

# Ki kicsoda a hiedelemszövegekben? Egy moldvai vallásos narratíva gyűjtésének kommunikációelméleti és társadalomtudományos megközelítése

A tanulmány azokat a helyzeteket igyekszik megvizsgálni, amelyekben hiedelem-tartalmak aktivizálódtak. A helyzet, melyben az „én” és a „másik” találkozik, a másiktól elválasztó különbségek megfogalmazására kényszerít – ezen öndefiníció függvényében elemzi a szerző is a hiedelmekhez való viszonyulást.

A kiinduló hipotézis, hogy egy beszédhelyzet otthonossága, a bizalmas hangnem nagymértékben befolyásolja, hogy: mit látunk bele, miket fedezünk fel egy kultúráról: egy életvilág peremét vagy közepét? A kulturális szövegek jelentésének „rejtett szintje” milyen mélységig terjed/korlátozódik: a kommunikációs felszíntől egy közösség kultúrájáig? A kapcsolat létrehozása mennyire fonódik össze a megfigyeléssel, mennyire zárja le a megértés folyamatát? A szerző szerint szükséges a kettő szétválasztása, és adott esetben a kutató és kutatók közti hallgatóságos szerződés is felülvizsgálatra szorulhat.

## Elméleti kiindulópontok

„A társadalomtudományi megismerés a kulturális jelenségekre irányul, amennyiben és ahogyan azok eseményeken keresztül manifesztálódnak, amennyiben azok empirikusan »hozzáférhetőek«” – írja az antropológia interpretatív-kvalitatív szemléletéről Niedermüller Péter (1994: 118). Amennyiben egy kutatás célja a kulturális másság *értelmezése és megértése* (ahogy ezt a hétköznapi kultúra szövegeként való definiálása is sugallja), egy ismeretelméleti problémával kerül szembe a kutató: közte és a „benszülött” között reflexív értelem- és jelentéseggyeztetési eljárásokat alkalmaz; az életvilágok valóságának „rejtett szintjeivel”, latens jelentéseknek, folyamatoknak láthatóvá és tudatossá tételével foglalkozik.<sup>1</sup> Az episztemológiai kérdésfelvetés része ugyanakkor az is, hogy milyen úton közelítünk a kutatás tárgyához, azaz mit tekintünk empirikusan hozzáférhetőnek, a valóság mely szeletét vizsgáljuk manifesztumként.

A néprajzi gyűjtés, különösen a „homo folcloricus” kutatási módszere az interjú, beszélgetés, annak rögzítése, illetve e szövegek szembesítése az életvilággal.<sup>2</sup> A hasonló kérdés-felelet típusú terepmunka során nagy mennyiségű szöveget halmozunk fel, majd ezt a narratív természetű anyagot az értelmezés során tovább textualizáljuk. A társadalomtudományos praxisban ezek a szövegek a kultúra empirikusan hozzáférhető szeleteként értelmeződnek: egy kultúra narratíváiként. Az etnográfiai szövegek reprezentációs sajátosságai kapcsán Paul Atkinson megjegyzi, hogy intenzívebben kel-

lene odafigyelni az összegyűjtött és közölt adatok *narratív minőségére*: a beszámoló tartalma és a belőlük kikövetkeztethető érdekviszonyok mellett a történetmondások formái, a narratív aktusok helyzetekhez kötődő cselekvésbe ágyazottsága is felülvizsgálatot igényelne (Atkinson 1999:121). Ebben a szemléletben a narratíva intézményként<sup>3</sup> tételeződik, a verbális viselkedés antropológiájának irodalma van. Olyan fogalmak tartoznak ide, mint a beszélés etnográfiaja, beszélői és hallgatói szerepek, kontextuselemzés, foratókönyvek, eseménygrammatika (Keszeg 2002:106). E szerint a hipotézis szerint az értelmezésnek a tartalmi aspektuson túlira is tekintettel kell lennie, a szövegből kiolvasható kulturális döntésekre, a beszédhelyzetre, melynek alakító komponense mind a kérdező, mind a kérdezett. Szükséges tehát egyfajta reflexív kutatói magatartás, ugyanis a kutató jelenléte (egy beszédhelyzetben, közösségben) nem semleges, hanem konstitutív tényező.<sup>4</sup>

Tanulmányomban ebből az önreflexív alapállásból kérdezek rá adataimra és azok értelmezésének lehetőségeire és korlátaira: egy vallásos narratívákat megcélzó gyűjtés során létrejött beszélgetés alakulását vizsgálom, mely során a résztvevők különböző formában hiedelmekre, illetve saját hiedelemtudásukra terelték a szót. A „kivülálló” kutató keresésre indulásának történetével kezdem, amit Paul Atkinson az etnográfus meséjének nevez (Atkinson 1999:123). 2001 júliusában egy hétig tartó csoportos moldvai kutatásban<sup>5</sup> vettem részt, amely kérdőív alapján<sup>6</sup> a népi vallásosság jelenkori állapotának feltérképezését tűzte ki céljává: két-két diák kutatott a magyar nyelvet használó csángó faluközösségekben. Simon Boglárkával közösen a Bákó megyei Magyarfalut<sup>7</sup> választottuk a lehetséges kutatási területek közül; döntésünket az az előzetes információ is befolyásolta, miszerint ebben a faluban a hivatalok képviselőit (rendőrség, pap) leszámítva magyarul beszélő csángók laknak, és éppen emiatt a településre nem jellemzőek az etnikai konfliktusok. Úgy gondoltuk, hogy ez könnyebb kutatási terep, mert a magyarul feltett kérdések nem szítanak ellenségeskedést, etnikai alapon nem utasíthatják vissza a válaszadást. J. A.-hoz azzal az indoklással irányított egy idős házaspár, hogy „sokat tud”, és ért az önöntéshez. A vele folytatott beszélgetést akkor kezdtük el rögzíteni, amikor leültetett, és megkérdezte, hogy kinél lakunk. Szállásadónk neve hallatára beszélni kezdett az illető családdal való konfliktusairól, természetesen megválogatva a közlendőket a diktafon miatt (meg is jegyezte, hogy nem mondhat el mindent). A konfliktusairól, kapcsolatairól szóló történetek szereplői közt megjelent a román pap, „a rossz”, a boszorkány, ezért az eredetileg vallásos narratívákat megcélzó beszélgetés témája átbillent a hiedelmekre. Tehát nem kutatási szándékunk, kilétünk közlése indította el a beszélgetést, hanem az adatközlő kommunikációs igénye: többször is elhangzott, hogy mennyire örül, ha megkeresik, ha „megjárják” őt, sőt az is kiderült, hogy volt már ilyen helyzetben, gyűjtöttek már tőle. Kérdéseinkre készségesen válaszolt, és hosszú kitérőket tett személyes helyzete, viszáljai ecsetelésére. Nagy beszélőkedve láttán többször is visszatértünk hozzá, amolyan *folyékony, eszményi* beszélőnek<sup>8</sup> tartva a közösség korábban meglátogatott tagjaihoz képest. Mindent rögzítettünk, ami a beszélgetések során elhangzott.

2002 nyarán újra Magyarfaluba utaztunk, azzal az elképzeléssel, hogy az első alkalommal kitűzött témát tovább kutatjuk, és hogy felkérjük azokat az adatközlőinket, akikkel

sikerült bizalmasabb viszonyt kialakítani – köztük J. A. -t is –, hogy meséljék el élettörténetüket. Szállásadónktól tanácsot kértünk, hogy szerinté kihez mehetnénk még el, ekkor összesűgött a gazdaasszony a leányával: „csak L. -hez ne menjenek, az bolond” – L. korábbi beszélgetőpartnerünk, J. A. ragadványneve. Házigazdáink magyarázatlanul maradt kijelentése felcsigázta érdeklődésünket, és adatközlőinktől érdeklődni kezdtünk J. A. felől: ismerik-e, mit tudnak róla, egyáltalán menjünk-e hozzá gyűjteni. A válaszok meglepőek voltak: a „hazudik”, „kivirágoztatja, amit mond”, „szeret szerepelni” skáláján mozogtak. Ezek után az eddig rögzített beszélgetésnek teljesen más jelentőséget és beszélgetőpartnerünknek más intencionalitást tulajdonítottunk, a J. A. -val folytatott beszélgetést megpróbáltuk más mederbe terelni: arról kérdeztük, hogyan lett ő adatközlő, milyen emlékei vannak hasonló helyzetekről, gyűjtőkről.

A társadalmi cselekvés reprezentációinak retorikája felől a helyzetünk leírása összevethető azzal, amit Paul Atkinson mond az „etnográfus történetének” narratív szerkezetéről: „az etnográfus antihősként jeleníti meg magát, aki a furcsa és ellenséges körülmények közepette küszködik és botladozik” és „a felfedezés folyamán a »kívülállóból« »bennfentessé«, az »idegenből« »társá«, »nem kompetens« személyből »ottanivá« válik” (Atkinson 1999: 123–124). Jelen kutatás esetében a megértés, a felfedezés narratívája a kívülállóból bennfentessé válás folyamata helyett ennek fordítottját meséli el: a kezdeti bizalmas, interperszonális kommunikáció szavatolta adatokat egyfelől a közösség, másfelől az adatközlői tapasztalat által manipulált gyűjtési helyzet kérdőjelezi meg. Mi mint az adatok minőségével és mennyiségével elégedett gyűjtők az információk hitelessége felől kételkedő, elbizonytalanodott értelmezők szerepébe kerültünk. Azt a tudományos optimizmust, amellyel a pozitív eredményekhez közelíthetnénk, egyfajta kritikusi attitűdnek kellett felváltania, tudniillik: egy mitomán egyén kommunikációs kompetenciájáról, önmutogató gesztusairól szólnának a rögzített szövegek? Társadalomtudományi, kommunikációelméleti szempontból ez túl leegyszerűsítő magyarázat lenne: amennyiben egy társadalmi interakció, illetve egy közösség kultúrája és kapcsolatrendszere felől próbáljuk olvasni a megnyilatkozásokat, a helyzet sokkal árnyaltabbnak tűnik ennél. A gyűjtő, az adatközlő és a közösség érdekviszonyai, kulturális stratégiái válnak láthatóvá, melyek további kérdéseket vethetnek fel.

Egyrészt a gyűjtő és az adatközlő viszonya felől a kutatás státusa válik problematikusá: Milyen hatással van a gyűjtő jelenléte a közösség, illetve az egyén életvilágára? Hogyan alakul ki az informátori szerep? Az adatközlő hogyan viszonyul ezek után saját tudásához? Milyen minőségű információk ezek? Az etnográfiai adat másik dimenzióját az egyén és közösség közti viszony/feszültség alkotja: A közösség milyen eljárásokat használ az egyedek kategorizálására? Hogyan oszlik meg az egyénről kialakított vélemény a közösség tagjai között? Egyáltalán: kinek van joga a gyűjtő előtt nyilvánosságra hozni egy közösség tudását? Olyan kérdések ezek, melyek az adott szövegek esetében elengedhetetlenek: úgy vélem, ezek mentén elvégezhető egy etnográfiai adatbázis kvalitatív elemzése.

E kérdések azonosításával függ össze az általam választott cím is: *Ki kicsoda a hiedelemszövegekben?* A népszerűsítő, ismeretterjesztő könyvsorozat címének parafrázisa tanulmányom hipotézisét jelzi, miszerint az etikus tudományos információgyűjtésnek

és megértésnek tartalmaznia kell a kommunikációs helyzetek paramétereinek kijelölését is. A felvázolt esetre alkalmazva: a gyűjtő, az adatközlő és a közösség hármasa alkotja az adott kultúra textualizált feladványainak megfejtési kulcsát.

## A kulturális szövegek értelmezhetőségéről

Az adatok „narratív minőségének” értelmezéséhez olyan fogalmakra van szükség, melyekkel egy kommunikációs folyamat összetevőit tagolni lehet. A szakirodalomban a beszédhelyzetek értelmezhetőségének kérdései eltérő módon és mennyiségben artikuláltak, a társadalomtudományos diskurzus paradigmáin belül is eltérések vannak.

Wilhelm Gábor szerint az egzotikus szövegek értelmezési lehetőségeinek határvonalai a kutatási hagyományok függvényében változnak, annak függvényében, hogy hol helyezik el a szöveget a kulturális dolgok, tárgyak világában (Wilhelm 2003:53). Ennek egyik következménye a jelentés és a reprezentáció fogalmának többértelmű használata, de a probléma a gyűjtő és adatközlő kapcsolatáig gyűrűzik (Wilhelm 1994:12). A megértés a beleértési tartománnyal függ össze, azzal hogy a megnyilvánulások mögött mindig feltételezünk bizonyos tudatosságot, racionális hozzáállást. A Geertz nevéhez kötődő hermeneutikai megközelítés szerint a viselkedés egyedül a jelentés révén értelmezhető, amelyet konvencionális szabályhalmazként (ennek egyik példája a kultúra-játék metafora) határoz meg. Wilhelm Gábor szerint ez a szemlélet nem nyújt elégséges magyarázatot az egyének viselkedésére, kiegészítésre szorul.<sup>9</sup> Kiegészítő szemléletként a viselkedés funkcionális felfogását javasolja, mely tekintettel volna az intencionalitásra, arra a körülményre, „hogyan az emberek *különbözőképpen viszonyulnak* az egyes információkhoz, és mindez alapvetően fontos viselkedésük megértéséhez” (Wilhelm 1994:16).

Kulturális szövegekre vonatkoztatva ez azt jelentené, hogy az értelmezéshez a kutatónak kellő információval kell rendelkeznie beszélgetőpartnereinek tudásáról, szándékairól is. Kérdéses viszont az, hogy a „belehelyezkedési játszma” (lásd Pálffy 1994; 1995) mennyire tudja szavatolni a közös kommunikációs alapok kialakulását, hogyan tudjuk ellenőrizni, hogy ez „az adott közösség részéről elfogadási játszma”-e.<sup>10</sup> Másképp fogalmazva: hogyan lehet ellenőrizni, hogy értjük-e egymást, hogy ugyanazt értem, amit a „másik” valójában mondani szándékozik. A direkt interperszonális kontaktus garanciája-e annak, hogy használatban lévő, informális tudásanyaghoz jutottunk hozzá?

Ahhoz, hogy egy ilyen jellegű szövegkritikát a gyűjtés adattárán el lehessen végezni, a verbális viselkedés antropológiai elemzése jó kiindulópontnak ígérkezik: a továbbiakban a kommunikáció komponenseit vizsgálom, a minőségi szempontot szem előtt tartva relevánsnak tekintem az intencionalitás problémáját, az adatközlő saját tudásához való viszonyát.

A kommunikáció elemekre bontására Mihail Bahtyin a következő módszert javasolja: a szerző a beszéd folyamatok tagolására a megnyilatkozás terminust használja. Ezt az emberek közti beszédkapcsolat alapegységeként határozza meg, melynek határait az interakció, „a beszédalanyok váltakozása, vagyis a beszélő személyek váltakozása jelöli ki” (Bahtyin 1988:255). A megnyilatkozás sajátos ismérveként annak *befejezettségét*

tételezi – a befejezettség kritériuma itt az, hogy válaszoló álláspontot foglalhatunk el vele szemben (Bahtyin 1988:260). A bahtyini fejtegetést ezen a ponton látom összekapcsolhatónak az értelmezés problémájával: a befejezettség ugyanis a beszédalanyok kölcsönös megértését feltételezi. Tehát a megnyilatkozás azon mozzanatai, tényezői, melyek befejezettségéhez hozzájárulnak, egyben a megértés (és a válaszadás) folyamatában is fontosak. A megnyilatkozás „egész voltához” a szerző a következő tényezőket sorolja: „a megnyilatkozás feleljen meg tárgyi értelmének”, „a beszélőnek legyen világos célja vagy szándéka”, illetve „legyenek meg a befejezéshez szükséges tipikus kompozicionális-műfaji formák” (Bahtyin 1988:260). Eddigi problémafelvetésem felől a második tényező említése érdemel különösebb figyelmet: ugyanis Bahtyin szerint a *beszédcél* vagy *beszédszándék* az egész megnyilatkozást meghatározza, mindenekelőtt annak terjedelmét és határait.<sup>11</sup> Ehhez a szövegtagolási/-értelmezési modellhez tartva magam, a beszédhelyzet értelmezésében a következőkben a beszédszándékok tisztázását tartom elsődlegesnek: az adatközlő milyen szándékot követ a szöveg elmondásával, milyen énképet alakít ki történeteiben, milyen helyzetekben hogyan hivatkozik hiedelmeire, és hogyan értelmezi beszédpartnereinek (hiedelem)tudását.

## Az elbizonytalanodó otthonosság: egy gyűjtő-adatközlő viszony tanulságai

Az elemzendő szövegtörzsetben a hiedelmek más-más jellegű narratívákban fogalmazódnak meg, ugyanazon hiedelem egymástól eltérő reprezentációkban aktualizálódnak. Mivel a reprezentációkra olyan környezetben került sor, ahol a beszélgető felek eltérő világgéppel rendelkeztek, és tudatában voltak a szemléletbeli különbségeknek: a saját tudásrendszer és az ennek megfelelő világgép legitimitásának, a lehetséges konfliktusok elkerülésének manifesztálódásaira figyelek a szövegben.

A szövegtörzsetben nyomon követhető az a mód, ahogyan az adatközlő a sikeres kommunikáció érdekében beszélgetési szándékunkat értelmezni próbálja, és ennek megfelelően reprezentál, kódolja a szövegeket. A legtöbb alkalommal a szöveg nem kérdéseinkre adott válaszként jött létre, általában élménytörténetként tálalta megnyilatkozása-ait. Első látogatásunk alkalmával még érkezésünk indítékainak tisztázása előtt hosszú monológba kezdett, és gyakorlatilag alig engedett szóhoz jutni.

Az élménytörténetekben megfigyelhető, hogy az adatközlő élete kedvezőtlen fordulatainak, kudarcainak egységes magyarázatára törekszik, élete eseményeit sorsszerűen fogja fel. Hankiss Ágnes az énkép szerveződésének felnőttkori folyamatát vizsgálva megállapítja, hogy „a felnőtt ember aktuális élethelyzetének fenntartása, életmintájának megvalósítása érdekében úgy alakítja énképét, hogy közben átértelmezi, áthangolja, újjászervezi egész múltjának, élettörténetének képét” (Hankiss 1980:37). J. A. történeteiben a múlt képének és az aktuális énképnek az összekapcsolása önfelmentő stratégiával (Hankiss 1980:37) történik: a múlt és a jelen ok-okozatként kapcsolódik össze, a mai rossz a korábbi rosszból következik. (A hiedelmek tehát fontos szerepet játszanak

életvitelében: cselekedeteit, anyagi, fizikai állapotát magyarázzák.) Ellentmondásra hivatkozik, amely közte és általában az emberek között már fiatal kora óta feszül: míg ő maga becsületes, igazságos ember, társaitól nem kapott mást, csak hálátlanságot, anyja kihasználta, húga csúfolódik vele, házassága rosszul sikerült. J. A. saját magára úgy tekint, mint akit környezete irigyel, és nem ért meg. Magára maradt, elhagyatott:

„S akkor az jobban nevezem az idegen, mind az enyimek. Én úgy vagyok, mind mikor leestem vóna az égből, nincs senkim, még magik eljöttek mondani meg, de telnek el hónapok, hogy nem jön senki, most nem mulatnak úgy, ahogy régen mulattak, két-három ház gyűlt essze, s táncoltak, úgy jártak mezítláb, a világ, de jobband éltek, mer szerették egymást, most vették azokat a télevízórokat, elkevélyedtek, s mesinyokat [gépeket], s nezik azt a házukba, most nem menen megnézze a szomszédját, él-e, hal-e?”

Társadalmi helyzetéről ottlétünk során a következőket tudtuk meg: J. A. a faluban periferikus helyet foglal el. Családi konfliktusai miatt az emberek véleménye megoszlik róla, és több alkalommal megkért, hogy ne híreszteljük el, hogy voltunk nála, mert bizonyos emberek nem néznék jó szemmel. Általában olyan eseményekről számol be, melyek szociális szférájával kapcsolatosak: családon belüli, szomszédaival való konfliktusairól mesél.<sup>12</sup> J. A. történetei nagyrészt személyes tapasztalatot közvetítenek, ő a mágikus cselekedetek többségének végrehajtója és elszenvetője. Történetei, ha nem is kapcsolódnak össze egyetlen koherens szöveggé,<sup>13</sup> közös vonásokkal rendelkeznek: középpontban mindig az én van, aki valamilyen kárt szenved el, közvetve vagy közvetlenül (saját gyerekei kerülnek rossz helyzetbe, ami őt is érinti), meglopják, megbetegszik, beperelik, kigúnyolják. Ez az énkép, az életének eseményei nem egy lineárisan felépített beszéd folyamatának finalitását képezik, hanem beszéd témái folytán töredeztet, a szétágazó megnyilatkozás sorozatban eltérő intenzitással ismétlődnek, koncentrikusan épülnek fel. A bahtyini beszédkomponensek szerint tehát az énkép a különböző témák mögött meghúzódó beszéd szándéknak felel meg, az interperszonális interakció és a magáról való beszélés lehetőségének felértékelődése pedig részben a kezdeti bizalmas hangnemet is magyarázza. A bizalmas hangvétel, az összekacsintás gesztusa, valamint a privát szféra, az intimitás világába való beavatottság érzése nem volt ellenünk. Történeteit, témáit nem utasítottuk vissza, mert személyközi kommunikációként éltük meg a beszéd helyzetet, ennek megfelelően informális ismeretnek tartottuk a történetekben előforduló hiedelem elemeket, melyek kontextusára is számos adatunk és bizonyítékunk gyűlt össze. J. A. tudásához mint problémamegoldó stratégiához fordul: múltja és a jelenbeli előnytelen helyzete között ezekkel teremtett kapcsolatot, ok-okozati viszonyokat, másrészt jelezte, hogy egészségügyi gondjaira, konfliktusai kezelésére használja tudását, illetve különféle specialistákhoz fordul.<sup>14</sup>

Az általunk hiedelem tartalomként felismert részek pontosítása végett kérdéseket tettünk fel. A beszélgetés kezdetén inkább látogatóként kezelt minket, házigazdánk említése erőteljes önlegitimációs kísérletre készítette, saját igazáról akart meggyőzni. A román paphoz fordulásának történetére viszont mi pozíciót váltottunk, és gyűjtő szándékunknak megfelelően rákérdeztünk a részletekre. Ezek a kérdések valamennyire kizökkentették élménytörténeti meséléséből, beszélgetési szándékunkban változást észlelt, és reflektált erre:

„Tük es akarnátok, hogy papozódjatok? (Nevet) Nem mondom, na, mert sok helyré jártam, nem tudnám megolvasni. (Paphoz vagy kelugerhez [szerzeteshez], melyikhez ment?) Pap, pap, még májkucáknak [apácáknak] es fizettem. Régebb es jártatok?”

Mondandóját tovább folytatja, de a tudásához fűződő viszony már megváltozott, a tanácsot kérőnek, a gyűjtőnek szánja (a tanácsot kérő és a gyűjtő szándékai és viselkedése J. A. számára összemosódnak, a két szerep többé-kevésbé fedi egymást – ennek okait a következő fejezetben részletesebben kifejtem).

A hiedelmekről szóló szövegek (gyűjtők és adatközlők részéről egyaránt) olyan megnyilatkozásokban folytatódtak, amelyeket a másik tudásáról való elképzelések és a közlési szándékok folyamatos (félre-?) értelmezése irányítottak. A beszélgetés során megváltozott státusunk: J. A. hol egyszerű látogatónak, hol információt, esetleg szolgáltatást kérőnek, hol pedig gyűjtőnek címezte mondanivalóját. A beszélő aktív válaszreakcióját nemcsak a kérdés tartalma, hanem a beszédpartnernek szándékának ismétlődő átértelmezése is közvetlenül meghatározta: kommunikációs stratégiájának megváltozásához vezetett. Nyomon követhető, ahogy megváltozott saját tudásrendszerének, világképének tálalása, igazolása. A gyűjtői szerepünkről való beszéd, kérdező magatartásunk nem számolta fel a beszélgetés közvetlen hangnemét, beszélőkedve megnőtt, és a történetek továbbra is a személyes szféráján belül maradtak, a pletykát és a pikantériát sem nélkülözve. De – ami a beszélgetés közben nem tűnt fel, csak a lejegyzés közben – a történetekhez, különféle praktikákhoz defenzív gesztusok társultak: a „gonosz tettek” elszenvédőjévé válik, ő csak a jó, gyógyító technikákat gyakorolja.

Előfordul, hogy egy hiedelmet először a rontás elszenvédőjének pozíciójából, egy személyes történet keretében említi meg, fizikai állapotának legitimációjaként:

„Nekem es olyan rossz emberem vót, mer vert, csúfolkodott [...] ő megcsinálta, hogy én ologén [nyomorék] maradtam a lábaimmal, a húgával s a sógorasszonyaival.”

A rontás helyzetének tisztázása végett rákérdeztünk, mikor újra a lábáról kezdett beszélni. Ezúttal ugyanarról az eseményről (rontás) egy teljesen más jellegű reprezentációt hallottunk, ami más igényekre reagált, más igazságértéket szándékozott igazolni, mint előző reprezentációja:

„Há nem tudom, mett aszonta, mikor el vótam a misére, hogy kiséprette az ógrádát [udvart], s miután bėjött, kapott paszulykaszemet? S én meg es, el es, mások mondják, fognak meg békákat, gyékeket [gyíkokat], de én, ha nem tudom, nem.”

Ez a válasz erős védekezési mechanizmust vált ki a megrontó pozíciójával szemben:

„Én, ha tudtam vóna, visszahoztam vóna én a vejemet, ettől az asszontól, hogy üljön az ő gyermekeinél, s az életjinél [házánál], de ha nem tudok! Nem tudok, melyik baszarkán, tud mindenfélét. Én csak az ónöntést az ijedtségtől, errefelé tanútam. Ijedtségtől, vaj aki megcsinálja magát, s nem tudja kicsinálni, akkor öntök ónt, az az ónöntés kilenc helyré, s három hónapba, minde hódba [holdban] egyszer, azt mind kihajtsa belőlle, aki kúddott magára valamit, az mind kifutnak a rosszak, többet nincs semmi baj.”

A megnyilatkozásokban eltérő defenzív stratégiát alkalmazott: a fenti példában témájának magára vonatkoztatásával próbálja saját énképét hiedelmektől tisztán tartani. Az ónöntést személyes tapasztalataival szavatolja, ugyanakkor gyógyító eljárásaként legitimálható, ezért az erről szóló beszéd nem korlátozott. A helyeslés, elfogadás gesztusával szemben bizonyos tudástartalmaktól elhatárolta magát.

Az adott beszédhelyzetből nem derült ki egyértelműen, hogy mikor kinek a világgépével szemben védekezik: egy nekünk, idegeneknek tulajdonított racionális világgéppel vagy saját közösségének értékelésével szemben. Elejtett megjegyzései alapján különböző megnyilatkozásokban mindkét feltételezés helytálló lehet. Az olyan kijelentések hátterében, mint: „Ne mondjátok ti ezt másoknak, mer ezek a falusiak nyúccsák meg. Ekkorából csinálnak nagyot”, a közösség véleménye válik láthatóvá, ami az ártó szándékú mágikus cselekedeteket elítéli.

Másrészt a „nem tudom” típusú tagadó reakció a gyűjtőknek is szól, arról hogy eddigi tapasztalatai alapján a kérdéseikből énkép-/világgép-veszélyeztető kognitív hátteret, értékrendszert következtetett ki. Egy sikertelen gyűjtésről szóló beszámolója is erős világgépvédő stratégiához vezetett, itt énképét erőteljesen fenyegetettnek érzi, a boszorkányság vádja alól mentegeti magát:

„Aszongyák, Magyarországon boszorkán, amelyik tud olyan fármékokat [varázslatokat], ördögökkel, mer járt a tavaly egy leán. S hát ön tud-e olyan ördögököt, ördögököt? *(Nevet)* Mind csak, amelyik tud, csinálják meg. Én nem. Mondom, nem, én nem tudok. Nem boszorkán? Azok boszorkányok, aszongya. *(Nevet)* S aztán mondtam, azt az ónöntést, s aszonta, há akkor mind csak boszorkánok. *(Nevet)* Mind csak boszorkán, aszongya. Nem, mer nem mondja a rosszakat. Nem hozza elé délok [egyáltalán] sem a rosszat. Pont, mind mikor mondta az iskolába egy poéziát [verset]. De ha használ?”

Egy másik kontextusban azonban ugyanarról a témáról, a boszorkányról helyeslően, egyetértően nyilatkozik, mint aki még a pap szerepkörét is meghaladja:

„Én hol papot kaptam, s amikor pénzem vót, ha nem vót pénzem, akkor adtam egyebet, s én ser mentem. *(S a pap mit kellett hogy csináljon?)* Pap, imádkozott. Hamarabb nem tudtuk, hova jár, de addig imádkozott, kileltük, mer elmentem egy olyan boszorkánhoz, amelyik tudta kitalálni.”

Hogyan lehet az, hogy ugyanahhoz a tartalomhoz más-más viszonyulás olvasható ki a szövegekből: a teljes tagadás, a használat, amit mások félreértenek és a specialistának tulajdonított tudás helyeslése? Hipotézisem szerint azért történhet ez meg, mert a tudáshoz való viszony nem rögzített, a használat nem tartozik az információk jelentéstartományához, ebben az esetben csupán a megnyilatkozások közötti sajátos összefüggések válfajaiként értelmezhető. A beszédalanyok nem változnak, annál inkább a beszéd folyamat más változói, mint a beszéd szándék, a címzettnek tulajdonított intencionalitás és világgép.

Ennek alátámasztására olyan részeket ollóztam ki a szövegből, melyek eltérő megnyilatkozásokban ugyanarról a témáról hangzottak el: a két év során több alkalommal is előadta ugyanazt a történetet más-más kontextusban. Ezek szembeállításával az eddig elmondottakat szemlélteti.

a) „Nekem es olyan rossz emberem vót, mer vert, csufolkodott, s örökké kértem az Istent, hogy elejtse valahol, vagy térjen jóra, s aztán éppen, né most négy esztendeje meghalt. Mer ő megcsinálta, hogy én ologén [nyomorék] maradtam a lábaimmal, a húgával s a sógorasszonyaival.”

b) „*(Mikor szokott imádkozni?)* Én imádkozom, mikor van, va [vagy] egy olyan, melyik nekem rosszat csinát, s én nem csinátam, még háromszor es elmondom, nem eszem



egy pénteken bár délig, béhozok egy követ, s felragasztok kilenc gyertyát, kilencet. S ő leég oda, én nem nyúlok oda többet. Ő leég oda. Még nem tartom ki a harmadikat, pénteket, s avval végzettem, nem kell menjek a papához. Hanem én, van egy papam, hogy kúdzok írást, teszem bé a péndzet, s mondom, hogy értem imádkozzék, s imádkozik. Van hitele, mer jó pap, azt mondom Istenvel... De megtanított más, hogy ne még szórjam a parát [pénzt], mer én es csak feleket, tegyem fel a kőre, mer a kilencet kitartom, nem érünk oda s meg van halval.”

c) „Aszonta, hát én tízéves vótam, az én apám meghótt, aszonta én megöltem a tátáját, megölte a sógort, vagyis az emberem, ha a káncsér [rák] kijött a lábára, akkor én öltem meg? Ő, mer ült s pipált. S verekedett, s az Isten fenn ül. S aszonta őt es lehet megőtük léne.”

d) „Engem megtanított egy pap, hogy többet ne menjek fizetni, mer kell pénzet, hanem pénteken délig ne egyem, mer az Isten megbocsát, mer én beteges vagyok. Hát délig, osztán hozok bé egy nagy követ [...] Gondolom, kinek tettem, hogy ki ártott nekem. Én imádkoztam Istennek, hogy métt tettem fel azokat a gyertyákat, hogy loptak, vagy megvert valaki, vaj. S akkor az Isten veszi bé [...] Úgy tanított egy öreg pap engemet. Pine postul <sup>o</sup>i arde lumânări, nouă lumânări [Böjtölj, és gyútsál gyertyát, kilenc gyertyát]. S tartottam egyszer a vejemnek. [...] Mikor megtartottam a hamarébbi pénteket, egy éjjen elvitt a róka reggelig 14 récéjiket. Ők elvették nekem a pujomot [kukoricámat], de elvette az Isten a húst tóllük [...] Ezt tudják régtől [pénteki böjtölés], de ezt a kilenc gyertyával, ezt nem tudják. Kinek nincs tehetsége, menjen a paphoz, s kérje az Istent. S aszongyák, egyféleképpen vétek. De ő teremtett, ő kell elvegye az én életemet. Mi kérjük őt, hogy a másikat ölje meg, cel rău sfânt [a szent gonoszt]. Aszongyák, túrd el, de meddig?”

A fenti szövegrészekben ugyanarról a cselekvésről, az imádkozás egyik formájáról számol be. A részek sorrendje megfelel a rögzítés sorrendjének, ami azért lényeges, mert a beszéd tárgya körüli eltérő mozzanatok a megértés, az értelmezés problémáinak komplexebbé válásával függenek össze, azzal arányosak.

Az a) szöveg rejtett szintje a kárvallott egyén énképével, az önfelmentés gesztusával határozható meg: aki kárt szenved el, imádkozik, hogy a károkozók elnyerjék méltó büntetésüket. A b) szöveg háttérét maga a gyújtás helyzete alkotja, a kérdésre akkuratusan, szakértő módon válaszolni tudó informátor szólal meg, aki az imádkozás szemantikájának kiegészítőjeként aktív tudását tudja felmutatni (hogy a kérdésünkre adott válasz mennyire rájátszik a nekünk tulajdonított szándéokra, és az előttünk ott járó gyújtók egzotikumfogalmára, erről a következő fejezetben lesz szó). Receptszerű, részletekben bővelkedő leírást nyújt: ez a cselekvés egyenlő értékű a specialistához fordulással (román pap), ugyanakkor az anyagi gondokra is megoldás (spórolni lehet általa). A c) idézet mögött a faluközösség, a rokonság „tekintete” húzódik meg: ezzel magyarázható a defenzív stratégia, amely a korábban aktívként említett tudáselem tagadásához vezet. Ezzel szemben a d) részlet, melyet a gyújtásunk második évében rögzítettünk, már semlegesebb, több dimenziót ötvöző háttérrel rendelkezik: jelen van benne a kárvallott énképe, ami az aktív használatot indokolja, ugyanakkor az aktív tudást megkérdőjelező, megítélő közösség véleménye is. Bár gyakorlatilag ugyanarról a cselekvésről, az imádko-

zásról van szó, az utóbbi szövegrészlet nyújt leginkább fogódzókat ahhoz, hogy egy tágabb, szövegen kívüli dimenzióban elhelyezzük. A beszélgetés kezdeti hangulata ilyen kijelentéseket nem engedélyezett volna, azonban a kommunikációs helyzetben olyan változások álltak be, hogy hasonló kijelentés már nem kompromittáló, nem kell félnie, hogy presztízsét csorbítja. A beszélgetés során ugyanis meggyőződhetett arról, hogy kijelentései igazságértékét elfogadjuk, hogy értjük azt a sajátos hiedelemterminológiát, melyet viszonyainak megjelenítésénél is használ (kérdéses, hogy ilyenkor konkrét cselekvésre utal, vagy csak metaforikus nyelvezetként, asszociációs háttérként használja). Az, hogy érdeklődésünket ezzel a szándékkal és világgéppel magyarázta, a szövegek másfajta kódoltságát eredményezte, ennek megfelelően tudásához való viszonya is megváltozott.

Az itt elemzett narratívákban az a közös, hogy ugyanazon szerzőtől származnak, azonban a beszédhelyzetek átértelmeződése más sémákat működtet. Az én (adatközlő) és a másik (gyűjtők) interakciójának módosulása a verbális reprezentációk és a tudáshoz való viszony megváltozásához vezet. A tanulmány elején feltett kérdésre térek vissza: milyen szempontok függvénye, hogy érteni tudunk valamit, vagy sem, illetve mennyit értünk meg? Jelen esetben mind a gyűjtő, mind a közösség világgépe a beszédhelyzet dimenzióihoz tartozik. A szövegekből arra is következtethetünk, hogy a beszédkomponensek állandóan változnak, más-más konfigurációban vannak jelen. Ezek az összefüggések a beszéd tárgyának eltérő korlátokat szabnak. A tartalom mögötti dimenziót hol egy korábbi megjegyzése, hol az énkép, hol a társadalmi pozíciója függvényében érthetjük meg, határolhatjuk be. A gyűjtő-adatközlő viszony is egy hasonló függvényként értelmezhető.

Mikor alakulnak ki a közös kiindulási alapok a kommunikáció során, melyben J. A. tudását megérthetjük? Meglátásom szerint közös kiindulási alapról nem beszélhetünk, legalábbis az „alap” szó értelmében nem. Ugyanis a vizsgált kommunikációs helyzet „alapjai” inkább ingoványosnak bizonyultak, melynek hepehupái mögött mindig valaki/valami más bújjik meg. Minden megnyilatkozás egyedi helyzetek függvénye, az adekvát, sikeres értelmezés járható útjának pedig az éppen releváns komponensek felismerése mutatkozik. Az eddigiekben az adatközlőnk énképét, identitásának összetevőit helyeztem előtérbe. Meglátásom szerint szükség van ezenfelül beszélgetésünk vizsgálatára a gyűjtőnek mint címzettnek és a közösség „tekintetének” szempontjából is.

## Az adatközlő-szerep

„A megnyilatkozás lényeges (konstitutív) ismérve, hogy mindig valakihez szól, mindig címzettje van.” (Bahtyin 1988:275.) Ebben a fejezetben azt vizsgálom, hogy milyen hatással van a kommunikáció elemeire az a tény, hogy a beszéd címzettje egy idegen, aki kutatóként mutatkozik be, és a beszédhelyzetben kérdezői, hallgatói pozíciót vállal.

J. A. első látogatásunkkor nem jött zavarba attól, hogy idegenek akarnak hozzá bekedezkedni, nem neheztelt ránk akkor sem, amikor bemutatkoztunk, és előadtuk, honnan jöttünk, és mik a szándékaink, a diktafon láttán csak elmosolyodott és bólintott.

Nagy beszélőkedve első pillanatban feltűnt, szívesen mesélt, szívesen válaszolt, de akkor még nem tulajdonítottunk ennek különösebb jelentőséget. Már a beszélgetés elején kihangsúlyozta kommunikációs kompetenciáját, beszélői, előadói tehetségét, aki minden beszédhelyzetre fel van készülve:

„[...] én pickos asszony vótam erőst a faluba mindenki erőst szeretett szólni nekem, mer tudtam, mit kell szólni, nem úgy bolondossul, vaj parasztossul, hanem annak es helye van mindenütt”.

A beszélgetés folyamán újra meg újra ránk terelte a szót. Magyarországról érkezőknek tartva minket, közös ismerősöket próbált beazonosítani:

„Há van egy magyar, G., nem tudom üsmerik-e, magyar... Há, hát az nállam ett es, ivutt es, mer jött sokszor, sok esztendőbe, hogy én montam le egy-egy valamit, énekeltem, s amit csak ő akart”.

Így tudtuk meg, hogy J. A. a gyűjtő-adatközlő viszonyban már jártas volt, úgy is lehetne fogalmazni, hogy adatközlői tapasztalattal rendelkezett. Gyakran kerültünk olyan számunkra meghökkentő helyzetbe, hogy J. A. felkérés nélkül énekelni kezdett, mikor egy dalszöveg nem jutott eszébe, elővette szájharmonikáját, és akár fél órán keresztül is dallamokat adott elő. Tehát a gyűjtés beszédhelyzetére fel volt készülve, rendelkezett egy repertoárral, amit elő szokott adni. Valahányszor tudásával kapcsolatos kérdéseket tettünk fel, készségesen válaszolt, gyógyítópraktikáinak, a szerelmi varázslásoknak receptszerű leírását, variánsait nyújtotta, helyenként recitatív stílusban, fennhangon adta ezeket elő, és szívesen eljátszotta a fényképezés kedvéért. Jelezte tudásának forrását, hogy kitől és hol tanulta (falubeliektől, paptól, a kórházban).

Ha a gyűjtés számára egy ismétlődő beszédhelyzet volt, akkor megnyilatkozásai tartalmát és stílusát egyfajta sztereotipizálódás eredményeként kell kezelnünk. A gyűjtésnek mint beszédhelyzetnek számára már hagyománya volt: a részt vevő személyek, a tematikus elgondolások állandósulása alapján megnyilatkozásainak formáját beszédműfajként olvashatjuk.<sup>15</sup> Ennek megfelelően J. A. kezdetben túlzottan tűnő bizalmasságát, nagy beszélőkedvét azzal is magyarázni lehet, hogy a beszélgetés kezdetétől fogva befolyásolták a számára előre látható, lehetséges kérdéseink<sup>16</sup> és válaszaink.

A gyűjtők látogatásának gyakori emlegetése arra ösztönzött bennünket, hogy kérdéseket tegyünk fel adatközlői szerepének történetéről, kutatási helyzetekről. Elmondása szerint édesanyjához is jártak gyűjtők, akik énekeket, „régis dolgokat” kérdeztek tőle. Magyar nyelvű imádságok felől kérdezősködve megkérdeztük, hogy olyan imádságra nem emlékszik-e, amit édesanyjától tanult, de anyjáról egyből az jut eszébe, hogy ő is adatközlő volt:

„(De olyat, amit a mómájától tanult, olyat tud-e imádságot?) Ti jártatok, s üsmertétek anyámat? (Nem, nem, mi fiatalok vagyunk ahhoz, hogy ismertük volna.) Igen? Még jártak oda bé hezza, mer jöttek sokand, ilyen sztudént [diák], s akkor fiak es vótak, s meg es mutítom a fényképet, hogy énekelek bé, s ők neznek ingemet, ott kúdték nekem fényképet.”

Később megjegyzi, hogy tudása az anyjéénál is alaposabb, emlékezete pontosabb:

„[...] anyámhoz jöttek, mert ő, aszonták, énekes vót, tudta a régis dógokat. Még tudta, de erőst nem. Anyám tudta, hogy én jobban tartom.”

A kutatók kilétére, nevére nem emlékszik, egy homogén látogatókatégóriaként maradtak meg emlékezetében: „Annyian jártak, már nem tudnám.”

Tehát rendelkezett már egy előzetes tudással az „olyanfajta” idegenekről, mint mi. Noha nem próbál alaposabb magyarázatokat keresni arra, hogy miért mennek hozzá látogatóba, nem csodálkozik el ezen. Szerinte ez is egy ugyanolyan pénzkeresési, gazdasági tevékenység lehet, mint bármilyen más munka:

„(Maga Cs. G.-t hogy ismerte meg?) Há leghamarább vót egy nép, az tudott boszorkányokat az asszony sokat. Cs. G. annyikot ül ott, 2-3 napot, azétt mer ott talál, miket tudott ő. Az az ő szervicse [munkája]. S ő bejött avval az asszonyval ide a faluba, hogy ki tud régis dógokot? [...] Szervicse [munkája, feladata] van, hogy azt kell ő csinálja, a filmokot, mit csinál, a ziárt [folyóiratot], miféle, az anyjának a galagonyája? Tudom én, jött ide sokszor pózálni [fényképezni], burjányokval, miket üsmertetni. Jött, hogy húzom ki a fődből es, fogott le áparáttal [géppel].”

Közös vonásokat is felfedez a gyűjtő és saját foglalkozása között: ő önöntéssel keresi pénzét, egy mástól tanult tudással. A gyűjtő, aki információkról, eljárásokról érdeklődik, szintén a tudással foglalkozik, hiszen azt halmozza fel. A kérdéseinket alkalomadtán egyfajta (hiedelem)tudás lenyomataként érti, amire ő már otthonosan, biztonságosan válaszolhat, ezért hasonló megjegyzéseket tesz:

„(S szenesvizet szokott-e vetni?) Há. (Nevet) Hogy tart észre mindent?”

Az idegenek kategorizálását a saját értékrendje szerint végzi, a tudás megosztásával veszteségre, vetélytársra is számíthat a kutatóban, hiszen az „idegenből jött ember” is azzal keresheti kenyerét:

„E nagy dolog, mert nem tudja mindenki, mert én ne mondom meg mindenkinek, aztán nincs orosságom [gyógyszerem] nekem.”

Volt egy tudása arról, hogy az őt meglátogató idegeneket mi érdekli, milyen tudásuk van a hiedelmekről – például találkozott már a szakirodalom boszorkány terminusával:

„[A professzornak] csak kicsit mondtam, mit akartam, s aszonta, há maga boszorkán. Mondom, nem vagyok, mer nem. Há, aszonta ördögököt tud-e? Mondom, én nem tudok, én nem szeretem. Jó beszédekot tudok, nem ördögösseket. Nem – boszorkán, boszorkán –, s akkor nem es mondtam semmit.”

A kutatókról szóló beszámolóiban explicit utalásokat találhatunk az előttünk ott járó gyűjtők kutatási témáiról és módszereiről:

„Jártak ezelőtt három esztendővel, egy ember örökké bejött, a leánya aszonta, hogy kell tudjam a burjányokat, amelyik jó urusság [gyógyszer]. S osztán csak kérdezte, e miféle, hogy mondják, s mitől jó? S akkor én mondtam meg.”

Ha nem is értelmezi a gyűjtő módszereit, fel tudja idézni a neki szegezett kérdéseket. A válaszait egyfajta csereakció részeként értelmezi, mert – mint fentebb már említettem – a gyógyítóeljárások pénzkeresési lehetőséget jelentenek számára:

„Ketszer adott egy-egy valamit, de egyszer megcsalt, nem adott semmit se. Aszontam, én se mondok semmit, há a kutya nem ugat heába.”

De a csere nemcsak anyagi javakkal történhet, hanem ismeretek, szellemi értékek szintjén is: például a gyűjtő, aki sok helyen megfordul, és sok mindent hall, tulajdonképpen újabb ismereteket tud hozzáférhetővé tenni, tanulni lehet tőle. Egy naptárban

megjelent fotóját mutogatva elmesélte, hogy miképpen tanult egy újabb szerelemjós-lási technikát:

„Ezt Újesztendőbe csinálják, ezt G. hallotta más asszonoktól, más népektől, de ő nekem elmondta, hogy, hogy csinálják: két gyertya, s új esztendőbe csinálják ezt.”

A fényképezkedés kedvéért végzett hamis technikák végrehajtásában is jártas:

„S én mondtam annak a népnek, ott, a Magyarországon, hogy azt ujesztendőkor kell... Ó, aszongya, hazudni nem lehet? Maga mondja meg, leadta, s akkor a külsőn es, s akkor itt csinálták a filmet. S aztán az ugy van, csináva csak, de ezt ujesztendőbe csinálják...”

Ebből az idézetből az is kiderül, hogy tudását aktív tudásnak tekintti, mely elválaszthatatlan rituális, időben szabályozott kontextusától. Ezzel szemben a kutató kérdéseire adott válasz egy másodlagos kontextust jelent, kvázihazugságot, mert a tudáselemek számára releváns összetevői kimaradnak, elhallgatódnak. Az ideális adatközlővé válás a saját kultúrájára való folyamatos ránézést, egyfajta távolítást is jelent. Ebben a másodlagos kontextusban az ismeretei adatszűrűségük révén nem válnak passzív tudássá, hiszen ez is a használat egyfajta módját jelenti. A kutatási helyzet számára olyan beszédmód, melyben a tudáselemek kvantitatív ismerete<sup>17</sup> a fontos, ez vált ki elismerést, tiszteletet,<sup>18</sup> de egyúttal a megfelelő kommunikációs kompetenciával bíró adatközlő számára, aki az elvárásnak meg szeretne felelni, szövegek kitalálását is indokoltá teszi a minták alapján:

„S én nem vettem szeámát [figyelembe], hogy elejembe tettem egy ilyen, melyik fogja le [vételez]. Addig énekeltem, hogy osztán nem még vót többet mit énekeljek, me nem jutott eszembe. Traducsilam [fordítottam] ki osztán a román éneket magyarul, ők nem tudták, de én serényen ki tudtam traducsilni [fordítani] a román éneket magyarul. Ők azt gondolták, magyarok, de román vót. [...] Azok az asszonyok, a falusiak Somoskából erőst csodálkoztak, hogy magad erőst sok éneket tudsz. S az ajtóból filmáltak. A beszédekert es, filmekert es, melyik muzsikált, melyik beszélgettek, povesztiltak [meséltek] egyik a másnak.”

Tulajdonképpen egyfajta játszmaként kezeli a kutatást, melyben ahhoz, hogy nyereséghez jusson, bizonyos kompromisszumokat kell megkötnie, a hazudozás számára nem etikai probléma, hanem társas kapcsolatait, státusát befolyásoló stratégia.

Előadásmódjából, megnyilatkozásainak retorikájából implicit módon az is kiolvasható, hogy eddigi adatközlői tapasztalatai szerint tudásának mely része minősült kérdezői számára egzotikusnak, relevánsnak, melyek azok a kérdések, amelyekre fel van készülve: a „régis dolgokra”, a gyógyítótechnikákra, énekekre. Legnagyobb meglepetésünkre, amikor arra kértük, hogy mesélje el élettörténetét, jóval kisebb lelkesedéssel igen rövid szöveg volt a válaszreakció, míg a szerelmi jóslás különböző technikáiról félórás folyamatos beszédet rögzítettünk.

A beszédhelyzetben való otthonossága, megnyilatkozásainak műfajszerűsége arra utal, hogy J. A. azonosul az adatközlői szereppel. Egyrészt marginalizáltságában, magányában a szocializációt jelenti számára az idegen látogató: „S akkor az jobban nez ingem az az idegen, mind enyimek”. De presztízst, státust is biztosít számára, rá fordul a figyelem:

„Aszonták Magyarfődről, a nagyobb kormány, hogy azt a népet, melyik olyan régtől bémondott nekünk ide, annyi sok mindent, hozzátok ki. S aszonták, vigyenek ki kicsi kocsiival. S osztán csináltak egy teli filmet, csináltunk régis táncokat.”

Tudása fontos, szükség van rá, hiszen másnak megéri az anyagi áldozatot is, hogy vele találkozhasson:

„[...] ki kell hozzátok ezt, s nem csapódtak félre, mer vótak, kik addig kifizették, ők vették ki a pásápórtot [útlevelet] es, mindent, csak menjek ki”.

Hogyan alakult ez az adatközlő szerep az általunk rögzített beszélgetésben? Mivel magyarítható a felsoroló, recitatív előadásstílus és az intim, magánéletéről szóló történetek egymásmellettsége? J. A. kutatói státusunk felől intenzíven érdeklődik: megszakítja a beszélgetést, hogy az ügy fontosságáról, méreteiről információkat tudjon meg: „Akkor elszóródtak sokfelé, egy-egy, ketten magik. Lányikba es, Klézsébe.” Megállapítja, hogy nekünk is vannak „gépezeteink”, messziről érkeztünk, hogy vele beszélgethesünk. Kérdéseket teszünk fel, melyek tudására irányulnak. De ugyanakkor mi csak „sztudentek” [diákok] vagyunk, nem rendelkezünk magasabb társadalmi pozícióval, mint például egy professzor. Nemcsak kérdéseket teszünk fel, hanem hajlandóak vagyunk végighallgatni problémáit, pletykáit is.<sup>19</sup> J. A. számára tehát mi a jelentős „másik” szerepét töltöttük be, aki a valóságát megerősíti. Egy másik szinten a kutatási helyzet a marginalizált egyén számára valóságteremtő intézménnyé válik.<sup>20</sup>

A beszélgetés során tehát egyszerre két beszédműfajt is működtet, címzettjeit hol kutatónak, hol társalgó félnek nézve. Ez a két műfaj a beszélgetés folyamán egyre inkább egymásra tevődik, a kezdeti, otthonosságot sugalló történetek személyes hangnemtől egy másik narratív minőséggel váltva fel. A megnyilatkozások műfajának változásával a szövegek extenzióját is más szabályok szerint kell behatárolnunk: míg az élményelbeszélések referenciája az egyén élettörténete, a közösség, addig az adatszerűségre törekvő előadásmód extenziója a beszédhelyzet maga.

A hiedelemről való beszédet az „én” és a „másik” kapcsolata termelte ki, és a másik tudásanyagának, világképének értelmezése tartotta mozgásban. J. A. élménytörténetinek hiedelemszöveggé értelmezése megváltoztatta tudásához való viszonyulásunkat, s ugyanúgy az ő hiedelemreprezentációi is megváltoztak érdeklődési szándékaink fejtegetése révén. J. A. élménytörténeteinek tehát mi is társszerzői vagyunk, akárcsak az összes kutató, aki előttünk megfordult már nála.

A kutató jelenléte nemcsak a megnyilatkozások szempontjából konstitutív tényező, hanem a kutatók identitáskonstrukcióiban is szerepet játszik. Az emberek megváltoznak, ha kutatjuk őket, sőt egyes egyének egyenesen igénylik, hogy társalogjunk velük; érzik, hogy végre rájuk is szükség van. A néprajzi gyűjtés egyéniségek felfedezésével és meghallgatásával embereket emel ki a teljes elhagyatottságból, és pszichikailag jelentős szerepe lehet. Kérdéses azonban, hogy a tudatos informátori magatartás miként alakítja át az egyén társadalmi kapcsolatait.

## A közösség „tekintetében”

Visszatérnék a dolgozatom elején előadott etnográfus meséjéhez: J. A. adatközlőszerepe akkortól vált kutatásra méltóvá számunkra, amikor házigazdánk és adatközlőnk úgy mond „kibeszélték”, és megpróbáltak meggyőzni arról, hogy ne menjünk hozzá, mert nem megbízható személy. Érvelésük (közvetve vagy közvetlenül) J. A. kommunikációs kompetenciája/stratégiái körül forgott: „azt se tudja, mit beszél”, „bolond”, „hazudik”, „kivirágoztatja, amit mond”.

Negatív véleményeket hallottunk róla, ennek ellenére megítélése differenciált volt. A legradikálisabb negatív véleményt közeli rokonaitól hallottuk. Húgától afelől érdeklődtünk, hogy kihez mehetnének gyűjteni, ki a faluban a beszédes, régi dolgokat ismerő ember. Válasza távolságtartó volt: van egy asszony a faluban (letagadta, hogy vértestvérek), de ahhoz inkább ne menjünk, mert hazudik, és előadta ő is variánsát arról a magyarországi fesztiválról, amelyiken J. A. román énekek improvizált magyar fordítását adta elő. Házigazdánk lánya pedig „bolond”-nak nevezte, értelmi képességeit kérdőjelezve meg. Más magyarfalusiak, akikkel nincs rokoni kapcsolatban, ezzel szemben inkább nagyotmondó, verbalitásában tobzódó, megmosolyogni való embernek tekintik, akinek „igazmondása” csak féligazságot jelent. Pozitív véleménnyel nem találkoztunk, azonban nem áll rendelkezésünkre elégséges adat ahhoz, hogy a vélekedéseket az egész közösségre nézve reprezentatívnak tarthassuk. Ezért további megjegyzéseimet ezzel a megszorítással teszem: következtetésem nem vonatkoztathatók a közösség kulturális viselkedésére, inkább hipotetikusak.

A vélemények J. A. tudása, illetve adatközlő volta köré csoportosulnak. Mi áll a vélekedések hátterében? Mi az oka az elutasító, kizáró gesztusoknak? Miért nem tartják megfelelőnek (közösségre jellemzőnek) tudását? J. A. élménytörténetei és a kérdezettek kijelentései alapján konfliktusok körvonalai sejlenek fel.

Élménytörténeteiben, pletykáiban, melyekben marginalizáltságát tematizálja, családtagjai jelennek meg fő károkozóként: a történetek annyira szerteágaznak, hogy konfliktusuk eredete gyakorlatilag kikövetkeztethetetlen, az örökösödés, az anya vagyonának igazságtalan elosztásától a közelmúltban lezajlott pereskedésekig nyúlnak vissza a történetek. Az eredetileg anyagi érdekek miatt kialakult nézeteltérések az idegen, a kutató irányában morális kompetícióként fogalmazódnak meg. J. A. történeteiben húga a „rossz testvér”, akit „kigyóként melengett a kebelén”, anyagi javaitól, jó hírnevétől fosztotta meg. Testvére, B. K. a hazudozás, a híresztelés morális problémáját említi nézeteltérésük fő okaként, elrejtve a rokonsági köteléket. Valószínű, hogy itt a másik személy hitelessége, értelmi képességeinek megkérdőjelezése inkább a konfliktus okozatának tekinthető, mint a vita kiváltó okának. A gyűjtő és az általa képviselt, neki tulajdonított nyilvánosság előtt vállalt érdekkülönbség nem nyílt konfliktust jelent, hanem az aszimmetrikus kapcsolat objektiválásának lehetőségét. Nem mitomániáról vagy félkegyelműségről van tehát szó, hanem egy kifelé megfogalmazott családi konfliktusról, melynek erővonalai egy gyűjtési helyzetben érnek össze, és ez már az érdekszférák és énképek ütközésének szimbólumaként működik.

Az árnyaltabb vélemények mögött ezzel szemben egy teljesen más érdekellentét feszül, melynek ideológiai, vallásos alapjai vannak. J. A. világvédelem, -legitimáló meg-

nyilatkozásai egyik háttereként korábban már beazonosítottam a közösség ártó szándékú, mágikus cselekedeteket elítélő világképét:

„[...] nem is szabad nekik meghallani, hogy mit mondok, mit csinállok. Nem csinállok boszorkán senkinek, lehetne, de soha-soha, sem az enyimnek, sem senkinek.”

A „kivirágoztatja, amit mond” kijelentés egy világi apáca szájából hangzott el, aki saját édesanyjának megtiltotta, hogy kérésünkre a szüleitől hallott vallásos legendákat elmesélje, mert nem felelnek meg az egyház tanításainak. Itt a vallásosság felől megfogalmazott értékkonfliktusról van szó, amely a szakralitás intézményen kívüli verbális műfajait kérdőjelezi meg.

Az egyén és közösség közti konfliktus, úgy tűnik, valójában a társadalmi rendet, a családi élet normáit megszegő viselkedést akarja szankcionálni, a közösség egyik tagja megbízhatatlannak minősítése (egy kívülállónak címezve) pedig a társadalmon belüli viszonyokat, egyenlőtlenségeket reprodukálja. Ebből a szempontból a tudás feletti ítélkezés, az egyén reprezentációs képességeinek és történetei referencialitásának visszavonása nem a konfliktus valódi oka, hanem ürügye.

Egy másik megközelítésből az is problematikus lehet, hogy miért épp egy kirekesztett egyén tudásának hitelessége körül forog a vita. Ehhez szükség van egy rövid elméleti kitérőre.

A konfliktus antropológiai elméletei sajátos módon kapcsolják össze a konfliktus és a kultúra fogalmát, a kettő között többszintű kapcsolatot feltételezve:

„[...] a konfliktus mindig kulturális tény: a különféle konfliktusok kulturálisan meghatározottak, definiáltak: kultúrák szervezik a konfliktusok formáit, keretfeltételeit, nyújtanak eszközöket a konfliktusok megoldásához. [...] tovább lépve a konfliktus a kultúra előfeltétele, sőt létrehozója.” (Szijártó et al. 2001:47.)

A konfliktusok ennek a szemléletnek megfelelően nem destruktív hatásúak, hanem konstruktív szerepet töltenek be a társadalmi kapcsolatokban:

„[...] a konfliktus alapvető szerepet játszik a saját és az idegen közötti határ megrajzolásában, amely minden kultúrában központi szerepet tölt be – nem utolsósorban a hagyományozás, az átörökítés miatt” (Szijártó et al. 2001:48).

A vizsgált eset vitái ennek megfelelően kontrollmechanizmusként értelmezhetők – abban az értelemben, hogy az események miként jelennek meg a nyilvánosság előtt. Tehát a J. A.-t körülvevő konfliktusok tulajdonképpen a társadalmi integritás szempontjából relevánsak: a csoport tagjainak elhatárolódása a hazugnak tartott egyéntől a kulturális tudáshoz való viszonyulás sajátos formája is egyben. A közösségi tudás birtoklása a tét, a defenzív viselkedés a tudás relevanciáját igazolja: csoportidentitásukhoz, valóságukhoz tartozik, emlékezetük része, arra való, hogy használják őket. J. A. adatközlői szereppel való azonosulása ezzel az elsődleges kontextussal szemben ezt a tudást egy másodlagos kontextusban használja, és megváltoztatja. Ennek a másodlagos kontextusnak lényeges alkotóeleme a „nagy nyilvánosság”, a kutató és a közösség tudásának közkinccsé tétele. A hagyományról való kérdést hogyan értelmezi a közösség? Ottlétünk alatt nyitottságot, érdeklődést tapasztaltunk, találkoztunk olyan falubelivel, aki örömmel újságot, hogy hozzá is hamarosan érkeznek kutatók. A közösség egyetért hagyományai publikussá tételével, azonban a műfajt, kontextust változtatott hagyó-



mányt, annak adatszerű formáit nem ismerik fel. J. A., aki a kultúrát presztízsnövelő céllal tudáshalmazként, taktikaként kezeli, nem a közösség szabályai szerint jár el, a gyűjtő-adatközlő viszony forgatókönyvének alárendelt történetek egocentrikus gesztusként, kisajátításként értékelődnek, ő maga pedig deviánsnak.

A gondolatmenet e pontját összekapcsolhatónak tartom azzal, amit Mircea Eliade ír egyik esszéjében (Eliade 1991) a tudás popularizálódásáról. Az archaikus közösségekben a profán dolgokról szóló kommunikációra a nyilvánosság jellemző, míg a dogmatikus, metafizikus tudattartalmakat titok övezi. Ha ez Magyarfalura is vonatkoztatható, akkor azt jelentené, hogy a tudás egy bizonyos szféráját a közösség (talán identitását vagy koherenciáját jelentő) intenzívebb kontroll alatt tartja. Ez kívülálló számára csak beavatottság révén érhető el, melyet a közösség által kinevezett és felhatalmazott személyek végezhetnek.

## Összegzés

Tanulmányomban nem a tartalmi aspektusokat vizsgáltam, hanem azokat a helyzeteket, amelyekben hiedelemtartalmak aktivizálódtak. A helyzet, melyben az „én” és a „másik” találkozik, a másiktól elválasztó különbségek megfogalmazására kényszerít – ezen öndefiníció függvényében tárgyaltam a viszonyulást a hiedelmekhez.

Ehhez a kérdésfelvetéshez saját anyagom értelmezésének „buktatói” vezettek el. Hipotézisem, hogy egy beszédhelyzet otthonossága, a bizalmas hangnem nagymértékben befolyásolja az alábbiakat: Mit látunk bele, miket fedezünk fel egy kultúráról: egy életvilág peremét vagy közepét? A kulturális szövegek jelentésének „rejtett szintje” milyen mélységig terjed/korlátozódik: a kommunikációs felszíntől egy közösség kultúrájáig? A kapcsolat létrehozása mennyire fonódik össze a megfigyeléssel, mennyire zárja le a megértés folyamatát? Meglátásom szerint szükséges a kettő szétválasztása, és adott esetben a kutató és kutatók közötti hallgatólagos szerződés is felülvizsgálatra szorulhat.

Tanulmányom következtéseit két értelmezési útvonalon helyezem el, és tartom folytathatónak. Egy közösség a tudását a maga használatára halmozza fel, és nem azzal a céllal, hogy mi felgyűjtsük. A kutató jelenlétével egy új kommunikációs helyzetet teremt. Hogyan változik meg a tudáshoz való viszony a kutatótudat függvényében? Egy kultúra „kibeszélésének” milyen korlátokat szab a közösség, hogyan viszonyulnak az adatközlővé vált személyhez? Ahhoz, hogy az eseten túlmutató következtetéseket lehessen levonni, további vizsgálatokra volna szükség arról, hogy az eddigi szakirodalom milyen adatokat tart számon adatközlőiről.

Az etnográfiai interjú és a terepmunka-beszélgetés olyan szándékosan létrehozott alkalmak, melyek lehetőséget teremtenek a történetmondásra. Hogyan értelmezi a gyűjtő a kutatásra méltó kultúrát? Tulajdonképpen mit akarunk felmérni? Az értelmezés során az adatok további szelekcióját végezzük el, értelmezésünkkel koherenciát teremtünk etnográfiai adataink között. Az események krónikája megtörik, ahogy a mindennapi élet szövetét tematikus kategóriáink mentén újraszervezzük. A fentiekben is szelekciót végeztem el egy kutatás anyagán, azt vizsgáltam, hogy az események narratív egymásra

következése, illetve azok egymáshoz hasonló egységekbe szervezése a jelentéstulajdonítás kimenetét miként változtatja meg. A történeteket lekerekítjük, rögzítjük a jelentéseket, miközben használóik rugalmas beszédműfajokként kezelik őket. Az oralitás műfajai, a beszéd dokumentumként való használata esetében is szükség van forráskritikára, a releváns kommunikációs komponensek azonosítására.

## JEGYZETEK

1. „A mindennapi életnek az aprólékos felfejtése, az életvilágot alkotó »nem-látható«, nem-tudatos jelentéseknek, folyamatoknak, struktúráknak a láthatóvá és tudatossá tétele, az »itt és most« folyó emberi élet szimbolikus dimenzióira és ezek hatásaira történő rámutatás, az »itt és most« zajló emberi élet sokféleségének mint az emberi létezés (a társadalom, a kultúra) eredendő sajátosságának a megértése és az érthetővé tétele – ezek az antropológiai megközelítésnek a céljai, »tárgyai« és »feladatai«.” (Niedermüller 1994:120.)
2. Jonas Frykman tanulmányában az *életvilág* fogalmát a társadalmi és kulturális jelenségekről szóló diskurzusok magyarázó értékkel bíró terminusaként határozza meg, a „szocializáció, a „habitus”, a „mindennapi élet” társfogalmaként. A tanulmány szerzője a humán és társadalomtudományok körében a mindennapi élet, az életvilág tudományos elemzése iránti érdeklődést a kultúra fogalmának bővítéseként értelmezi, egy olyan folyamat részeként, „amelyben az egyén és életvilága egyszerre válik láthatóvá és fontossá, amelyben hangsúlyozódik az immanens életvilág” (Frykman 1989:72).
3. „A narratívum mint intézmény fölötté áll az embernek, összefüggővé teszi életpályáját, jelentéseket tulajdonít cselekvéseinek, irányítja, szabályozza életét” (Keszeg 2002:24).
4. Pálffy Zoltán esettanulmányában hasonló kérdésfelvetésből indul ki, a kutatás céljából kialakított beszédhelyzettípusok előnyeit és hátrányait vizsgálja (Pálffy 1994; 1995).
5. A gyűjtést a Kriza János Néprajzi Társaság és a Magyar Nyelv és Kultúra Tanszéke szervezte a Nemzeti Kulturális Örökség Minisztériuma és a Kriza János Néprajzi Társaság támogatásával. A gyűjtésben kolozsvári egyetemi hallgatók és meghívott tudományos kutatók vettek részt. A terepmunka egyidejűleg több moldvai csángó faluban történt, különböző gyűjtési témák mentén, magam a Tánccos Vilmos által irányított vallásos narratívák (legendák) gyűjtőcsoportjában vettem részt.
6. A kérdőív használata nem módszert jelentett, inkább orientatív szerepet töltött be, hogy a különböző településeken végzett gyűjtések eredményei valamennyire egységes irányt kövessenek, és összehasonlíthatók legyenek.
7. Magyarfalva tulajdonképpen a Bákó megyei Gaiceana községhez tartozik (Klézsétől 40–50 kilométer). Aszfaltút nem vezet a faluba, a dombok között kanyargó úton viszonylag nehezen megközelíthető, a közeli településektől elszigetelt. A lakosság mezőgazdaságból tartja fent magát, az utóbbi években sokan vállaltak magyarországi, olaszországi, illetve izraeli vendégmunkát. Római katolikus vallásúak. A magyar nyelvterület legkeletibb településeként tartják számon, ez a tény nagyban rányomja bélyegét a falu látogatottságára, külkapcsolataira: „leg”-es település lévén sokan egzotikussága miatt keresik meg, ugyanakkor néprajzi „gyűjtőtér” is.
8. A folyékony és az eszményi beszélő fogalmát Dell Hymes meghatározása szerint használom: a folyékony beszélő az, „akinek megvan a nyelvtani tudása és akadálytalanul is képes alkalmazni”. Ennek részben megfelel az eszményi beszélő fogalma: „[...] a közösségek különböző beszédeideálokat kapcsolnak a különböző státusokhoz, szerepekhez és helyzetekhez”. Az ideálistnak tekintett beszéd dimenziói is különbözhetnek: „»tudni, mi« a helyzetet a nyelvben, illetve »tudni, hogyan« kell verbálisan kifejezni valamit” (Hymes 1997:474).

9. Ezt a sakkjátzsma példájával szemlélteti: „[...] a sakkszabályok létezése nem magyarázza meg az egyes játékosok lépéseit, legfeljebb korlátozza őket. Ha a sakkfigurákkal játszó lépéseit meg akarjuk érteni, elengedhetetlen annak ismerete, hogy ők mit tudnak a sakkról, a szabályokról és mik a konkrét szándékaik.” (Wilhelm 1994:15.)
10. A befogadási játszma Pálffy Zoltán szerint azt jelenti, hogy a közösség „működtetni tudja világot-értelmezési kódját velem kapcsolatban. Azaz nem zavarom meg őket identitásuk gyakorlásában, nem építenek ki velem szemben védekezési normahálót.” (Pálffy 1995:158.)
11. „A beszélő szándéka – a megnyilatkozás szubjektív mozzanata – elszakíthatatlan egységet alkot a megnyilatkozás tárgy-értelmi oldalával, megszabja az utóbbinak a határait, ezt a tárgy-értelmi oldalt összekapcsolja valamilyen konkrét (egyedi) beszédhelyzettel, e helyzet sajátos egyéni körülményeivel, a benne résztvevő személyekkel, ezek régebbi állásfoglalásaival, megnyilatkozásaival.” (Bahtyin 1988:260.)
12. Keszeg Vilmos a hiedelmek és a genealógiai struktúra egymásra épüléséről a következőket állapítja meg: „[...] a hagyomány sokkal erősebben van összekapcsolódva a genealógiai és szociális struktúrákkal, mint ahogyan azt az etnográfia leírta. A népi tudásnak az etnográfiai szintézisek által kidolgozott rendszere mellett a gyakorlatban érvényesül egy másfajta szerveződése is. Eszerint az ismeretek a tudásszerzés alkalmi, helyzeti, az információt kibocsátó egyén szerint szerveződnek és aktivizálódnak.” (Keszeg 2003:142.)
13. A koherenciát itt szövegtani szempontból használom, olyan értelemben, hogy a történetek között nincs előre-, illetve hátrautalási viszony, hanem lazán, mondhatni „rendetlenül” következnek egymás után.
14. A hiedelmet életszervezési stratégiaként emlegeti: „Mit csináljak, az ilyen ember, mikor nekezsílt [gondterhelt], akkor elmenen mindenfelé. S ilyenekkel van a földön teli, minden felé, nemcsak nálunk van, még egyebütt es.”
15. A beszéd műfajairól Bahtyin a következőket írja: „E műfajok meghatározott hangnemet vonnak maguk után, tehát struktúrájuk immanensen tartalmaz bizonyos konkrét intonálási módot is.” Megkülönböztet normativizálódott és rugalmasabb, az egyéni kreativitásnak tágabb teret nyújtó beszédműfajokat (Bahtyin 1988:261–263).
16. „A lehetséges válaszokkal való számvetés határozza meg a megnyilatkozás műfaját, kompozíciós fogásainak s végül nyelvi eszközeinek megválasztását, egyszóval a megnyilatkozás stílusát.” (Bahtyin 1988:276.)
17. „Én odakinn Magyarországon sokhelyt fel vagyok, ott a városba... es, tevel, mer én sokakat tudok. Még es, még es, még templomiakat es, egyiket es, a másikat es.”
18. Egy olyan kutatói magatartás és etika tükröződik ebben, miszerint a kultúra tudáshalmaz, és a közösségeknek vannak jártasabb tagjai, akik a közösségi tudást nagyobb arányban birtokolják.
19. Ezzel magyarázom a beszélgetés előrehaladottabb fázisaiban azt, hogy a gyűjtőknek tulajdonított világgéppel szembeni imázsvédő, defenzív stratégia enyhül, olyan kijelentéseket tesz, melyek korábban felépített énképével nem egyeztethetők össze. Lásd a korábbi fejezetben idézett d) példa különbségeit.
20. Ez a hallgatótípus, jelenlévő résztvevőnek is nevezhető, és hallgatói szerepe különbözik mind a címzett, mind a meghalló szerepétől. A beszélők nem csupán a címzettek felé hajtanak végre illokúciós aktusokat, hanem bizonyos más hallgatók felé is. Ebben a beszédhelyzetben mi egyszerre voltunk címzettek és tanúk is, a szövegeivel nemcsak információkat közölt, hanem saját valóságát is legitimálta.

## IRODALOM

ATKINSON, PAUL

1999 A narratíva és a társadalmi cselekvés reprezentációja. *In* Narratívák 3. A kultúra narratívái. Thomka Beáta, szerk. 121–150. Budapest: Kijárat.

BAHTYIN, MIHAIL

1988 A beszéd műfajai. *In* Tanulmányok az irodalomtudomány köréből. Kanyó Zoltán – Síklaki István, szerk. 246–282. Budapest: Tankönyvkiadó.

ELIADE, MIRCEA

1991 Lucruri de taină. *In* Drumul spre centru. Mircea Eliade, 110–113. București: Univers.

FRYKMAN, JONAS

1989 A mindennapi élet, mint a kutatás tárgya a svéd etnológiában. *Ethnographia* 100(1–4):68–79.

HANKISS ÁGNES

1980 Én-ontológiák. *In* Hiedelemrendszer és társadalmi tudat I. Frank Tibor – Hoppál Mihály, szerk. 30–38. Budapest: MTV Tömegkommunikációs Kutatóintézet.

HYMES, DELL

1997 A nyelv és a társadalmi élet kölcsönhatásának vizsgálata. *In* Nyelv – kommunikáció – cselekvés. Pléh Csaba – Síklaki István – Terestyéni Tamás, szerk. 458–496. Budapest: Osiris.

KESZEG VILMOS

2002 K. konfliktuselhárító stratégiája: a félrevezető narratívum. *In* Homo narrans. Emberek, történetek és kontextusok. Keszeg Vilmos, szerk. 105–123. Kolozsvár: Komp-Press Korunk Baráti Társaság.

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

NIEDERMÜLLER PÉTER

1994 Paradigmák és esélyek, avagy a kulturális antropológia lehetőségei Kelet-Európában. *Replika* 13–14:89–129.

PÁLFFY ZOLTÁN

1994 Egy „belehelyezkedési játszma” (módszertani tanulságai). *In* A másik ember. A Fiaatal Néprajzkutatók III. konferenciájának előadásai, Kalocsa, 1993. november 15–19. Romsics Imre, szerk. 20–24. Kalocsa: Viski Károly Múzeum.

1995 ...hogyan itt vannak, segíhetnek... (?) Néprajzi gyűjtés – antropológiai tanulságok. *Néprajzi Látóhatár* 4(1–2):153–169.

SZIJÁRTÓ ZSOLT – TAMÁS PÁL – TÓTH PÉTER

2001 A konfliktusról. *In* Társadalmi kommunikáció. Béres István – Horányi Özséb, szerk. 35–52. Budapest: Osiris.

WILHELM GÁBOR

1994 Ismerős idegenek: együttműködés és interperszonális megértés. *In A másik ember. A Fiatal Néprajzkutatók III. konferenciájának előadásai*, Kalocsa, 1993. november 15–19. Romsics Imre, szerk. 12–19. Kalocsa: Viski Károly Múzeum.

2003 Egzotikus szövegek értelmezhetősége. *In Antropológia és irodalom. Egy új paradigma keresése*. Biczó Gábor – Kiss Noémi, szerk. 53–70. Debrecen: Csokonai.

ZEMPLÉNI ANDRÁS

2000 Hallgatni tudni: a titokról és az etnológus mások életébe való betolakodásáról. *Tabula* 3(2):181–214.

MELINDA BLOS-JÁNI

## Who's who in folk texts? A communication-theoretical and social scientific approach to the collection of a Moldavian religious narrative

The study seeks to examine situations in which belief is activated. Situations in which “self” meets “other” force the expression of distinctions between the two; and it is as a function of this recursive definition that the author analyses attitudes toward beliefs.

The initial hypothesis is that the homeliness and intimate tone of the verbal forum largely influence what is read into a narrative and what is discovered about the culture it represents: does the narrative lie at the periphery of a life-world or its core? To what depths – from surface communication to the culture of an entire community – does the “hidden level” of meaning in a cultural text go or not go? To what extent is the relationship intertwined with observation, and to what extent does it obstruct the process of understanding? In the author's view, the two must be separated and, perhaps, the tacit agreement between researcher and subject re-examined.