrázolásra.

A rendező módszer is alátámasztja ez utóbbi értelmezést, hiszen elmondása szerint a forgatás egyes fázisait mindig számtalan beszélgetés előzte meg: a közösség tagjai úgymond „önállóan” alakították ki, hogy mi kerüljön a filmbe, mit tartanak fontosnak megmutatni a *kris*ből. Időnként ez azután kiegészült természetesen spontán megnyilatkozásokkal. Ezt a „liberális”, együttműködő, együttalkotó módszert tehát az antropológiai filmezés egyik legideálisabb formájának tekinthetnénk, hiszen ezt a külvilágtól eddig elzárt fórumot a résztvevők a stáb segítségével mutathatják meg ily módon a nézőnek. Ami azonban a módszer helyénvalóságát megkérdőjelezi, az éppen abból ered, hogy egyazon megismerési folyamatnak különböző síkjai csúsznak egymásra; egy alapvetően tudományos igényű kutatómunkának és a szubjektív, személyes megközelítésmódnak különös egyvelegével találjuk szembe magunkat.

A másik kritikus tényező a filmben a *kris* „megrendezettsége”, hiszen az szigorú formai előírások szerint zajlik, amelyek a néző számára teljesen ismeretlenek. Egy szigligeti beszélgetés során a rendező felidézte cigány barátainak elvárásait a készülő művel kapcsolatban. – Olyan lesz-e majd, mint egy Kusturica-film? – kérdezték. E kérdés elemzése nagyon messzire vezethet, amire most nincs módunkban kitérni – nevezetesen a játékfilmeknek a többség cigányképére és a romák önképére gyakorolt hatásairól van itt szó. Amire azonban ez a kulcsfontosságú kérdés ráirányítja a figyelmünket, az az a tény, hogy maga a dokumentumfilm forgatásának fogalma mit jelenthetett az adott közösség számára, amikor el kellett *játszania*, meg kellett *jelenítenie* egy olyan fórumot, amely – bár célját és eredményét tekintve rendkívül komoly és fontos intézmény – mégiscsak egy meghatározott *forгатókönyv* szerint zajló, kiosztott *szerepeken* alapuló esemény.

Ezen tények tudatosítása egy filmben az önreflexió számos módszerével elvégezhető. Bódis Kriszta filmjéből azonban nemhogy hiányoznak ezek a – véleményem szerint igen fontos, majdnem hogy elengedhetetlen – jelzések, hanem olyan stilisztikai eszközökkel él, amelyek a „színjátéknak” éppen a valóságközelségét erősítik fel. A kiváló operatőri munka, amely a számos mesteri beállítást, a harmonikus kameramozgást, a gyönyörűen megszerkesztett kompozíciót eredményezte, alapvetően hozzájárul ahhoz, hogy az adott cigány közösség életében még mindig fontos fórum jellemzőiről – a szó legszorosabb értelmében – *színes* képet kapjunk.

A narrátor szövegének, a kérdéseknek a hiánya azt a szerzői hozzáállást hivatott jelezni, hogy az alkotó engedte önmaguktól *kibontakozni*, *megvalósulni* az eseményeket. A számos közeli, félközeli felvétel pedig az érzelmi hatást erősíti fel, a nézőt mintegy bevonja a *kris* intézményébe. A jelenetek nélkülözik a spontaneitást és természetes-

ség érzetét, kivételt csak azok a ritka beállítások jelentenek, amikor a kamera „félrenéz”, és rejtett gesztusokat, reakciókat mutat meg – főleg a fiatalabbak, azaz a kívülállók tekintetében. Ezek azonban csupán gyenge reflexiókként értékelhetők.

A főhősök megnyilatkozásai ezáltal nem egy beszélgetés, hanem egy adott hagyomány felelevenítésének részei, amelynek hitelét erősen rontja a fentebb említett megrendezettség és a különböző eszközökkel zajló érzelmi felerősítés (színvilág, zene, közelképek). A *krishez* fűződő viszonyukról így módon egy erősen részleges képet kapunk. Mindezek után tehát felmerül a kérdés, hogy a fent sorolt filmes eszközök, amelyek általában egy etnográfiai megközelítésű alkotásnak kifejezetten a javára válnak, miért okozhatnak összességükben gondot az *Amari Kris* esetében. Véleményem szerint azért, mert bár egy adott közösséget és egy azon belül élő hagyományt mutatnak be, könnyen vezethetnek olyan túlzó általánosításokhoz, amelyekről a romák ábrázolása meglehetősen terhes, és mert a filmkészítők – ennek tudatában – épp arra lennének hivatottak, hogy ezektől az általánosításoktól „megtisztítsák” a közvéleményt.

Az az elképzelés, miszerint egy olyan film, mely „belülről” ábrázolja egy adott – hagyományait még őrző – közösség életét, közelebb visz az igen összetett, sokszínű cigány kultúra megértéséhez, úgy gondolom, alaposabb megfontolást érdemel és igényel. A választott megközelítés – legyen az bármennyire személyes, emberi, illetve az ábrázolásmód bármilyen kifinomult is –, könnyen célt téveszthet, ha *kijelentéstételhez* vezet azokban az esetekben, ahol kérdésfeltevésre lenne inkább szükség. És itt visszanyarodtunk a címváltáshoz: *Amari Kris*. Ez legyen bár „a mi törvényünk”, attól még *romani kris*, azaz *cigány törvény* marad, ezért ábrázolásának a megfelelő szöveggörnyezetbe helyezve lenne létjogosultsága.

Kijelentésekből kérdések

A néprajzi szemléletnek egészen sajátos formájával szembesülünk Mohi Sándor *Ahogy az Isten elrendeli – Olga filmje* című alkotásában. Itt ugyanis – miként a cím is jelzi – két síkon zajlik a „történetelbeszélés”: a szerzők vissza-visszatérnek egy erdélyi településre, Kászonra, hogy a főszereplő, Dima Olga életében zajló eseményeket rögzítsék. Ugyanakkor – a többi romával folytatott beszélgetésekben – körüljárják a „bűnnek” a közösség életében betöltött szerepét, azaz a felidézett családi események segítségével a sajátos életmódra utaló erkölcsi kérdéseket boncolgatnak.

A kétféle megközelítésmód világosan kirajzolódik a film szerkesztésmódjában: a kérdező riportér, Tánzos Vilmos néprajzos kérdései „tudós pontossággal”, célratörően, időnként szinte „provokatívan” igyekeznek feltérképezni a személyes élettörténetek hátterében rejlő kulturális sajátosságokat, szokásokat. A szerző, rendező, operatőr Mohi Sándor munkája nyomán pedig kialakul a filmnek az a szövege, amelynek szálai mentén szembesülünk a szereplőket mozgó érzelmeikkel, motivációkkal, a neveltetésből, az életkörülményekből adódó viselkedésekkel, személyiségjegyekkel.

Ez a „feltárulkozás” tehát nem elsősorban a kérdésekre adott válaszokban nyilvánul meg, hanem azokban a gesztusokban, emberi reakciókban, amelyeket a kamera időnként tapintatosan visszahúzódva, időnként bátorítóan vesz szemügyre; ezzel mintegy spontaneitást kölcsönöz a látottaknak. Ez a közeledési-távolodási „játék”, amely a doku-

mentumfilm-készítés alpdilemmájának oldására tett kísérletként is értékelhető, a szögek, a plánok, a beállítások megválasztásában ugyanúgy jelen van, mint a szerkesztés-módban. A filmben bizonyos tekintetben – ezen viszony kifejeződésében – tetőpont az a jelenet, amelyben Tánczos Vilmos felolvassa az egyik – börtönbüntetését töltő – családtag levelét. Az a tény, hogy a leginkább intelmeket tartalmazó, kifejezetten „megbánásról” tanúskodó írást a riporter tolmácsolásában halljuk, az adott helyzetnek többfajta vetületére irányítja a figyelmünket: a nyilvánvalóan kényszer szülte szituáció – mivel a szereplő romák iskolázatlanok – következménye, hogy a részben tanító, nevelő szándékú levél szerzője ideiglenesen „egybeolvad” a – társadalmi hierarchiában felettük álló – tudóssal, aki életüket vizsgálja, erkölcsi szokásaikat kutatja. Maga a filmezési helyzet azonban, vagyis a fűvön heverésző társaság oldott fényképezése, melynek során a kamera szinte „elvéssz”, és a mögötte álló ember személyében van csak jelen, épp az ellenkezőjét sugallja a fentebb említett viszonynak.

Számunkra azonban most a legfontosabb a címben is jelzett kétféle megközelítési mód között létrejövő disszonancia, amely ezt a filmet különlegessé teszi. Az „Ahogy az Isten elrendeli” vonatkozhat tehát az adott népcsoport bizonyos szokásainak, bűnértelemezésének, tehát bizonyos kulturális adottságainak feltárására. Ezt az aspektust képviselik Tánczos Vilmos célratoró kérdései, amelyek adott előfeltevések bizonyítására szolgáló megnyilvánulásokat keresnek – és találnak – az anyagban. Az időnként ironikus, időnként kedvesen korholó, „tanáros” hangnem hol dacosan büszke, hol kifejezetten szégyellős verbális reakciókat és gesztusokat vált ki a megkérdezettekből (lásd a házaspár jelenetét). Bizonyos pillanatokban azonban azt sugallják a nézőnek, hogy az interjúk alanyai egy megkövesedett hierarchikus rendből következően a többség által elvárt válaszokat adják a feltett kérdésekre.

A másik szálon viszont Mohi Sándor érzékenyen, tapintatosan közeledő kamerája feltárja Dima Olga személyes történetét, valóban ő lesz a film hőse: cigány nőként áll előttünk. Élete a többszörösen széttöredezett női és etnikai identitás egyesítési kísérleteinek sorozata, egyszersmind olyan kilátástalan, végeláthatatlan küzdelem előrevetítése, amelyben még a főhős erős, sugárzó egyénisége is alulmarad. Ezt a folyamatot Mohi Sándor filmje hitelesen dokumentálja.

Mohiék filmjében így válnak a roma identitásról tett kijelentések kérdésekké, a valóság úgymond „kiszökik” a kezük közül, és a vásznon önálló életre kel.

Kérdések

A Kitagadottak egy olyan soktagú, nagyrészt roma származású család története, amelynél a legtöbben Észak-Magyarországon, a szlovák határ menti kis településeken, Rudabányán, Jósvafőn élnek. A „családfatörténet” kiindulópontjával egy 19. századi fotó szolgál, amely alapján a család egyik ágában egy francia ükapát, egy bécsi színésznő ükmamát és egy Jósvafőre nősült katona dédapát vélnek a leszarmazottak felfedezni.

A filmben a családfe különböző ágait követve nemcsak máshol élő, hanem eltérő életmódú, mentalitású családtagokkal is készülnek beszélgetések. Egyrészt több vegyes házasság is előfordul a családban, másrészt a roma származású családtagok között ta-

lálunk bányászokat, parasztokat és zenészeket. A film emellett az identitásra vonatkozó, állandóan visszatérő kérdésfeltevésekkel megkísérli a cigányok „kilétét” érintő kijelölő és önmeghatározó álláspontok összevetését. Így az alkotás egyfajta „illusztrációként” is felfogható. A filmben tapasztalható kaotikus viszonyok feltárása tehát akár egy tudományos kutatás „illusztrációjaként” is értelmezhető: a cigány identitás vállalásánál felmerülő problémák elemzéseként.

A családon belül tapasztalható egyértelmű identitás zavart az is tetézi, hogy az országhatárok megváltoztatásával a család egy része – magyar cigányként Szlovákiában – „kétszeresen kisebbségi helyzetbe” került. A dolog pikantériáját pedig az a visszatérő motívum adja, hogy a család történetében többször előfordultak a valamilyen okból nem helyeselt, „másfajta” cigányokkal kötött házasságok, amelyek azután elkerülhetetlenül a sorozatos „kitagadásokhoz” vezettek.

Eme szövevényes viszonyok, ellentmondásos motivációk rendszerére nem beható elemzéseket, inkább csak utalásokat találunk a filmben. Az azonban nyilvánvalóvá válik, hogy a soktagú családban kialakult „hierarchikus” rendszer jól modellezi a társadalmi viszonyokban fennálló hasonló elrendezést; a „vágyott” és „elfoglalt” helyzetek egybevetése pedig tipikusnak tekinthető társadalom-lélektani tünetek vizsgálatára ad módot. Az integrációt megnehezítő „külső jegyek” viselése, a szociális-gazdasági helyzetben bekövetkező változások – mint például az elismert bányászleltből való „lecsúszás” vagy a második világháború előtt még igen nagy presztízzsel bíró „cigánymuzsikusság” megszűnése –, a gyökértelenség érzete, a szembesülés az előítéletekkel mindmegannyi tényező, amely az önmagukkal való elégedetlenséget felerősítve egyfajta „bűnbakkeresésre” készteti a család tagjait. Így a kitagadások indítékai túlnőnek a személyes ellentéteken. A „hiányérzet” felismerésétől vezérelve az idős nagybácsi, akinek fő szórakozása a történelemtankönyvek böngészése, elővárzsolja a fiktív, előkelő származás bizonyítására szolgáló fotót. Ez a szimbolikus értelmű, ironikus színezetű narrációs keret teszi mélyen emberivé az alapvetően tudományos megközelítéssel készült alkotást.

Ebben a megközelítésmódban tehát két aspektus vetül egymásra: az egyik a szerző-páros előfeltevése, amely szerint maga az identitáskeresés egy élethossziglan tartó, lezárhatatlan folyamat, amelyet számos tényező befolyásol. Ezen tényezők számbavétele a cigányok esetében hihetetlenül összetett dolog, és igen óvatos, tapintatos és körültekintő hozzáállást, mindenképp számos kérdés feltevését követeli meg. Ezért volt igen szerencsés választás egy olyan nagycsalád szerepeltetése, amelyben egy sor lezár(hat)atlan problémát, szövevényes, ellentmondásos kapcsolatrendszert találunk.

A másik tényező, mely a probléma megvilágításához nagyban hozzájárult, maga a filmkészítés választott módszere. A filmben kialakított szituációk ugyanis két részre oszthatók: egyrészt meghitt családi beszélgetéseket ábrázolnak, amelyek során a résztvevők az emlékeikből és a feltevéseikből, hiteles vagy hitelesnek vélt dokumentumokból mint apró mozaikdarabokból rakosgatják össze család- és önképüket. Másrészt tanúi vagyunk azoknak a látogatásoknak is, melyeket – a film kedvéért! – egymáshoz tesznek a családtagok: így egymásról korábban szándékosan vagy éppen véletlenül elfeledkezett személyek jutnak új információk birtokába.

Ez a nyomozás nemcsak a játékfilmekből ismert előfeltevések kialakításán és igazolásán alapuló folyamat felerősödését teszi lehetővé, hanem – a tartalmi és formai össz-

hang kialakítása révén – mintegy modellezi az identitáskeresés folyamatát is. Ezáltal a „játék”, amelybe az alkotók bevonják vagy belekényszerítik a hőseiket, alapvetően tudományos célt szolgál, mégis vállaltan, reflektáltan közös elhatározásból eredően személyes, emberi kapcsolatok kialakítását eredményezi.

Összegzés

A bemutatás alapján tehát elmondhatjuk: mind a három filmalkotásban tetten érhető a kiindulópontként szolgáló alkotói prekoncepciók kialakítása és az ezek igazolására tett kísérlet. A választott megközelítés módszere azonban mindhárom esetben meglehetősen különböző. Nyilvánvalóan nincs kizárólag helyes út, amely a roma identitások feltárásához, megértéséhez vezet; minden esetben az alkotói attitűd és a választott téma közötti harmóniára kell törekedni. A három film egymásra vetítése és ezáltal különbözőségeik feltárása azonban további kérdések feltevésére készíthetnek bennünket; ez a cigánykutatásnak és a filmkészítésnek is egyaránt elengedhetetlen feltétele.

JEGYZET

1. Egy jogász szerzőpáros erre vonatkozó kutatásai szerint az oláh cigányokról a legkimerítőbb magyarországi antropológiai kutatást Michael Stewart végezte, aki nem foglalkozott írásaiban a *kris* intézményével; Erdős Kamil viszont igen. A munkáira hivatkozva írja Loss Sándor és Lőrincz Veronika (2002): „A *kris* formalizáltan zajlik. Az eseményen a cigány nyelvnek egy nagyon választékos (ünnepélyes) formáját beszéljük, és mind a *kris*en részt vevőkre, mind a kívülállókra nagyon szigorú szabályok vonatkoznak. A legutóbbi időig például a nők teljesen ki voltak zárva. Még ma is ritkaság, hogy *gázsók* (nem cigányok) vegyenek részt a *kris*en, különösen nem bíróként, de azért ma már tanúként jelen lehetnek.”

IRODALOM

LOSS SÁNDOR – LŐRINCZ VERONIKA

2002 *Romani kris* a dél-békési oláh cigányoknál. Beszélő Online 7(9–10). <http://www.beszelo.hu>.

Sűrités és keret. Gyarmathy Livia *A lépcső* című filmje (1995, 67 perc)

Az „olvasás” nehézségei: beszámoló

Az elfogadott közlési módtól való eltérés szándékos,¹ a kifejtés módja így kettős témát hoz létre, amelynek az egyik eleme a tárgy konstruálásához szükséges eszközök – fogalmi hálózatok, konstrukciós módszerek és konkrét konstrukciók – keresésének folyamata, a másik eleme az általam elfogadott és felépített interpretáció.

Megnéztem *A lépcső* című filmet, és nem tetszett. Ez a nemtetszés zavart; úgy gondoltam, hogy ez nem illendő, mivel szociális probléma, és nem korrekt, mivel szakmai probléma.

Ez a nemtetszés nem illendő, mivel bárkinek említettem meg, az illető meglepetésemre emlékezett arra, hogy látta valamikor a televízióban, és fel is tudta idézni néhány elemét, illetve minden kritikai beállítódás nélkül mesélte el a film sztoriját – ezek a mesék nem érintettek esztétikai és formai megoldásokat, a központi alakot emelték ki mint megálázott hőst, érezhetően az ő nézőpontjából értelmezték a film világát, a nevére nem emlékeztek, és nem romaként maradt meg számukra. Nem értettem, hogy miként éghetett be laikus emlékezetekbe egy 1995-ös vizuális-gondolati élmény. Talán ennyire elterjedt ez a világmentelmezés, és a szerző egy alapformát talált meg?! Kicsik és nagyok, hatalom nélküliek és hatalmasok dichotómiáinak mint magyarázósémának ekkora ereje van?

És ez a nemtetszés nem korrekt, mivel nem rendelkezem elegendő ismerettel, nem vagyok kompetens egy film vitaképes elemzéséhez – valószínűleg nem értem a filmes nyelvet, tudásom ehhez esetleges, töredezett és nem rendszeres.

Miért nem tetszett tehát ez a film? Ez összefügghet az elvárásaimmal: roma témát és dokumentumfilmet vártam, de úgy véltem a film első, majd második megtekintése után is, hogy *A lépcső* egyik elvárásommal sem találkozott. A szerkesztési módot és egyes formai megoldásokat meghökkentőnek találtam, úgy gondoltam, hogy bizonyos hatáskeltő eszközök alkalmazása aláássa egy dokumentumfilm hitelességét, ezek és a hitelesség egymással kizáró viszonyban állnak. Ezzel a hatáskeltéssel hoztam összefüggésbe, éppen ezért szándékoltnak éreztem egyes tematikus elemek kidolgozatlanságát és hiányát. Megpróbálom kifejtetni és megcáfolni ezeket az állításokat.

A roma téma

Első laikus olvasatomban úgy gondoltam, az értelmezés nem építhető fel a cigány – nem cigány konfliktus köré. Ezt az elemet mellékesnek éreztem: a főszereplő, Rostás Árpád romasága, identitása meghatározásában és élettörténete alakulásában valószínűleg fontos tényező, de nem a film által vázolt közvetlen összefüggésekben. De beláttam, hogy ez nem feltétlenül van így. Rostás Árpád úgy jelenik meg, és alakja úgy vonul végig a filmen, mint individuuum, mint szülei által elhagyott, nevelőintézetben felnevelkedett, szociális hátrányokkal induló, azokat részben sikeresen leküzdő, szakmát szerzett, mikrokörnyezeteibe „beilleszkedett” személy, majd családapa és vállalkozó. A beilleszkedtség tudatos identitásformálás, identitáselrejtés eredménye. Ezt a stratégiát nem tartom kivételesnek, a 19–20. század magyar társadalomtörténetében sokan választottak. Szűcs Ernő *Magyar jogi népszokások* című összefoglaló művében a társadalmi ellenőrzés módjairól írottak alapján feltehetjük, hogy ezek a gyakorlatok a paraszti kultúrában korábban is mindennaposak lehettek, Erving Goffman szociológiai, míg Michel Foucault *Őrület és társadalom* című írásában Émile Durkheimre és Claude Lévi-Staussra, valamint saját kutatásaira hivatkozva – a társadalmak pozitív és negatív struktúrájának alapelveit megfogalmazva – antropológiai formát ad a jelenségnek. Ez az elrejtendő identitás a konstruálódó narratív élettörténetben a film elején még szociális karakterűnek érzékelhető. A környezet elfogadja a bemutatott identitást, nem alakít ki ettől eltérőt, vagy ezt nem kommunikálja, így ezekről nem szerezhetünk tudomást, jelentés- és történetformáló jelentősége a családtörténetben és a restaurálás történeteiben, úgy tűnik, nincs, erre a rendezői narrációkban sem találunk utalást. A filmben ilyen motívum mentén nem olvashatunk előre. Devianciaképző elemként a lokális identitás bizonytalansága merül fel, a vidék–főváros kapcsolatában – Rostás Árpád szerencsét próbált, és elment, elhagyta szülőföldjét, majd visszajött – a vidékiségen belül értelmezett idegenség érzetében. Majd az élettörténeti szálat követve, a „lépcső” mint főtéma zárata után értesül a befogadó a már tragikus főhőssé vált Rostás Árpád identitásának etnikus, legendás elemeket tartalmazó karakteréről. Innen a film már visszafelé is olvasható, és nem zárható ki egy etnikus értelmezés, de szerintem nem dönthető el ennek a motívus, jelentésképző jelentősége. Ugyanis nem tudjuk meg a filmből, hogy a történetek szereplői ezt egyáltalán tudják-e, és ha tudják is, vajon figyelembe veszik-e érintkezéseik és döntéseik során. És itt a rendezői kifejtés és a szerkesztésmód problémáiba ütközünk. A téma kifejtése elmarad, a történetek belső rendszeréből nem következik ez az értelmezés, nem találunk belső támpontokat egy ilyen érveléshez. Kénytelenek vagyunk nem bizonyítható feltevésekkel és tulajdonításokkal élni: a környezet mégis tudomással bír arról, hogy ki cigány, és ki nem az, és világában mindenkit besorol valamelyik kategóriába. Többé-kevésbé engedelmessé válik kategorizálása kényszereinek, a környezet keresi kategorizálásának alapjait, jelnek tekintheti egyéb elemek mellett a személyek nevét, bőrszínét, antropológiai alkatát, nyelvhasználatát, öltözködését, bármit etnikus megkülönböztetési sorába emelhet, etnicizál, kidolgozott és átörökített etnikus jelrendszereket; rendelkezik vele, érvényesíti és jelentőséggel bír számára. Mivel ez az identitás mint történet-szervező potenciál kétséges, egy etnikus olvasat nehézkes; ezért nem lép fel, nem tematizálódik a főtéma részeként. Azonban traumatikus és hangsúlyos, jelentős a személyes élettörténetben. Az élettörténet pedig a szerkesztésmód következtében a főté-

ma keretét alkotja. A keret a főtéma külső értelmezési pontjait kínálja fel a befogadónak. És a szociálpszichológia-tankönyveknek (Aronson 1987:109–121) – ezért feltehetjük, hogy sok befogadó által ismert – a kommunikáció természetére vonatkozó tantételei alapján, amelyek a közlések előterjesztésének módjaira és hatékonyságára, ebben az esetben a bemutatás sorrendjére és a logikai vagy érzelmi felszólító jellegre vonatkoznak, ez a keret előírja és felülírja, zárójelbe helyezi a főtéma belső értelmezési lehetőségeit. Mivel a keret két része tematikusan elkülönül egymástól, előre szociális, visszafelé etnikus olvasatot ír elő a befogadónak. Az olvasatok lehetőségei Rostás Árpádnak a főtémához lazán kapcsolódó élettörténetében rejlenek, személyes életének olvasatai. A főtéma értelmezési kulcsa a dokumentumfilm szerkesztésmódjából adódik. Ezek alapján úgy tűnik, hogy alkalmi érintkezési körömben az előre olvasás dominált, és szociális történet keletkezett. Nem tapasztaltam azt, hogy a roma történet formálódott ki, a visszafelé olvasás lehetőségének készítésénél az első értelmezési kulcs, ha elindult a befogadókban, hatékonyabb volt. De találtam a második értelmezési kulcs működésére is példát.² Az értelmező itt professzionista, szakfolyóirat rendszeres szerzői közé tartozik, értelmezéseit későbbi értelmezésekhez kapcsolják, és a romatéma alaphivatkozásai közé számítják (Pócsik 2003), a filmkritikusi-filmértelmezői szakma egyik szakértője, diskurzusának alakítója, aki az elemzett filmet magától értetődően a romákról szóló dokumentumfilmek alkotásai körébe sorolja, és ott tárgyalja. Számára *A lépcső* az előítéletek erejét és működését mutatja be, a szereplők jóra való emberek, nem rasszisták és nem gonoszok, „csak a jogosnak érzett bizalmatlanságnak engednek”: „az nem lehet, hogy egy cigány ne lopjon, s ne legyen kontár”, és „a cigány tisztessége csak álca, alatta évszázados tolvajöszton és lustaság örvénylik”.

A két értelmezési kulcs egyaránt a film részét képezi, nincsenek kizáró viszonyban egymással, és így hatnak, szándékos többértelműséget okoznak és tartanak fenn, a szerzői szándék mellérendelő és összekapcsoló. A befogadók azonban, úgy tűnik, hajlanak a többértelműség csökkentésére, egyik vagy másik olvasat kizárólagossá tételére.

Dokumentumfilm

A dokumentumfilm világos, műfaji definíciójával nem rendelkezem előzetesen. Homályos ellenérzéseim egyik okának mégis ennek a konvenciónak a használatát véltem. Dokumentumfilmre utal a film önmeghatározása, így tartják számon az említett professzionális csoportok. A cím – *A lépcső* – és a restaurálás folyamatának története – ha komolyan vesszük, hogy ez a főtéma – eleget tesz a konvenciónak, hozzákapcsolható és megfeleltethető ennek az elvárásnak. Talán a szubjektív élettörténet és keretté alakítása sem mond ellent ennek. Két történet számai gabalyodnak össze, rendezői szándék kuszálja a befogadók értelmezői horizontját, külön-külön kezeljék-e, vagy egymásra vonatkozathatják-e ezeket a világokat, mivel az illeszthetőség nem terjeszthető ki minden elemre. De a filmben a keret keretének keretét is elhatárolhatjuk, a felütés és a zárlat beállított jelenetei és szimbolikus természeti látványai és hangeffektusai, vizuális-akusztikai kiutalásai, a rendezői narráció mint belső parafrázisok átkódolják a konvenciót, megkérdőjelezve a műfaji besorolást és az értelmezést – bár allegorikus-metaforikus olvasatot nyitnak meg – lírai formában szubjektívizálják.

Ezek után úgy tűnik, hogy bár *A lépcső* dokumentumfilm, a módosulások következtében csak akkor lenne ez így, ha dekonstruálnánk, kiszakítanánk egy részt az egész jelentés-összefüggéséből. Ez az eljárás lehetséges – egyébként sem fordul elő a láthatatlan vágás hollywoodi technikája, és a filmes apparátus jelenlétével tüntet, bevonódik, belebeszél, és néha rátör szereplői világára –, de valószínűleg értelmezhetetlen töredékességre vezetne, mivel a szerkesztésmód – a montázs, a keverés dominanciája és az érzékeltetett kompozitív szándékok, a belső utalásstruktúra – nem preferálja ezt a megoldást.

Kiindulhatunk abból, hogy rosszul tettük fel a kérdést (Hickethier 1998:135–148). A műfaji megjelölések kommunikációs fogalmakként szolgálnak, strukturálják a kínálatot a néző számára, eligazítják, és várakozásokat ébresztenek benne, nincsen szisztematikus, normatív skatulyarendszer, a műfajok dinamikus folyamatban, elsősorban recepciós vonatkozásban határozódnak meg.

Mégis szükségesek alapvető definíciós elemek, mert bár igaz az előzetes rendszerek korlátozó és korlátozott alkalmazhatósága, a dinamikus folyamat már preformált kommunikatív térben zajlik.³

Gelencsér Gábor a magyar filmtörténet általános, strukturális terében rekonstruálja és helyezi el a dokumentarizmust, ezen belül a szerzőket és az alkotókat: a kultúrpolitika és a szakma hatalmi játékaiban az 1960–1980-as években az esztétikailag jelentős alkotók és a jelentős művek periferizálódtak, folytatás nélkül maradtak, az alkotói folyamatokra gyakorolt hatásuk elenyésző – a dokumentarizmus eltávolodás a szocialista realizmus elvárásaitól és reflexió a kritikai realizmus ábrándjára, de a gondolati formákat csak részlegesen képes átalakítani, noha befogadja a cseh új hullám „kisrealista” ábrázolásmódját, szatirikus-groteszk elemeit és a *cinéma vérité* koncepcióját. Sőt, épp ezen formák értelmezhetősége kétséges. A magyar film nem műfajokban mozog, ilyeneket nem használ, és nem teremt. Ezért az értelmezés kulcskategóriája ebben a vonatkozásban a stílusalakzat. A dokumentarizmus mint tárgyias rendszer stílusalakzat. Egyébként megvannak a filmek, a szerzők, a nemzedékek, a stíluselemekkel leírható ábrázolásmódok mint rendezőelvek.

Gayer Zoltán az 1990-es évek végének állapotát érzékelteti, amikor kijelenti, hogy a klasszikus dokumentumfilm halott, „a nyolcvanas–kilencvenes évek nézője érdektelenségével törli ki a dokumentum műfaj hagyományos formáit a filmtörténet legújabb szakaszából”, a befogadói beállítódások megváltoztak, egyes vonatkozásokban egyenesen gátlás alá kerültek, miközben a hagyományos dokumentumfilmes ideológia – film a külső, objektív, beavatkozástól mentes világról – hiteltelenedett, az alkotás etikai problémái artikulálódtak és általánosodtak. A dokumentarizmus, a szociofilmezés inkább látásmód, mivel alkotói szubjektum, alkotói értelmezés nélkül nincsen film, tehát nem műfaj, és nem a tények igazsága. Amit látunk, az nem a valóság, hanem a valóság egy szerzői olvasatban. „Ma a képekkel kapcsolatban nem akkor kérdezzünk helyesen, ha azt kutatjuk, mit ábrázol, hanem ha arra kérdezzünk, milyen nézőpontból vetítik elénk.”

Schubert Gusztáv áttekintése Gayer Zoltánhoz hasonlóan az 1990-es évek végének állapotait érzékelteti, de vele ellentétesen vélekedik a befogadói beállítottságokról, szerinte „a filmre vett valóság nem tud olyan érdektelen lenni, ellentétben képzelt hősök kitalált történeteivel, hogy ne volna figyelmünkre érdemes”. Itt szünetet tartottam. Lehet-e ennyire eltérő a tapasztalatok szubjektív szerveződése? Nem. A nézői, filmkritikusi

heroizmus megnyilvánulása. Ironikus önideológiaként leplezi le önmagát. A schuberti diagnózis szociografikus érdeklődést, társadalmi szolidaritást és nehéz sorsokat talál, költői többletet és emlékezetes képeket, személyességet, rendezői szerepet, akinek vízióját korlátozza a lefilmezett esemény és a műfaj játékszabálya, és ráadásul még hiányoznak a filmekben az alkalmazott hagyományos műfaji koncepció és konvenciók átlépései is. A dokumentarizmus ezen változatát, a mozgóképes szociográfiát az ezredfordulón a bulvárdokumentarizmus jelentésszervezést minimalizáló, gyors ritmusú látványai szorítják ki, melynek alkotásai innen nézve lassúak, kuszák és unalmasak.

A *lépcső* című filmben ott a gelencséri tradíció zamata – az alulnézet, a kisember és a dokumentumfilmesekek visszafogottan patetizált viadala az újabb, a csillagos, kék zászlós, bürokratikus díszletekbe öltözött „hatalmasokkal” és talán az 1990-es évek csalódása a hatalom nem változó természetéről, benne a schuberti igényeknek megfelelő költői többlet, az emlékezetes lírai képek és a rendezői szerep. Aztán ott a gayeri probléma: a nézőpontok játéka; ahogyan a rendező játszik velünk, befogadókkal.

A rendezői játék: a nézőpontok – a szerkesztésmód és a filmes technika

A *lépcső* három film dramatikus sűrítésének eredménye: főtémaként *dokumentumfilm* egy vállalkozó és a bürokratikus, hivatali alakokat öltött hatalom kapcsolatáról, keretként *portréfilm* egy emberről, akit Rostás Árpádnak hívnak, s a rendezői szándék szempontjából *szimbolikus sorsfilm* – a keret kereteként. Az elkülönítés analitikus; a szerzői-szerkesztői szándék a szintetizálás, a kompozíció, egy összetett vizuális-akusztikus-narratív jelentésstruktúra létrehozása. A kompozíciós alaptéchnika időtechnika. A létrehozás, a strukturálás folyamatának központi aktusai a filmelemek lineáris időbeli helyeinek kimozdításai „eredeti” pozícióikból, kapcsolati szabadságuk növelése. Az idő mint a megértés szervező elve a főtémától távolodva átadja szerepét a kompozíciós hely jelentésképző elvének.

A nézőpontok rendszere ezt az alapformát veheti fel, ennek megfelelően hierarchikusan szerkesztett. A probléma úgy fogalmazható meg, hogy a befogadónak milyen belső értelmezési alternatívák kínáltak fel, és ezek hol helyezkednek el egymáshoz képest a kompozícióban, és milyen kapcsolatban vannak egymással, egymásnak mellé- vagy alárendeltek, ki írhatja felül és miben a többi szereplő vizuális és verbális megnyilatkozása-it. Ez a hierarchia fordított az objektivista koncepcióhoz képest: első a rendező közlési szándéka – *A lépcső* szimbolikus sorsfilm, második Rostás Árpád életrajzi figurája – *A lépcső* portréfilm, harmadik a vállalkozó és szerepkapcsolatainak alakjai – *A lépcső* dokumentumfilm. Ez a strukturális hierarchia, dominanciaviszony ismétlődik – vizuális és verbális technikákkal – a három egységen belül is.

Gayer Zoltán megfogalmazásában a klasszikus dokumentumfilm alapproblémája a különböző szándékok érvényesíthetőségében rejlik. „A dokumentumfilm uralom mások felett, hatalom azokkal szemben, akiket látszólag megérteni szándékozom. A szereplő sztorija ugyanis eszköz az én sztorimhoz, miközben a szereplő számára ez a legritkábban nyilvánvaló.” Ezt a hatalmat vélem problematikusnak Gyarmathy Livia filmjé-

ben. Nem gondolom, hogy a hatalom „rejtett” strukturális formájával, illetve a szimbolikus sorsfilmmel és a portréfilmmel szemben értelmes, dekonstrukciót elkerülő ellenvetések hozhatók fel, a szerkesztői, illetve a rendezői és a személyes szubjektum megjeleníti magát, leleplezi alkotói formáit és eljárásait a befogadók előtt, hatalmat gyakorol, és hatalmát visszaveszi. Ezt a visszavételt azonban nem találtam a dokumentumfilmben. A visszavétel elmaradásának indoklását sem találtam a filmben. Az uralommentes kommunikáció elvének megsértései a téma kifejtésének kényszereiből adódhattak, az hogy ki hányszor, milyen terjedelemben, milyen szerepekben, milyen tevékenységek közben nyilvánulhatott meg, részben a történések logikájának következménye lehet. Azonban a rendezői szándék jelének, a befogadói azonosulás megteremtésének kísérleteként értékelhető egyes filmes technikák alkalmazása vagy alkalmazásuk elmaradása (elsősorban a beállítás nagysága, a kameraperspektíva, a kamera és az alanyok mozgása és mozgásirányai), emocionális jelenetek kialakítása vagy történetbe emelése, ebben a kölcsönösség elvétől való eltekintés.

Vissza a műfajhoz: a műfaj és a nézőpontok

Nem szeretnék feltétlenül minden megfogalmazott problémára magyarázatot találni; elfogadom, hogy maradhatnak nyitott kérdések. Ezzel az előzetes megjegyzéssel mégis újrakezdek egy műfaji meghatározást, egy már idézett tankönyv (Hickethier 1998) definíciós hálózatát választva, szándékaim szerint kerülve az átértelmezéseket, amelyeknek veszélyét abban látom, hogy a problémamegoldáshoz igazíthatom a fogalmi teret, mert el szeretném fogadni a kölcsönösség elve megsértésének lehetőségét, és ehhez valamilyen szakmai magyarázatot szeretnék találni.

Melyek a dokumentumfilm történetileg kialakult definíciójának vonatkozásunkban fontos elemei? A film valósággal szembeni igénye, amely elhatárolja a fikciós elbeszéléstől, a dokumentarista hitelesség mint realizmushatás két ellentétes alpmagatartásának egyike, amelyben a hitelesség „nem egy filmen kívüli valóság töretlen visszaadását jelenti, hanem olyan formai konstrukciót, amelyben megmutatkozik a dokumentált valóság”. És ezekhez a magatartásokhoz kapcsolódnak a dokumentarizmus különböző formái.

Esetünkben – Gyarmathy Livia *A lépcső* című filmjénél – úgy tudom a felléptetett problémákat feloldani, hogy azokat irrelevánsaknak nyilvánítom. Ez akkor következhet be, ha nem hiszem el a szerzőnek és a kritikus érveléseinek azt, amit műfaji meghatározásaikban állítottak. *A lépcső esszéfilm vagy az esszéfilmre vonatkoztatva is értelmezhető.* „Az esszéfilm a dokumentumfilmnél erőteljesebben hangsúlyozza az ábrázolnivaló alárendelését valamilyen elbeszélő stratégiának.” (Hickethier 1998: 145.) Nem pusztán megformált téma vagy tényállás, átfogó érvelés és valamilyen lényeg keresése jellemzi, hanem gondolkodási struktúra és utalásos gesztusok, ábrázolásmódjában az analitikus és a reflexív mozzanatok dominálnak, de poétikus alkotót is kialakíthat az asszociatív szerkezet és az elliptikus érvelési forma használata.

Összegzés

Ha fenntartom azt a korábbi állítást, hogy Gyarmathy Livia *A lépcső* című filmje három film sűrítésének eredménye, és ezek keretes szerkesztésmódban kapcsolódnak össze, illetve kimutathatók különböző értelmezési útvonalak, akkor feltehető az is, hogy az olvasatok problémái részben visszavezethetők a műfaji meghatározás kettős lehetőségére. *A lépcső* a dokumentumfilm és az esszéfilm terében konstituálódik, ezért problematizálható ezeknek a pontoknak az alapján, és ezért nem illeszkedik maradéktalanul egyikhez sem.

JEGYZETEK

1. A probléma a keresési folyamat és az elvetett ötletek, zsákutcák, változatok eltüntetésének normája, a kifejezhetőség, a bemutatás konvencionalizálódása. Az általam ismert megfogalmazását és leírását lásd Merton 1980:15–81.
2. Schubert 1999a. A jelen befogadói háttérről lásd Szuhay 2003.
3. Gelencsér 2002, különösen 9–57, 199–276, illetve a jól használható *Névmutató és A kötetben szereplő filmek mutatója*. Gayer 1999; Schubert 1999b.

IRODALOM

ARONSON, ELLIOT

1987 *A társas lény*. Budapest: Közgazdasági és Jogi Kiadó.

BORDWELL, DAVID

1996 *Elbeszélés a játékfilmben*. Budapest: Magyar Filmintézet.

CASSETTI, FRANCESCO

1998 *Filmelméletek 1945–1990*. Budapest: Osiris.

GAYER ZOLTÁN

1999 *Dokumentum – válság, Tetszhalál*. Filmvilág 4. www.c3.hu/filmvilag.

GELENCSÉR GÁBOR

2002 *A Titanic zenekara. Stílusok és irányzatok a hetvenes évek magyar filmművészetében*. Budapest: Osiris.

HICKETHIER, KNUT

1998 *Film- és televízióelemzés*. Budapest: Krónika Nova.

MERTON, ROBERT

1980 *Társadalomelmélet és társadalmi struktúra*. Budapest: Gondolat.

PÓCSIK ANDREA

2003 A romák ábrázolása kortárs magyar filmekben. Beszélő 8(11):54–64.

RUTHERFORD, ERIK

1999 Tony Gatlif Gadjo Dilo című filmje és a roma érdekek. Tabula 2(2):103–120.

SCHUBERT GUSZTÁV

1999a Cigány sorsok. Fekete lyuk. Filmvilág 1. www.c3.hu/filmvilag.

1999b Dokumentumfilmek. És a hajó megy. Filmvilág 4. www.c3.hu/filmvilag.

SZUHAY PÉTER

2003 Kis „romaügyi” bornírtságok. Az antropológiai nézőpont. Élet és Irodalom 48:9.

Szerzők

AGÓCS ATTILA etnológus, PhD-hallgató, Comenius Egyetem Etnológia és Kulturális Antropológia Tanszék (Pozsony)

BEREK SÁNDOR történész, szociológus, PhD-hallgató, Pécsi Tudományegyetem Néprajz és Kulturális Antropológia Tanszék (Pécs)

BOKOR ZSUZSA néprajzkutató, kulturális antropológus, PhD-hallgató, ELTE Atelier Francia-Magyar Társadalomtudományi Doktori Iskola (Budapest)

HORVÁTH KATA kulturális antropológus, PhD-hallgató, Pécsi Tudományegyetem (Pécs)

KEREZSI ÁGNES néprajzkutató, Néprajzi Múzeum (Budapest)

KIS-HALAS JUDIT néprajzkutató, PhD-hallgató, ELTE BTK Folklore Tanszék (Budapest)

MÉSZÁROS BORBÁLA néprajzkutató, PhD-hallgató, Néprajzi Múzeum (Budapest), ELTE BTK Művelődéstörténeti Tanszék (Budapest)

PÓCSIK ANDREA filmkritikus, programszervező (Budapest)

SÁGI EDIT néprajzkutató, földrajzos, Pécsi Tudományegyetem TTK Földrajzi Intézet (Pécs)

SZABÓ MARIANNA DLA-hallgató, Pécsi Tudományegyetem Művészeti Kar (Pécs)

SCHLEICHER VERA néprajzkutató, Laczkó Dezső Múzeum (Veszprém)

SZIJÁRTÓ ZSOLT kommunikációkutató, Pécsi Tudományegyetem Kommunikációs Tanszék (Pécs)

TÓTH ARNOLD néprajzkutató, Herman Ottó Múzeum (Miskolc)

TÓTH G. PÉTER történész, néprajzkutató, Laczkó Dezső Múzeum (Veszprém)

TORSELLO, DAVIDE kulturális antropológus, Collegium Budapest (Budapest)

Tabula 2004 7(2)

Főszerkesztő
FEJŐS ZOLTÁN

Szerkesztők
FÖLDESSY EDINA
LACKNER MÓNIKA
WILHELM GÁBOR

Megjelenik évente kétszer.
Éves előfizetési díj: 1000 Ft. Példányonkénti ára: 500 Ft.
Megrendelhető a kiadó címén.

Lapterv
KAPITÁNY ÁGNES

A szövegeket gondozta
KRASZNAI KATALIN

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, 2004

A Néprajzi Múzeum fenntartója a



NEMZETI KULTURÁLIS ÖRÖKSÉG
MINISZTERIUMA

Támogatta

