

Reflexiók Roger Sandall romantikus antropológia ellen írt könyvére

A szerző egy ausztráliai antropológus, Roger Sandall nemrég megjelent könyvének általánosításaival száll vitába. Ebben Sandall a romantikus antropológia mint tendencia számlájára igyekezett írni számos napjainkban tapasztalható társadalmi-kulturális problémát. Szerinte a hagyományos, „törzsi” életmód idealizálása éppen a (nyugati) civilizáció peremén élők számára hoz létre egyre rosszabb életkörülményeket. A „törzsi” világ ugyanis önmagában zárt – társadalmi, politikai szempontból egyaránt, míg a polgári társadalom, a modern civilizáció nyílt – politikai jogok, gazdasági lehetőségek és a szabadság tekintetében. Vajda László a könyvben megfogalmazott „érveket” és az „érvelés” mögötti világot rajzolja meg szemléletesen, és illeti mindezt kritikával. Úgy véli, hogy valójában nem a romantikus antropológia, hanem az ilyen típusú leegyszerűsítések nehezítik meg a változó világ megfelelő szintű antropológiai elemzését.

The Culture Cult – Roger Sandallnak (2001) ez a különös című könyve nyilvánvalóan a harag szülötte.¹ Szerzője, a sydney-i egyetem (Ausztrália) antropológia tanszékének docense kíméletlenül támad minden olyan irányzatot vagy tudóst, akit a „romantikus primitivizmus” bűnében vétkesnek talál. Azokat az 1970-es évek óta Ausztráliában, Új-Zélandon, Kanadában és az Egyesült Államokban előretörő tendenciákat illeti ezzel a névvel, amelyek a „primitív”, „törzsi” kultúrát normálisnak, sőt gyakran rendkívül értékesnek tartják. Ezekben a nézetekben általában a saját civilizáció elleni, többé vagy kevésbé éles kritika rejlik, amelynek a törzsi rendre gyakorolt hatását a romantikusok pusztításként ítélik el.

I.

Az ilyen eszmék egyik kirívó következményeként Sandall azt a változást említi, amely az utóbbi évtizedekben az észak-ausztráliai őslakók életében következett be. Miután a kormányzat generációk óta az őslakók civilizálásán munkálkodott, a romantikusok a „hagyományos életmód egy hiperidealizált vízióját” terjesztették, katasztrófális következményekkel:

„Ha egy csoport életmódjából hiányzik az ábécé, az írás, a könyvek és a könyvtárak, és ennek ellenére folyamatosan azt hallja, hogy a kultúrája »gazdag«, »komplex«, valamint »szofisztikált«, akkor miként láthatja ez a csoport realiztikusan a saját helyét a világban? Ha ezek a jelzők mind igazak, akkor kinek volna még szüksége könyvekre vagy az írásra? [...] *A Culture Cult* által gerjesztett politika Ausztráliában ezer és ezer őslakó analfabetizmusáért felelős, és ezeknek a nagyszülei még tudtak írni és olvasni.” (Sandall 2001:4.)

A fejleményekért végül azok az asszimilációellenes politikusok is felelősek lennének, akik az utóbbi harminc évben „egy jó adag függetlenséget” (már amit ez a kifejezés takar) engedélyeztek a bennszülötteknek:

„A kulturális önrendelkezés zászlaja alatt az írástudás szintje csaknem a nullára esett vissza. A közegészség engedékeny adminisztrációjának eredményeként egyre szélesebb körűvé vált a rosszul tápláltság és a betegség. Amikor az alkoholfogyasztás felügyelete megszűnt, erre a lépésre úgy tekintettek, mint a saját jólét iránti felelősség kiterjesztésére. Ám ez a várt eredmény nem következett be. Egyik közösség a másik után tűnt el a föld színéről, miközben jóléti fizetség címén dollármilliókat dobtak ki az ablakon, és a benzinszippantás általánossá vált a fiatalkorúak között...” (Sandall 2001: 14).

Itt mindjárt tennünk kell egy megjegyzést. Szembetűnő, hogy az ausztrál illetőségű szerző az ausztrál viszonyokat csak bizonytalan benyomások, ellenőrizhetetlen általánosítások alapján jellemzi: nem utal törvényekre, rendelkezésekre, politikai és gazdasági háttérre, nem ír semmi kézzelfoghatót az érintett őslakoscsoporthoz strukturáiról és működéséről, hiányoznak a statisztikai adatok és elemzések. A lesújtó „kritika” egy exszenátor kijelentésében csúcspontot ér el, amely szerint „az ausztrál őslakók önrendelkezése” a jelen helyzetben „vicc, tökéletes vicc” (Sandall 2001: 15).

Az olvasónak a söröskorsó mellett politizálók jutnak eszébe, akik a jelen helyzetet – olykor nem is ok nélkül – kifogásolva végül mindenért a zsidókat, a kommunistákat, az egyházakat, a kapitalistákat stb. teszik felelőssé. Az újdonságot ebben az esetben a tetten ért bűnösök identitása jelenti: ezúttal a romantikus antropológusok,² a törzspártiak, a *Culture Cult* szószólói a vádlottak.

A sandalli értelemben vett *Culture Cult* terminus megvilágítására Raymond Tallis (2002:6) szolgált további példával a könyvről írott recenziójában.³ Arról a gyermekrab-szolga-kereskedelemtől van szó, amely több mai (!) nyugat-afrikai országban virágzik. A rabszolga-kereskedelemtől köztudottan mindenhol tiltott tevékenység, és az említett államok kormányai semmiképpen sem ismernék be, hogy elnézik vagy akár maguk is űzik azt. Amint egyes kirívó példák a világsajtó révén ismertté válnak, az érintett kormányok külügyminiszterei igyekeznek az esetet (a rabszolga-kereskedelemmel együtt) ártatlan félreértésnek feltüntetni (a gyerekeket neveltetésük miatt kell rokonokhoz vagy barátokhoz küldeni). Mindenekelőtt azonban azzal a kijelentéssel legalizálják a történeteket, hogy olyan szokásokról van szó, amelyek „a saját kultúránkban mindig” szokásban voltak vagy vannak ma is.

Némi utánajárással ennek a gondolkodásmódnak számos példáját megtaláljuk a közelmúlt történetében vagy saját közvetlen jelenünkben: valamely nép „rég, hagyományos kultúrája” magától értetődően értékesnek és érinthetetlennek számít. A valóságban ugyan sok hagyomány és szokás egyáltalán nem „öröktől való”, hanem – olykor időben pontosan azonosítható – újítás, átvétel vagy akár pusztán fikció. A kijózanító bizonyítékok azonban kevésbé hatékonyak; Sandall beszámol többek között egy esetről, amikor egy nagyon hasznos híd építését a projekt ellenzői az őslakók állítólagos kultikus helyeire való hivatkozással akadályozták meg (Sandall 2001: 10). Annyi bizonyos, hogy az etnikai kultúrák romantikus idealizálása tanná, ideológiává fejlődhet, és Sandall joggal hangsúlyozza, hogy ez az ideológia károkat, sőt katasztrófákat okozhat. Felvetődik azonban a kérdés: vajon megállapításai általánosíthatók-e? És vajon nem egy bizonyos ideológia határozza-e meg azt a magyarázatot, amellyel ő világítja meg az összefüggéseket?

II.

Sandall antropológiaprofesszor vilásképe rendkívül egyszerű. Létezik a primitívek hagyományos kultúrájának „törzsi világa”, és létezik a modern civilizáció polgári társadalomnak is nevezett világa (Sandall 2001 :viii); a kettőt széles árok (*Big Ditch*) választja el egymástól. Ez a kettősség alkotja Sandall tanának magvát, ez az alaptézis határozza meg a többi gondolati lépést. A szerző újra és újra hangsúlyozza, a *Big Ditch* két oldalán alapjaikban különböznek egymástól a viszonyok. Mindjárt a bevezetőben rávilágít például arra, hogy a modern civilizáció lehetővé teszi a vérontás nélkül lezajló hatalomváltást, hogy itt vannak polgári jogok, vannak gazdasági előnyök, van vallási tolerancia, politikai és művészi szabadság. A törzsi kultúrák jellemzői ezzel szemben: a rokonsági csoporton belüli elnyomás (*domestic repression*), gazdasági elmaradottság, endemikus betegségek, vallási fanatizmus, és a művészek tevékenységét szigorú szabályok korlátozzák. A kontrasztot a popperi fogalmak, a társadalom „nyílt” és „zárt” jelzőinek használata teszi még élesebbé: A törzsi társadalom „zárt” rendet alkot – mind intellektuális, mind szociális, mind politikai tekintetben, és ezt a társadalmat a rokonság és a „vér” uralja. A polgári társadalom ezzel szemben progresszív és „nyílt” – nyitott az új eszmék, új emberek irányában, akik individuumként beváltak; a politikai hovatartozás pedig egy kodifikált jogrendszer elismerésén alapul (Sandall 2001 :112). A megfogalmazás egyértelmű: Sandall nem fokozati, hanem kizárólag lényegi különbségeket lát. Jó példa erre az intellektuális viszonyok jellemzése: a nyílt társadalomban, a civilizációban a megismerés szabad egyének cselekvéseinek eredménye, az ismereteket pedig kritikai eszközökkel racionálisan igazolják (*rationally justified*). A zárt, törzsi társadalmakból hiányzik a szabadság és az értelem, voltaképpen megismerésről beszélni sem lehet itt, hanem a vének, a papok, a főnökök vagy a királyok szigorú tabukkal óvott nézeteivel szembesülhetünk csak, amelyek fő célja a csoportszolidaritás erősítése. Az adott véleményt, még a nyilvánvalóan hamisat is csupán kulturálisan igazolják (*culturally justified*). „És újból egy Széles Árok választja el a kettőt.” (*„And once more a Big Ditch divides the two.”* Sandall 2001 :12.)

Az ilyen szövegrészek az olvasóban azt az érzést kelthetik, mintha Karl R. Poppernek, az 1945 után gyakran idézett *A nyílt társadalom és ellenségei* című mű írójának hangját hallaná. Ám Popper Platónnal, Hegellel és Marxszal kapcsolatos terjedős fejtegetései olyan területre vezetnek, amely idegen Sandall számára, mint ahogy Popper sem foglalkozik a törzsek világával, a törzsekkel és a Big Ditch-konceptióval. (Sandall legalább a Popper által használt tabufogalmat szeretné annak új-zélandi emigrációjával, vagyis a maoriknál szerzett tapasztalataival összekapcsolni. Aki azonban, mint Popper, Sigmund Freud városából, Bécsből érkezett, már rég ismerte a tabu fogalmát.)

Sandallnak Popperhez fűződő viszonyánál fontosabb az általa használt „civilizáció” és „törzsi kultúra” kategóriák mibenléte. Ha csak az utoljára idézett kognitív szempontokat említjük: vajon Sandall valóban meg van győződve arról, hogy a civilizáció, amelyben olvasóival együtt él, a kritikus értelem világa? Hatalommal bíró államokat, iránymutató személyeket, csoportokat felvilágosodásellenes, gyakran jámbor, nyereségvágyóan agresszív ideológiák kormányozzák, a döntéseket nagyon is gyakran befolyásolják ördögűzők, asztrológiában jártas csodatévők vagy kiimádkozott isteni kinyilatkoztatások.⁴ Ami a kritikusan, racionálisan gondolkodó egyéniségek szabad kibontakozását illeti, a véleményalkotás és az ítélőképesség manipulálását nap mint nap megéljük. Sandall minderről nem

nyilatkozik. Egyszerűen elhallgatná a civilizációról alkotott tiszta képének ellentmondó jelenségeket? Talán a premodern állapotok maradványaival vagy a primitív létbe való visszaeséssel számol? Akkor azonban a Big Ditch mégiscsak átjárható lenne. A civilizációról alkotott fogalma egyszerűen zavaros: olykor tipologikus konstrukciónak, egyfajta ideáltípusnak tűnik, legtöbbször azonban valami valós és egységes dolognak, amely (megszépítve) a helyes mértékeket közvetíti.

A Széles Árok túoldalán, mint arról már szó esett, állítólag nincsenek valódi, racionálisan bizonyított ismeretek; a „kulturálisan igazolt meggyőződések” – bármilyen kritikától érintetlenül – igazságoknak számítanak, „még akkor is, ha X kijenti, hogy a tehén átugrotta a holdat” (Sandall 2001:12). Minden premodern kultúrában – „[...] középkori, maszáj, maori vagy bármilyen egyéb” (mondja az antropológus!) – az élet egyik legalapvetőbb vonása lenne a kollektív hagyomány iránti feltétlen szolidaritás. Ennek a kollektívizmusnak azonban semmi köze ahhoz az egyenlőséghez, amely a modern kormányzatok egyik legbensőbb magva; az „afrikai, ázsiai vagy a közel-keleti iszlám népek” tradicionális kultúrájának célja nem az „egyenlőség” (*equality*), hanem a „testvériség” (*fraternity*; Sandall 2001:106). A „testvériségen alapuló kommunalizmus” (*fraternal communalism*) következményei: az „össze nem egyeztethető rokonsági kötelezettségek” (*incompatible kinship obligations*), a „kapcsolatok szélesedő hálózatához kötődő kötelességek” (*the myriad duties to an extending network of relations*) természetesen nem egyeztethetők össze a modern élet „rendezett pártatlanságával” (*ordered impartiality*; Sandall 2001:107).

Sandall a premodern, törzsi kultúrák alsóbbrendűségét a néprajz anyagából vett példákkal kívánja szemléltetni. Említi többek között az aztékok rituális emberáldozatát (Sandall 2001:102), néhány Pápua Új-Guineán szokásos kegyetlen beavató szertartást (Sandall 2001:100), a dahomey-i rabszolgatartó királyságot (Sandall 2001:85) stb.

A szegényes, de mégiscsak egy antropológus által vázolt jellemzések hitelét csökkenti azonban a forráskritikai előmunkálatok mellőzése (különösen feltűnő a rémtörténetek kommentár nélküli alkalmazása), valamint egyes kulturális jelenségek funkcionális összefüggéseire és történelmi hátterére való utalás hiánya (a kommunió eszméje a rituális kannibalizmusban, az európaiak részvétele a nyugat-afrikai rabszolgavadászatban, a rabszolga-kereskedelemben és hasonlóknak).

A reprezentatívként bemutatott példák kiválasztása természetesen tendenciózus; ami egy ilyenfajta kísérlet esetében elkerülhetetlen – ugyanígy nem lenne nehéz feladat a néprajzi adatok egy „ellengyűjteményével” a premodern társadalmak számtalan pozitív vonását dokumentálni. A törzsi társadalom etnográfiai leértékelése mint lényegtelen ráadás mellett akár el is mehetnénk, ha Sandall eljárása nem diszkvalifikálódna pusztán módszere folytán. A két „világ” konfrontációjakor ugyanis egyfolytában az összehasonlítás és az értékelés elemi szabályait – akár mondhatjuk úgy is: a *fair play* elveit – sérti meg. Így Sandall egy ideális, hibátlan civilizáció képével operál, míg a törzsi kultúrák jellemzésekor a – vélt vagy valódi – realitásokat veszi elő. (Mivel a kommunizmust „neotörzsi” szintre helyezi, az esetleges marxista opponensek teljes joggal vethetnék szemére, hogy a reális kapitalizmus kedvezőtlen összetevőit elhallgatja, a szocializmust pedig a szovjet gazdaság éppenséggel reális összeomlására való utalással intézi el.)

III.

Sandall világképében a „civilizáció versus törzsi kultúra” meghatározó kettőssége mellett eltörpül az a tény, hogy a Széles Árok mindkét oldalán különböző kultúrák sokfélesége áll. Ami a törzsi világot illeti, a sokféle törzsi kultúrára való utalás Sandall logikája alapján akár félrevezető is lehetne, hiszen a romantikus antropológia képviselői ezt a sokféleséget saját értelmezésüknek megfelelően interpretálhatnák: ezen kultúrák mindegyikének joga van a létezéshez, és mindegyikük sajátos értékeket rejt. Mindez a törzsi kultúra túlértékeléséhez és egyben a civilizáció lekicsinyléséhez vezetne. Sandall a törzsi kultúrák belső és külső eredetű változásainak figyelembevételkor is veszélyt szimatol: az egyetlen általa elismert változás annyiból áll, hogy az emberek feladják hagyományaik törzsi rendjét, és a civilizációba integrálódnak. Ez az egyvonalú fejlődés úgyszólván a normális: „a történelem megmutatta, hogy létezik egy általános evolúciós irány a törzsből a civilizált társadalmi formákba [...] egy alacsonyabb szintről a magasabb irányában, valamint erkölcsi szempontból a rosszról a jobbhoz” (Sandall 2001:105). Ez a folyamat végül az alacsonyabb rendűnek a magasabb rendűbe való asszimilálásában csúcsozna ki.

A mintegy természetesnek tartott folyamat lezajlása Sandall szerint gyorsítható. Az Egyesült Államok, Kanada, Ausztrália és Új-Zéland kormányai – mint a civilizáció végrehajtó szervei – a *Culture Cult*-ideológia elharapózásáig, vagyis úgy 1970-ig sokat tettek azért, hogy a törzsi világ lakóit átsegítsék a Széles Árkon (egészségvédelem, iskolázás, lakásépítés); a hagyományos kultúráknak már csak a szilánkjai maradtak fenn. Az érintettek számára voltaképpen nyilvánvaló kellene hogy legyen a modern életre való áttérés előnye és szükségessége:

„Az őslakosok számára a jobb életre való esélyt ugyanaz jelenti, mint a mi számunkra: folyékony angoltudás, íráskészség, annyi matematika, amennyivel boldogulunk, és egy munkahely.” (Sandall 2001:3.)

Sandall elismeréssel beszél e fejlesztéspolitikai sikereiről: felsorolja az ünnepelt atléták, teniszezők és futballisták nevét, kiemel egy rendkívül népszerű táncscsoportot – mindnyájan ausztrál őslakók (Sandall 2001:14); a maorikat egy világhírű énekesnő képviseli (Sandall 2001:126). Isten hozott a civilizációban! Sandall nyilvánvalóan lelki tompaságban szenved, ha nem érzékeli, mennyire kínos ez a sikerlista. Hiszen a sport, a zene és a tánc (a legszélesebb értelemben vett szórakoztatóipar) azon tipikus pária foglalkozások körébe tartozik, amelyek (mint alig néhány évtizeddel ezelőtt az Egyesült Államokban) az etnikai és faji diszkrimináció jelenléte mellett is lehetőséget nyújtanak néhány embernek legalább arra, hogy financiálisan felemelkedjen. Miért nem olvashatjuk a harmonikus integráció bizonyítására az orvosok, a jogászok, a mérnökök, a tanárok, a sikeres vállalkozók között található őslakók vagy maorik százalékos arányát? Miért nem esik szó a vegyes házasságok számáról?

Sandall nem tagadja, hogy az a nagyjából 1970-ig hivatalosan elfogadott koncepció, amely a fejlődést szolgáló segélyekkel a kezdeti integrációtól a teljes asszimilációig való eljutást tűzte ki célul, nem minden esetben és nem minden területen hozta meg a kívánt eredményt. És ezen a ponton Sandall már egyértelmű lesz:

„Ez az, ahogyan a nyugati civilizáció a saját hagyományaival bánt, azaz kreatív módon rombolta szét azt, ami nem volt képes megváltozni. A kreatív rombolás a történelmi haladás törvénye.” (Sandall 2001:3.)

A történelem az ilyesfajta kreativitás példáinak gazdag tárháza. A „javíthatatlan” kultúrák elpusztítása és a „fejlődésre képtelen” népesség megsemmisítése gyakran szoros összefügg egymással.

Ennyit Sandallnak a Széles Árok törzsi oldalán álló kultúrák dinamikáját és sokféleségét illető nézeteiről. A civilizációval kevésbé szisztematikus módon foglalkozik, szándéka a „nyílt” polgári rendnek a törzsek „zárt” rendszerével szembeni felsőbbrendűségének kimutatása. Könnyű dolga van, ameddig nem a valódi civilizációkról, hanem azok utópisztikus projekcióiról van szó. A valóban létező civilizációknak (a 19–20. századiaknak) azonban egyike sem felel meg a nyílt társadalom valamennyi kritériumainak. Az ellen, hogy Sandall a náciizmust és a kommunizmust torz, a zárt társadalmak állapotába visszaesett formációnak tartja, feltehetőleg egy kritikusa sem emel majd kifogást. De vajon olyan államok, amelyek még a 20. században is milliókat nyomtak el rasszbeli hovatartozásuk miatt, a nyílt társadalompolitika megvalósulásai lennének? Sandall elkerüli a civilizált társadalmakban működő, igen hatékony felvilágosodásellenes erők (rasszizmus, nacionalizmus, keresztény fundamentalizmus stb.) taglalását. Még a civilizációk dialektusainak valóban fontos kérdését sem érinti. Vagy talán nem lát különbséget az Egyesült Államok, a skandináv országok, Németország stb. polgári társadalmi között?

Sorakoznak a kérdések, amelyeket Sandall elmulasztott feltenni. Nem lehet azt állítani, hogy nem tartoznak a témához, hiszen a törzsi kultúráknak a civilizációban (civilizációkban?) kellene feloldódniuk, és éppen ez az, ami ellen a *Culture Cult* aktivistái küzdenek. A civilizációnak Sandall tanaiban betöltött eschatologikus szerepe láttán felmerül a gyanú, hogy a fogalom tisztázatlansága nem véletlen. Lehetséges, hogy kimondatlanul is a civilizációk jövőbeni szelekciós és asszimilációs folyamatának vízióját szuggeralja, amely végül egy globális egységcivilizációba torkollik?

IV.

Minden a történelem és Sandall által előírt menetrend szerint futott volna: Egyes kultúrák (és népek) a „kreatív destrukció” áldozatai lettek volna, a törzsi kötelékekben élő emberiség egy nagy részének azonban – saját javára, de a civilizált kormányzatok által is irányítva – a kulturális (és etnikai) asszimiláció irányába tartott volna. Ezt az evolúciós folyamatot azonban óriási ellenerők zavarták meg, sőt gyakran le is állították. Kezdődött a romantikusok mozgalmaival, akik (először) egyre élesebben kritizálták a modern civilizációt, (másodsor) tagadták a különböző kultúrák közötti értékkülönbséget, és idealizálták a törzsi kultúrákat, amelyeknek szerintük joguk van a létezéshez, és éppen ezért nem szabad asszimilálni őket.

Az asszimilációellenes érvek a civilizáción belül nem maradtak hatástalanok; ez vezetett többek között ahhoz, hogy (harmadszor) az illetékes kormányzatok változtattak bennszülöttekkel kapcsolatos politikájukon: visszavettek a fejlesztési tervekből, és a törzseknek szűk keretek között bizonyos autonómiát biztosítottak. A *Culture Cult* eszméje végül elérte (negyedszer) azt, hogy a – többé nem intakt – törzsi rendet hordozó túlélők kísérletet tettek az elveszett hagyományok újjáélesztésére. Az ilyesfajta „visszatörzsesítés” a legtöbbször katasztrofális következményekkel jár: elszegényedéssel, analfabetizmussal, alkoholizmussal, szellemi restséggel, erkölcsi tartás hiányával.

Sandall a *Designer Tribalism* (Sandall 2001:19) című fejezetben tárgyalja azokat az eseteket, amelyek az előbb vázolt oksági lánc egyik elágazását tárják elénk. A fejezet szereplői nem törzsi népek vagy leszármazottaik, hanem a civilizált társadalom azon tagjai, akik meghasonlottak a civilizációval, és a törzsi társadalom kommunális boldogságának álmát kívánták megvalósítani: „ha nincsen saját törzsed, hozzád létre egyet”. Az ilyesfajta kísérletek – akárcsak prototípusuk, Robert Owens utópisztikus vállalkozása a 19. század első felében – hamarosan zátonyra futottak. A tapasztalatok szerint a jelenkor hasonló, civilizáción kívülré vágyó csoportjainak sincs nagyobb esélyük a sikerre.

Ezek a megfigyelések leegyszerűsítettek és élezettek, ráadásul a *Culture Cult* jelentőségét mértéktelenül felnagyítják, de nem nevezhetők légből kapottaknak sem a katasztrófához vezető út állomásai, sem a katasztrófa bekövetkeztének ténye. Az antropológia számára mindez nem újdonság, a Sandall által konstruált összefüggések azonban újfajta tudományos aktualitást adnak a problémának. A romantikus antropológia kritikus vizsgálata tehát nem felesleges.

Az antropológiában hatékonyra vált romantikus ideák – mint a civilizáció éles kritikája és a precivilizáció felmagasztalása – alapító őseiként Jean-Jacques Rousseau és Johann Gottfried Herder neve merül fel. Az idézetek tanúsága szerint a szerző olvasott Rousseau írásaiból, míg Rousseau „neurotikus német kultúramagasztalóját” (Sandall 2001:89) csak Isaiah Berlin (1976) *Vico and Herder* című könyvéből ismeri. De nem a tárgyalt anyag hiányos ismerete okozta az egyetlen nehézséget; a 18. század e rendkívül eredeti és bonyolult gondolkodású férfiúinak eszméibe való elmélyedés egyszerűen meghaladta Sandall képességeit.

Sandall seregszemléjéből kimaradtak a 19. század romantikus irányzatai – az Osszián-rajongás, a germániségért való lelkesedés, a népiesség ideája –, mert a hangadó antropológusait inkább az evolucionizmus vonzotta. (Miközben éppen a leginkább evolucionistának számító Lewis Henry Morgan a James Fenimore Cooperrel való szellemi rokonság gyanújába esik [Sandall 2001:55]!) A 20. század reprezentatívnek tartott alakjai közül Sandall először nem-antropológusokat tárgyal: a romantikus oldalról Polányi Károly közgazdászt és a kultúrfilozófus Isaiah Berlint, és mint ellenfigurát Karl R. Poppert. De legkésőbb a negyedik fejezettől (*The Triumph of the Litterateur*) kezdve már saját szakmája képviselőit sem kíméli. A *Culture Cult* – szerinte végbement – diadalútjához fűzött megvető kommentárjai gyakran jogosak, stílusuk azonban helyenként visszataszítóan durva. Ellenfeleit vesztesekként, zátonyra futott egzisztenciákként jellemzi: főként hazátlan emigránsok, gyakran zsidók szó, akik azért gyűlölik a civilizációt, mert az igazságtalanul bánt velük. Ezek a megkeseredett figurák azonban elszigeteltek és értelmetlenek maradtak volna, ha a velejükig destruktív bohémek és firkászok (egy *litterateur* aktivistái) nem tették volna népszerűvé őket a társadalomban. Példaként többek között két önjelölt írónő, Ruth Benedict és Margaret Mead szolgál, akiknek a pueblóindiánokról, illetve a szamoaiakról írt, végtelenségig szubjektív és részben bizonyítottan hamis képet adó könyvei milliós példányszámban keltek el. Ez „valódi áttörést jelentett a romantikus primitivizmus mint az etnográfiai ábrázolás tudományos körökben elfogadott formája számára” (Sandall 2001:65), és megmutatta a primitivizmus jelentős társadalmi rezonanciáját. Sandall durva kritikája azonban a legnagyobbakat sem kíméli. Stílusát példázzák észrevételei Franz Boasról, akinek főleg Ruth Benedict és Margaret Mead támogatását veti szemére:

„Az ismert forráskönyv szerint egy öregedő, bajszos tudós, aki élvezte, hogy is-

tenként bánnak vele, áthágta a szabályokat, hogy két iránta rajongó tanítványnőjét szárnyai alá vegye. [...] Boas felmentette Benedictet az előírt követelmények alól, hogy meggyorsítsa számára a doktori fokozatának megszerzését. Hasonló okból Boas Meadet is felmentette a záróvizsga alól.” (Sandall 2001:56.)

Lehet, hogy Sandall szerint Boas azért is rászolgált a tiszteletlen kritikára, mert mint német bevándorló maga is primitivizmussal gyanúsítható:

„Európai hátterével azon munkálkodott, hogy megváltoztassa az amerikai antropológia arculatát, amennyiben támogatta azt a nézetet, hogy mindegyik kultúra egy megkülönböztető modellt mutat, amely összehasonlíthatatlan más szerves egész egészekkel;⁵ valamint hogy mindegyik önmagában értékes.” (Sandall 2001:56.)

Az ilyen és hasonló kirohanások üzenete mindig ugyanaz: a romantikus primitivizmus nem a „törzsi népek” között született, hanem „romlott, fehér, elégedetlen urbánusok között” (Sandall 2001:x). Áruklodó az a hév, amellyel Sandall az elkényeztetett, de mégis elégedetlen bohémok és miliójuk, a „littérateur” ellen küzd. Mint ahogyan a bennszülöttproblémához való akadémikuskodó hozzáállás a kocsmai bölcselkedés asszociációját váltotta ki, a gáncoskodó szociális státusa és mentalitása is meghatározható: a reakciós nyárspolgár értelmiség- és idegenellenes, önnön közepszerúségét elszántan védelmező gondolkodásmódjáról van szó. Agresszív erőszakkal párosulva ez fasisztoiddá válik.

V.

Az észak- ausztráliai bennszülöttek újbóli analfabetizációjáról, akiknek szülei, nagyszülei még tudtak írni és olvasni, Ausztrália határain túl alig hallott valaki. Sandall érdeme, hogy az ilyenfajta elszegényedésre nyomatékosan felhívja a figyelmet. Ezt az érdemet azonban ő maga teszi kétségessé azzal, hogy nem írja le, és nem értelmezi pontosan azt a negatív kulturális változást, amely ehhez a veszteséghez vezetett. Ehelyett egyszerűen mindezért az egykori „primitív” törzsi kultúra romantikus idealizálását teszi felelőssé. Az ilyen folyamatok általában meglehetősen bonyolultak, ezeket egyszerűen egyetlen okra visszavezetni eleve önkényes eljárásnak tűnik. Lehetséges, hogy az új analfabetizmus (más nyugtalanító tünetekkel együtt) az általános elhanyagoltsággal, a szabadság hiány által okozott lelki depresszióval, a helyi vezetők korruptségával, személyes megaláztatásokkal függ össze. Nem zárható ki az sem, hogy a nemes törzsi hagyományokra való utalás – akárkitől származik is – másodlagos védekezési állítás csupán, igaztalan megokolása az ellenkezés bizonyos speciális formáinak, miközben a civilizáció más hatásai – az alkoholizmus, benzingóz – nem lesznek elutasítva. Idézhetjük az R. Tallis által leleplezett „ősi szokásokra” való hivatkozást, amellyel a nyugat-afrikai gyermekkrabszolgakereskedelmet próbálták igazolni.

Nota bene: Sandallnak akár igaza is lehetne. Lehetséges, hogy a törzsi rend felélesztésére tett romantikus kísérlet valóban meghatározó szerepet játszott az analfabetizmus szintjére való visszaesésben. Sandall azonban nem szolgált tudományos szempontból komolyan vehető, példákkal alátámasztott argumentációval. Emellett az új analfabetizmus csupán egyike az általa interpretált példáknak. Sandall javíthatatlan leegyszerűsítő (*terrible simplificateur*), aki egy bizonyos megtárgyalt jelenségtől mindig egy nagyon rövid oksági láncolattal jut el közvetlenül és feltétlenül a *Culture Cult* jelenségéhez.

A durva leegyszerűsítésekhez tartozik a kultúrák merev felosztása is: a mindent elválasztó Széles Árok egyik oldalán szinte utópisztikus tökéletességben virul a modern civilizáció, a másik oldalon a – még ki nem irtott (jelszó: kreatív rombolás [*creative destruction*]) – törzsi kultúrák vegetálnak, amelyek alsóbbrendűsége szintén Sandall hittételei közé tartozik. A nyárspolgár (és nem a „primitívek”!) banális világképének globális kiteljesedése bontakozik ki előttünk: „Nálunk” minden rendben van (és a hatalomnak kell gondoskodnia arról, hogy ez így is maradjon), míg az idegenek differenciálatlan masszáját a szabadság hiánya, a kegyetlenség és a szellemi korlátoltság jellemzi. Bár Sandall nem felejtette el, hogy az egyes törzsi kultúrák között jelentős különbségek vannak – Margaret Mead tudatlanságának bizonyítására még a Polinézia keleti és nyugati szigetei közötti különbségeket is megemlíti (Sandall 2001:62) –, de az ilyen részletek végül is lényegtelennek bizonyulnak számára. Nem ismeri fel, hogy a kultúrák sokfélesége (és a „civilizációk” sokfélesége) a történelem lényegének része, míg a Széles Árok által elválasztott két kulturális kategória – az egységes primitivizmushoz hasonlóan – csupán fikció.

Egy másik, a leegyszerűsítés kényszerével szoros rokonságban álló, fontos közléseket is elértéktelenséggel fenyegető hibaforrás az, hogy Sandall képtelen árnyalatokat látni, más szóval: mértéktelen.

A törzsi kultúrák lenyűgöző teljesítményeinek – a régi eszkimók természetismeretének, a polinézek csillagászatának és hajózási művészetének általában: a törzsek történetében oly gyakran manifesztálódó, élettelses pragmatizmusának – dicsérete és elismerése kérdésessé tenné a premodern rendszerek alacsonyabb rendű voltát, vagyis a *Cultural Cult* segítőjévé válna. Sandall gondolatmenete szerint azonban éppen ilyen ártalmas a civilizáció szociális és kulturális körülményeinek kritikája is: a civilizációt a dekadens primitivisták kritizálják. A kultúrák hierarchiája merev és kemény.

Megjegyzendő azonban, hogy a változás minden kultúra és társadalom normális állapota; a változás szituációtól függően lehet lassú és békés, de gyors és erőszakos is. Nem létezik állandóság. (Akár tetszik Sandallnak, akár nem, mindez a civilizációra is érvényes.) A szétesés és elmúlás elkerülhetetlenségének felismerése Sandall kánonja szerint egykedvűvé teszi az értelmes megfigyelőt. De annak tudása, hogy minden ember halandó, még nem minősíti ostoba szentimentalizmusnak az egyes halálesetek felett érzett gyátsz. Hasonlóan, egy kultúra – emberi tragédiákkal kísért – pusztulása vagy tönkretétele is viszonylag pontosan leírható és megmagyarázható; elvárható-e azonban a kutatótól, hogy az asszimiláció vagy a népirtás megtörténtét egy bizonyos doktrína elégedettséggel vegye tudomásul, és a kultúrák (és populációk) hierarchiájának bizonyítékként könyvelje el? Talán vannak olyanok, értelmes emberek is, akik megindultan figyelik a változás (vagy a kihalás) fájdalmas folyamatát. Ennek azonban sem a civilizáció gyűlöletéhez, sem a romantikus törzsi nosztalgiához nincsen semmi köze.

Sok mindennek, amit Sandall a romantikus primitivizmus számlájára ír, semmi köze sincs a *Cultural Culthoz*. Az, hogy mindenütt ezt a fajta romantikát gyanítja, abból a hajlamából fakad, amellyel minden feltételezett felismerést könnyörtelen következetességgel visz a képtelenségig. Így vált az az – egyébként helytálló – megállapítása, hogy az értékes hagyomány eszméjével vissza lehet élni, a romantikus tradíciófetisisták világméretű összeesküvésévé. A tudománytól távol álló, nagyhangú értelmiségi guruk megismerése a tőle kezdettől fogva ellenszenves, művészi sikertelenségüket a civilizáció iránti gyűlölettel kompenzáló dekadens entellektuelek csapatának démonizálásához vezetett.

Ausztrália lakosságának fehérekre és őslakókra való, rasszista színezetű felosztása Sandall számára a civilizáció és a törzsi kultúrák egymástól élesen elválasztott világainak képévé érlelődött.

VI.

Sandall nézeteinek politikai és morális aspektusait figyelmen kívül hagyva engedjék meg, hogy a kultúrák értékelésének fontos témájával kapcsolatban kizárólag az antropológia nézőpontjából mondhatni *pro domo*, állást foglaljak. Az etnikai és kulturális sokféleség az emberiség létének egyik alapvető jellemzője. Ha ez elhanyagolható dolog lenne, az antropológia művelésének nem sok értelme maradna. Az antropológia egyik fő feladata éppen az, hogy azokról a mindenkori viszonyokról, amelyek ezt a sokféleséget (vagy legalább egy részüket) jellemzik, egy adekvát, értelmesen kommentált képet alakítson ki. Az antropológia – a „tisztá” etnográfától eltérően (ha létezik egyáltalán ilyen) – komparatív eljárással dolgozik. Ez teszi lehetővé többek között az etnikai és/vagy kulturális egységek, típusok és altípusok – a kutató szempontjaitól függően földrajzi, ergológiai, evolucionista stb. szempontú – megkülönböztetését. Így a teljes kulturális valóság két (kronológiailag tisztázatlan) osztályba sorolása – törzsi kultúrák, illetve civilizáció –, amennyiben tudományos alapokkal bírna, alapjában megengedett lehetne. Bizonyos, a gyakorlat által húzott határokon belül értékelő összehasonlítások is megengedettek (például az egészségvédelem állapota, a gazdasági tartalékok, a települések intenzitása stb. A és B kultúrán belül), a szociális jelenségek értékelő összehasonlításának azonban kevés értelme van akkor, ha ezeket kiragadjuk összefüggéseikből (jobb-e a patrilineáris leszármazás a matrilineárisnál?), vagy ha hiányoznak az objektív mércék. Így például az őskorról és a primitívitásról alkotott eszmékben gyakran kulcsszerepet játszó korlátlan szexuális szabadságot hol állatiasnak értékelik, hol paradicsomi állapotnak tartják.

Az antropológiát azonban antropológusok művelik, akik olykor feladatuknak érzik a munkájuk tárgyát képező idegen kultúrának és hordozóinak dicséretét vagy szidalmazását. Míg a „vadakat” korábban szinte állatias szörnyekként vagy ostoba lényekként ábrázolták, úgy a modern irodalomban az ellenkező tendencia került túlsúlyba. A „természeti népek” világának a valóságot elferdítő, szélsőséges idealizálása (Benedict, Mead és mások) kompromittálja a tudományágat viszonylag ritkán fordul elő. Sokkal kártékonyabb lehet a hivatalosan előírt *Cultural Cult*: ezen azt az Egyesült Államokban megfigyelhető, eredetileg csupán emberbarát szándékú, az idegengyűlölet, a rasszizmus és hasonló jelenségek ellen fellépő politikai korrektség (*political correctness*) elvét értem, amely fontosabbnak tartja az elpusztult indián kultúrák képmutató felmagasztalását, mint azok tudományosan adekvát megismertetését.

Éppen ezért rendkívül figyelemreméltó a civilizációellenesnek semmiképpen sem nevezhető antropológusok mértéktartó elkötelezettsége fenyegetett kultúrák és népek iránt. A modernizáció áldozatait nem a Sandall által oly kihívó módon képviselt rideg tényyszerűséggel regisztrálják, de nem is egy elgondolt premodern kultúrát vagy annak egy megmerevedett állapotban való megtartását propagálják. Ezt a mai antropológiában gyakran megfigyelhető, a premodern tradíciókhoz való mértéktartó viszonyulást magyarázó védelemnek lehet nevezni.

Nincs könnyű dolguk azoknak a tudósoknak, akik elkötelezettjei az őszinte tudományos kutatásnak, ugyanakkor az elpusztult kultúrák értékeire is rá kell mutatnunk. A kultúrák nagy része ugyanis olyan vonásokkal is rendelkezik, amelyeket a polgári társadalom megvetéssel sújt: kannibalizmus, rituális emberölés, fejdácsolás... (A civilizált tévénezőknek természetesen naponta mutatnak ilyen borzalmakat.) Az értékes hagyományok szelekciója és a kegyetlen intézmények elhallgatása – ahogy azt a *political correctness* megkövetelné – összeegyeztethetetlen lenne a tudomány valóság- és igazságigényével. Ebből a kutyaszorítóból a kultúrák magyarázó bemutatása jelent kiutat. A kannibalizmus stb. nem egyes tradicionális életformák véletlenszerű kísérőjelensége volt, hanem megvolt a helye az adott kultúra funkcionális rendszerében. Ahogy az ember képes idegen – akár kihalt – nyelvek megtanulására, és hajlandó fáradtságosan elmélyedni azok szokatlan szintaxisában, mert ettől eltemetett szellemi kincsekhez való hozzájutást remél, úgy kell a kutatóknak a nagyrészt vagy teljesen eltűnt kultúrák struktúráinak és funkcióinak szöveget is átvilágítania – és a megszerzett ismereteket továbbadni.

Az eredményt egyesek „megértés általi megbocsátásként” interpretálják majd. Terentius magyarázata azonban ennél mélyebbre nyúlik: „Semmi sem idegen tőlem, ami emberi”. Ezt a mondást nemrég – nyilván a legjobb akarattal – apró változtatással, de megcsönkített értelemmel propagálták: „Szinte semmi emberi sem idegen tőlem...” (Bohannon – van der Elst 2002). Ha előbb nem, a mélylélektan eredményeinek elterjedése óta már a képzett polgár is megtudta, hogy a barbár szörnyűségek ott rejlenek őbenne is – szunnyadó állapotban, de bármikor kitörésre készen. A közeli múlt és a jelen tapasztalatai megdöbbentő bizonyítékokkal szolgálnak arra, hogy a kegyetlenség akár intézményesíthető is. Ettől csak a tudás óvhat meg.

Fordította Vándor Andrea

JEGYZETEK

1. Ez a tanulmány eredetileg az *Anthropos* 2004. évi 99. évfolyamának I. számában jelent meg *Reflexionen zu Roger Sandalls Buch gegen die romantische Anthropologie* címmel (222–230 p.). Külön köszönet az *Anthropos* Institutnak és a szerzőnek a fordítás megjelentetéséhez való hozzájárulásáért.
2. Szokásommal ellentétben ezúttal lemondok az „etnológia” terminus alkalmazásáról, és Sandallhoz hasonlóan az „antropológia” fogalmát használom (egy oly mértékben átfogó értelemben, amely már zavarossá teszi a fogalmat). Ennek oka az, hogy az etnológia – nem csak szerintem – egy *par excellence* összehasonlító (és nem értékelő) tudomány. A véleményem szerint megkérdőjelezhető „törzs” (*tribe*) kifejezés is Sandall terminológiájának megfelelője.
3. A recenzió rezüméjét Thomas Steinfeld közölte a *Süddeutsche Zeitung* (München) hasábjain 2002. augusztus 23-án. Tallis recenziójának német fordítása a *Merkur* című folyóiratban (Stuttgart) jelent meg (2002, 56. kötet: 1024–1028.)
4. A *Süddeutsche Zeitung* hasábjain (1994. december 3–4.) a következőket olvashattuk: „Az olaszok átszámítva évi 1,5 milliárd márkát (tehát kb. 0,77 milliárd eurót) költenek jószolgálatára. A keresztény tanok tiltásai ellenére is a 90 százalékban katolikus olaszok közül minden ötödik polgár évente legalább egyszer ilyesmiben jártas »szakemberhez« fordul. A számok az olasz jezsuiták lapjának, a *La civiltà cattolica* legújabb számában szerepeltek. A céges telefonjegyzé-

kekben állítólag körülbelül ezer jós szerepel.” Lásd ezzel kapcsolatban a pompás *Itáliai kicsapongások* című fejezetet, Enzensberger 1988.

5. Boas mint szorgalmas komparatista egyáltalán nem tartotta összehasonlíthatatlannak a kultúrákat. Nem ez az egyetlen szövegrész, amelyből kiderül, hogy Sandall az „összehasonlításon” valamiféle „értékelést” ért. Például többször is idézi Isaiah Berlin mondatát: „A kultúrák összehasonlíthatók, de nem mérhetők össze” (Sandall 2001:100, 103), de amikor megkísérelti cáfolni (105), kiderül, hogy nem értette meg a különbséget. Szintén tisztázásra szorul a Sandall által több ízben is ellenfelei kultúrafelfogásának jellemzésére használt *organic* fogalom.

IRODALOM

BERLIN, ISAIAH

1976 *Vico and Herder: Two studies in the history of ideas*. London: Hogarth.

BOHANNAN, PAUL – VAN DER ELST, DIRK

2002 *Fast nichts Menschliches ist mir fremd. Wie wir von anderen Kulturen lernen können*. Wuppertal: Edition Trickster im Peter Hammer Verlag.

ENZENSBERGER, HANS MAGNUS

1988 *Ach, Europa! Wahrnehmungen aus sieben Ländern*. Frankfurt: Suhrkamp.

SANDALL, ROGER

2001 *The Culture Cult. Designer tribalism and other essays*. Boulder: Westview.

TALLIS, RAYMOND

2002 *Dreamers of Paradise*. *Times Literary Supplement*, August 16:6.

LÁSZLÓ VAJDA

Reflections to Roger Sandall's book against romantic anthropology

This review article criticizes many of the generalizations that had appeared in Roger Sandall's new book. Sandall claimed in it that romantic anthropology is guilty for a great number of sociocultural problems today. According to him the idealization of the traditional, "tribal" way of life makes the living conditions for the people at the edges of Western civilization even worse. This is because the "tribal" world is closed both in social and political aspects, whereas the modern Western society is described as open with regard to political rights, economic development and personal freedom. László Vajda's aim is to reconstruct Sandall's world view. He claims that romantic anthropology is a much less severe hindrance for an anthropological analysis of the modern world than the oversimplifications made by Sandall.

„Én tulajdonképpen történésznek tartom magam”

Interjú Vajda Lászlóval¹

Egy nagyon parasztinak tartott tudomány, a néprajz és egy városi gyerek hogyan kerül kapcsolatba egymással?

Minden tudomány feltételez mint tárgyat valami idegenséget – azt hiszem, most Leopold Schmidtet idézem, de nem vagyok benne biztos –; a nép iránti érdeklődés abban a pillanatban született meg, amikor föllépett egy jelentősebb értelmiségi és úri réteg, amely úgyszólván visszanézett, és észrevette a népet. Talán Györffy István lenne a példa arra, hogy valaki, aki maga is a népből jön, a népet vizsgálja – nekem egyébként nagyon erős kétségeim vannak Györffy népi származását illetően. Általában azt lehetne mondani, hogy pontosan a városi származás előfeltételként jelent meg, mint ahogyan az európaiak is jobban érdeklődtek egzotikus, mint európai országok iránt. Ugyanígy ez a „Fremdtobjekt” előfeltétele a munkának. Persze ez eleinte nem tudományos, hanem egyfajta absztrakt, naiv érdeklődés, ami elengedhetetlen feltétele a tudományos foglalkozásnak is.

Amennyire tudom, kezdetben inkább a természettudomány vonzotta.

Biológus akartam lenni, úgy van. Tulajdonképpen az egyetlen szak, ahol rendszeren részt vettem előadásokon. Aztán csak úgy belecsöppentem a néprajzba. Akkor bizonyos állatföldrajzi kérdések érdekeltek. Mászáltam a Ruszinszónak nevezett Keleti-Kárpátokban, a magyar középhegységekben, a Börzsönyben sokat. Pénzem nem volt, úgyhogy Ruszinszókóban például pásztorok között laktam. Ez roppant érdekes volt, nagyon érdekes emberekkel és életformákkal találkoztam. Lassanként azt vettem észre magamon, hogy jobban érdekelnek az emberek, mint a bogarak. Elkezdtem látogatni Viskinek az előadásait. Viski szerintem nagyon jelentékeny gondolkodója volt a néprajztudománynak, sokkal csendesebb és halkabb, mint Györffy vagy Bátky. Én semmit nem tudok az életéről, a származásáról. Nem lepne meg, ha lett volna nála valamilyen arisztokratikus beütés: egyfelől mint jelenség is nagyon előkelő, másfelől hallatlanul melegszívű ember volt. Neki is meg még egy-két professzornak, főleg Marót Károlynak nagyon hálás vagyok azért, hogy azt a nagyon türelmetlen húszéves srácot, aki voltam, elviselték. Viski valahogyan megérezte, hogy szeretem a tudományt, és kezdett feltenni kérdéseket...

Melyik évben volt az, amikor beiratkozott Viskihez?

1941-ben.

Konkrétan mit tanított akkor Viski?

Azt hiszem, halászatról volt szó, valami ilyesmiről. Ő nagyjából sorra vette *A magyarság néprajza* fejezeteit,² s megbeszéltük. Az is hozzátartozott a jószívűségéhez, hogy a szemináriumain hallatlanul kezdő dolgokat magyarázott, sok naivitással, sok csacsisággal számolt, mert a résztvevők intellektuális színvonala nagyon szerény volt. S ő csupa jóindulattal és jó szóval fogadta őket. Szabad egy pirinkó történetet elmesélnem? Egy szép napon egész egyszerűen azt mondtam: Viski úgysem tudja, mi a rossz, mi a jó, mindent dicsér. Egész egyszerűen nekiindultam, fölmentem a Börzsönybe – hogy miért pont Bernecebarátiba mentem, azt nem tudom –, és ott elkezdtem az embereket kérdezni, jegyzeteket írtam, rajzoltam. Azt hiszem, egy hétig voltam ott, aztán visszajöttem, s már a pályaudvarról fölhívtam Viskit odahaza, hogy: „Professzor úr, én most gyűjtőúton voltam, és meg szeretném mutatni az anyagomat.” – „Igen, Vajda, jöjjön el hozzám.” Kimentem hozzá, akkor a Svábhegyen lakott. Énbennem volt egy olyan érzés, hogy ez az ember, aki szemináriumon a legcsacsibb dolgokat megdicséri, mit fog szólni, ha az én anyagomat látja? Viski megnézi: „Jó, jó, de ezt nem kérdezte meg, ennek nem ment utána”, és elkezdte a legbarátságosabb módon szétszedni az egészet. Akkor persze egyre kisebb és kisebb lettem... Ez is Viski volt.

Nagyon keveset tudunk arról, hogy a nagy generációban a három klasszikus között milyen viszony volt akkor.

Erről nem tudok semmi konkrétat, részleteset mondani. Egyik nap röviden beszélgettünk Hofer Tamással Bátkyról. Az én képem Bátkyról teljesen lényegtelen: egy hivatalnok. De úgy látszik, ez a kép nem találó, Hofer Tamás védte őt jó érvekkel. Györffy: az külön ügy. Györffy nagyon tehetséges volt, kétségtelenül. De teljesen elképedtem, amikor tegnap³ dicsérve idézték a *Néphagyomány és nemzeti művelődést*. Nem tudom, miért – te jól ismered – például be akarta vezetni a rovásírást! Viski jól érezte volna magát Európában...

Hogyan lehet ezt megmagyarázni?

Bauernkunde vagy nem *Bauernkunde*, a néprajzban mindig volt egy „ilyen a magyarság”. Még tegnap is – nem is beszélve tegnapelőttről – mindig voltak a szó vulgáris értelmében romantikus indítékok a néprajzban. Gondolj Viskinek olyan munkáira, mint például amelyekben a maga csendes módján teljesen elintézte a tulipántos ornamentika vagy a székely kapu romantikáját.⁴ Nagyon diszkréten és nagy csinnadratta nélkül megmutatta, hogy itt egészen másról van szó, és egyáltalán nem arról, amit a Huszka-féle rajongók akartak a népművészetben látni.

Ő látta az összefüggéseket. Például emlékszem, Karcagról hoztam magammal később egy nagyon szép, festett tükörrámát. A legtermészetesebben mondta, hogy hát ez barokk. Persze hogy barokk! Ő volt az, aki ebből a magyarkodásból nem vette ki a részét. Nem volt magyartalan semmiképpen, de az egész népi romantika tőle idegen volt.

Tulajdonképpen éppen ezért nem is játszott igazán szerepet a közélet színpadán?

Valószínűleg nem. Volt egy legenda róla, amit én sosem akartam ellenőrizni, hogy állítólag 1919-ben megégette volna az ujját. De hát, ki tudja...

Meddig volt kapcsolatban Viski Károllyal?

Haláláig. Én 1944-ben részt vettem az ellenállási mozgalomban, akkor az oroszok magukkal vittek, aztán fogságban voltam, kiszabadultam, eleresztettek. Amikor visszajöttem, rögtön kérdeztem, mi van Viskivel. Akkor kórházban volt, s meglátogattam. Arra jól emlékszem, hogy panaszkodott, hogy nem szabad dohányoznia. „Egy fél évszázadon keresztül dohányoztam” – mondta, és aztán nem sokkal később meghalt. Vesebaja, veserákja volt, nem tudom. Nem is volt olyan nagyon öreg, azt hiszem, hatvanhat.⁵

A másik professzor, aki hatással volt Professzor Úrra, Marót Károly. Róla nagyon keveset tud a mai generáció. Hogyan jellemezné őt?

Nagyon csendes ember volt. Persze az akkori viszonyok között hallatlan hátránya volt, hiszen zsidó volt. Már régen publikált külföldön, míg itthon csak gimnáziumi tanár volt, azt hiszem, Cegléden. Szegeden habilitálták.⁶ Szóval nem volt könnyű pályafutása. Sosem csinált lármát maga körül, nagyon csendesen dolgozott. Hallatlan tárgyi tudása volt. Tiszta véletlen volt, hogy megismerkedtem vele, és beszélgettünk. Ez volt 1943–1944-ben. Én akkor halálosan el voltam foglalva a világforradalom előkészítésével. Szóval azt ti nem tudjátok elképzelni, milyen volt a húszéves Vajda...

Ezt próbáljuk kideríteni.

Hagyjuk őt nyugodni! Marót Károly – aki nagyon csendes, nagyon gondolkodó, reflektáló ember volt – valahogy elviselt. „Görögben nem vagy elég jó” – mondta. „Én csinálok veled egy latinszemináriumot.” Ketten voltunk: ő meg én, és minden héten találkoztunk. Egy szemeszter alatt elolvastunk Plautus *Miles Gloriosus*ából nem egészen három oldalt. Én őtőle tanultam meg, hogy egy szó mögött világok lehetnek. Állandóan elemeztünk, összehasonlítottunk. És volt még valami: utána kellett menni a forrásoknak, amelyeket ellenőrizni kellett. Ami rendelkezésre állt: egyfelől a forrásanyag, másfelől a teljes, elméletileg odavágó irodalom. Hogy az német, angol vagy francia, nem játszott szerepet, tulajdonképpen csak ezeket a nyelveket vettük tekintetbe. Az etnológiában rosszabb a helyzet. Amikor a „Pásztorokat”⁷ csináltam, egész svéd könyveket kellett átolvasnom, anélkül hogy tudnék egy szót is svédül – nyelvtan és szótár segítségével. Nem is beszélve az oroszról. Hogy az ember az adott kérdés irodalmát megnézi, az etnográfiaiban nem volt magától értetődő akkoriban.

Sok szempontból ez még most sem teljesen elfogadott gyakorlat, mondjam így, a Marótféle szemlélet az etnográfiaiban.

Nézd, olvastad ezt az erdélyi cikket,⁸ most újra megnéztem, és ott én idéztem Róheimnek ezt a mondását, hogy „Európa népei még nem tudják, hogy milyen közel állnak egymáshoz”. Van egy nagyon gazdag, roppant gazdag francia etnográfiai irodalom, amit Magyarországon senki sem ismer. Néha, ha francia irodalmat olvasunk, akkor általában Afrikáról, a volt francia gyarmatokról olvasunk, de nem Franciaországról. Amit ott a folkloristák, etnográfusok csináltak, arról alig tudunk valamit. Én sem ismerem, csak böngészések közepette mindig beleütköztem, de számos párhuzamot találunk a magyar folklórral, szokásokkal. Ezt ugye elő kellene ásni. A magyar etnográfusoknak ilyen szempontból nagy-nagy adósságuk van.

Ha már Marót Károly nevét említettük, kortársa volt Honti János, akinek viszont Franciaországról nagyon komoly tapasztalatai voltak, hiszen ott töltött némi időt. Honti Jánost ismerte Professor Úr?

A szó lazább értelmében jó barátok voltunk, sokszor voltunk együtt. Az is jellemző, hogy ő akkor a magyar folklórban úgyszólván első számú közellenségnek számított, amikor Solymossy⁹ állandóan ezzel jött: „a vasorrú bába csak magyar, a kacsalábon forgó kastély csak magyar”, és így tovább, akkor Honti Jancsi kelta párhuzamokat hozott.

Figyelmeztető jel volt, hogy körül kell nézni, mielőtt általánosítunk.

Honti tudott nyelveket, szerette a folklórt. Persze neki erősen szobatudós-életformája volt. Nekem sosem ártott az, ha terepen is kellett dolgoznom. Később, 1945 után, amikor már muzeológus voltam – persze igazi etnográfiát csinálni nem lehetett, az kozmopolita dolog volt –, akkor én, hogy hagyjanak élni, és mégis valami etnológiai íze legyen a munkának, sokat forogtam cigányok között. Ez bizonyos szempontból nehezebb volt, mint ha kannibálok közé mentem volna... Az ember így szerzett tereptapasztalatokat is. Honti Jancsinak ez hiányzott.

Marót Károllyal kapcsolatban két dolgot szeretnék megkérdezni. Nekem feltűnt, hogy Marót Károly írta Bátky Zsigmond halálakor az egyik nekrológot.¹⁰ Azt, amelyik a Néprajzi Értesítőben jelent meg. Ez egy eléggé érdekes kapcsolat. Hogy alakulhatott ez ki? A másik viszont, amit Çunda Béla többször elmondott: személy szerint nagy felelősséget érez azért, hogy ő szabadította be Marót Károlyt a magyar etnográfiába. Ezt ő eléggé negatív értelemben mondta.

Biztos le is írta, de hát ezerszer mondta, hogy ő nem érti azt, amit Marót ír. Ez valószínűleg tény volt, csak hát ennek nem biztos, hogy Marót volt az oka. Hogy ő méltatta Bátkyt? Amennyire tudom – ellenőrizhetetlen impressziókról beszélek – Bátkyt nagyon nem szerették. Környezete nem szerette. Lehet, hogy odaadták mint kívülállónak, hogy írja ő.

Úgy tudom, hogy a fiatalok Bátky körül közvetlenül a halála előtti utolsó években időnként összejöttek. Honti Jánosnak is van egy kisebb cikke, amit Bátky emlékének ajánlott.¹¹

Ne beszélj, nem tudtam! Nagyra becsülte őt Fél Edit. Fél Editről talán azt lehetne mondani, hogy Bátky tanítványa volt, hogy sokat tanult Bátkytól. Emlékszem arra, hogy amikor Bátky meghalt, az özvegye azt mondta Editnek, hogy válasszon egy könyvet Bátky könyvtárából emléknék. Az *Útmutató néprajzi gyűjtemények szervezésére* című kötetet választotta.¹²

Nem emlékszem erre a Honti-cikkre, de egészen biztosan alaposan átgondolta. Ő sem volt tévedhetetlen. Például egyszer írt Frobeniusról, és csak a lényegét nem említette. Emlékszem azonban intuitív képességeire. Sosem dolgozta be magát alaposan Afrikába, azonban Frazer-t felhasználta, és afrikai, óceániai párhuzamokat hozott, mindez kicsit sem zavarta. A mai komparáció szabályai szerint persze nem volt eléggé óvatos, hiszen tudjuk, ha egy kicsit keresel, akkor mindenhez találsz párhuzamot. Meg kell nézni a helyét a párhuzamosnak tűnő jelenségeknek. A mai komparáció komplikáltabb, mint valaha volt, de a Honti-generáció korában ezt az összehasonlító módszert még aránylag gátlástalanul használták. Csak Magyarországon nem. Különben Gunda – és Gundát korábban nem nagyon becsültem, ám javára kell mondani – próbált összehasonlítani. Beledolgozott a szlovák, a román anyagba, ezt el kell ismerni.

Amiért említettem Gunda kicsit rosszálló véleményét, én ebből azt olvasom ki, hogy ebben a korban a Marót-féle tudomány szemlélet a néprajzon belül nem volt elfogadott.

Egyáltalán nem. 1946–1947-ben a Györffy Gyurka vezette Néptudományi Intézet kiadott egy sorozatot:¹³ Kovács Laci a földművelésről, mások másról. Volt ebben egy füzet a magyar néprajzról általában vagy a néphitről, vagy nem tudom, elég az hozzá, hogy Maróttal írták meg.¹⁴ Utólag azonban jajgattak, hogy nehezen érthető és komplikált. Marót azonban komolyan vette ezt. És hát ő pontosan ismerte a kor szakirodalmát, a vitákat a különböző tudományos módszerekről, irányokról. Így fogta föl ezt a feladatot is. Persze az már túl nagy kritika lenne, ha azt mondanánk, hogy Marót korának etnográfiaját egy számmal túlhaladta intellektuálisan. Persze fogalma sem volt, mi a különbség a különböző eketípusok között, az ilyen jellegű tárgyi tudása hiányzott. Ha szüksége volt adatokra, mondjuk a Szent Iván-napi szokásokról, akkor azt összeszedte a néprajzi irodalomból, nagyon alaposan. De például az olyasmi, mint a hímzéskutatás, teljesen idegen volt számára.

Lehet mondani, hogy Marót valahogy a Róheim Géza-féle vonalba helyezhető? Leszámítva a pszichoanalitikus szemléletet.

Én csak azt emelném ki, hogy egyikőjük sem „maradt a falu tornyánál”. Ez az igény közös volt. Különben Róheim ortodox freudista nézeteire térve, Marót nem Freudot utasította el, ő minden hasonló jellegű módszertani leszűkülést eleve elítélt. Róheim később se lett sokkal rugalmasabb. Fiatalon, amikor még legelőször kezdte Freuddal, hallatlanul doktriner volt, ami Marótnak teljesen idegen volt. Tehát nem mondanám, hogy rokon jelenségek voltak. Rokon jelenségek voltak a magyar közvélemény számára: zsidó – zsidó, mindkettő állandóan külföldi párhuzamokat keres. Ilyen negatívumok hangzottak el.

Személyesen nem ismerte Róheim Gézát? Később sem, amikor már külföldön volt, akkor sem találkoztak?

Nem.

Nagyon kíváncsi lennék arra a húszéves Vajdára. Tehát nemcsak a szakmai előmenetelre, hanem arra, hogyan alakult egy ilyen fiatalembernek az élete. Hogy került bele az ellenállásba? Ha jól tudom, a piarista gimnáziumból indult a pálya.

Nézd, mindennek vannak bizonyos előfeltételei. Nekem a katolikus üdvkeresés ugyanolyan idegen volt, mint a magyar világban való boldog elsüppedés. Töröm a fejemet, hogy tudok-e mondani meghatározó olvasmányokat. Az én időmben Magyarországon ez könyvsiker volt, Roger Martin du Gard *Thibault családja*.¹⁵ Ez jó példa arra, hogy nagy elbeszélők egészen nagyszerű etnológusok lettek volna. Etnográfusok, ha akarod.

Balzacról, Zoláról is mondjuk ezt manapság, vagy hát Magyarországon Móriczról, Mikszáthról.

Mikszáth, igen. Móricznak a parasztjai... Mikszáth, ő már például nagyszerű anyag, nagyszerű író. Kiadták őt az egészen közönséges típusú jobboldaliak. Nem volt nehéz azokat elutasítani belsőleg. A véletlen akarta, hogy láttam egypár nagyon csúnya utcai verekedést, úgyhogy sokkal későbbi fogalmak szerint baloldali lettem. Aztán 1941-ben bekerültem az Eötvös-kollégiumba, ott ezt a féle jobboldaliságot megvetettük. És aztán jött 1944, és akkor én nagyon könnyelmű dolgot csináltam: be se vonultam. A behívó kézhez kapásától katonaszökevény voltam egész idő alatt, illegalitásban éltem. Nemcsak én, sokan, és ahol lehetett, segítettünk. Volt nekünk többek között egy okmánygyárunk, egy zseniális grafikus gyártotta a zsidóknak a papírokat. Anyám férjével együtt kiment nyugatra, és akkor én birtokba vettem a lakását. Időnként húsz ember hált a földön.

Szóval, a fiatal Vajda... Borzasztóan naivak voltunk. Világos volt, hogy mi az, ami taszít, de kevésbé volt világos, hogy mi az, ami vonz. Ahhoz, hogy magadat mindig két irányban elhatárolj, ahhoz egyfajta érettség kell, de nem voltam elég érett. Persze, nem is tudtunk sokat az úgynevezett kommunizmusról. Ami kedvezőtlen volt: a megrendelt perek, a Szovjetunió és így tovább, azt gondoltuk, hogy ezt Horthyék hazudták. Úgyhogy a kommunista párt nemcsak tőlem, de nem egy barátomtól is előlegezve kapott egy jó adag szimpátiát, ami aztán lassan elfogyott.

Nézd, ennek a húszéves Vajdának és az akkori húszéveseknek szimpatikus vonása az volt, hogy nem volt nekik mindegy, mi történik a világban. Nem csak magukra gondoltak. Ez föltétlenül értékelendő. Különbösen nagyon sok éretlenség volt bennem, nagyon sok! És ne felejtse el, az egész magyar közvélemény is éretlen volt bizonyos szempontból. Olyan atmoszférában neveltek minket, ahol – hogy az egész Horthy-kurzus létezzon – belénk verték és belénk plántálták azt a világnézetet, hogy ahol valami baj van, az Trianon. „Ha meglenne Nagy-Magyarország, minden rendben lenne.” Azért, hogy a Felvidék és Erdély egy részét visszakapják, készek voltak Hitler utolsó csatlósának

lenni. Nyomorult, nem magyar dicsőség. A kiugrási kísérlet pedig 1944-ben olyan dilettáns próbálkozás volt, hogy nem is lehetett komolyan venni. Nem is vették komolyan.

Különb, ami a magyar néprajz valóságtól való romantikus elrugaskodottságát illeti, Szálasi Ferenc is tagja volt a Magyar Néprajzi Társaságnak.

Mely években?

Valamikor még a 1930-as években. Valamit kerestem egy régi *Ethnographiában*, és akkor döbentem rá egy jegyzőkönyvben vagy tagsági listában, nem tudom már.¹⁶

Persze gyakorlati tevékenységet nem fejtett ki – gondolom.

Most térjünk vissza a háborús időkhöz! Tulajdonképpen a háború végét hol és hogyan érte meg?

Akkor egy idegen lakásban dekkoltam. Jöttek az oroszok, az első oroszot megöleltem, aki rám vigyorgott, és aztán összepakoltam a holmimat, és vissza akartam menni anyám lakásába. Anyámék ugyanis még korábban kiköltöztek, én pedig éjjeli menedékhelyet csináltam a lakásból. Főnállt az a veszély, hogy a ház lakóinak feltűnik a katonaköteles korban lévő, civil ruhás emberek mászkálása. Aztán valamikor 1944. december elején átmentünk egy másik lakásba, és én ott éltem meg az oroszok megjelenését.

Tehát vissza akartam menni anyám lakásába, útközben azonban megállított egy orosz járőr, és anélkül, hogy sokat kérdezett volna, behajtott egy helyiségbe, ahová már összegyűjtöttek embereket. Onnan gyalog kivittek Gödöllőre. Ott voltunk egy darabig fogóságban, s aztán onnan Ceglédre vittek. Leírhatatlan szerencsém volt. Cegléden a többieket vonatba rakták, és kivitték Oroszországba. Én nem hiszek Istenben, de hiszek az őrangyalban. És volt ott egy orosz tiszt, aki rendszerint ruszin tolmácsokkal dolgozott. Tán kétszer is előfordult, hogy nem volt ilyen ruszin tolmács a közelben, és akkor valamit pötyögött franciául, én pedig tolmácsoltam. Már az is csoda volt, hogy megjegyezte a nevemet. „Szláv név? Vajda?” Na most a táborparancsnokság naponta kapott postát az akkori első magyar hatóságoktól, hogy ez volt a táborban, az volt a táborban mint fogoly, ez volt ellenálló, az volt ellenálló. Egyszer valami minisztert is elfogtak az utcán. Ezeket a papírokat az oroszok minden további nélkül a papírkosárba dobták. De mégis úgy történt, hogy ez a tiszt – az ellenállási mozgalom utószervezetében – engem igényelt. „Anyja neve, születési év... Maga benne volt az ellenállásban?” – „Hát persze, hogy benne voltam.” – „Én magát nem tudom elengedni.” Akkor ott álltam szomorúan. Megkérdezte, hogy egészséges vagyok-e. Akkor kapcsoltam, és persze mondtam, hogy nem, beteg vagyok. Akkor hozott egy német fogoly orvost, és az megállapította, hogy szifiliszem van. Még ekkor sem tudott elengedni, hanem átadott a Magyar Vöröskeresztnek, akik aztán elengedtek.

Szóval ez volt az én háborúbeli történetem. Akkor aztán a világforradalomról kevesebb szó esett, Magyarország felépítéséről volt szó. Jöttek Rákosiék, Gerőék, és ez simán ment eleinte... Azt nagyon nehéz lenne megmondani, hogy mik voltak az első riasztó jelek... Sokkal később, 1956-ban barátaim összeszedtek néhány papírt a káderosztályon, és kezembe nyomták az én káderlapomat. Nem is az volt az érdekes, hogy ki

jelentett fel emiatt, amiatt, hanem a dátumok: amikor én még teljes meggyőződéssel a párt mögött álltam. Azok már tudták, ez az ember nem fog a vonalban maradni.

Az ideális párttag a kis nyilas volt, akit zsarolni lehetett. Nekem most nincs már időm könyvkereskedésekbe szaladgálni, valakit megkértem, hogy hajtsa föl nekem, van egy kötet, amiről hallottam: *Kedves Kádár elvtárs* a címe, és levelek Kádárhoz és Kádártól.¹⁷ Állítólag ebben nagyon világos jelei vannak egy *megszállott* értelmiségellenességnek. Tény az, hogy Kádár kádereiben, az osztályöntudatos proletároknak az osztályöntudat nem utolsósorban abban jelentkezett, hogy ha valaki művelt, az nagyon gyanús, legjobb esetben gyanús. Úgyhogy én, az egész Eötvös-kollégista generáció gyanúsak voltunk a párt számára elejétől kezdve. Nem igazán bíztak bennünk. Arra is tudok esetet, hogy valakit zsaroltak. Minthogy akkor nagyon kevés olyan ember volt, aki egyértelműen ellenállt 1944-ben, engem hívtak meg valamilyen irodalmi tanácsba, kulturális pozícióba. Tudtam, hogy nekem más a dolgom. Engem nem érdekelt, hogy politikai vagy valamilyen másfajta funkciót kapjak. Borzasztóan zavart akkor, hogy pontosan tudtam, milyen keveset tudok, rettenetes adósságaim voltak. Ma már nem tudnék annyit olvasni, mint akkor. Hogy akkor etnológiai irodalomban mit emésztettem meg...

Még térjünk vissza a szüleikhez, akikről még nem beszéltünk!

Az anyám igen jó író volt, de egyáltalán nem a jelenkor számára. Molnár Kata volt az írói neve, Baumgarten-díjas volt. Jól indult, de 1945 után *teljesen* törölték, és elfelejtették. Ő különben – a fiától eltérően – erős katolikus volt.

Az apám meghalt akkor, amikor még egyéves sem voltam. Muzsikus volt. Anyám két év múlva férjhez ment megint egy muzsikushoz, aki az Operában volt koncertmester. Ő érdekes ember volt, de nem volt velem mélyebb kapcsolat. Volt egy egészen nagyszerű nagyanyám, aki mélyen befolyásolta a munkámat, a családi életemet. Nagyanyám nagyon-nagyon intelligens asszony volt, egy erdész lánya. Az erdész akkor nem azt jelentette, mint ma, hogy erdőmérnök, hanem puskával a vállán mászkált az erdőben, egyszerű sorban élt. S ennek az intelligens asszonynak hetven... nem tudom hány évesnek kellett lennie ahhoz, hogy végre azt csinálhassa, amiről egy életen keresztül álmódott. Könyveket olvasni. A feministák sokszor nevetségesek, és sokszor túloznak, de én általában nagyon támogatom őket. Tényleg gyalázatos dolog volt asszonynak lenni a régi világban. Ez a nagyszerű asszony, a nagyanyám a konyha rabja volt.

Professzor Úr mikor kapott diplomát, és miből?

Diplomám nekem nincs. Én promováltam, doktoráltam. Azt hiszem, 1948-ban. Volt egy disszertációm, tulajdonlóképpen etnológiai tárgyú volt: az obohalmok – ez tulajdonképpen vallásetnológiai probléma, nem tudom, ismered-e, ennek az afrikai részét leközöltem az *Acta Ethnographicában*.¹⁸ Ezeknek az obohalmoknak az a lényege, hogy vannak bizonyos pontok, ahol mindenki, aki arra megy, odadob egy követ, vagy odatesz egy ágat. Így van ott egy elméletileg a végtelenségig állandóan növekvő halom.

*Itt van a kezemben egy másik cikk, a Kövek a síron című tanulmány.*¹⁹

Igen, ezt a disszertációt nem tudtam volna megírni, ha nem állt volna rendelkezésemre a Rabbiképző Intézetben a Goldziher-könyvtár. Bementem, bemutatkoztam, akivel később barátságba kerültem, Scheiber Sanyi,²⁰ ott volt, azt hiszem, igazgató. Azt mondta, hogy a könyvtár a rendelkezésemre áll, és az egyetlen ellenszolgáltatás az legyen, hogy az évkönyvükbe írjak egy cikket. Úgyhogy ezt követően az egész obohalomból kivettem számukra a zsidó részt, és megírtam a zsidó évkönyvbe. A teljes anyag azonban sosem jelent meg. Ez nemcsak anyaggyűjtemény, hanem persze értelmeztem is. Az értelmezésben nagyon erősen érződik a Marót-tanítvány, a szublogikus komponensek, a rítus emocionális fűtöttsége és így tovább. Marót rítuselméletének nagyon-nagyon rabja voltam akkor.

A témát is Marót adta?

Nem, a témába véletlenül ütköztem bele. Ez egy szukcesszív rítus, majdnem mindenhol előfordul. És nagyon érdekes volt, hogy ugyanazt a rítust itt így magyarázza a nép, ott úgy, különbözőfajta ideologizálása egy réges-rég meg nem értett rítusnak. S persze nagyon csábító volt a kérdés, hogy tulajdonképpen mi lehetett mögötte. Például az afrikai résznek, amelyik az Actában jelent meg, annak van egy, az anyagában is teljesen új része. Megismerkedtem Almási Lacival, az Afrika-utazóval, ő ragyogó ember volt, mint minden nagy nemzetközi kalandor... Ilyen nincs már manapság. Akkor jóban voltunk. Almási Lacival beszélünk erről a témáról, és ő rögtön mondott új példákat. Én azt mondtam neki: Laci, most ülj le, és írd nekem egy levelet. Nem levél lett belőle, hanem napló, a dolgozatban két-három oldal lehetett.

Különbön nagyon szorgalmasan szedegtettem az irodalomból, persze időközben meg lehetne duplázni az anyagot. Ezt a témát magam találtam. Ortutay és [Marót] Károly bácsi – disszertációknál hivatalosan csak egy személy lehetett, Ortutay. Ortutay osztályozott, de hát kezébe sem vette. Károly bácsit kérte meg, hogy olvassa el. Károly bácsinak különböző fenntartásai voltak. Pontosan ott kifogásolta a gondolatmenetet, ahol én túl engedelmesen vettem át az ő nézeteit, ugye hát kellett volna egy bizonyos „*Abstand*”.

Mikor visszatértem a fogságból, Ortutay tanársegédje voltam. Most már nem tudom, hogy először a Néprajzi Múzeumban vagy az intézetben voltam, de valahol kaptam valamilyen éhbért. Azt tudom, hogy egy darabig Diószegi Vili és én, ketten együtt kaptuk egy teremőr fizetését. Szóval egy fél teremőr voltam, de ez nem tartott sokáig. Azután az intézetben dolgoztam. Ortutaynak – őt nem kell bemutatni, ti még ismertétek őt – volt fantáziája, nem volt kifogása az etnológia ellen. Életében nem olvasott egy etnológiai könyvet sem, de alapjában véve volt benne valami teljesen találó érzék a magyar provincializmussal szemben. A magyar vidékiességről nagyon kritikusan beszélt, és főleg nagyon tisztelte Marót Károlyt. Egyáltalán nem elvi alapon. Amikor még 1945 előtt megjelent Ortutay Fedics Mihály-kötete,²¹ Marót Károly elolvasta. És Marót, a nem etnográfus minden további nélkül észrevette, hogy mi ebben az érdekes, és mi ebben az új. S meg is írta.²² Ortutay persze mennybe ment, s ettől fogva Marót Károly a szemében tekintély volt.

Én tehát akkor tanársegéd voltam, megírtam a disszertációm. Mikor megtörtént a promóció, Ortutay már miniszter volt, valamivel később Vargha Laci²³ hívott engem

a múzeumba. Nagyon szívesen jöttem a múzeumba, nagyon érdekelt a nemzetközi gyűjtemény. Kodolányi Jancsi csinálta az Ob-vidéki anyagot, Diószegi Vili csinálta az ajnukat és hasonlókat – Baráthosi Balogh Benedek gyűjteményét –, és én főleg Afrikát. Azt maga nem tudja elképzelni! Voltak olyan ládák, amelyeket én nyitottam föl először, amelyeket még Bíró Lajos zárt le Új-Guineában! Teljes zűrzavar, tárgyak halomban. Akkor nekem a szó szoros értelmében harcolnom kellett azért, hogy dobozokat, szekrényt kapjak.

Amíg a Néprajzi Múzeumban voltam, végig pendliztem a múzeum és az egyetem között. Nem tudom már pontosan, azt hiszem, hogy a múzeumban volt állásom, és az egyetemen voltam megbízott előadó. Persze minden olyan elképzelhetetlenül anarchikus volt. Ortutay miniszter volt, akkor ki is volt az intézetben? Szóval voltak hosszú hónapok, amikor én voltam az intézet. S hát a véres kezdő Vajda volt úgyszólván a tanár. Egyszer összeszámoltam: negyvenegy évig tanítottam, persze a későbbi német évekkel együtt. Fogalmam sincs, hogy jó tanár voltam, vagy sem. Egyet tudok nyugodtan mondani: nagyon angazsált tanár voltam. Előfordult Pesten, hogy amit éjszaka elolvastam, másnap előadtam. A projekt nem volt nagyon dicséretes didaktikai szempontból, de jó módszer, ha be akarsz dolgozni magad egy szakmába. Az úgynevezett tudásanyag egy nem jelentéktelen részét így szereztem meg: tanítással.

Ez a tanítás persze függeléke volt a magyar néprajzi oktatásnak. Később Tálasi Pista, Barabás Jenő csinálták a klasszikus magyar etnográfia. Akkor jött Bodrogi Tibor, Nagy Piroska, Boglár Buci, még volt egy-kettő. Érdekes módon nagyon érdeklődtek az ősrégészek, mindig voltak egy páran az előadásaimon. A régészekkel mindig is nagyon jó kapcsolataim voltak és vannak, Németországban is. Emlékszem arra, hogy Tiborral, Bucival hárman felosztottuk a világot magunk között. Tiborra jutott Melanézia, Bucira persze Dél-Amerika, én pedig akkor már Afrikát csináltam régebben.

Mindez tényleg annyira hajnali, korai fázisa volt az életnek és a szaknak, hogy ezt ma már alig lehet elképzelni. Persze ennek voltak bizonyos előnyei is. Egyet meg kell mondanom, és ennek ma is aktualitása van: se Bodrogi, se Boglár, se Vajda nem tudhatták biztosan, hogy miből fognak élni. Egész egyszerűen tudtuk, hogy mi ezt akarjuk csinálni, ha a fene fenét eszik, akkor is. És ma nem tudom, hogy ezek a hallgatók, akik csóstül ott ülnek a Voigt Viliéknél, hol kapnak majd állást. Feltételezem, hogy az lesz a helyzet, mint nálunk, hogy ha etnológiát tanulnak a hallgatók, az egyik újságíró, a másik bankfiú lesz, a harmadik iskolába megy, és így tovább. Nem tudom, marad egypár örült. Nekem van egy hallgatóm, aki három éven át éjjeliőr volt. Ebben nincs semmi mártíromság, egész egyszerűen különben nem látta volna értelmét az egésznek. Úgyhogy ez is hozzátartozott ehhez a kezdeti...

...„hőskorhoz”.

Úgyszólván. Hősök nem voltunk. A szaknak megvan a maga romantikája, és ezért nem vagyok a tudomány jövőjét illetően pesszimista. Mindig lesz egypár „bolond”, aki egyszerűen nem tud másképp élni. Ennek a fiúnak, aki éjjeliőrkedött, most végre van egy múzeumi állása Drezdában, nagyon szépen dolgozik. Amikor nyolcvan lettem, akkor szerveztek a volt tanítványaim egy nagy gyűlést előadásokkal, jobb volt, mint tegnap, mert nem volt ilyen hivataloskodás. Egészen elképedtem, milyen sok hallgatóm volt. Másrészt persze az egésznek van egy emberi oldala: húségesek, és jönnek hozzám maig

is. De ijesztő volt az, hogy a legtöbbször nincs tudományos állása, a nagy többség az másból él. Ismétlem, mindig lesz egypár örült, és ezek csinálják a tudományt.

F. E.: *Egyik budapesti tanítványától tudom, azt a tanácsot adta nekik az egyetemen – mivel ekkor nemigen volt lehetőség az utazásra –, hogy valamire specializálják magukat. Válasszanak egy törzset, egy népet, egy témát, és abba próbálják a legmélyebben beásni magukat. Most, ha én megnézem Professzor Úr publikációit ezekben az időkben, akkor úgy tűnik, hogy magára nézve egyáltalán nem tartotta be ezt a tanácsot, rendkívül sok témában publikált, afrikai pajzsformáktól kezdve elméleti munkáig. Tizenkilencedik századi magyar utazókról jelent meg könyve. A központi gerendának vagy oszlopnak a témájáról publikált, nagyon sok mindenről.*

Ezek különböző dolgok. A nagy magyar utazókról például pénzért írtam.²⁴ Én az igazi specialistát nem nagyon becsülöm. Lehet, hogy akkoriban használtam ezt a szót, de azt mondom inkább: egy súlypontot kell találni. Ha valaki egy életen keresztül Hajdúböszörménnyel foglalkozik, egy életen keresztül Dél-Ausztráliával – ez majdnem mindegy, ez ugyanaz az *etnográfia*. De Hajdúböszörményből kiindulva lehet világtörténelmet csinálni, és úgy gondolom, hogy Délkelet-Ausztráliából kiindulva is lehet kontinensekre kiterjedni. A veszély nálunk egyfelől egy ilyen nagyon pontszerű specializálódás, másfelől a dilettantizmus. Ha én teljesen fegyelmezetlenül elkezdek, mondjuk, dél-amerikai vándorlásokról írni, anélkül hogy igazán beledolgoztam volna magam az anyagba, ez a legteljesebb dilettantizmus. Ez nagyon fontos, hogy legyenek súlypontok, ahol valaki tényleg kiismeri magát, ahol az ember tényleg mindent átolvasott és átgondolt, amit csak lehet.

F. E.: *Mi volt ez a súlypont?*

Kelet-Afrika. Kezdetben. A kiindulópont a csagga gyűjtemény volt, amit maga jól ismer. Egy nem etnológus, Bornemissza által összeállított gyűjtemény. Megszállottja volt ezeknek az amuletteknek.

F. E.: *És miért pont Kelet-Afrika, hiszen abban az időben, amikor ön a múzeumban dolgozott, igaz, hogy a gyűjtemény nagy része valóban Kelet-Afrikából származott, de akkor már bent volt a gyűjteményben a Torday-anyag, több mint négyszáz tárggyal. 1937-től 1939-ig érkezett a libériai anyag, a Fuszek Rudolf-anyag. Tehát lett volna más választási lehetőség, mint Kelet-Afrika.*

A Torday-anyagot teljes egészében publikálták. Angliában, Joyce²⁵ publikálta. A Fuszek-gyűjteményt Etta Donner – állítólag nagyon csinos volt akkor, és leudvarolta a lábáról Gundát – publikálta.²⁶ Tehát a csagga gyűjtemény valahogy különösen csábított, mert nagy gyűjtemény, és teljesen érintetlen volt, úgyhogy arra vettem rá magamat. Amennyire lehetett, olvastam afrikai publikációkat különben is, Nyugat-Afrikáról, a kongói királyságokról is. De mondom, speciel Tordayt, aki, mellékesen jelzem, nagyszerű ember volt, már publikálták. Ez az ő Magyarország iránti hűségének megnyilatkozása volt, hogy egy pár tárgyat föltétlenül Magyarországnak akart adni.

F. E.: *Hogyan folyt abban az időben a múzeumi munka? Háború utáni évek: kicsomagolás, kárfelmérések...*

Ez volt a hőskor. Kicsomagolás, becsomagolás, leltári számok ellenőrzése. És mennyi időbe telt, amíg például polcokat kaptunk! Elképzelhetetlen állapotok voltak. Később hogyan folyt? Ideológiai okokból, hogy a tudományos tisztviselők ne különbözzenek a nem tudományosoktól, bevezették – legalábbis nekünk – a blokkolóórát.

F. E.: *Ezt mikortól vezették be?*

Valamikor 1948-ban, 1949-ben – nem tudom, mikor. Én világeletemben éjszakai munkás voltam, éjjel ötkor megyek ágyba általában, és alszom rendszerint tizenegyig. Negyvenévi pályafutásom alatt nekem soha nem volt délelőtti előadásom, csak délután vagy este. Ez annyit jelentett, hogy én este otthon dolgoztam, másnap föl kellett kelnem nyolc órákor, lóhalálában, kialvatlanul rohantam be a múzeumba, hogy az utolsó pillanatban még blokkolhassak. Utána lementem a raktárba, és ott kialudtam magam. Az már senkit se érdekelt, hogy mit csináltam a múzeumban, lényeg az, hogy blokkoltam. Ez is hozzátartozik az akkori élethez.

F. E.: *Hogy folyt egy nap, és kik voltak a kollégák, akikkel együtt dolgozott?*

Vargha Laci igen alapos igazgató volt, de tudományos beszélgetések akkor nemigen folytak. Volt ez a pár fiatal, Bodrogi Tibor, Boglár Buci, Gondosné Nagy Piroska...

F. E.: *S ha ők nem, akkor kik voltak a szellemi társai, vagy kik azok, akikkel igazi szakmai viták folytak?*

Banner János, Csalog Jóska – Csalog Zsolt apja –, Kutzián Ida, a régészek egyfelől, akkor Ritoók Zsiga, Sarkady János – ők ókorászok, és amíg élt, Károly bácsi, már Marót Károly. Harmatta Jancsi, Borzsák Bandi,²⁷ szóval sokan. Időnként összejöttünk véletlenül, vagy meghívtuk egymást, családilag is. A kérdése nem mellékes: egyfelől az én értékskálámban a barátságoknak nagyon fontos szerepe van, nekem mindig voltak nagyon jó barátaim a szónak a legigényesebb értelmében.

Az *Acta Ethnologica*-kötetemet, ha megnézi, Peter Calmeyer²⁸ emlékének ajánlottam. Ez például egy nagyon fontos és nagyon gazdagító barátság volt. Calmeyer orientális régész volt, egészen kitűnő a maga szakmájában. Ez nem volt előfeltétele e barátságoknak, de nagymértékben gazdagította azt. Én nagyon szívesen összejöttem filológusokkal, régészekkel, nyelvészekkel is. Nem is beszélve arról, hogy például a régészetben az egészen általános, hogy van egy nagy ásatás, amiről az egész szakma tud, és beszél róla, de öt-hat évbe beletelik, amíg publikálják az anyagot. Úgyhogy, ha az ember nem vesz részt a régészéletben, akkor rettenetes késéssel veszi észre a tudományos haladást. Ez nagyon fontos volt, én a Catal-Hüyük-ásatásról huszonöt perccel az ásatás után tudtam. Nem tudom, itt nyilvántartják-e ezeket a közel-keleti ásatásokat. Ezek egészen döntő dolgok voltak az egész etnológiai szemlélet szempontjából.

Tanultuk valaha, hogy voltak primitív népek, „*Naturvölker*”, amelyek többé-kevésbé

egy ősi vagy aránylag ősi állapotot konzerválnak, illetve reprezentálnak. Most ezek az anatóliai és mezopotámiai ásatások egyértelműen megmutatták, hogy az, amit mi primitívnek és őskorinak tartottunk a recens anyagban, az mind másodlagos. Ezeket mind direkt vagy indirekt befolyásolták az archaikus magaskultúrák. Amikor a Kr. e. VIII. évezredből városokat, városszerű településeket ismerünk meg, egyszerre megváltozik a világ képe. Az etnológiában ez volt a nagy fordulat: törölni a primitivitás illúzióját. Úgyhogy ma inkább beszélünk peremkultúrákról, beszélünk – szándékos ellentmondásként – másodlagos primitivitásról, és így tovább. Az, amit az etnológus a 19. és 20. századi busman vagy tuareg kultúrában kézhez kap, az nem ősrégi. Minden nációnak, minden kultúrának megvan a maga története, s ezek a történetek keresztül-kasul befolyásolják egymást. Persze a nagy centrum, ahonnan végül kiindult minden: ezek az archaikus magaskultúrák voltak. Egyszer, ha nincs jobb dolga, lapozzon bele a pásztorkultúrákról szóló könyvembe,²⁹ hát ott egészen nyilvánvaló nyomai vannak ezeknek az archaikus befolyásoknak fenn, Szibériában. Például vegyük az úgynevezett samanizmust: a „sámán” minden jel szerint indiai szó. És így tovább. Szóval, hogy a busmanok a mi öreg-apáink lennének, hát ez így már nem stimmel...

F. E.: *Ez a szemlélete mikor alakult ki?*

Egy nagyon fontos forduló volt, nem tudom, ismeri-e Baumanntól a *Das doppelte Geschlecht* című munkát.³⁰ Ott a hermafroditizmus mítoszáról van szó. Baumann nagy tudós volt, de borzasztó rosszul, rettenetes rosszul írt. Úgyhogy sok türelemmel kell olvasni. Elég az hozzá, hogy ő egy konkrét anyagon szépen megmutatja azt, hogy minden másodlagos, amit primitívnek tartottak. Nemcsak a lefolyása változik meg a dolgoknak, hanem mindenhol töredékei maradnak meg valaminek, ami az archaikus kultúrában megvan teljes egészében. Erről a könyvről még az *Acta Ethnographica*-ban írtam egy recenziót,³¹ még magyarországi koromban. Aztán mikor kimentem Németországba, Baumannak lettem az asszisztense.

Visszatérnék még a kezdeti időszakra. Abban az időszakban, az akkori világfelfogása mennyire befolyásolta a néprajzzal kapcsolatos gondolatai kialakulását? Van olyan vélemény, hogy abban az időszakban Vajda mindent gyilkos kritikával fogadott.

Akkor nyilván ezt a benyomást hagytam hátra. Ha te így hallottad, de nem hiszem... Persze hogy nagyon idegen volt ez a magyarkodás. Tudod, a magyarkodók nem voltak föltétlenül a butábbja. Nagyon jól emlékszem, nem heves vitákra, de vitákra Vargyas Lajossal, akiről mindent el lehet mondani, csak azt nem, hogy buta. Ő benne volt egy ilyen... a balladakönyvét ismered, hát ott is nagyon erősen jelentkezik ez a hungarocentrizmus. Az igazság az, hogy nagyon elítélő és tényleg ironikus voltam – s az még csak nem is magyar néprajz volt, vagy nem csak magyar néprajz – Diószegi Vili módszerével kapcsolatban. Én egyetlenegyszer később ezzel kapcsolatban állást foglaltam. Nektek megvan az én *Acta Ethnologica*-kötetem,³² amelyben van egy tanulmány (eredetileg a *Fromm Festschrift*-ben³³ jelent meg), ott két oldalon elmondtam a véleményemet a magyar „ősvallással” kapcsolatban. Lehet, hogy túl szigorú voltam, nem tudom. Ha így beszélnek rólam, biztos, hogy nem légből kapott dolog. Nem hiszem, hogy ag-

resszív voltam, talán az is alkalomadtán. Nem emlékszem, olyan rég volt... Azt, amit a Diószegi Vili csinált, csinálhatta volna a harmincas években is. Végy egy magyar táltost, végy egy vogul sámánt – e mögött egy bizonyos vízió volt: a magyar kultúra és a magyar nép világban való helyzetéről.

Én azt hiszem, a nemzetközi etnológiai irányokkal szemben is – bizonyos irányokkal szemben – nagyon kritikus volt. Nekünk is kötelező olvasmányunk volt a bécsi iskoláról írt tanulmánya,³⁴ akkori nyelven a kolonialista örökség kritikája. Hogyan alakult ki ez a kritikai szemlélet?

Azzal kezdődött, hogy elolvastam Wilhelm Schmidt³⁵ ábrázolását a maga hét nagy kultúrköréről. A Schmidt-féle „Urkultur” – manapság már ez viccnek hat – körülbelül megfelel a bibliai Paradicsomnak: a bűnbeesés megfelel állítólag az anyagjog föllépésének stb. Amikor mindezt elolvastam, az volt az érzésem, hogy nekem etnológiát kell tanulnom. Elolvastam Schmidt írását az őskultúrákról, ahol egyébként a fő illusztrációs anyag a busmanoktól volt. Ekkor elolvastam, amit elérhettem a busmanokról. Muszáj volt azonban megállapítani, hogy a busmanok nem olvasták Schmidtet. Nagyon gyanús volt, és itt nemcsak arról volt szó, hogy valaki egy eseten dolgozik, hanem döntő volt az egész teória szempontjából is. S aztán, ahogyan az anyagba bedolgozta az úgynevezett „kultúrkör” iskola, a *Wiener Schule* hallatlan doktriner álláspontját... Az emberiség történetének leírhatatlanul komplikált hálózatát meg ami ezt érdekessé teszi, ezt teljesen elhanyagolták, vagy pedig nem akarták tudomásul venni. Schmidt elsősorban teológus volt. Az „Urkultur” – számára egy legfőbb lény volt, amit ő kvázi ősmonoteista Istenként interpretált. És természetesen az őscalád vallása körülbelül megfelelt a katolikus elképzeléseknek. Ez manapság viccnek hat, de ez akkoriban nagyon hatott. Például a te tanárod, Gunda Béla nagyon komolyan vette.

Mondjuk ez a cikk, amire gondolsz, tényleg kritika volt. Én most, ebben az évben publikáltam először egy rövid cikket, ami nem más, mint kritika. Nem tudom, láttátok-e az *Anthroposban*? Egy Sandall nevű szerző írt egy könyvet, és dühömben nekiültem, és reagáltam rá.³⁶

Meg kell mondanom valamit. Először is én nem nagyon sokat publikáltam. Vannak biztos olyanok, akik kilométer hosszú listákat tudnak összeállítani, én aránylag keveset publikáltam. Majdnem kizárólag Festschriftenben, mert ha én egy problémával annyira voltam, hogy tudtam róla írni, akkor meg már nem érdekelt. Ha milliomos lettem volna, akkor életemben egy sort sem publikáltam volna, játszottam volna az anyaggal reggeltől estig. A Festschriftennél az a helyzet, hogy felkérlik az embert, azután határidőre szállítani kell az anyagot. Persze akármit is ír az ember, abban majdnem mindig valamit kritizálnia kell, az előző próbálkozásokat, vagy legalábbis hiányolnia kell bizonyos dolgokat.

Egyik munkámat Liszka Józsa – magyar etnográfus Szlovákiában – lefordította magyarra, s most fog megjelenni, a német címe: *Wir-Gruppen und Fremd-Gruppen*.³⁷ Ebben elmondom a véleményemet, hogy nemcsak értékes és hasznos, hanem szükség-szerű és elkerülhetetlen is az etnikai tarkaság. A kultúrának mindig voltak dialektusai és provinciái, ami nem föltétlenül provincializmust jelent – és ez mindig így lesz. Hogy az itteniek ezer év múlva magyarul fognak-e beszélni, nem tudom.

Az emberek nem nagyon tudnak történeti távlatokban gondolkozni. Még aktív ko-

romban egyszer egy szemináriumi vitában megemlítettem azt az ismert tényt, hogy Bajorország lakosai tulajdonképpen kelta talajon élnek; a folyónevek nagy része például kelta eredetű. A hallgatóság – mely érettségizett egyetemi hallgatókból állt – elképedt. Itt, Magyarországon éltek irániak, avarok, szlávok és ki tudja, még milyen nyelveken beszélő csoportok. Most ezerszáz év óta a magyar nyelv dominál, de hogy ez további ezer év múlva is így lesz, az egyáltalán nem biztos. Van egy szó, amelyik engem, ha lehet azt mondani magyarul, provokál: az „identitás”. Ha erről van szó, akkor egyesek arra az identitásra gondolnak, ami ma és itt van: *semmi* ne változzon, különben oda az identitásuk. De nem kell visszamenni a bronzkorba, hát olvasson Jókait vagy Mikszáthot! Az az én mai identitásom, ami ott van? Nem is tudom, kitől származik az a mondás: a történelemben egyetlenegy dolog állandó, és az a változás.

T. J.: *Hogyan döntötte el, hogy 1956-ban elmegy Magyarországról?*

Én nem számoltam avval, hogy kint maradok. Az úgy volt, hogy én előzőleg már tartottam Lipcsében egy előadást, s mivel tetszettem, megint meghívtak Lipcsébe, úgyhogy amikor a forradalom kitört, nekem kezemben volt az útlevelém, ami akkor nem volt magától értetődő. Mehettem volna rögtön, de nem mentem. December 20-án végül fölültem a vonatra, és legálisan kimentem Lipcsébe. Az ottani kollégák leírhatatlanul szimpatizáltak a forradalommal. Ott ültem Lipcsében, és követtem a rádióban az ENSZ-gyűléseket, s amikor már látszott, hogy a dolog reménytelen, akkor átmentem Kelet-Berlinen keresztül Nyugat-Berlinbe. Ezt nem tettem volna, ha közben nem tudtam volna meg, hogy engem közben itt már feljelentettek. Ez nem volt könnyű. Feleségem volt, és nagyon jó házasságom. Feleségemnek sem volt könnyű, de nem tudta magát rászáni arra, hogy kijöjjön. Ugyanis a feleségem rendező és színész volt, és hát ő magyar akcentussal nem beszélhetett volna a színpadon. Megértettem. Akkor ő elvált tőlem, én is megnősültem, német feleségem van. Ez nem volt előre elintézett dolog, hogy én kimegyek, és kint is maradok. Egyáltalán nem volt könnyű döntés.

Engem aztán Ortutay meglátogatott Münchenben. Mondta, hogy nem kellett volna elmenni, eldugtak volna egy vidéki múzeumban. Először is nem hiszem, hogy sikerrel dugtak volna el, mert volt, aki szívesen megszabadult volna tőlem, másodszer: hát mit csináljak én egy vidéki múzeumban?

F. E.: *Ha jól tudom, először Frankfurtban sikerült a Frobenius Intézetben asszisztensi állást kapnia, és azután került Münchenbe. Milyen változást idézett ez elő az Ön számára? Megnyílhatott Ön előtt a lehetőség, hogy Afrikába is elutazhasson?*

Klasszikus terepmunkára abban az időben Németországban még kevés lehetőség volt, ami engem nem zavart. Főleg olvastam, és csodálatos beszélgetéseim voltak a fiatal gárdával: Haberland,³⁸ Straube, Schuster.³⁹ És ne felejtse el, nekem meg kellett tanulnom németül: amikor kimentem, tudtam németül olvasni, és elviselhetően kultúrkörökről beszélni, de nem tudtam egy kiló kenyeret venni.

F. E.: *Amikor 1957-ben, tehát rögtön a kimenetele után a Frobenius Intézetbe került, akkor Professor Úrnak mi volt a feladata, mivel bízták meg először?*

Tulajdonképpen nem volt feladatomból. Feladatomból az volt, hogy dolgozzak. Tudja, ez olyan, mint amikor egy éhes embert bevisz egy éléskamrába. Van a Frobenius Intézetben egy könyvtár, abba bele kell részegedni... Főleg a folyóiratok érdekelték. Akkor tényleg azt csináltam, hogy az első kötetből az utolsóig mindent kirovatoltam, bibliográfiákat csináltam – ha egyszer meglátogat Münchenben, meglátja: tudja, nekem van egy igen nagy cédulagyűjteményem...

Frankfurtban nem volt konkrét feladatomból, Jensennek⁴⁰ az volt a terve, hogy majd tanítani fogok mellette, ugyanis Jensen gyűlölte a tanítást. Persze ahhoz meg kellett tanulni németül. De aztán Baumann⁴¹ azt akarta, hogy hozzá menjek, és Jensenrel is beszélünk, aki mellett akkor ott volt három komolyan veendő fiatal, Haberland, Straube, Schuster, mindhárman professzorok lettek. Jensen egyetértett velem, így Baumannhoz kerültem asszisztensnek. Ő egészen nagyvonalú volt, az első naptól kezdve szemináriumot kellett tartanom, kegyetlen dolog volt.

Se Baumann, se én nem szerettük például a pedáns rokonsági tipológiát. Erre Baumann mint főnök átengedte az asszisztensnek: az anyagot bemagoltam, leadtam a hallgatóknak. Két hét múlva elfelejtettem, egyáltalán nem érdekelt. Engem mindig elsősorban vallásnévelési problémák érdekelték, például az őskultusz különféle aspektusai. Áldozati teóriákat dolgoztam át egészen kritikusan, egy egész irodalmat. Hallatlan irodalma van, el tudja képzelni, az *Őszövétség*-kutatástól kezdve egészen Freudig.

Később már Baumann nyugdíjban volt, és én tartottam a fő előadásokat. Meg kell mondanom, hogy egyetlen előadást sem tartottam kétszer, állandóan újat adtam. Ez nem nagyon dicséretes, de én nem tudtam másképp csinálni. Rendszerint olyan témákat hirdettem meg, ahol nem éreztem magam teljes biztonságban, ezért az előadás rákényszerített arra, hogy bedolgozzam magam az anyagba. Például emlékszem rá – ezt a régi hallgatók nemrégiben dicsérték –, volt egy előadás a Kelet-Ázsia és Európa közti összefüggésekről. A régi etnológiának is volt történelmi aspektusa, de itt valahogy eltolódott más irányba a fő probléma. Hogy a dohányzás Amerikából jön, ezt minden gyerek tudja, de a németek a dohányzást a hollandoktól tanulták, a magyarok a dohányzást a törököktől tanulták. Tehát régen, a régi etnológiában a fő kérdés az volt, hogy honnan jön a dohányzás. Ma egy sokkal konzekvensebb történelmi érdeklődéssel vizsgáljuk: hogy folyt le, kik voltak a terjesztők, milyen úton, stb. A kiindulóponttal való fixálódás nem döntő kérdés. A kulturális utak és a diffúzió mechanikája és dinamizmusa az érdekes.

Mi a szerepe a terepmunkának az etnológiában?

Az etnográfiai terepmunkának teoretikusan nagyon nagy. A gyakorlatban nagyon nehéz a helyzet. A világ sok országában lőnek. Egy tanítványom dolgozott nem is olyan régen Burkina Fasóban, ott véletlenül épp nem lőttek, de a szegény srác több időt töltött a rendőrségen, mint a faluban... Most nem könnyű. Főleg kollégám, aki az én helyemet betöltötte, nagyon jó Szudán-szakértő, most egy csoport hallgatóval volt két hónapon keresztül Kelet-Szudánban, persze nem oda mentek, ahol lövöldöztek, de majdnem baj történt, és most van még lehetőség Thaiföld déli részén... Szóval a gyakorlati lehetőség csekély. Különben persze hogy nagyon fontos: a történelmiség szempontjából a szóbeli hagyomány ugyanúgy forrás, mint az írott források.

Saját terepmunkái?

Nincsenek.

Szerintem már az a pásztorokkal való együttélés ennek is betudható, nem? Ott, Kárpátalján, aztán később Erdélyben.

Emlékeztek ti még Gönyey Sándorra?

Személyesen nem ismertük, de hírét természetesen hallottuk.

Ő például disznókereskedőnek adta ki magát, hogy megnyerje a parasztok bizalmát – állítólag. Én ezeket a trükköket megvettem, és pontosan azt adtam, aki vagyok. Az én szakmám az etnográfia, a te szakmád a fejés. Két szakember különböző szakterületről beszél egymással. És ennek általában sikere volt. Tegnap találkoztam... – most nem jut eszembe a neve. Kolozsvárról van itt.

Gazda Klára?

Igen. Ő korábban Sepsiszentgyörgyön volt a Székely Nemzeti Múzeumban. Azt állítja, hogy máig dicsérnek engem azért, hogy tárgyakat gyűjtöttem ott egy fillér nélkül. Az emberek rám hallgattak, és elmagyaráztam, hogy ez miért fontos, és megértették. Persze ez önmagában még nem kutatás.⁴² Akadtak helyzetek, amikor a kérdésekre nemmel kellett válaszolniuk. Ez jó. A rossz adatközlő ugyanis ilyenkor elkezd valamiről mesélni. A *Feldforschung*nak nincsenek szabályai, de szükséges, ez nem kérdéses. És nem csak a folklórgyűjtésben.

Itt volt ez a különösen korlátolt orosz az ethnoszteóriájával...⁴³

Bromlej?

Igen. Azt mondta például, hogy amit nálunk tárgyi néprajznak szokás nevezni, az már nem érdekes – annak vége. Ez butaság. Pedig hogy valaki hogyan mesterkedik, mit csinál – szóval a tárgyak maguk is érdekesek, hogy például a tárgyat hogyan használják, hogyan megy tovább, ezek a kérdések új és új formában örökké jelentkeznek. Ha az öngyűjtőm tönkremegy, eldobom. Nem találok mesterembert, aki megjavítja. Egész mesterségek halnak ki. Ugyanakkor új szakmák keletkeznek. Amilyen mértékben átfogó a csoport élete, olyan mértékben szükségesek a kutatók.

Mennyire lehet átvenni a nem európai népek körében kialakított etnográfiai megfigyelések módszerét, elméleteit a saját társadalom, a modern társadalom kutatásában?

Dialektikusan. Ha te holnap – feltéve, hogy nem lőnek le – Burkina Fasóban terepkutatást végzel, nagy valószínűséggel fizetned kell az adatközlőknek. Itt ez még nem gyakorlat. Az én időmben ez elképzelhetetlen volt. Cigányoknak fizettünk néha. A nagy

kérdés az, hogy hogyan kontrollálatod a jegyzeteidet. Nálunk... ne is menjünk Afrikába, mondjuk, ha egy osztrák faluban csinálsz terepmunkát, s tudsz németül, csinálsz német feljegyzéseket. Már maga az is kérdés, hogy minden tájszót helyesen hallottál-e, lehet, hogy bizonyos összefüggéseket rosszul hallottál, és ha teljesen idegen nyelvről van szó, akkor még nagyobb a probléma. Én mindig azt mondtam a hallgatóknak, hogy legyenek egészen szigorúak: este még egyszer dolgozzák át az aznapi feljegyzéseket. Még aznap este, nem másnap. Hogy ez mindig sikerül-e, más kérdés, de az alapelv szerintem fontos.

Amikor én Ruszinszkóban, szóval az Északkeleti-Kárpátokban dolgoztam – persze ösztönös dolog volt ez akkor nálam –, azt se tudtam, hogy van a világon etnológia, de a jegyzeteimet átnéztem. Jól értettem én ezt, jól értettem én azt? És akkor még egyszer kikérdeztem az embereket, és persze hogy kiderült, hogy félreértettem dolgokat. Nézd, száz százalékig helyes eljárás emberileg lehetetlen. Fontos végiggondolni, mik az alapvető hibaforrások, és ezeket igyekezni kell elkerülni.

Részben arra is gondoltam, hogy itt Magyarországon az elmúlt évtizedben, másfél évtizedben különös módon két külön tudománnyá alakult a néprajz és az antropológia vagy etnológia, holott ez igazából ugyanaz a terület.

Persze hogy ugyanaz. Hát én nem tudom, mi a különbség. Szóval azt állapítottam meg, hogy amilyen mértékben az Amerikát majmoló etnológusok „antropológiát” mondanak, olyan mértékben az etnográfusok az „etnológiát” (*Europäische Ethnologie*) veszik mintául. Tehát itt tényleg szóhasználatbeli játszogatás folyik, önkényes dolgok.

A lényeg az, hogy milyen módszerrel dolgozol, mik a kérdéseid, mit kezdesz a kérdéseidre kapott válasszal. Most például a berlini volt *Museum für Volkskundét* átkeresztelték *Museum für Europäische Kulturenre*. Ez logikus, de persze nem változtat azon, hogy a német népi kultúrát nagy gyűjtemény képviseli, a baszk kultúrát meg kis gyűjtemény képviseli benne, ha egyáltalán. De elméletileg miért ne? Ti is előbb-utóbb át fogtok változni európai etnológia vagy más névre. Hát nem a név teszi.

Van egy másik jelenség: nagyon nehéz ma már egy tudomány szakot egyértelműen körülhatárolni. Mi a szociológia, mi a történettudomány? Ebben a helyzetben tulajdonképpen Professzor Úr szerint mi az etnológia?

Mondtam neked, az én számomra – ez most nem tudománypolitikai program –, az én számomra az etnológia történettudomány. Ahol persze a történet a mával végződik.

Illetve zajlik folyamatosan...

Persze, „*Gegenwartsgeschichte*”... Mindig újra látja az ember, az igazán termékeny kérdések, azok a határokhoz kötődnek. Nem igazán lehet az etnológiát és a régészetet szétválasztani. Az alapkérdések azonosak, a probléma csak az, hogy ha átléped a határt, akkor nagyon-nagyon fönnáll az a veszély, hogy dilettáns leszel. Ezért beszéltem én arról, hogy én nagyon keresem a beszélgetéseket más tudomány képviselőivel, és amennyire

lehet, ellenőriztetem magamat: például Calmeyer rengeteget mesélt az ő dolgairól, én az én dolgaimról. És ez nem volt betervezve, egész egyszerűen adódott, hogy én azt mondtam, hogy ez és ez az ő iráni spekulációjánál nem stimmelhet.

Heinrich Beckel – aki kitűnő germanista (*germanische Altertumskunde*) – csináltunk egy alkalommal egy közös szemináriumot, vegyes szemináriumot, *Germanische Mythologie* címmel. Ő a germán forrásokkal jött, én meg csapongtam az eszkimók és Ausztrália között. Persze újra és újra volt alkalmam megmutatni, hogy hol lenne dilettáns a csak germanista, ha csak a germánoknál maradna, és hol lenne dilettáns az etnológus, aki például úgy dolgozna fel germán összehasonlító anyagot, hogy nem ismeri ki magát a forrásokban. Ez érdekes kísérlet volt.

F. E.: *Hogyan viszonyul a mai antropológiai irányzatokhoz? Németországban milyen irányzatok vannak?*

Minden. Vannak, akik gyűjtik ezeket az új metodikákat. Ilyen szempontból teljesen pragmatikus vagyok. Én tulajdonképpen történésznek tartom magam, hiszen az engem érdeklő kérdések eszköze egy konzekvens, kritikus, összehasonlításra alapuló történetkutatás, ami annyit jelent, hogy eleve elutasítok olyan dolgokat, amelyek a történetiséget elhanyagolják, vagy eleve elutasítják, vagy meghamisítják. Például Magyarországon van még strukturalizmus?

F. E.: *Bizonyos témában igen.*

Nálunk dicstelen módon kimúlt már. Volt egy strukturalista divat, tíz-tizenöt év. Nekem könnyű volt ettől magamat elhatárolni, mert ez egész egyszerűen tagadása a történetiségnek. Például egy összehasonlító módszerrel, ahol a kronológia nem játszik szerepet, azzal mit lehet kezdeni? A történetiség, az már egy irány, de persze vannak olyan kollégák, akik valahogy „profilieren” akarják magukat, s akkor úgy lépnek föl, mint ennek vagy annak az izmusnak a képviselői. De ők aztán, ha beleloallták magukat, előbb-utóbb az orrukra esnek, nagyon rövid életűek ezek a divatok. Olykor egyesek hangosan képviselnek valamit, ami tulajdonképpen nem is befolyásolja a konkrét munkájukat.

Mi a véleménye az etnológia és az antropológia feminista kritikájáról? Vannak-e női szempontok a kutatásban?

Nézd, ha konzekvensen történetileg gondolkozol, konzekvensen tekintetbe veszed a kulturális kapcsolatokat a múltban és a jelenben, akkor végül is azt kell mondanod, hogy egy egység van, és ez az emberiség története. Azon belül csak szeletek vannak, melyek többé-kevésbé mesterkéltek és erőszakoltak. Berlinben van egy kolléganő, aki feminista antropológiát csinál, én nem sokat láttam a disszertációból, ám ezek is témák, de hogy valaki ebben lássa a jövőt...?

Tulajdonképpen lehet azt mondani, hogy az etnológia soha nem szakad el az evolucionista gondolatától?

Erről beszéltünk. Teljesen elszakadt. Aki ma még azt hiszi, hogy az úgynevezett természeti népeknél a kora történeti vagy történelem előtti állapotok konzerválódtak, az nem etnológus. Ez ma egyszerűen nem megy, hála a régészeti kutatásoknak – különösen a közel-keleti kutatásoknak –, amelyek az utolsó negyven-ötven évben teljesen megváltoztatták a világképünket. Én nem tudom, Magyarországon erre ki lenne alkalmas. Biztos van valaki. Ajánlanám nektek, hogy ha lehet, hozzatok be ide valakit, aki két vagy három értelmes, világos előadást tart Jerikóról, Catal Hüyükről, Demir Cagról, erről a négy-öt döntő ásatásról. Meg fogjátok látni, hogy teljesen megváltozik a gondolkodások. Nyolcadik évezred Krisztus előtt, és ott városszerű települések keletkeznek!

A recens kultúrákban is, gondoljunk csak arra, mit jelentett az, amikor Afrikában elkezdtek komolyan az epikus hagyományokat, a történeti mondákat és így tovább gyűjteni, mert megtanulták a nyelvet. Azelőtt a misszionáriusok fölgyűjtötték az állatmeséket, a közmondásokat; ezt szabad volt tudni az afrikaiaknak! De hogy igazi eposzok vannak, ezt húsz éve tudjuk. Nincs olyan modern etnológus, aki ezzel az evolucionista fokozati teóriával operálna.

És ha úgy kérdezem, hogy az etnológia tulajdonképpen az emberiség fejlődésének történetét próbálja rekonstruálni – ebben az értelemben ez elfogadható?

A fejlődés szó az nem jó... Az ember mindjárt a létrára gondol, meg lépcsőkre. Menschheitsgeschichte. A történelem, az nem félreérthető.

F. E.: Professzor Úrnak milyen témaálmái vannak, amin éppen dolgozik, vagy amin szeretne még dolgozni?

Pillanatnyilag egy mitológiai, szimbolikai munkán dolgozom, mítoszok, amelyekben rendszerint a szarvas vagy más hasonló állat, például antilop, kőszáli kecske játszik szerepet. Itt nekem feltűntek dolgok, és elkezdtem csinálni. Már akkora anyagom van, hogy főnnáll az a veszély, hogy elvesztem a tájékozódást. Hogy ebből lesz-e valaha könyv, nem tudom. Most ezt csinálom, csak közben mindig félbeszakítanak.

F. E.: Engem még mindig izgat a legendás cédularendszere. Hogyha valamilyen témát kitalál, kedve van hozzá, akkor hogy áll neki, tehát milyen rendszer szerint dolgozik, milyen forrásokkal?

Nekem tulajdonképpen több katalógusrendszerem van. Van egy népnevek, lelőhelyek, helyek szerinti. Akkor vannak katalógusok, amelyek bizonyos részterületekkel foglalkoznak. Van nagykatalógus: állatokról a szó legtágabb értelmében, állattartásról, vadászaton keresztül kultuszig, mítoszig. Akkor van egy alapvető tematikus katalógus, két-háromszáz címszóval. Van ilyen címszó például, hogy „animizmus”, ezen belül alcímekkel, vagy „királyság”, ezen belül alcímek...

F. E.: A diákjai használhatják ezt a katalógust?

Igen. Kevés ember van a német etnológiában, aki ne vette volna hasznát.

F. E.: *Mi az internet világában a jegyzetelést már géppel csináljuk. Gondolt-e arra, hogy valamilyen módon számítógépen is feldolgozza ezt a cédularendszert?*

Az összes lusta kollégám javasolja. Nézze, nekem már nincs sok időm. Egyelőre így van. Ha meghalok, akkor ez az anyag bekerül a müncheni Völkerkunde múzeumba. Nagy probléma, hogy ebben egyetlen ember ismeri ki magát, és az én vagyok. Ezért megbeszéltem a müncheni múzeummal, hogy egy ottani muzeológus – aki mellékesen nekem tanítványom volt – munkájához tartozik, hogy hetenként egy napot nálam dolgozzon. Szépen bedolgozza magát ebbe az anyagba, és lassan kiismeri magát. Ha holnap elgázolna egy autó, akkor nemcsak ezért, de ezért is sajnálnám. Hogy aztán ezt egyszer digitalizálják vagy nem, az ne legyen az én dolgom.

Köszönöm szépen.

Én köszönöm nektek.

Készítette *Fejős Zoltán*

JEGYZETEK

1. A beszélgetés 2004. május 18-án készült Budapesten. Az interjú fölvételében Földessy Edina és Tari János működött közre, akik kérdéseit monogramjuk jelzi a szövegben. Az írásos változat szerkesztésében Mészáros Borbála és Wilhelm Gábor volt segítségemre. Mindannyiuk közreműködését ezúton is köszönöm.
2. *A magyarság néprajza* első kiadása 1933 és 1937 között jelent meg, szerkesztői munkálatait Viski Károly végezte, akitől a kiadvány előzetes terve is származik, az első két kötetben sajtó alá rendezőként azonban Czákó Elemér, a Magyar Királyi Egyetemi Nyomda igazgatója nevét tüntették föl. A második és a harmadik kiadás átdolgozott változata szintén nagyrészt Viski Károlynak köszönhető.
3. Utalás az ELTE Néprajzi Intézet hetvenéves jubileuma alkalmából 2004. május 17-én tartott ünnepségére.
4. Viski 1926; 1929.
5. Viski Károly 1945-ben halt meg, hatvanhárom éves korában. A budapesti egyetemen 1941-től volt a néprajz kinevezett egyetemi rendes tanára, a Néprajzi Múzeumban 1919 és 1936 között teljesített szolgálatot. Életéhez lásd Palotay 1946; Vargha 1974; Hoffmann 1974.
6. Marót Károlyt (1885–1963) Kolozsváron (!) habilitálták a „görög folklóre és vallástörténet” magántanárává. Előadásának címe, amelyet az *Ethnographiában* publikált: *A homéroszi eposzok vallástörténelmi jelentőségéről* (vö. Marót 1917; Róheim 1917).
7. Vajda 1968.
8. Hajdú 2000.
9. Solymosy Sándor (1864–1945) folklorista, egyetemi tanár, az MTA tagja.
10. Lásd Marót 1939.
11. Lásd Honti 1942; a cikket a szerző Bátky Zsigmond emlékének ajánlja.
12. Bátky 1906.
13. A Néptudományi Intézet kiadásában különnyomatokként 1948-ban és 1949-ben megjelent, a *Magyar népkutatás kézikönyve* című munkáról van szó.
14. Marót 1949.

15. Roger Martin du Gard (1881–1958) *Les Thibault* [1922–1929], magyarul: *A Thibault család*. Benedek Marcell magyar fordítása először 1939–1940 folyamán jelent meg.
16. Ethnographia 1936. 47(1–2):128, a *Tagfelvétel 1936. év első negyedévében* című rovatban: „Szállasi Ferenc nyug. őrnagy”.
17. Huszár, szerk. 2002.
18. Vajda 1955.
19. Vajda 1948.
20. Scheiber Sándor (1913–1985) Az Országos Rabbiképző Intézet igazgatója 1950-től haláláig.
21. Ortutay 1940.
22. Marót 1940.
23. Vargha László (1904–1984) építészettörténész, etnográfus, a Néprajzi Múzeum főigazgatója 1946–1950.
24. Vö. Vajda 1951.
25. Thomas Athol Joyce (1878–1942), a British Museum kurátora, régész. Számos publikációt jelentetett meg a századelőn Torday Emillel közösen. Később, az 1920-as, 1930-as években sokat publikált Közép-Afrikáról és Torday gyűjteményéről.
26. Etta Becker-Donner (1911–1975) osztrák afrikanista; vö. Donner 1940.
27. Banner János (1888–1971) ősrégész, egyetemi tanár, Csalog József régész, néprajzkutató (1908–1978), Bognár Józsefné Kutzián Ida (1919–2001) régész, Ritoók Zsigmond klasszika-filológus (1929–), Sarkady János klasszika-filológus, történész (1927–), Harmatta János klasszika-filológus, indológus (1917–2004), Borzsák István klasszika-filológus (1914–).
28. Peter Calmeyer (1930–1995) orientalista, régész.
29. Vajda 1968.
30. Baumann 1955.
31. Vajda 1956.
32. Vajda 1999.
33. Vajda 1979.
34. Vö. Vajda 1949.
35. Wilhelm Schmidt (1868–1954) etnológus, az *Anthropos* című folyóirat és az Anthropos Institut alapítója.
36. Sandall 2001. A kritikát (Vajda 2004) magyarul lásd az interjút követően.
37. Vajda 2003–2004.
38. Eike Haberland (1924–1992) etnológus, afrikanista, a Frobenius Intézet Igazgatója 1968-tól 1992-ig.
39. Helmut Straube afrikanista, Michael Schuster a Frobenius Intézet munkatársa.
40. Adolf Ellegard Jensen (1899–1965) etnológus, a Frobenius Intézet Igazgatója 1946-tól 1966-ig.
41. Hermann Baumann (1902–1972) etnológus, afrikanista.
42. Erdélyi munkájához lásd Vajda 1944.
43. Vö. Bromlej 1976.

IRODALOM

BÁTKY ZSIGMOND

1906 Útmutató néprajzi múzeumok szervezésére. Budapest: Hornyánszky.

BAUMANN, H.

1955 Das doppelte Geschlecht. Ethnologische Studien zur Bisexualität in Ritus und Mythos. Berlin: Reimer.

BROMLEJ, JULIAN VLADIMIROVICS

1976 Etnosz és néprajz. Budapest: Gondolat.

DONNER, ETTA

1940 Kunst und Handwerk in NO-Liberia. Baessler-Archiv 23(2–3):43–110.

HAJDÚ ZOLTÁN

2000 Etnikai specifikum és közös sajátságok 1–2. Korunk 3(11):74–79, (12):81–87.

HOFFMANN TAMÁS

1974 Viski Károly néprajza. Ethnographia 85(1):153–157.

HONTI JÁNOS

1942 Gondolatok a néprajzról. Bátky Zsigmond emlékének. Az Ország Útja 6:333–338.

HUSZÁR TIBOR, SZERK.

2002 Kedves, jó Kádár elvtárs! Válogatás Kádár János levelezéséből 1954–1989. Budapest: Osiris.

MARÓT KÁROLY

1917 A homéroszi eposzok vallástörténelmi jelentőségéről. Ethnographia 28(1–3):237–247.

1939 Felsőbátkai Bátky Zsigmond dr. 1874–1939. Néprajzi Értesítő 31(2–4):355–363.

1940 Gondolatok Fedics Mihály meséiről. Egyetemes Philológiai Közlöny 64(2):224–235.

1949 A népköltészet elmélete és magyar problémái. Budapest: Különlenyomat a Néptudomány Kézikönyvéből.

ORTUTAY GYULA

1940 Fedics Mihály mesél. Budapest: Egyetemi Magyarságtudományi Intézet. /Új magyar népköltési gyűjtemény, I./

PALOTAY GERTRÚD

1946 Viski Károly (1882–1945). Ethnographia 52(1–4):113–116.

RÓHEIM GÉZA

1917 A folklora a kolozsvári egyetemen. Ethnographia 28(1–3):316.

SANDALL, ROGER

2001 The Culture Cult. Designer tribalism and other essays. Boulder: Westview.

VAJDA LÁSZLÓ

- 1944 Csodálatos történetek pásztorokról és állatokról. *Ethnographia* 55(3–4):139–143.
- 1948 Kövek a síron. Egy zsidó népszokás néprajzához. *In* Az Izraelita Magyar Irodalmi Társulat Évkönyve. 209–241. (Új kiadás *in* Haláljelek. Kovács Ákos, szerk. 78–91. Budapest: Egészség, 1990.)
- 1949 A néprajztudomány kultúrtörténeti iránya és a „bécsi iskola”. *Ethnographia* 60(1–4):45–71.
- 1951 Nagy magyar utazók: 19. század. Budapest: Művelt Nép Tudományos és Ismeretterjesztő Kiadó.
- 1954a A néprajzi anyaggyűjtés módszere és jelentősége. *Ethnographia* 65(1–2):1–17.
- 1954b Adatok a kelet-afrikai pajzsformák ismeretéhez. *Néprajzi Értesítő* 36:215–237.
- 1955 Obo-Haufen in Afrika. *Acta Ethnographica* 4:277–312.
- 1956 Baumann, H.: Das doppelte Geschlecht. Berlin 1955. *Acta Ethnographica* 5:207–208.
- 1968 Untersuchungen zur Geschichte der Hirtenkulture. Wiesbaden: Harrassowitz.
- 1979 Ruchlose und heidnische Dinge. *In* *Explanationes et Tractationes Fenno-Ugricae in honorem Hans Fromm*. Erhard Schiefer, Hrsg. 373–404. München: Fink. /Münchener Universitäts-Schriften, 3./
- 1999 *Ethnologica*. Ausgewählte Aufsätze. Wiesbaden: Harrassowitz.
- 2003–2004 A mi csoportok és az idegen csoportok. *Acta Ethnologica Danubiana* 5–6:11–22.
- 2004 Reflexion zu Roger Sandalls Buch gegen die romantische Anthropologie. *Anthropos* 99:222–230.

VARGHA LÁSZLÓ

- 1974 Viski Károly (1883–1945). *Ethnographia* 85(1):172–187.

VISKI KÁROLY

- 1926 A pávaszem. *Néprajzi Értesítő* 18(1):24–27.
- 1929 Adatok a székelykapu történetéhez. *Néprajzi Értesítő* 21(3–4):5–65.

VAJDA LÁSZLÓ VÁLOGATOTT ÍRÁSAI

- 1949 A néprajztudomány kultúrtörténeti irány és a „bécsi iskola”. *Ethnographia* 60(1–4):45–71.
- 1954 A néprajzi anyaggyűjtés módszere és jelentősége. *Ethnographia* 65(1–2):1–17.
- 1955 Obo-Haufen in Afrika. *Acta Ethnographica* 4:277–312.
- 1959 Zur phaseologischen Stellung des Schamanismus. *Ural-Altäische Jahrbücher* 31:456–485.
- 1964 Traditionelle Konzeption und Realität in der Ethnologie. *In* *Festschrift für Ad. E. Jensen*. E. Haberland – M. Schuster – H. Straube, Hrsg. 759–790. München: Renner.
- 1968 Untersuchungen zur Geschichte der Hirtenkulture. Wiesbaden: Harrassowitz.
- 1973 Leo Frobenius heute. *Zeitschrift für Ethnologie* 98:19–29.
- 1974 Zur Frage der Völkerwanderungen. *Paideuma* 19–20:5–53.
- 1975 Zum Polyphem-Abenteuer. *Ethnologische Zeitschrift Zürich* 1:245–257.
- 1979 „Ruchlose und heidnische Dinge”. *In* *Explanationes et Tractationes Fenno-Ugricae in honorem Hans Fromm*. E. F. Schiefer, Hrsg. 373–404. München: Fink. /Münchener Universitäts-Schriften, 3./
- 1982 Die Institution 'Ehe' in polygamen Hochkulturen. *In* *Ehe und Familie in verschiedenen Kulturen*. Bernhard Mensen, Hrsg. 25–53. St. Augustin: Akad. Völker u. Kulturen.
- 1989 Metamorphose als heilige Handlung. *In* *Metamorphosen*. Arbeiten von Werner Engelmann und ethnographische Objekte im Vergleich. W. Engelmann – B. J. Richtsfeld, Hrsg. 9–17. München: Staatliches Museum für Völkerkunde.

- 1993 Ekstase vs. Enstase. MOAG 119:361–376.
1995 Greuelmärchen und Wunderland-Geschichten im Dienste des Fernhandels in vorindustrieller Zeit. *In* Markt und Macht in der Geschichte. Helga Breuninger – Rolf Peter Sieferle, Hrsg. 20–44. Stuttgart: Dt. Verl.-Anst.
1999 Ethnologica. *Ausgewählte Aufsätze*. Wiesbaden: Harrassowitz.
2003–2004 A mi csoportok és az idegen csoportok. *Acta Ethnologica Danubiana* 5–6:11–22.
2004 Nyaktekercs és szerelmi varázslás. *In* Genezia: Tanulmányok Bollók János emlékére. Horváth László, szerk. 55–70. Budapest: Typotext.

“As a matter of fact I think myself for a historian”

(Zoltán Fejős’ interview with László Vajda)

László Vajda was born in Hungary and studied ethnology in Budapest where he took his PhD degree 1947. He left Hungary in 1956 and settled down in Western Germany. First he began to work at the Frobenius Institute in Frankfurt am Main. Some years later he moved to Munich where he is still living. In this interview László Vajda describes his professional career and scientific background both in Hungary and Germany. He is very much for a comparative and historical approach and methodology in ethnology.

Mari és az ő „cigánysága” – avagy a narratíva helye és ereje az etnicitás kutatásában*

„A tapasztaló nem részesül a világból. Hiszen a tapasztalás »őbenne« van, s nem közte és a világ között. [...] A világ mint tapasztalás az Én-Az alapszóhoz tartozik. Az Én-Te alapszó alapítja meg a viszony világát. [...] Mit tapasztal hát az ember abból, akinek azt mondja: Te? – Éppen hogy semmit. Hiszen nem tapasztalja őt. – Mit tud tehát az ember arról, akinek azt mondja: Te? – Csak mindent. Hiszen nem tud róla többé semmi rész szerint valót. [...] Az Én-Te alapszót csak egész lényével mondhatja ki az ember. Önmagam egész lényé koncentrációja és összeolvadása soha nem történhet általam, és soha nem történhet nélkülem. A Te által leszek Én-né. S hogy Én-né leszek, mondom: Te. Minden valóságos élet – találkozás.” (Buber 1994:8, 14–15.)

A vizsgálat az elbeszélés és a gyakorlat funkcionális elválaszthatatlansága mellett igyekszik érvelni egy adott személy különböző társadalmi megmutatkozásainak elemzésén keresztül. A tanulmány két tézist vezet be. Az egyik szerint a késő modern multikulturalista megközelítés sem mentes a másság romantikus, illetve koloniális tekintetétől, azaz még mindig nem sikerült tökéletesen meghaladnia az esszencializmust. A szerző szerint viszont e diszkurzív, civilizációs vagy éppen kulturális korlát átléphető a narratív aktusban. A másik értelmében a társadalmi érintkezésben az elbeszélés (*saying*) adja a mentális kondíciókat, míg a gyakorlat (*doing és performance*) a kulturális átvitel (*deed*) mikéntjéről tanúskodik – egymástól elválaszthatatlanul. Ez a kétélű tézis nemcsak a narratológia kritikusai felé irányul, hanem azon narratológusok felé is, akik az elbeszélés kizárólagosságát hirdetik.

A narratív identitás¹

Késő modern korunkban nemcsak a kollektív identitásformák átrendeződésének vagyunk szemtanúi, hanem annak is, ahogy a személyes identitás társadalmi helye átalakul. A modernitás – mivel gyökeresen megváltoztatta a térhez és az időhöz fűződő korábbi viszonyokat – azt a feladatot róttá ránk, individuumokra, hogy magunk teremtjük meg újra és újra személyes és társadalmi azonosságunkat, vagyis olyan összefüggő élettör-

* E tanulmány első változata a Pécsi Tudományegyetem *Modernitás* PhD-programjának 2005. őszi, *Késő modern etnicitások – fogalmak, diskurzusok, elbeszélések, performance-ok* című konferenciáján hangzott el.

ténetet alkossunk önmagunkról, melyet környezetünk is hitelesnek tart és elfogad. Világosabban fogalmazva: pusztán „származásunk” már nem teszi egyértelművé azt, hogy kik vagyunk, személyes élettörténetünk is meg kell támogassa önazonosságunkat.

Ez a másféle önazonosság olyan, egymással versengő kulturális diskurzusokban jön létre, melyek épp a kollektív és személyes lét befejezetlenségét, töredezettségét és elmentmondásosságát – azaz az önazonosság elbizonytalanodását – hangsúlyozzák. Míg a modern kor hajnaláig az önazonosság megteremtésének és megélésének elsődleges célja az önkifejezés és az autonómia kiteljesítése volt, ma a versengő identitásminták sokfélesége magát az elismerést teszi az igazi feladattá. Az újfajta társadalmi elvárások az identitásteremtés intézményesüléséhez, identitáspolitikák kialakulásához vezettek, és nemcsak a személyes identitást terelték a politikai, illetve a privát életet a publikus térbe (mint például a feminista, illetve a homoszexuális identitáspolitikák), hanem nyilvánvalóvá tették a személyes és a társadalmi identitás, valamint a hatalmi viszonyok közötti szoros összefüggéseket is.²

Társadalmi rendszerek, kultúrák és diskurzusok önmagukban nem képesek identitásteremtésre és -fenntartásra anélkül, hogy a társadalmat alkotó individuumok önazonosságukat személyesen is megélik, és saját jelentéssel ruházzák fel. Ez egyrészt azt jelenti, hogy kollektív identitások csakis a személyesen (is) megélt azonosságok analogikus átvitele révén jöhetnek létre, ha egyáltalán létrejönnek. Másrészt a személyes megéltség feltétele visszavezet bennünket az identitás időbe ágyazottságához, jelesül ahhoz a fenomenológiai tételhez, hogy a tapasztalás az időhöz csakis narratív módon férhet hozzá (Ricoeur 1999a:255), egyszerűbben szólva: az individuum mindig történetekbe gabalyodik (Schnapp 1953). E történetbe gabalyodottság nemcsak arra hivatott, hogy az életben – a narratív és performatív úton áthagyományozott kulturális kompetenciák segítségével – eligazodjunk. A narrativitás ennél jóval többet jelent: történeteink segítségével kerülünk közelebb önmagunkhoz.

A személyes identitás az időbeli folytonosság és annak hiánya, bizonytalansága közötti feszültségből teremődik.³ E sajátosságát jól példázza a testünkről és a testünk észlelése által önmagunkról alkotott képünk. Testünknek vannak állandó „határai”, de e határokon belül – az idő múlásával – folyton-folyvást változik, miközben minduntalan magunk(é)nek érezzük. Testi azonosságunk mindig addig terjed, amíg a testileg lakott világ. A bennünket ért „véletlenek” – melyek önazonosságunkat elbizonytalanítják – eltérést okoznak, és „sorseseeményként”⁴ egyezést teremtenek, amennyiben identitásunk helyreáll. Az önazonosság állandósága és változékonysága, egyezése és ütközése közötti ellentmondást rendre feloldja az a belső eltökéltségünk, hogy annak látsszunk, akik vagyunk. E belső eltökéltség készítet bennünket a folyamatos önkorrekcióra – identitásunk újrafogalmazására (Ricoeur 1999b:387).

A legegyszerűbb formát tekintve is kétféleképpen tehető fel az identitás kérdése: Mi vagyok? És ki vagyok? E kérdések a személyes identitás két lényegi dimenziójára világítanak rá. A „mi vagyok” kérdése azzal a fajta önazonossággal áll kapcsolatban, amit Ricoeurrel szólva „ugyanazonosságnak” (idemidentitás, *mêmeté*, *identity of the same*) mondhatnánk, s amely a külsődleges jellegek, vonások, tulajdonságok egyezésén alapul. Ezek erkölcsi együttese, a jellem (*character*) teszi lehetővé az azonosságok felismerését: a jellem valójában a „ki”-nek a „mi”-je (Ricoeur 1992:122). Ez az, amiről képesek vagyunk nyelvi eszközökkel megnyilatkozni, hiszen a tulajdonságok elsorolhatók, számba

vehető. Ugyanazonosságunk egyrészt egy numerikus egyezés – azt mondjuk, „egy és azonos”, másrészt egy relációs; „olyan vagyok, mint a Másik” – azaz kvalitatív azonosság, amely biztosítja a felcserélhetőséget. Harmadrészt idemidentitásunk folytonos, időben tartós: így beszélhetünk magunkról a születéstől a halál pillanatáig mint férfiról vagy nőről, franciáról vagy/és magyarról, így tulajdoníthatunk magunknak értékeket, ideákat, modelleket és hősöket – noha a különbözőség ezt az ugyanazonosságot folyvást veszélyezteti (Ricoeur 1992:116–117). A jellem tehát tartós diszpozíciók együttese, melyekről egy személy felismerhető.

A „mi vagyokkal” szemben a „ki vagyok” kérdését paradox módon narratív eszközökkel nem is vagyunk képesek megválaszolni, „önmagam vagyok” („vagyok, aki vagyok”, stb.), feleljük. Az őmagaság (ipse-identitás, *ipseité, identity of the self*) valójában egy érzet, melyet belső élmények táplálnak, s amely minden pillanatában szükségszerűen magában foglalja a múlt esetlegeségei és a jövőbeli várakozások közé feszített időhorizontot, de annak megmutatására önmaga mégsem képes.

Történetek, allegóriák, metaforák s megannyi más nyelvi trópus révén érezhetem bár úgy, hogy megválaszoltam a *másik*nak, ki is vagyok, a *másik*ban szintén csupán egy érzet keletkezik arról, mit érezne a helyemben. Persze az *én* „helye” a *másik* számára szintúgy csak az *én* elbeszéléséből bukkan fel, s a *másik* őmagaságát segítségül hívva épül fel belőle az, amit úgy élünk meg: *én* a *másik* helyében. Az ipse-identitás erkölcsi eszméje ebből következően nem a jellem, hanem az önmegőrzés – az az igyekezet, hogy a *másik* számíthasson rám.

Őmagaság és ugyanazonosság egymásra rétegződése által lép működésbe személyes identitásunk. De mi történik, ha őmagaságunk elveszíti ugyanazonosságunk tartópillérét? A környezet által képviselt és elvárt magatartás- és identitásmodellhez, a külső renchez való hasonulás, az ugyanazonosság pusztá érzete ideig-óráig ellensúlyozhatja ugyan az őmagaságérzet gyengeségét, a belső eltökéltség hiányát, egymaga mégsem juttat el az önazonosság létélményéig. Őmagaság és ugyanazonosság között az elbeszélt azonosság teremt kapcsolatot. Narratív identitásunkra azonban nem csak a fenti szélsőséges esetben van szükségünk. Személyes identitásunk nem nélkülözheti annak nyelvi megformálását.

„Az elbeszélés, miközben elbeszéli a jellemet, visszaadja neki azt a mozgást, amely megrekedt a szerzett képességekben, a rögzült azonosulásokban. Az igaz élet szándékát elbeszélve az elbeszélés a szeretett vagy a tisztelt szereplők felismerhető tulajdonságaival ruházza fel a jellemet. Az elbeszélt azonosság egyszerre adja kezünkbe a lánc mindkét végét: a jellem időben való állandóságát és az önmegőrzést.” (Ricoeur 1999b:408.)

Megkockáztatható, hogy az identitáshoz empirikusan a legközelebb férközni az (élettörténeti) elbeszélésen keresztül lehet. Nem állítom ezzel azt, hogy az élettörténet-kutatással „megtalálhatóvá”, netán tudományos eszközökkel rekonstruálhatóvá válna maga az önazonosság, hiszen ahogy *idem* és *ipse* között csapong a történet, úgy mi is csak e történetet halljuk-olvassuk, mégpedig egy másik történet (saját tudományos szövegünk) segítségével, melyben az eredetit – amely már maga sem az önazonosság, hanem csupán egy történet, amint az *ént* meséli – interpretáljuk. A biográfiai módszer tehát lényegét tekintve a narratív identitást – a jellem és az önmegőrzés közötti feszültséget és annak narratív helyreállítási mechanizmusait – elemzi.⁵

Etnikus (?) narratívák

A nyolcvanas–kilencvenes évek posztstrukturalista, posztmodern és posztkolonialista elméletei kísérletet tettek arra, hogy újragondolják a közösség, a közösségiség és az etnicitás fogalmait. Ezt többnyire arra a megfigyelésre alapozták, hogy a modern kapitalizmus és a liberalizmus olyan exkluzív demokráciákat teremtett, melyekből széles társadalmi rétegek és csoportok egyszerűen kiszorultak. A *cultural turn* a korábbi, esszencialista etnicitásfelfogások helyett a funkcionalista, performatív etnicitás mellett tört lánczát, és hangsúlyozta a kultúra konstitutív mivoltát.

A *cultural turn* nagyban elősegítette a narratív módszerek meghonosodását a szociológiában, az antropológiában és a társadalomtörténeti kutatásokban. A narratív biográfiai elemzés – bár tagadhatatlan, hogy számos tudományterületet meghódított – már születése pillanatában a kritika keresztüzében találta magát. E kritika nemcsak „kívülről”, a narratív módszerekkel szemben idegenkedő kvantitatív szociológusok és társadalomtörténészek⁶ felől próbálta negligálni az élettörténeti elbeszélés társadalomtudományos jelentőségét, hanem „belülről”, a kultúratudomány berkeiből is támadták néhányan az új elméletet (vagy inkább tudományos megismerési módot). Mivel korábban már foglalkoztam a „kívülről” érkező kritikákkal, ebben a tanulmányban a „belülről” jövő kételyeket próbálom szóba hozni. E kételyek nagyon általánosan és pongyolán a következőképp fogalmazódtak meg: „Kit érdekel a *saying*? Sokkal reálisabb, illetve fontosabb következtetések vonhatók le a *doing* vizsgálatával!” A következőkben a *saying* és a *doing* funkcionális elválaszthatatlansága mellett próbálok érvelni. Ehhez segítségül hívom a kulturális pszichológia Jerome Bruner nevével fémjelzett felismeréseit (vö. Bruner 1990), Clifford Geertz kultúraelméletét (vö. Geertz 1979), valamint az etnicitás és identitás posztkoloniális kritikáját, különösen Edward Said és Stanley Fish idevonatkozó megfigyeléseit.⁷ Két tézist vezetek be:

A késő modern multikulturalista megközelítés sem mentes a másság romantikus, illetve koloniális tekintetétől (azaz még mindig nem sikerült tökéletesen meghaladnia az esszencializmust) – ezt hívja például Fish butik-multikulturalizmusnak, Said kolonializáló tekintetnek. Azt állítom, hogy e korlát – nevezük bár diszkurzívna, civilizációsna vagy éppen kulturálisna – talán átléphető a narratív aktusban.

Az elbeszélés és a gyakorlat funkcionálisan elválaszthatatlan egy kulturálisan orientált kutatásban. A társadalmi érintkezésben – ezt hívja Bruner *situated action*nek – az elbeszélés (*saying*) adja a mentális kondíciókat (*mental state*), míg a gyakorlat (*doing* és *performance*⁸) a kulturális átvitel (*deed*) mikéntjéről tanúskodik. Ez a kétélű tézis nemcsak a narratológia kritikusai felé irányul, hanem azon narratológusok felé is, akik az elbeszélés kizárólagosságát hirdetik.

Téziseimet egy adott személy különböző társadalmi megmutatkozásainak elemzésén keresztül kísérlem meg bebizonyítani.

Mari és az ő „cigánysága”

Első közelítés – a lokális társadalmi tér⁹

A világ végén, egy, az egykori gyári kolóniából a gyár bezárása után itt maradt és lassacskán szegényteleppé vált helyen néhány sornyi lakásszerű építmény áll. A telepre a főútról mindkét oldalon kavicsos itt-ott szórt földút vezet, mely száraz időben gépkocsival többé-kevésbé járható. A telep árammal ellátott, de közvilágítása szegényes, néhány éve a vizet is bevezették, csatornázás azonban nincs. A főútról az egykori gyár épületei, illetve a gátör háza és az ártéri liget teljesen elrejtik a telepet. A falu, a külvilág számára a telep láthatatlan.

A porták többsége gondozott, apró veteményesek, virágágyások tarkítják, háziállatokat, aprójószágokat is tartanak. A telep lakossága vegyes, a cigányok kisebbségben vannak. Részben beteg, nyugdíjas egykori gyári dolgozók és azok leszármazottai, részben másutt lecsúszott és a telepre „visszahúzódott” családok lakják (közülük kerülnek ki a romák is). Kisgyermek az utóbbi években a cigány és a vegyes házasságokból születnek csak. A telep társadalmi élete a kerítéseken kívül, a poros utcákon zajlik, illetve egyesek a kerítéseken belül szomszédolnak. Egyetlen kivétellel: az egyik lakás előtt sörátor áll a szabadban, körülötte székek. Ez lesz a helyszíne az elbeszélésnek. Úgy sejtem, a sörátor egyfajta minicentruma lehet a telepi életnek, azaz tulajdonosa egyik központi/elismert figurája a telepi közösségnek. A terepnaplóban ezért e társadalmi tér a *piazza* nevet kapja. Minden, a későbbiekben elemzett esemény ebben a térben játszódik majd le.

Ki lakhat itt? Nagyon valószínű, hogy a telepi lokalitás egyik központi figurája. Ott jártunkkor, az egyik alkalommal két asszony ült a sátor alatt – hívjuk őket most Marinak és Illus nénié, és éppen egy kiscicát bolháztak. Örömmel fogadtak bennünket, de kicsit nehezteltek is azért, hogy noha már napok óta ott csellengünk a környéken, csak most jutottunk el hozzájuk. Elmondtuk, hogy azért vagyunk itt, hogy a telep életét megismerjük, mire mesélni kezdték, hogy mindketten 1970-ben kerültek a gyárba, és Mari azóta itt él a kolónián. Illus néni többször hangsúlyozta, hogy Mari mindent tud a gyárról és a kolóniáról, s vele feltétlenül interjút kell készítenünk.

Ki is Mari, és mit reprezentál? *A lokalitás egyik központi figurája volna?*

Második közelítés: a tekintet

De ne fussunk ennyire előre! Időzzünk el egy kissé az ismerkedés első momentumánál: a tekintetnél. Mikor Marit megpillantottam, Miriam Makeba képe jelent meg bennem, s az ő nyomán később magunk között *Mama Africának*¹⁰ hívtuk Marit. A szemünk tehát a következőket rögzítette: egy meglehetősen kövér, nagyon sötét bőrű, piros, ujjatlan pamuttunikát viselő, rövid, fekete, göndör hajú, derűs asszonyt, aki a hangjával és a habitusával kitöltötte az egész teret; bár ült, minden vibrált körülötte. Roppant vonzónak találtuk.

Mit is jelent ez az adott kulturális kontextusban? Egy szóval azt jelenti, hogy Marit cigánynak láttuk, cigányként ismertük fel. Azzal, hogy Miriam Makebához láttuk hasonlatosnak, a tekintet diszkriminatív terrorja¹¹ alól próbáltunk kibújni – romantizálva a

saját tekintetünkben támadt agressziót. Ezzel azonban nem tettünk többet, mint az egyik esszenciát egy másik esszenciába zártuk.

Ez a tekintet gyorsabb, mint a gondolat. Gyorsabb, mint bármiféle, gondolati úton előálló jelentésadás. A pillantás pozicionál, nincs tekintettel az individuumba, akit lát. E tekintet a diskurzus egyik formája: nem az individuumok érdekesek, hanem a diskurzusban felvehető pozíciók. Ebben a diskurzusban Mari cigányként jelenik meg.

E tekintet Mari ötven éve jól ismeri. Ez a tekintet Mari tükre, erre a tekintetre felel, amikor a társadalmi terekben megjelenik. E tekintet Mari része: más tekintet nincs, más Mari nincs is ebben a térben, csak a *cigány Mari*.

Harmadik közelítés: az etnicitás társadalmi drámája

A piazzán ottjártunk előtt néhány nappal összeverekedett két asszony. Az történt, hogy az egyik térségbeli cigány érdekvédelmi egyesület uniós pályázatot nyert arra a célra, hogy munkalehetőségeket teremtsen, és ennek keretében a kolónia lakásait felújítsa. A pályázat nem írta elő romák foglalkoztatását, mint ahogy azt sem, hogy a kolónián csak a romák lakásait kell felújítani.

Mari alapító tagja az egyesületnek – a program fórumjait az ő sátra alatt tartották. Az egyesület részéről a programot vezető asszony – nevezzük most Katinak – a telepen élő fiatal munkanélküli férfiakat is bevonta a programba: ezzel szerény jövedelmet biztosítva nekik. Mari több esetben kritizálta nyilvánosan Katit, sőt az országos roma szervezeteknél is érdeklődött a programról, mert az volt a gyanúja, hogy korruptan folynak a dolgok, és Katiék a „saját zsebükre” is dolgoztatják az embereket. Elégedetlen volt a felújítások minőségével is. Az utolsó fórumon Mari és az egyik, a programban dolgozó, mellesleg nem roma fiú édesanyja – hívjuk most Gabinak – összevitakozott azon, hogy az asszony fia vajon tud-e rendesen falazni. A veszekedés odáig fajult, hogy Gabi Mari torkának ugrott, és feldöntötte. Mari másnap feljelentette Gabit: a rendőrségi kihallgatáson azonban Kati is Mari ellen vallott, és megüzente neki, hogy ne számítsen arra, hogy ezek után az ő lakását is felújítják.

Az esetet a három érintett háromféleképp értelmezte. Mari szerint ő csak az igazat mondta, és nem akarta megsérteni azzal Gabit, hogy a fia ügyetlen. Szerinte Gabi a telep pozícióját irigyelte el tőle. Gabi azt állította, hogy joggal esett Marinak, mert a becsületébe gázolt azzal, hogy megsértette a fiát. Kati később úgy mesélte el a történetet nekünk, hogy ha az ő fiára ilyet mondtak volna, ő bizony pisztolyt ránt.

A társadalmi dráma mélyén az a kérdés húzódott meg, hogy a program keretében vajon csak a cigányok házáat renoválják-e, és azokat mindegyikét, vagy a nem cigányokét is. Mari az innen-onnan begyűjtött hivatalos információkat úgy értelmezte, hogy csak a cigányoknak jár a renoválás. Korábban egyszer már amiatt is konfliktusba keveredett Katival, mert az a szomszédját – egy háromgyerekes cigány fiút – elbocsátotta, miközben Gabi „félnotás”, nem cigány gyereke ott maradhatott. Mari ebből azt a – más etnicizált *in-group* konfliktusokból már jól ismert – következtetést vonta le, hogy a „saját” vezetőiben sem bízhat, elárulták.

A mi értelmezésünk kicsit más. Mari a konfliktusban szerintünk is kétszeresen veszített: megrendült központi helyzete a kolónián belül, s egyúttal elveszítette a Cigány

Érdekvédelmi Egyesület szolidaritását: azaz cigányként is vereséget szenvedett. De nem pusztán azért, mert nem bízhat az „övéiben”, hanem azért, mert nem úgy viselkedett a társadalmi drámában, mint az „övéi”. *Mari nem viselkedett cigányként.* Hogy értem ezt? Úgy, hogy nem fogadta el azt a rasszista-kolonialista diskurzust, amelyben neki nincsen szava, amelyben ő csak a goffmani „rejtekhelyen” (Goffman 1981), a telepi nyilvánosságban szólalhat meg, vagy még ott sem. Ezzel szemben Mari – mikor a budapesti irodán érdeklődött a pályázatról – kilépett ebből a társadalmi térből, és ezzel azt kommunikálta az „övéinek”, hogy nem hisz nekik: civil kurázsija és demokratikus nyilvánosságkezelése lett a veszte a lokális konfliktusban.

Negyedik közelítés: a társadalmi nem elbeszélése

Amikor elérkezett az élettörténeti interjú megbeszélte időpontja, Mari behívott bennünket a lakásába, mely talán az egyik legnagyobb és legtakarosabb lakás a kolónián. Végül mégis a *piazzán*, a sörsátor alatt kötöttünk ki, és ott, a teljes telepi nyilvánosság „szeme előtt” mesélte el nekünk – mint régi gyári munkás és telepi lakos – az élettörténetét. Noha mi ketten voltunk, az asztal köré telepedéssel úgy alakítottuk, hogy egyikünk csupán csendes és együtt érző közönségként volt jelen, és a másikunk tekintete és kérdései támogatták az elbeszélést.

Ez a tekintet azonban egészen más, mint az első pillantás. Az elbeszélés szerencsés esetben a buberi te-én helyzetet hozza létre. Tekintetünkben Mari lénye teljesen kitárulkozhat, már nem *Mama Africát* látjuk benne, „csak” Marit, a megszólítottat. Az ő tekintete is megváltozik: nem az egyetemi tanárnőnek, hanem „csak” egy másik asszonynak mondja a történetét.

Mari 1950-ben született egy falucska szélén, a cigánysoron. Apja részeges volt, és korán börtönbe került, anyja koldulással tartotta fenn a négygyermekes családot. Mari tizennyolc évesen elmenekült ebből a környezetből, és gyári munkásnak jelentkezett a távolabbi nagyközségbe, ahol vőlegénye éppen katonáskodott. Kapott is egy kis munkáslakást a kolónián, és dolgozni kezdett, vőlegénye azonban hamarosan elhagyta. Nem sokkal később megismerkedett egy elvált férfiemberrel, és 1970-ben, húszévesen teherbe esett, de a magzat nyolc és fél hónapos korában meghalt. A közeli kórházban császármetszést hajtottak végre Marin, de a műtét közben tudta nélkül el is kötötték. A kórházból hazatérve gyermeke elvesztése miatt mély depresszióba esett: egy játékbabát öltöztetett, etetett hónapokon át, és ki sem mozdult a lakásból. Élettársa elhagyta. Végül mentálhigiénés és pszichológusi kezelést kapott, és nagyon lassan, de mégis konszolidálódott a helyzete. Harmincéves lett, amikor végre férjhez ment, s férjével hosszan kísérleteztek, hogy gyermekük lehessen. Mari állandóan orvoshoz járt, műtéteken esett át, de termékenységet már nem sikerült helyreállítani. Örökbefogadással is próbálkozott, de mikor a védőnő közölte vele, hogy csak olyan babát kaphat, akinek az anyja cigány, az apja „magyar”, elállt ettől a szándékától. Harminc évvel később, 2000-ben Mari méhét el kellett távolítani – ismét depresszióba esett. Ekkor derült ki számára, hogy 1970-ben becsapták és elkötötték. Feljelenené az akkori orvost, de a jelenlegi orvosa lebeszéli: ezek az orvosi büntettek már elévültek, mondja. Mari egész élete tragédiájának éli meg, hogy nem születhetett gyereke.

Mari közel másfél órán keresztül megszakítás nélkül meséli ezt a történetet. Az elbeszélést többször is visszahallgatva az a benyomásunk, hogy – noha nagyon valószínű, hogy azért sterilizálták, mert cigány¹² – ez az összefüggés, értelmezés csupán a tudatalanjában jelenik meg: tudatosan a két dolgot nem kapcsolja össze.¹³

Mit mond számunkra a narratíva a diskurzusban és egy konkrét társadalmi konfliktusban látottak után Mari etnicitásáról? Mari a hosszú elbeszélésben mindössze négy alkalommal utal valamilyen módon a cigányságra. Az első, közvetett utalás a vőlegény kapcsán kerül elő: a „magyar gyerek” szülei megakadályozzák a házasságot, mert, ahogy Mari érvel: „nem jött össze a lúd meg a disznó”. A második, közvetlen és brutális utalás a tragédia idejére esik: amikor Mari a kisbaba halála után megromlott viszonyból menekülő élettársának, aki szintén „magyar ember”, könyörög, hogy ne hagyja el, az így felel vissza: „Takarodj innen, te cigány kurva!” A harmadik, megint csak közvetett utalás az esküvő történetének elbeszélésekor kerül elő: a szintén „magyar” férj szülei az esküvőn lecigányozzák Marit, és azzal vádolják, hogy csupán azért ment feleségül a fiukhoz, mert szerezni akart magának egy „magyar legényt”.

Amint látjuk, az első három utalás a diskurzus társadalmi terébe vezet vissza: a stigmatét a párválasztás pillanataiban Marit visszazárja a „cigány” etnicitásba, és ezzel megbünteti, megalázza. Ezek az utalások nem Mari önmagáról megfogalmazott állításai, hanem a környezetétől kapott bélyegek. Láttuk az előbbieken, hogy Mari a diskurzus terében cigány. Szűkebb, konkrét társadalmi terében, a telep lokalitásában egyúttal központi figura, a telepi közösség egyik „lelke”. Azt is tudjuk, hogy a reprezentáció egy másik terében Mari cigányként is megjelenik, azzal hogy az egyesület alapító tagja lesz. Egyúttal, talán épp a telepi lokalításban betöltött sajátos, vezetői helyzete miatt az egyesületben sem az „egyszerű cigányok” státusában kíván megjelenni, azaz nem elnémitott elnyomottként élné meg cigányságát. Ilyen pozíció azonban *ebben a diskurzusban sincs*.

Az élettörténeti elbeszélésben ezzel szemben Mari nem cigányként mutatja be magát, hanem szegényként. Szövege a cigányság stigmája ellen mindvégig tiltakozik, s bár a diszkurzív – és el is hangzó – erőszakot nem tudja kivetni az élettörténetéből, a valószínűleg a származását büntető fizikai erőszakot, a kényszersterilizációt tudatos énjé elutasítja: orvosi műhibaként ábrázolja a testén hordott stigma (bőrszín) miatt a teste ellen elkövetett bűnt.

Mari elbeszélésének témánk szempontjából kulcsepizódja az örökbefogadásról szóló történet. Mikor a védőnő figyelmezteti, hogy csak olyan babát kaphat, akinek az anyja cigány, az apja „magyar”, Mari lemond az örökbefogadásról. Olyan babát, akinek az anyja cigány, ne hozzanak neki. Olyan babát, amilyen neki is lehetett volna, semmiképpen nem akar. Mari a saját életét alapjaiban korlátozó stigmát nem akarja továbbörökíteni. Mindig „magyar” férfiakat választ, és az együttélés egyes tereiben próbál érvényesülni.

Mari tehát a reprezentáció és a társadalmi konfliktus terében lehet olykor cigány, ám a narratíva terében mégiscsak olyan asszony, aki azt az életstratégiát alakította ki magának, hogy *ne cigányként tekintsenek rá*.

Identitásperformance – értelmezési kísérlet

A tanulmány elején bevezetett első tézist, mely szerint az esszencializáló pillantás feloldódhat az elbeszélés intim helyzeteiben, Mari példáján keresztül próbáltam bizonyítani. Egyúttal talán az is kiválglik e személyes példából, hogy második tézisem sem áll gyenge lábakon: „csinálás” és „elbeszélés” (sőt megpillantottság és pillantás) szakadatlanul és szétszalazhatatlanul összefonódik az identitás „előadásakor”.¹⁴ Történetünk parabolisztikus: egy (nem cigány) társadalmi tér központjában szokatlan módon egy cigány asszony helyezkedik el, aki azonban, mikor cigányként lép be e térbe, mégsem lesz „elég jó” cigány; elbeszélésének motorját pedig a cigányság stigmája elleni küzdelem adja.

Az azonosságok e nyugtalanító mozgása látszólag egy olyan eldöntendő kérdés felvetését sürgeti, hogy „most akkor cigány-e Mari vagy sem?” E kérdést azonban épp az elemzés fosztotta meg minden értelmétől; voltaképpen saját csapdánkba sétálnánk bele, ha engedelmességnél e sürgetésnek. Ám akkor is így járnánk, ha e mozgások láttán, épp ellenkezőleg, megnyugodnánk, s arra következtetnénk, mily szép és szabad késő modern világunk, ha diskurzusának rendje (amelyben Mari elsődlegesen mindig cigány) az élettörténeti elbeszélésen keresztül felrúgható.

Magam állította csapdámat két irányban is megkerülhetem. Az egyik út a tekintet (mint diskurzus) és a *performance* (mint identitáselbeszélés) metszéspontjába mutat. Az elbeszélés – ahogy korábban már volt róla szó – miközben ábrázolja a jellemet, vissza is adja neki azt a mozgást, amely megrekedt a szerzett képességekben, a rögzült azonosulásokban; egyszóval mozgásba hozza mindazt, ami a pillantásban állóképpé merevedett, s a diskurzusban megcsontosodott.

Nagyon valószínű, hogy a diskurzus rendje még egy meghitt beszélgetés alkalmával sem rúgható fel mindenestül. Láttuk, hogy Mari a stigmákra reflektálva alakította ki narratív azonosságát: nem cigányságát, hanem azt a cigányképet utasította el, mellyel a környezet őt megbélyegezte. A diskurzus félelmetes erejét éppen a legfájdalmasabb élettörténeti pillanat elmesélése mutatta meg a maga meztelen valóságában: a hétköznapi cigányellenesség *kulturális kódjába* a verbális erőszaktól a fizikai erőszakig sok minden beletartozhat, a *szándékos elpusztítás* (esetünkben a biológiai reprodukciós képességtől való megfosztás) azonban nem.¹⁵ Ezért utasítja el Mari tudatos énje, hogy a testében elkövetett bűnt a testén hordott stigmával összekapcsolja.

Van egy másik út is a csapda elkerülésére, mely a tekintet és a társadalmi terek – az *ikon* és az *idea* – birodalmába vezetne vissza, s egyúttal saját megfigyelői, kutatói pozícióm tisztázását is kikényszerítené. Ennek az útnak a bejárását azonban, hogy e tanulmány amúgy is laza kereteit ne feszítsem végzetesen szét, az olvasóra bízom...

JEGYZETEK

1. Az alábbiakat másutt korábban már részletesen kifejtettem, ezért itt csak a téma szempontjából lényegesebb megállapításokra szorítokozom (lásd Kovács 2004).
2. Ehhez lásd Foucault egy 1976-os előadását (Foucault 1992).
3. Az alábbiakban Paul Ricoeur gondolatmenetét követem (Ricoeur 1992).

4. „A sors fogalma arra az elképzelésre épül, hogy az élettörténet mint öazonosság hordozója zárt egész; a »sorsesemény« kifejezés viszont olyan történéseket jelöl, amelyek hatására az öazonosság mint az élettörténet foglata meghasad és felnyílik.” (Tengelyi 1998:43.)
5. A szűken vett interjúkészítési és -elemzési metódus ismertetésére itt nem térek ki. Bár az elmúlt évtizedben számos módszertani és elméleti összefoglaló született, számomra továbbra is Rosenthalé a mérvadó (vö. Rosenthal 1995). Az angolszász recepcióhoz lásd Chamberlayne–Bornat–Wengraf, eds. 2000.
6. Az előbbieknél igen erős a kvantitatív és a kvalitatív iskolák közötti határvonal, így tényleges összeütközésre nem is került sor; helyesebb úgy fogalmazni, hogy a kvantitatív szociológusok általában nem vesznek tudomást kvalitatív módszereket alkalmazó kollegáikról, és viszont. A társadalomtörténészek körében valamivel árnyaltabban fogalmazhatunk: több hazai példa is van arra, hogy a narratív módszerek megtermékenyítették e tudományágat (vö. Gyáni 2000; Lackó 2001).
7. Vö. Said 1993; Fish 1997. Hogy ez mennyire így van, arra a *postcolonial studies* hívta fel a figyelmet (lásd Spivak 1985; Chambers 1996).
8. *Performance-on* azt a társadalmi tevékenységet értem, amelyben a résztvevők egy új „valóságot” hoznak létre, amelyet nemcsak bemutatnak és értelmeznek, hanem mindannyian át is élnek (vö. Fischer-Lichte 2004: 15–37).
9. Az alábbi esethez a terepmunkát „Az aprófalvak és aprófalusiak esélyegyenlőségéért” című, az MTA–RKK által koordinált, Kovács Katalin vezetésével zajló NKFP-kutatás (2005–2007) tette lehetővé.
10. Miriam Makeba (73) dél-afrikai énekesnő, anyja még rabszolga volt Johannesburgban. Dzsessz-énekesnőnek tanult. 1960-ban, egy turnéjáról már nem térhetett vissza hazájába anyja temetésére sem. Állampolgárságától is megfosztották, mert az *apartheid* ellen foglalt állást külföldön.
11. Ehhez lásd Fanon 1967; Deleuze–Guattari 1972; Butler 1994.
12. Az elkötetést orvosi szempontból semmi nem indokolta: egy húszéves, egészséges lányt, aki első magzatát szinte az utolsó pillanatig ki tudta hordani, rendszerint nem kötnek el az orvosok, hanem az operáció után megerősítik a méhét, és fokozottan figyelnek rá a második terhességkor.
13. Az itt nem tárgyalandó genderspektusokról lásd még Fehér–Heller 1993; Foucault 1988.
14. A kifejezés Judith Butler kitételére utal, mely szerint a performatív aktusok egyúttal testi aktusok, melyek nem pusztán egy meglévő identitást „mutatnak be”, hanem mindenekelőtt jelenlést adnak ezen identitásnak (vö. Butler 1990:270).
15. Itt nincs módomban kitérni arra a párhuzamra, amely az antiszemitizmussal kapcsolatban adódna a rasszizmus mint kulturális kód történeti és egyedi alakulásának bemutatásához. Annyit azonban mégis fontos megjegyezni, hogy a modern előítéletek történetében jelentős fordulat játszódott le a 19. században, mely a tényleges fizikai erőszak *képeit* a diskurzus verbális képeivé transzformálta, és azt a hamis látszatot keltette, hogy a fizikai erőszak lehetőségétől nem kell tartani (lásd Volkov 2000).

IRODALOM

BRUNER, JEROME

1990 *Acts of meaning*. Cambridge–London: Harvard University Press.

BUBER, MARTIN

1994 *Én és Te*. Budapest: Európa.

BUTLER, JUDITH

1990 *Performative acts and gender constitution: an essay in phenomenology and feminist theory*. In *Performing feminism*. Sue-Ellen Case, ed. 270–282. Baltimore–London: Johns Hopkins University Press.

1994 *Melancholisches Geschlecht / Verweigerte Identifizierung*. In *Unbestimmte Grenzen*. Beiträge zur Psychoanalyse der Geschlechter. Jessica Benjamin, Hrsg. 168–188. Frankfurt: Fischer.

CHAMBERLAYNE, PRUE – BORNAT, JOANNA – WENGRAF, TOM, EDS.

2000 *The turn to biographical methods in social science*. London: Routledge.

CHAMBERS, IAIN

1996 *Signs of silence, lines of listening*. In *The post-colonial question*. Iain Chambers – Lidia Curti, eds. 47–64. London–New York: Routledge.

DELEUZE, GILLES – GUATTARI, FELIX

1972 *Anti-Ödipus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

FANON, FRANTZ

1967 *Black skin, white masks*. New York: Grove.

FEHÉR FERENC – HELLER ÁGNES

1993 *Biopolitika*. *Világosság* 8–9:5–49.

FISH, STANLEY

1997 *Boutique multiculturalism, or why liberals are incapable of thinking about hate speech*. *Critical Inquiry* 23(2):378–395.

FISCHER-LICHTE, ERIKA

2004 *Ästhetik der Performativen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

FOUCAULT, MICHEL

1988 *Technologies of the self*. Amherst: University of Massachusetts Press.

1992 *Életben hagyni és halálra ítélni*. A modern rasszizmus gyökerei. *Világosság* 2:45–53.

GEERTZ, CLIFFORD

1979 *From the native's point of view: On the nature of anthropological understanding*. In *Interpretive social science*. P. Rabinow – W. M. Sullivan, eds. 225–241. Berkeley: UCP.

GOFFMAN, ERVING

1981 *Stigma és szociális identitás*. In *uó: A hétköznapi élet szociálpszichológiája*. 179–239. Budapest: Gondolat.

GYÁNI GÁBOR

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

KOVÁCS ÉVA

2004 Vakmerő tézisek az identitásról. *In* Nemzet a társadalomban. Fedinec Csilla, szerk. 221–234. Budapest: TLA.

LACKÓ MIHÁLY

2001 Széchenyi elájul. Pszichotörténeti tanulmányok. Budapest: L'Harmattan.

RICOEUR, PAUL

1992 *Oneself as another*. Chicago: The University of Chicago Press.

1999a A hármas mimézis. *In* uő: Válogatott irodalomelméleti tanulmányok. 255–309. Budapest: Osiris.

1999b Az én és az elbeszélte azonosság. *In* uő: Válogatott irodalomelméleti tanulmányok. 373–411. Budapest: Osiris.

ROSENTHAL, GABRIELE

1995 *Erlebte und erzählte Lebensgeschichte. Gestalt und Struktur biographischer Selbstbeschreibungen*. Frankfurt am Main – New York: Campus.

SAID, EDWARD W.

1993 *Culture and imperialism*. New York: Knopf.

SCHNAPP, WILHELM

1953 *In Geschichten verstrickt. Zum Sein von Mensch und Ding*. Hamburg: Richard Meiner V.

SPIVAK, GAYARTI C.

1985 *Can the subaltern speak?* *Wedge* 7–8: 120–130.

TENGELYI LÁSZLÓ

1998 Élettörténet és önazonosság. *In* uő: Élettörténet és sorsesemény. 13–48. Budapest: Atlantisz.

VOLKOV, SHULAMIT

2000 *Antisemitismus als kultureller Code. Zehn Essays*. München: Beck.

ÉVA KOVÁCS

Mari and her “Romness” – or how to place narratives in ethnic research

The author argues through a case study that in social studies sayings and doings are functionally inseparable. The article is based on two theses. According to the first multiculturalist perspectives in late modernity are no less romantic or colonialist than former essentialist approaches. It can be shown, however, that with the help of narrative acts this cultural gap might be closed. The second thesis states that in social relationships sayings guarantees the mental conditions while doings and performances are about cultural deeds. The theses are not only against critiques of narratology but also against narratologist who emphasize exclusivity of narratives.

BÁCSVÁN LÁSZLÓ

Ġuru-sishja parampara – a tanítványi láncolat. A nyugati vaisnavizmus idegenségének egy sajátos aspektusáról

„Az első a Ġuru
A második az Anya
S a harmadik Isten.”
(Ősi indiai mondás)

A tanulmány egy tágabb vizsgálódás keretébe illeszkedik, mely a magyarországi vaisnavizmussal (és ezen belül elsősorban a Krisna-tudatos mozgalommal) kapcsolatos idegenségkonstrukciókat próbálja számba venni. A hazai vaisnavák, azaz Visnu- (vagy Krisna-) hívők választott kultúrája és világnézete számos ponton különbözik a dominánsnak tekinthetőtől. Ezen különbségek egyike az a sajátos guru szerep, mely a nyugati kultúrában nem vagy csak részlegesen található meg. A guru ugyanis több mint pap, több mint lelki vezető, olyan feltétlen autoritás, akinek az élet szinte minden területén befolyása lehet tanítványaira. A Nyugaton megjelenő guru szerep ugyanakkor differenciáltabb, a személyes jelenlét részlegessége mellett a nyugaton megszokottabb intézményes formák is fontossá válnak. Ez csökkentheti a kulturális különbségből adódó idegenségérzetet, miközben a guru szerep beillesztése egy Nyugaton működő vaisnava mozgalomba korántsem problémamentes.

Elöljáróban

A vaisnavizmus, vagyis a Visnu-hit nyugati megjelenésével először az 1990-es évek elején találkoztam, és mint a legtöbben, én is az ISKCON, azaz a Krisna-tudatú mozgalom képviselőin keresztül. Kezdetből fogva megismerésre érdemesnek találtam ezt a miénktől oly különböző kultúrát, amelynek egyre több aspektusára figyeltem fel az évek folyamán. Ugyanakkor egyre inkább azt tapasztaltam, hogy a különböző hindu (és itt már nem csak a krisnásokra gondolok) és egyéb keleti szellemi-vallási mozgalmak jelentős értetlenséget és idegenkedést váltanak ki sokakból, egzotikum helyett gyanús idegenként tekintenek rájuk.

Az idegenség konstrukciója, a kulturális távolságra épülő idegenkedés nyilvánvalóan bonyolult, sok szempontból elemezhető jelenség, így a leírás és az elemzés teljességére e szöveg keretén belül nem is törekedhetek. Ezért az idegenségkonstrukciók általános leírása és a nyugati vaisnavizmus vázlatos bemutatása után két tekintetben szűkítem le az elemzést. Egyfelől az idegenség lehetséges komponensei közül egyet, a guru fogalmát és szerepét helyezem a középpontba, másfelől pedig a praktikus példáimat elsősorban az általam legjobban ismert közösség, a Krisna-tudatú mozgalom gyakorlatából veszem.

2006 9 (1):53–68.
Tabula

53

Vallás és idegenség: a vaisnavizmus pozíciója

Az idegenség fogalmának jelentős elmélettörténete és irodalma van a társadalomtudományokban¹ (elsősorban a szociológia és a kulturális antropológia területén), sőt, az utóbbi időben határozottan divatba jött a vele való foglalatosság, ám ez alkalommal csak egy, a téma szempontjából releváns fogalmi megközelítéssel élünk, az ismeretlen-idegen váltás mozzanatából kiindulva.

Ha ugyanis saját territóriumunkon belül jelenik meg egy addig távoli és többé-kevésbé ismeretlen csoport és kultúrája, akkor az ismeretlen gyorsan idegenné, távoli és érdekes egzotikumból a saját világunkat fenyegető veszéllyé válik. Az idegen kényelmetlenné, problémássá teszi saját (kulturális) univerzalitásunk kétségek nélkülüként tételezését, „Jelenléte kihívás az ortodox tájékozódási pontok és az egyetemes rendteremtő eszközök számára” (Bauman 1997). Egyszerűen fogalmazva tehát *idegenné* az az ismeretlen válik, aki idejön, és nem megy el, vagy Simmel híres meghatározása szerint: az a vándor, aki ma idejön, és holnap itt marad. A nyugati világnak az elmúlt évszázadban az idegenség problémájával a gyarmatosítás és főleg a posztkoloniális folyamatok kapcsán kellett szembenéznie, és ez közvetett módon a Krisna-tudat mozgalmával és a Nyugaton megjelenő keleti vallási-szellemi áramlatokkal kapcsolatban általában is releváns. Hisz például a gyarmatosító Nagy-Britannia is kénytelen volt elviselni a második világháború utáni migrációt, mert az indiai vagy pakisztáni bevándorlók brit alattvalók vagy azok lezármazottai voltak.

Az idegenség konstrukciójának és a hozzá kötődő reprezentációknak ugyanakkor egyik legfontosabb eleme a határsértés mozzanata, legyen szó fizikai, kulturális, morális vagy épp ízlésbeli határokról. Az idegen az, aki jelenlétével folytonosan hermeneutikai problémát generál, mert kérdésessé teszi a magunk által és magunk számára konstruált világ alapfeltevéseit, méghozzá saját határainkon belül. Heller Ágnes (1997:69) megfogalmazásával élve „Az idegen, akinek mi nem értjük a különbözőségét, állítólag szintén nem ért minket, mert a különbözőséget érzékeli bennünk. Az idegen a kivétel, mi pedig a szabály.” Heller ráadásul megkülönbözteti a „csoportidegen fogalmát”, vagyis különbséget tesz aközött, hogy valaki önmagában vagy egy csoport tagjaként szembesül az idegenség helyzetével. Az egyénileg megélt idegenség ebben a megközelítésben az egyszerűbb szerep, hisz alapvetően az alkalmazkodás kérdése köré szerveződik, a csoportidegen azonban a csoport nyújtotta biztonság talaján nagyobb valószínűséggel ragaszkodik saját világához (Heller 1997:69). „A csoportidegenek viszont [...] úgy viselkednek, mintha ők lennének a szabály, mi pedig a kivétel.” Egyszerűen fogalmazva tehát e gondolat szoros rokonságot mutat Simmel korábban már idézett megfogalmazásával. A csoportosan megjelenő idegenek esetében pedig megalapozottan beszélhetünk a *kölcsönös idegenség* helyzetéről, hiszen itt nem egyén és csoport viszonyáról, hanem csoportközi relációkról van szó, bár ezeket a csoportok mérete és kulturális beágyazottsága természetesen befolyásolja.

Az idegen társadalmi megkonstruálása tehát a kulturális differencia (kölcsönös) percepciójával, azaz az ismeretlenség megtapasztalásával kezdődik, és e differencia alapvető és tartós jellegűként való elgondolásával folytatódik. Az ismeretlen-idegen – szemléletbeli – váltás lényege, hogy az idegenné váló ismeretlen tartós jelenléte önmagában is probléma, mert eleve relativizálja a saját csoport által elfogadott, magától értetődőnek,

sőt univerzálisnak tekintett tudások, szemléletmódok, értékek s normák rendszerét, vagyis a csoport tagjait értelemben vett kultúráját. Hiszen ha egy kisebb vagy nagyobb embercsoport tagjai hosszabb időn át nem vagy csak igen korlátozott mértékben találkoznak a sajátjuktól alapjaiban eltérő kultúrákkal, és csak a velük élő idegenekkel kapcsolatban kialakult, bejáratott eljárásmodokat működtetnek, hajlamosak lehetnek saját kultúrájukat mint az *egyetlen valódi* kultúrát szükségszerűnek és univerzálisnak tekinteni. Mert a velünk élő idegen nem abban az értelemben idegen, mint például a bevándorló, léte és hatása természetes része saját identitásunknak és az azt kialakító folyamatoknak. Ilyen értelemben nem kívül áll saját világunkon, hanem épp hogy annak egyik alapvető viszonyulási pontját jelenti. A falu bolondja, a zsidó ószeres vagy a cigány lókupec csak annyiban és *épp annyiban* idegen, hogy saját világunk határait jelölhetjük ki általa, de határhelyzetében is a határ innenső oldalán lévőként is tekintünk rá. De van eset, mikor az idegen pont attól az, hogy semmiképpen nem hozzánk tartozónak érzékeljük.

És bár a jelen társadalmait a modernizációs megközelítésekkel kiindulva gyakran szokás szekularizáltként leírni, a szekularizáció nem jelenti feltétlenül a vallás kiszorulását a társadalmi osztályozások jelentős elemei közül. Hisz úgy tűnik, a vallás iránti igény nem tűnik el az intézményes vallásgyakorlás jelentőségének csökkenésével párhuzamosan, inkább más, gyakran individualizáltabb módon nyilvánul meg. Ennek fényében tehát tekinthetünk a vallási differenciára is úgy, mint az idegenség konstruálásának egyik lehetséges alapelemére. Hisz az adott társadalomban dominánsnak számítótól eltérő vallások (és képviselőik) akkor is az ismeretlen (és potenciális idegen) státusába kerülhetnek, ha a társadalom tagjainak csak egy kisebbsége vallásgyakorló. Mert az intézményes vallás elutasítása (mint a szekularizáció egy dimenziója) és egy intézményesedő vallási mozgalom (mint a hazai kisegyházak jó része) differenciája legalább annyira releváns lehet, mint a konkurens vallási rendszereké.

A krisnások potenciális és persze sok területen realizálódó idegenségének egyik forrása, hogy igen gyakran egy új vallási mozgalom képviselőiként tekintenek rájuk, pedig esetükben nem egy új vallásról, hanem egy régi, indiai eredetű, a hinduizmusba sorolható vallás, a vaisnavizmus (Visnu-hit) egyik ágának megújulási mozgalmáról van szó (Kamarás é. n.; 2001:81). (Azaz csak a nyugati világban új, épp eredetének földrajzi és szellemi távolsága okán.) Ha analógiát keresünk a kereszténységben, sokkal inkább a katolikus karizmatikus mozgalmakra kell gondolnunk, mint a néhány évtizedes múlttal rendelkező pünkösdisták közösségeire.

A vallási mozgalmat nemzetközi szinten összefogó ISKCON-t (*International Society for Krishna Consciousness*, vagyis a Krisna-tudat Nemzetközi Szervezete) A. C. Bhaktivedanta Swami vagy ahogy követői nevezték, Srila Prabhupada, egy indiai vallási tanító alapította New Yorkban, miután 1966-ban a Krisna-hit terjesztésének céljával érkezett az indiaiak által is a nyugati világ centrumának tekintett Egyesült Államokba. Az általa képviselt tradíció azonban jóval régebbi, a bengáli vaisnavizmus *tanítványi láncának* tagjaként egy fél évezredes² (és a megelőző évezredek hagyományától nem független) szemléletet és vallásgyakorlási módot igyekezett Nyugaton meghonosítani. A vallási megújulás és a már korábban megfogalmazódó missziós igény találkozásából jött létre a Krisna-tudatú mozgalom.

Magyarországon először az 1970-es évek végén jelent meg az ISKCON, alapvetően az illegálitás körülményei közt, majd a létrejövő kis csoport belső válsága és szakadása

után 1987-ben vetette meg újra a lábát. A Magyarországi Krisna-tudatú Hívók Közössége (MKTHK) 1990 óta bejegyzett egyház, amely mellett működik egy másik gaudiya-vasinava közösség is (az említett válság nyomán létrejövő Magyar Vaisnava Egyház), sőt legújabban egy harmadik, Brahmana Misszió néven ismert csoport is.

A krisnásokra tehát (és az egyszerűség kedvéért mostantól e megjelöléssel illetjük a hazai vaisnavák legnagyobb csoportját) tekinthetünk úgy, mint idegenekre, mert az általuk képviselt értékek, követett normák és közvetített tudások a saját világunktól térben és időben elválasztott kultúra elemei. Mind erkölcsi és esztétikai (értékelő), mind kognitív és egzisztenciális (világkép) elemeit tekintve eltérő szemléletet képviselnek (Geertz 1997:7), és nem pusztán annyiban, amennyiben egy vallási és egy szekularizált szemlélet különbözhet egy adott kultúrán belül. Mert a krisnások nem tekintik értéknek a civilizáció anyagi fejlődését, elutasítják a nyugati tudomány jelentős elemeit (például az evolúcióelméletet), és sajátos világképükre épülő gyakorlataik is megkülönböztetik őket környezetüktől.

Az idegenséget a többkultúrújúságot már eleve adottként megélő társadalmakban nem is feltétlenül az etnikai vagy vallási megkülönböztetések konstruálják, hanem a „kint” és „bent” sajátos elkülönítése, például a társadalmi réteghez tartozás alapján. Legalábbis makroszinten, hiszen a mindennapi életben a kategóriák sokszor nehézkes beazonosítása okán már e dichotómia is túlságosan megterhelő lenne, ezért strukturálisan szükséges egy harmadik kategória, a *semleges idegen* (például az utcán szembejövő, általunk nem ismert személyek), akikkel kapcsolatban nem érzékelünk közvetlenül valamiféle releváns differenciát, ezért elfogadását vagy elutasítását nem is tesszük kérdésessé (lásd Radtke 1997:43).

Az idegenség (vagy más terminológiával: kulturális másság) számos dimenzióban jelenhet meg (Kapitány Á. – Kapitány G. 1996): a tárgykultúra, idő- és térkihasználás, személyközi viszonyok és kommunikációk, családmodellek, nemi szerepek, a hatalom és befolyás forrásai és eszközei vagy a siker társadalmi kritériuma egyaránt sajátosak a krisnás közösségben. Hiszen öltözködésükben, mindennapi tevékenységeikben is igyekeznek az indiai (szerzetesi) életet a lehető legtökéletesebben megvalósítani. Kora hajnalban kelnek, napi több órát töltenek vallási szertartásokkal és gyakorlatokkal, szigorú laktovegetáriánusok, nemi életet a házasságon belül is csak gyermeknemzési céllal élnek, és a sor még sokáig folytatható. A legtöbbünk számára szigorúnak tűnő szabályok és lemondások foglalják keretbe életüket, *akárcsak a keresztény vagy éppen buddhista kolostorok szerzeteseiét*. Az előbbihez hasonló általánosabb megfogalmazások szintjén ugyanis már nem is biztos, hogy másságuk, idegenségük olyan számottevő, például egy katolikus szerzetesi közösséggel vagy bármilyen radikálisabb csoportkultúrával összevetve.

Ezért megkockáztatható az a kijelentés, hogy a krisnásokkal kapcsolatos idegenségkonstrukció elsődleges forrása a kulturális differencia mellett az újdonságjelleg, a történelminek nevezett egyházakhoz képest igen rövid idejű jelenlét a nyugati világban és különösen Magyarországon.³ Ráadásul markáns és jól látható kisebbséget alkotnak a többségi társadalommal szemben,⁴ elkülönülésüket tudatosan tartják fenn, és ebből a pozícióból küzdenek a minél szélesebb körű elismerésért.

Mint a legtöbb erősen elkötelezett vallási csoport, a krisnások is a fennálló körülmények megváltoztatását tekintik elsődleges feladatuknak az ahhoz való alkalmazkodás helyett, legalábbis hosszú távon. Wallis felosztása szerint a vallási mozgalmak lehetnek

a világot igenlők, a világot elutasítók vagy a világnak otthont adók (Hamilton 1998:255–256). E klasszifikációban, ahol az egyes kategóriákra leginkább mint ideáltípusokra tekinthetünk, a krisnások alapvetően a világot elutasító kategóriába sorolhatók, a modern nyugati(as) társadalom és civilizáció fundamentumainak megkérdőjelezése okán. (És emez elutasítás mögött természetesen a világ megváltoztatásának szándéka áll, ennyiben nyilvánvalóan megpróbálnak a világnak „otthont adni”, ebből is látszik, hogy tiszta kategóriákat találni néha meglehetősen nehéz.)

A továbbiakban az idegenségkonstrukciók lehetséges dimenziói közül egyet, a guru, vagyis a lelki tanítómester sajátos helyzetét szeretném részletesebb elemzés tárgyává tenni, mert a guru által megjelölt kulturális vonatkozási rendszer mind a vallási kommunikáció, mind pedig a szociális struktúrák szempontjából érdekes kérdéseket vet fel, sőt, a guru bizonyos értelemben a nyugati vaisnavákkal kapcsolatos idegenségkonstrukciókat modellezi egy sajátos részterületen. A guruszerep pozíciója a társadalmi kapcsolatok rendszerében hasonlatos a vaisnavák pozíciójához a nyugati társadalmak kulturális rendszereiben.

A guru szerepe és jelentősége a vaisnava kultúrában

A guru a leggyakrabban használt fordításban lelki tanítómestert jelent, azaz olyan személyt, aki – mivel maga is birtokában van a vallási tudás alapelemeinek és megvalósítása eszközeinek – alkalmas lehet arra, hogy ezt másoknak is átadja, vagyis hogy tanítványokat fogadjon el. Esetében alapvető fontosságú az önmegvalósítás, azaz a vallás alapelemeinek megvalósítása saját élete gyakorlatában, mert ez, valamint saját mesterének hitelessége biztosítja saját hitelességét.

A guru kifejezés ugyanakkor Nyugaton is meghonosodott, és sokféle, igen gyakran nem is vallási értelemben használatos. Sőt, a Keleten honos guruszerephez hasonlóakkal is találkozhatunk, bár jellemzően ezek korlátozottabb érvényűek, különösen akkor, ha nem valamely teológiai-világnézeti rendszerhez, nézőponthoz kötődnek. Hivatásrendek, tudományos iskolák esetében is tapasztalható a mester-tanítvány viszony, amely azonban bármekkora személyes hatáson, karizmán alapul, csak részleges kiterjedtségű, nem hatja át az élet egészét, mint – legalábbis ideáltipikus formájában – a keleti guru tevékenysége.

A guru fontosságát – ha nem is azonos súllyal, de – gyakorlatilag minden hinduista (és természetesen nem csak hinduista) irányzat elismeri, a vallási és az általános (kulturális) szocializáció kulcsszereplőjének tekinti (Klostermaier 2001:47–49). A guru valójában a hinduizmus legfontosabb szereplője, a közte és tanítványa között fennálló viszony az indiai tradíciók szerint meglehetősen szabadságot élvezett, és bizonyos területeken ma is élvez a hivatalos és társadalmi kontrollal szemben (Smith 2003:167). Ugyanis a hinduk szerint az egyén – akadémikus képzettségeivel együtt vagy azok ellenére – nem képes önállóan birtokba venni a vallási tudást, csak egy avatott vezető segítségével, sőt irányításával. A vallási tanítás lényegének megértése ugyanis nem pusztán intellektuális feladat, hanem gyakorlati megvalósítások sorozata, melyeknek szerves része a guru szolgálata is.

A kinyilatkoztatott szentírások (a gaudiya-vaisnavák számára például a *Bhagavad-Gita* vagy a *Bhagavata Purana*) helyes értelmezésére a kezdő vallásgyakorlónak nincs

esélye Isten segítségével nélkül, ezt pedig a közvetlenül Istentől alászálló tanítványi láncolatán keresztül, vagyis a guru személyén át kaphatja meg a tanítvány.

A guru így nem pusztán azért Isten képviselője, mert rendelkezik a megfelelő tudással és képzettséggel vagy formális (rituális) avatással, hanem azért rendelkezik mindezzel, mert a személyes kapcsolatok láncolatán keresztül az egyedül hiteles forrásból jutott hozzá, és maga is változatlan tisztasággal adja azt tovább. Ezt nevezi a vaisnava hagyomány *guru-sishja paramparának* vagy *sri guru paramparának*, azaz a lelki tanítómesterek és tanítványaik láncolatának. A mester így jóval több önmagánál, személyében a korábbi mesterek tanítása, tapasztalatai és megvalósításai összegződnek.

A guru legfontosabb sajátossága tehát az, hogy tanítványai számára feltétlen autoritást jelent, és ebből persze a hívők szélesebb körére kiterjedő tekintélye is következik. Hiszen a vaisnava kultúrában is alapvető fontosságú a legitimáció kérdése, mely egyfelől karizmatikus, de alapvetően mégis tradicionális, hiszen a guru karizmájának elsődleges forrása a tanítómestert Istennel összekötő személyes láncolat, és ennek segítségével a tradíció változtatások nélküli továbbvitele.

A guru nem egyszerűen pap, hanem az élet egészét irányítani képes és hivatott személy. Gyógyító, szociális munkás, tanító, szülő integrált egysége, a valláson kívüli világot is elsődlegesen ő közvetíti tanítványa számára (Smith 2003: 172–173). A guru hagyományosan férfi, bár vannak köztük nők is, feleségek vagy özvegyek, akik a házasságon belül vagy azután a vallásnak szentelik életüket.⁵ Az ISKCON-on belül is kaphatnak ugyan a nők lelkészi avatást, ám a női tanítómesterek a szervezetben nincsenek jelen.

Guru és tanítvány viszonyában meghatározó elem a kölcsönösség, mert bár kapcsolatuk nem a szimmetrián vagy partnerségen alapul, hanem az autoritás és az engedelmesség fogalmi köré rendeződik, kettejük viszonyának létrejötté mégis a kölcsönös választáson alapul. Az avatáskor a tanítvány elfogadja tanítómesterét, és vállalja, hogy feltétlen engedelmességgel követi utasításait, a guru pedig felelősséget vállal a tanítvány lelki fejlődéséért, előrehaladásáért a vallási tudás elsajátításában, sőt végső soron a tanítvány esetleges negatív tetteinek, hibáinak karmikus következményeiért, visszahatásaiért is. Ezért kettejük kapcsolata nem pusztán intézményes, hanem ideális esetben igen személyes, nem pusztán szerepek, de személyiségek találkozása is.

A valódi (rendszeres és *face to face*) személyes viszony természetesen a legtöbb esetben inkább csak ideáltípus, egy-egy gurunak ugyanis számtalan tanítványa lehet, akár több különböző és földrajzilag egymástól távol eső helyen is, ezért a vele való kommunikációban, kapcsolatban (vaisnava terminológiával: társulásban) nem mindig a személyes elem dominál. A guruval társulni ugyanis utasításain keresztül is lehet, azaz a személyes interakción túl az általa továbbadott tanítás és a vallás gyakorlásával vagy az életmód általános kérdéseivel kapcsolatos előírásainak követése, betartása által is. Ilyenkor a távol lévő tanítómesterrel a kommunikáció gyakran közvetett, például levelezés útján megvalósuló, de a magyarországi vaisnavák körében arra is van példa, hogy mester és tanítvány ráadásul nem is beszél egy nyelvet, ezért a levelezés közvetettsége a (mások általi) fordításból eredően is erősödik. A guruval ráadásul halála („eltávozása”) után is társulhat a tanítvány, éppen utasításainak követése révén, a mester-tanítvány kapcsolat így mindenképp túlterjeszkedhet a közvetlen kapcsolatok dimenzióján, hisz a guru tanításaiban is tovább él.

Amikor a tanítványt elfogadó tanítómesterrel nem vagy csak igen ritkán lehetséges a személyes kontaktus, szükség lehet egy olyan lelki vezetőre is, aki a mindennapok praktikus kérdéseiben tudja segíteni a tanítványt. Ekkor a guru szerepe mintegy szétválk, az avató tanító (*diksa-guru*) mellett megjelenik az „alkalmazott” lelki vezető (*siksa-guru*), aki a mindennapokban felügyeli és irányítja a tanítvány tevékenységét és lelki fejlődését, aki látszólag kettős kötődésbe kerül, két autoritás mellett kötelezve el magát. Valójában azonban e helyzet nem jelent kettős kötődést, hisz egyfelől mindkét vezető ugyanannak a tanítványi láncolatnak (gyakran eltérő felhatalmazással bíró) képviselője, másfelől leggyakrabban a *siksa-guru* maga is vezetettjének *diksa-gurujától* kapott avatást (*diksát*), így ugyanazt a tekintélyt követik. Ez azért is fontos, mert a tanítvány számára minden esetben a *diksa-guru* az egyetlen és feltétel nélkül követendő vezető, és a *vaisnavák* a *siksa-guru* tevékenységét csak akkor tartják elfogadhatónak, ha az támogatja a *diksa-guru* szolgálatát, követését, és semmiben nem mond ellent tanításainak. Az ISKCON esetében ezt úgy tartják biztosíthatónak, ha az avatott követők egyáltalán nem fogadnak el *siksát*, azaz tanítást a szervezeten kívüli *vaisnaváktól* (Sivarama Swami 2001:45).

A guru tehát eredendően egy mester által személyesen felhatalmazott és megfelelő tulajdonságokkal (megvalósításokkal) rendelkező személy a tanítványi társaságban, de a modern és különösen a nyugaton megjelenő *vaisvaizmusban* már nem egyértelműen az, legalábbis ami a személyes közvetlenséget illeti.

Az ISKCON esetében felmerül ugyanis a kérdés, hogy egyfelől egyértelmű a *parampara* folytonossága az alapító, Srila Prahupada esetében, és egyértelmű a személyes guruszerep a ma működő lelki tanítómesterek viszonyaiban, ám kérdéses a tanítványi láncolat kontinuitása egy nagyra növekvő és egyre inkább intézményesedő szervezetnél. Azaz szervezeti szinten világos a *vaisnava* hagyománnyal való kapcsolat, de problémás lehet a vallásgyakorlat mindennapi szintjein.

Ezt az ISKCON nyugati *vaisnavái* kétféleképpen hidalják át. Egyfelől úgy tekintenek magukra, mint Prabhupada tanítványaira, akivel nem személyében, hanem utasításain keresztül társulnak, és így mint valódi lelki tanítómesterre tekinthetnek rá, másfelől pedig létezik a nemzetközi mozgalomnak egy irányító testülete (*Governing Body Comission – GBC*), amely mint közösség képviseli a *parampara* folytonosságát. (Ennek eredeti tagjai maga az alapító jelölte ki, személyes meghatalmazottjaiként, lásd Tasi, szerk. 2002:22.) Ennek megfelelően ma a GBC nemcsak operatív irányító testület, hanem a mozgalom első számú filozófiai-teológiai autoritása is, melynek e szervezeten belül joga és feladata az avatást adó lelki tanítómesterek kijelölése.

Ennyiben tehát a nyugati krisnás mozgalom is alkalmazkodott a társadalom szervezeti elvárásaihoz, és intézményesítette a guru szerepét abban az értelemben, hogy a személyes viszonyok szintje felett már testületi döntés kérdésévé tette a spirituális vezetők pozícióját is.⁶

És ez a – keleti tradícióhoz képest egyértelmű – váltás a nyugati társadalom és vallássság sajátosságaival legalább annyira összefügg, mint a mozgalom világméretű törekvéseivel, valamint a működés lehetséges univerzalizálásának kidolgozásával. Mindez csökkentheti az idegenség mértékét Nyugaton, de elsősorban (valószínűleg) a tanítás átadásának hatékonyságát, a mozgalom gyors, ám kontrollált növekedését szolgálja. A személyes döntések helyét így egyre nagyobb mértékben veszik át standardizált eljárások (például az avatást megelőző tanfolyamok és vizsgák), és bár a guru egy szerve-

zeti rendszerben is megőrzi szellemi-filozófiai autoritását, a formális szervezeti irányítás egyre inkább a professzionizálódó testületek kezébe kerül.

Természetesen a vezető testületekben is helyet kaphatnak a lelki tanítómesterek, és a tagok gurujaként is megőrizhetik jelentős befolyásukat. Ezért fontos hangsúlyozni, hogy a formális irányítástól kerülnek távolabb, miközben e távolság sok esetben csak látszólagos.

A vallási kommunikáció különbségei – a személyes közvetlenség és az intézményes távolságtartás ideáltípusai közt

A krisnások újdonságának, ismeretlenségének tehát – sok egyéb tényező mellett – fontos eleme lehet a hagyományos keleti guruszerep megjelenése egy Nyugaton létrejövő és terjeszkedő vallási mozgalom által, még úgy is, hogy a lelki tanítómesterek tradicionális pozíciója némiképpen új kontextusban jelentkezik. Ez azonban – mint már korábban megjegyeztem – még nem teszi a nyugati vainsnavákat és – szűkebben véve – figyelmünk tárgyát, az ISKCON-t új vallási mozgalommá.

Az új vallási mozgalmakat ugyanis meg kell különböztetni a tradicionális vallások megújulási törekvéseitől, melyek legfeljebb újabb formákat keresnek a transzcendens, spirituális tartalmak jelenvalóvá tételére, új társadalmi körülmények közötti működtetésére, viszont alapvetően tartózkodnak a tanítások radikális át- vagy újraértelmezésétől, és folytonosságot vállalnak a szellemin túl a vallási tradíció intézményes (nemritkán egyházi) történetiségével is. Az új vallási mozgalmak ugyanakkor – esetleges tradicionalista gyökereikkel együtt – a vallás megélésének nemcsak új formáit kínálják, hanem új alapokat is, melyekkel gyakran járnak együtt az intézményrendszer és életmód újszerű formái, valamint a fokozottabb társadalmi elzárkózásra törekvés is.

A guru ugyanakkor maga a tradíció megszemélyesítője. A nyugati mozgalmak autentikussága éppen abból fakad, hogy lelki vezetőik valamely nagy elismertségű tanítványi láncolat tagjai – és ez saját legitimációs igényeik szempontjából is alapvető jelentőségű.

Az új vallási mozgalmak kapcsán gyakran jelenik meg a szekta kifejezés is, különösen a jehovisták, a szcientológusok, egyes karizmatikus (például pünkösdisták) keresztény közösségek, valamint a krisnások kapcsán, és csak igen ritkán értékmentes értelemben, holott a szekta a társadalomtudományokban (és főleg a szociológiában) alapvetően értékmentes fogalomként válik fontossá. Max Weber és Ernst Troeltsch az egyház és a szekta fogalmi különválasztásánál még a szerkezeti különbségek leírására szorítkozik. Klasszifikációjukban az egyház nagy, szilárdan felépített vallási szervezet, a szekta pedig elkötelezett hívők jellemzően alulról szerveződő közössége, mely sokszor éppen a nehézkessé váló, eredeti tanításaiktól eltávolodni látszó egyházak elleni tiltakozásként jön létre (lásd Giddens 1995:447). A szekta tehát eredetileg a tradicionális egyházakról leváló, saját tanrendszerrel és szervezettel rendelkező vallási közösség, nem pedig egy eredendően elzárkózó, a destruktivitás lehetőségét magában hordó csoport. A klasszikus és neoklasszikus szekták a vallási tiltakozás mozgalmi (Kamarás 1998:17), melyek

eleve több típusba sorolhatók (például konverzionista, profetikus, introverzionista stb.), és fogalmilag csak nagy nehézségek árán választhatók el más vallási közösségektől.

A szekta szó ugyanakkor ma már legtöbbször eleve negatív konnotációkkal terhelt, miközben a szekták sajátosságait felsorakoztató szövegek nemritkán olyan általánosságban fogalmazzák meg leírásaikat, hogy azok nemcsak a célzott csoportra vagy csoportokra lehetnek érvényesek, hanem jóformán tetszőleges vallási közösségekre, a történelminek nevezett egyházakat is beleértve.⁷ A szekta olyanfajta bélyeggé vált a modern társadalmak szimbolikus osztályozási harcában, amely mögött már egyre kevésbé megalapozott, érvényes ismeretek vagy racionális érvek állnak, sokkal inkább társadalmi-kulturális konfliktusok, értékek és gyakran érdekek összeütközései. Ezért nem tartom szerencsésnek e kifejezés használatát e szövegben, hiszen a cél nem pozitív vagy negatív előítéletek (akár részleges) igazolása vagy cáfolata, hanem egy olyan, az értékmentesség normáját szem előtt tartó elemzés, amely a vaisnava közösséget és a többségi társadalomhoz fűződő viszonyát a maga saját logikája szerint próbálja megérteni. Ráadásul a Krisna-tudat mozgalma több szerző szerint is kevésbé illik a szekta hagyományos fogalma, Wallis (1984) szerint is inkább kultusznak tekinthető.

A vallási közösségek felosztása pusztán egyházakra és szektákra (és az ezekhez kapcsolódó átmeneti formákra) ráadásul indokolatlanul leszűkíti a klasszifikációs lehetőségeket, mint több szerző is rámutat, a valóban létező vallások szervezeti megoldásai csak a két végletnek tekinthető előbbi fogalmaknál szélesebb spektrumon helyezhetők el. Howard Becker a Weber és Troeltsch által kidolgozott tipológiát továbbfejlesztve az egyház-szekta dichotómiát kiegészítette a felekezet és a kultusz kategóriájával (Giddens 1995:447–448). Felosztásában a felekezet egyfajta megállapodott, intézményesült szekta, melynek létrejötté a modern társadalmakban szinte szükségszerű, hiszen az intézményes-szervezeti társadalmak idején a protestáló szektákra is jelentős nyomás nehezedik az intézményes legitimitációval kapcsolatban.

A kultuszok viszont a vallási közösségek leglazább, legkevésbé intézményesült típusát jelentik, ahol a hangsúly a személyes élményen, meg tapasztaláson van, nem pedig a formális viszonyokon és kanonizált tanításokon. Ilyen kultusznak tekinthető például a spiritualizmus vagy (a vaisnavizmushoz hasonlóan szintén indiai eredetű) transzcendentális meditáció.

Az ISKCON jellemzően nemzeti szinteken (is) szerveződő nyugati vaisnava közösségei az előbbi kategóriák közül ma már (Wallis [1984] vélekedésével ellentétben, vagy azt meghaladva) csaknem egyértelműen a felekezetek közé sorolhatók, hiszen a térítés és formálódás kezdeti szakasza, illetve az ezzel járó külső és belső konfliktusok után kialakították működésük stabil, intézményes kereteit. Ezért a magyarországi Krisna-híveket is mint vallási közösséget, mozgalmat, felekezetet vagy – jogi státusának megfelelően – egyházat említhetjük, egy több ezer évre visszanyúló vallási tradíció megújulási mozgalma részeseként.

Felvetődik tehát a kérdés, hogy a személyes és intézményes vallásosság dimenziójában hol is helyezhetők el a modern nyugati vaisnava törekvések, avagy az intézményesültségnek megfelelően megalapozottnak tekinthető-e a krisnások idegenségéről, illetve az idegenség többség általi konstrukciójáról beszélni a guru személyes szerepével kapcsolatban. Hisz a guruszerep idegensége egyfelől evidensnek látszik, másfelől viszont a

lehetséges nyugati analógiák és a nyugati vaisnava mozgalom intézményesülése már jóval erősebben árnyalják a képet.

A legkülönbözőbb vallások, vallási irányzatok értenek egyet abban, hogy szükséges közvetítő Isten és ember között; e nagyon általános megfogalmazás közös lehet a vaisnavák és jó néhány nyugaton honos egyház, például a katolikusok álláspontjában. Természetesen mindkét említett kultúrkörben (az egyszerűség kedvéért: indiaiban és nyugatiban) jelen van a transzcendens személyes megtapasztalásának fontossága, sőt némelykor e megtapasztalás elsődleges érvényességének nézete is, de hangsúlyosabban jelenik meg valamely közvetítő közeg és annak sajátos működésmódja. És itt már jelentős az eltérés.

Kissé leegyszerűsítve azt mondhatjuk, hogy a vaisnavizmus (miként általában a hinduizmus vagy éppen a buddhizmus) elsősorban a vallási tudás személyes átadására és inkorporációjára, míg a nyugati tradíció hangsúlyosabban az intézményes közvetítettségre tekint meghatározóként. Ez az egyház-szekta különválasztásnak is alapja lehet, hiszen a szekta mint a radikalizmust a hajlékonysággal ötvöző csoport képére igencsak illik a karizmatikus vezetés ideája. A – közvetlenül megtapasztalható – személyes autoritás eleve gyanús, mert az „elhajlás” lehetőségét hordozza magában, legalábbis egy szervezeti-intézményes működésmódot stabilnak és alapvetőnek tekintő szemlélet számára. Vagyis a hagyományos nyugati egyházakban is jelen van a személyesség és a karizma (gondoljunk csak a pápai tekintélyre vagy a szentek kultuszára), de az intézményesség keretein belül, míg a vaisnavizmusban (nyugati és keleti mozgalmaiban egyaránt) a karizma hozza létre, és sokszor elsősorban az tartja fenn az intézményes kereteket.⁸

A különbség, miként az idegenség ebből származtatható lehetséges konstrukciós elemének pozíciója azonban korántsem ilyen egyértelmű. A személyes és intézményes forma kettéválasztása sokkal inkább tekinthető ideáltípusnak, azaz olyan elméleti szerkezetnek, mely segít megérteni a differenciát, ám önmagában nem írja le, és pláne nem magyarázza azt.

A közös elem a közvetítettség, a közvetítő azonban egyaránt lehet intézmény és személy, és a különbség nem elsősorban kvantitatív (azaz hogy többen vagy éppen egy személy a tudás átadója), hanem kvalitatív, esetünkben a helyzet alapvető differenciájából ered.

Például a katolicizmussal összehasonlítva lehet közös pontnak tekinteni a vezetői autoritás legitimitását (az Istentől eredő tanítványi láncolat vagy a Krisztus által felhatalmazott Szent Pétertől származó „jogfolytonosság”), de egyértelmű a különbség a személyes vezető szerep tekintetében. Mert a keresztény pap Isten üzenetének közvetítője, Isten képviselője, de nem *elsősorban* személyes tulajdonságai, megvalósításai révén, hanem az egyház, vagyis egy, az isteni szándékot önértelmezése szerint megjeleníteni hivatott és megjelenítő intézmény felhatalmazása által. Egyszerűen fogalmazva: a katolikus pap és az ISKCON lelki tanítómestere egyaránt egy *végző soron* személyes eredetű legitimitációval bíró testülettől nyerte felhatalmazását, de egy ISKCON-guru esetében nagyobb a személyesség súlya, és mindenképpen más a pozíciója a hívők szemében. Hiszen tanítványai a vallási közösséghez rajta keresztül, tőle függő módon kapcsolódnak, nem egy templomhoz vagy templomi közösséghez kötődnek elsősorban, hanem gurujuk személyéhez – a guru biztos pont, a többi változhat. Személyes tulajdonságai az intézményesültség alacsonyabb foka és ezzel összefüggésben az intézményekre való

nagyobb közvetlen ráhatása révén alapvetőbben határozhatják meg egy közösség működését, mint a jelentősebb szervezeti függésben működő nyugati társainál. A guru nem isten, csak Isten képviselője, de rá *éppen ezért* istenként kell tekinteni.

Ennek illusztrálására álljon itt egy rövid idézet Srila Prabhupada (egyik tanítványa által írt) „hivatalos” életrajzából (Satsvarupa Dasa Goswami 1992:94–96):

„És most – mondta végül [*Prahupada – B. L.*] – elmondom nektek, mit jelent az avatás. Az avatás azt jelenti, hogy a lelki tanítómester elfogadja a tanítványt, és vállalja, hogy gondját viseli, a tanítvány pedig elfogadja a lelki tanítómestert, és vállalja, hogy Istenként imádja.

[...]

– Amit ma reggel mondtál – kérdezte Howard –, az azt jelenti, hogy a lelki tanítómestert Istennek kell elfogadnunk?

– Azt jelenti, hogy ugyanaz a tisztelet jár neki, mert Isten képviselője. Ezért éppen olyan, mint Isten, mert Istent hozhatja el őszinte tanítványának.”

Az idézett szöveg jól adja vissza, hogy mit is jelent a guru, hogy mi is az a személyesség, amelyet semmiféle intézményi felhatalmazás nem pótolhat. És az ISKCON, miként a hazai közösség, a MKTHK, szervezeti jellege és operatív kérdésekben megnyilvánuló intézményes viszonyai ellenére erre a személyes kapcsolatra épít, sőt az intézményes viszonyok is sokszor e személyességből nyerik legitimációjukat.

Mindez természetesen nem jelenti azt, hogy a hagyományos nyugati egyházak életében ne lenne jelen a karizma (hiszen a katolikus szentkultusz, a reformáció vagy a zsidóság haszid mozgalmak is nehezen lennének magyarázhatók nélküle), a személyesség ereje azonban a működésnek inkább csak egy lehetséges, nem pedig *szükséges* feltétele, mint a vaisnaváknál. Mert e különbség mögött az a szemléletbeli eltérés húzódik meg, amely a vallási intézmények szükségességéhez kapcsolódik. Egy hindu számára a vallás személyes ügy, megvalósításaihoz nincs feltétlenül szüksége egyházra, a hívők bármifajta közösségére vagy éppen templomra. Ezek mind csak kellékek, segédeszközök a lelki fejlődés útján, amelyet azonban egyedül, a guru irányításával kell végigjárnia (lásd például Kozma 2001:115–176). Ezért nagy a guru jelentősége, mert egyedüli segítő lehet, és mással nem behelyettesíthető. Akár egy szülő esetében: a kapcsolat és az elköteleződés – bár itt szabadon választott, ám – egy életre szól, a guru olyan apa- vagy éppen anyafigura, amely szerepre a nyugati egyházak papja nem törekszik, és ha mégis megvalósul, az mindenképp kivételként értelmezhető.

A személyesség ugyanakkor – mint már utaltam rá – nem feltétlenül jelent rendszeres közvetlenséget, a diksa-guruval való kapcsolat néhány esetben igencsak közvetett, ám ez nem csorbítja a lelki tanítómester személyes autoritásának jelentőségét, miközben a siksa-guruét természetesen megnöveli.

A közvetettség és intézményesültség persze távolságot is teremt az eredeti, indiai vallási kultúrának a nyugati típusú egyházat nem ismerő jellegéhez képest, hiszen a hinduista irányzatok nyugati áttörésének sokáig egyik jelentős akadálya az volt, hogy hiányzott az intézményes jelleg, vagy nem kellő mértékben jelent meg, így ezen kezdeményezések nem voltak kompatibilisek az alapvetően szervezeti jelleget öltő modern nyugati társadalmakkal. Az ISKCON sikerének egyik titka viszont éppen az, hogy működésének különböző területeit képes volt intézményesíteni, és a személyes vezetés mellett a személytelenebb szervezeti formákat, a testületi döntések és irányítás elemeit is

képes volt beemelni gyakorlatába. Ez természetesen egy hosszabb folyamat, amely még mindig nem zárult le, de a mozgalom jó ideje egyértelműen ebbe az irányba változik. A változás ugyanakkor nem konfliktusmentes. Az alapító halála után az ISKCON-on belül is feszültségek alakultak ki, mert a Prabhupada által guruvá avatott vezetők közül többen nem voltak hajlandóak elfogadni a legfelsőbb irányító testület, azaz a GBC fennhatóságát, éppen guru voltokra hivatkozva (Hridayananda dasa Goswami 2002). Kialakult egyfajta „zonális acaryarendszer”, amely széteséssel fenyegette a mozgalom szervezetét – sőt helyi szinten ez be is következett, mint a magyar vaisnavák esetében. Komoly kérdésnek bizonyult, hogy egy vaisnava guru képes-e – hitelességét és a közvetített tudás tisztaságát megőrizve – egy irányító testület felügyelete alatt tevékenykedni, vagy sem. A válasz igen volt, méghozzá arra az érvelésre alapozva, hogy a guru maga is követő, csak akkor hiteles, tehát csak akkor tekinthető egyáltalán gurunak, ha a tanítást változtatás nélkül adja tovább. Meg kell tehát különböztetni a gurut az acaryától, a vallásgyakorlatban reformokat is bevezetni hivatott mestertől. A guru a vaisnava tradíció nagy acaryáinak követője, így az ISKCON-guruknak is alá kell rendelniük magukat az acaryaként tisztelt Prabhupada szándékai szerint, azáltal létrehozott testületnek (Hridayananda dasa Goswami 2002). Ami természetesen nem jelenti azt, hogy a GBC minden tekintetben korlátok közé szorítaná a guruk működését, a lényeg épp annak a kényes egyensúlyi helyzetnek a megtalálása, ahol a személyesség ereje és az intézményesség stabilitása nem megy egymás rovására. És ez már egy másfajta guruszerep, mint ami Indiában működött/működik, miközben még mindig a személyes tulajdonságokon és megvalósításokon alapul.

E differencia pedig a domináns (nyugati) kultúra viszonylatában épp csökkentheti is az idegenséget – és hogy az indiai vaisnavizmussal kapcsolatban mennyire növeli, az fontos, de jelen szöveg szempontjából nem releváns kérdés. Az eredetihez képest nagyobb fokú intézményesültség ugyanakkor csak egy eleme a krisnások speciális pozíciójának.

A krisnások idegensége sajátos, egyfajta „félidegenség”. A bhakták⁹ és egyéb követők e társadalomban, kultúrában szocializálódtak, de új kultúrát (és némelykor új együttélési formát) választottak. A változás folyamata leírható akkulturalizációként vagy reszocializációként – amely azonban nem számolja fel a személyiség és a hozzá kapcsolódó társas kapcsolatrendszer teljes korábbi struktúráit.

Pozíciójuk is más, mint mondjuk egy Indiából érkező gurué (miközben az ISKCON-guruk jellemzően nyugati származásúak), idegenségük nem személyes jellegű, inkább megszemélyesített, nem elsősorban őket tekintheti a többség idegennek, csak az általuk képviseltet – embereket (hindukat, a vaisnava tanítványi láncolat tagjait) és vallási-kulturális javakat (tudásokat, rítusokat, mentalitást stb). A bhakták nem tekinthetnek idegenként a többségi társadalom tagjaira, mint ahogy azok sem rájuk. A megtérés révén az egyén igen mélyen involválódhat a közösségbe és az általa képviselt kultúrába, de az azonosulás nemigen jelenthet teljes feloldódást, a korábbi szocializációs minták teljes törlődését. De talán éppen ez idegenségük egyik leglényegesebb forrása. Hiszen egy – jobbára fiktív – indiai guru esetében a többségi társadalom számára is egyértelmű lehet, hogy épp azt a kultúrát képviseli, amelyiket, és hogy nem is tehet másként, tehát nem is várható tőle más, ám a vaisnavává vált nyugatiaknál pont ez a magátólértetődőség hiányzik. Egy Krisna-hívó indiai természetes, míg nyugati társa választása már kérdése-

ket vehet fel, az eredetileg elsajátított kultúra elhagyásának szándéka már magarázatot igényelhet. Egy indiai guru egzotikus, egy európai már idegenkedést válthat ki.

Helyzetük ilyen szempontból egy tipikus *cross-culture* helyzet, legtöbbjük esetében nem teljes kultúraváltás, hanem egy köztes kultúra kidolgozása történik. (Ez alól legfeljebb az Indiába távozó, és ott prédikáló, India közösségekben működő bhakták jelenthetnek kivételt, de a közösség tagjainak nagy része nem ebbe a körbe tartozik.) Ugyanakkor maguk a bhakták valódi kultúra-, sőt világváltásnak élik meg megtérésüket, amely gyökeres változásokat hoz életmódjukban, kapcsolatrendszerükben és végső soron személyiségükben (Kamarás 2001:87). Ám azt hiszem, idegenségük éppen ebből a *cross-culture* helyzetből ered, ezen keresztül érthető meg. Mert míg egy indiai esetében természetesnek vesszük a kötődést az adott vallási kultúrához, addig egy nyugati születésű és szocializációjú bhakta esetében pont az a kérdés, hogy miért tolja félre addigi élettörténetét, és teszi magát kívülállóvá saját világában?

És éppen ez a – jobb híján – félidegenségnek nevezett konstrukció az, amely tetten érhető a vallási tudás átadásának folyamatában is. Mert a *guru-sishja-parampara* nyugati, ISKCON-beli megvalósulása egyszerre kötődik az indiai védikus hagyományhoz, és alkalmazkodik a jelen modern társadalmainak kívánalmaihoz.

Az ISKCON-guru egyszerre apa, pap, tanító, életvezetési tanácsadó, ahogy indiai megfelelője is, de egyúttal egy racionálisan kialakított szervezet vezető menedzsere, de legalábbis vezető konzultánusa, amely indiai társa számára már korántsem szükségszerű. És a menedzserhasonlat egyáltalán nem távoli analógia, hanem napi gyakorlat, ami különbözik attól az évezredek gyakorlattól, amelyet még nem befolyásolt a Nyugathoz való (részleges) alkalmazkodás kényszere.

És így lesz a krisnások sajátos viszonyainak kérdése kommunikációs kérdés, és nem csak abban a szűk értelemben, hogy a vallási tradíció átadása nyilvánvalóan lényeges, adott helyzetekben meghatározó kommunikációs folyamat. Mert a mai nyugati vaisnaváknál valódi interkulturális kommunikációnak is tanúi vagyunk, amely e helyütt nem jelent mást, mint kultúrák egymásra hatását, a találkozások, adaptációk sajátos játéktérét. A hatás ugyanis, melyet a vaisnava tradíció gyakorolt a nyugati társadalmakra, ha nem is tűnik túlzottan jelentősnek, mindenképpen letagadhatatlan, miként az is, hogy a vaisnava gyakorlat sem kismértékben adaptálódott a nyugati viszonyokhoz. És ez az egymásra hatás jelenti a kultúrák közti kommunikációt, amely az idegenség és távolságtartás jelenléte mellett is jelen van, illetve részben általuk is alakul, miközben alakítja őket.

A kultúrák közti kommunikáció kérdése átvezet egy másik lényeges kérdéshez is (amelyet e helyütt nem tárgyalok, legfeljebb csak megemlítek), a multikulturalizmus diskurzusához. Mert feltehető a kérdés, hogy a hazai és általában a nyugati krisnások pozíciója (az aktuális domináns csoportokhoz és kulturális mintákhoz képest) mennyiben tekinthető multikulturálisnak, azaz inkább a szegregáció, a tudatosan alakított vagy kívülről jövőként elviselt szegregáció jellemző-e rájuk, vagy éppen a kölcsönös egymásra hatások tudomásulvétele és használata, mert e második már a multikulturalitás lehetőségét hordozza, az idegenség háttérbe szorulásának esélyével együtt.¹⁰

A guru szerepe, autoritásának személyessége látszólag a nyugati vaisnavák idegen-séget erősíti egy személytelenedő (az individualizáció és az intézményesülés folyamatai által meghatározott) társadalomban, ugyanakkor éppen ez jelentheti a kapcsolódások és egymásra hatások egy lényeges pontját. A vallásosság hagyományosan intézményes

formáitól távolodó, személyes viszonyulást kereső nyugati ember számára vonzó is lehet a keleti tradíció (mint ahogy, úgy tűnik, az is, és ez lehet az ISKCON sikerességének egyik magyarázata), a szervezeti jelleg erősödésével pedig csökkenhet a távolság a keleti és nyugati vallásgyakorlás formális kereteinek tekintetében.

Összegezve

A *guru-sishja-parampara* tehát létezik a modern Nyugaton is, és bár formájában e változat különbözhet az évezredes indiai gyakorlattól, abból származik, és a mesterek, valamint tanítványaik törekvései sem különböznek attól, amit elődeik képviseltek. A tanítás ugyanaz, és a vallási praxis is csak a szükséges mértékben idomul az eltérő környezethez. Ami különbözhet, az a tanítás átadásának technikai megvalósítása, de a vaisnava tanítómesterek a nyugati civilizáció eszközeit használva is ugyanazt prédikálják, mint a *parampara* korábbi tagjai. Profánul fogalmazva: egy guru akkor is Isten hiteles és személyes képviselője tanítványai számára, ha SMS-ben üzen, a közvetítettség nem változtat a lelki tanítómesterek különleges pozícióján.

De éppen ez teheti őket és követőiket idegenné egy olyan világban, mely eredetileg az övék is, illetve szerencsésebb esetben egy vonzó ismeretlenné, megismerésre érdemes egzotikumává, vagyis egy legitim kultúra hordozóivá és képviselőivé, az idegenség konstrukciójának negatív elemei nélkül.

JEGYZETEK

1. A társadalomtudomány klasszikusai közül mindenképp megemlítendő Georg Simmel (1977) és Alfred Schütz (1984) mint az idegenség tudományos diskurzusának meghatározó alakjai.
2. A bengáli vagy másképp gaudiya vaisnavizmus egy, követői által Krisna, azaz Isten megjelenésének tekintett 16. századi vallási tanító, Caitanya Mahaprabhu által alapított irányzat, mely az ekszotikus mantrázást (itt: Isten neveinek recitálását) helyezte a vallásgyakorlat középpontjába mint a jelen hanyatló társadalmi számára legmegfelelőbb módszert.
3. A hazai gaudiya-vaisnava közösség gyökerei az 1970-es évek végére nyúlnak vissza, az MKTHK a nyolcvanas évek végén kezdett szerveződni, és 1989-től bejegyzett egyház.
4. Hogy a MKTHK tagjai és szimpatizánsai összesen hányan vannak ma Magyarországon, azzal kapcsolatban legfeljebb becsléseket fogalmazhatunk meg. A néhány száz avatott, templomban élő bhakta köré néhány ezer laikus hívó és ennél feltehetően több szimpatizáns rendeződik, de a valláshoz és különösen az egyházi szervezethez való kötődés fokozatairól, árnyalatairól viszonylag keveset tudunk.
5. Az egyik leghíresebb női tanítómester a Sri Krisna-prema Vairaginak (eredeti nevén Ronald Nixon 1898–1965) avatást adó Jasoda Ma (Monica Cakravarti), India 1920-as évekbeli alkancellárjának felesége (lásd Klostermaier 2001:199–201).
6. Természetesen mindezt az alapítóguru személyes autoritásából, illetve a szervezet tagjainak mint tanítványoknak sajátos pozíciójából levezetve.
7. Lásd például Lugosi Győző tipológiáit, ahol a szekták sajátosságainak felsorolása (nyilvános, utcai események, a vezető elismerése feltétlen autoritásként, univerzalizmus stb.) csekély képzelőerővel is adaptálható akár a római katolikus egyházra is. Az utcai rendezvényekből, felvo-

nulásokból így lehet körmenet, a kizárólagos vezető megfellebbezhetetlen tekintélyéből a pápai tévedhetetlenség dogmája vagy a világtól való elvonulás, elzárkózás bélyegéből egy meglehetősen kultúrafüggetlen szerzetesi életideál.

8. Ennek egyik jellegzetes példája a Prabhupada guruja, Bhaktisiddantha Sarasvati által vezetett *Çaudiya Math*, amelyet Bhaktisiddha irányítása tartott egyben, és amelynek működése halála után hamar a belső konfliktusok áldozatává vált.
9. A *bhakta* szót (amely eredetileg rajongót, itt tulajdonképpen Isten rajongóját jelenti) alkalmazzák a Krisna-tudat képviselői a Krisna-hívekre, elsősorban az avatott tanítványokra, de sokszor a nem avatott követőkre is.
10. Itt a multikulturalitás egyfajta kölcsönös kommunikáción alapuló középútat jelent az egymás mellett élő kultúrák szegregációjának, illetve összeolvadásának ideáltipikusnak tekinthető végpontjai között.

IRODALOM

BAUMAN, ZYGMUND

1997 Modernség és ambivalencia. In Multikulturalizmus. Feischmidt Margit, szerk. 47–59. Budapest: Osiris – Láthatatlan Kollégium.

GEERTZ, CLIFFORD

1994 Az ethosz, a világkép és a szent szimbólumok értelmezése. In uő: Az értelmezés hatalma. Antropológiai írások. 5–21. Budapest: Századvég.

GIDDENS, ANTHONY

1995 Szociológia. Budapest: Osiris.

HAMILTON, MALCOLM B.

1998 Vallás, ember, társadalom. Budapest: AduPrint.

HELLER ÁGNES

1997 Az idegen. Budapest: Múlt és Jövő Lap- és Könyvkiadó.

HRIDAYANANDA DASA GOSWAMI

2002 A guru szerepe egy multi-guru társadalomban. Tattva 5(1):99–108.

KAMARÁS ISTVÁN

1998 Krisnások Magyarországon. Budapest: Iskolakultúra.

2001 Az odaadás nektárja. Tattva 4(1):79–98.

é. n. A Krisna-tudat Magyarországon.

Internetcím: <http://www.terebess.hu/keletkultinfo/kamaras.html>.

KAPITÁNY ÁGNES – KAPITÁNY GÁBOR

1996 Kultúrák találkozása – kultúraváltás. Szombathely: Savaria University Press.

KLOSTERMAIER, KLAUS K.

2001 Bevezetés a hinduizmusba. Budapest: Akkord.

KOZMA ANDRÁS

2001 A hindu istenalakok szimbólumai. Budapest: Saxum.

RADTKE, FRANK-OLAF

1997 Az idegenség konstrukciója a multikulturalizmus diskurzusában. *In* Multikulturalizmus. Feischmidt Margit, szerk. 39–46. Budapest: Osiris – Láthatatlan Kollégium.

SATSVARUPA DASA GOSWAMI

1992 Prabhupada – he built a house in which the whole world can live. Los Angeles: Bhaktivedanta Book Trust.

SCHÜTZ, ALFRED

1984 Az idegen. *In* A fenomenológia a társadalomtudományban. Hernádi Miklós, válogatta 405–413. Budapest: Gondolat.

SIMMEL, GEORG

1977 Philosophie des Geldes. Berlin: Duncker & Humblot.

SIVARAMA SWAMI

2001 Siksa az ISKCON-on kívül? Somogyvámos: Lál.

SMITH, DAVID

2003 Hinduism and modernity. London: Blackwell Publishing.

TASI ISTVÁN, SZERK.

2002 Kérdések és válaszok a Krisna-tudatról. Somogyvámos: Bhaktivedanta Book Trust – Lál.

WALLIS, ROY

1984 Elementary forms of the new religious life. London: Routledge.

LÁSZLÓ BÁCSVÁN

Guru-sishja parampara – the disciples' chain. About an aspect of strangeness of Western Vaishnavism

The article is embedded of a broader context of study about the construction of strangeness concerning Vaishnavism in Hungary. As can be observed, the Hungarian Vaishnavas' newly chosen culture and world-view differ in many respects from the dominant one. Part of the differences can be traced back to the role of guru in this religious movement, which is only partly or not present in Western societies. The guru is more than a priest or religious leader, he is rather an unquestionable authority whose impact covers all aspects of everyday life. This role is further colored in Western Vaishnavism by the fact that through the influence of Western institutional forms it became more differentiated.

Tabula
2006 9 (1):53–68.

„Szegényes környezetben királyi gyermek – ez Vista...” Egyházi és közösségi értékrend viszonya egy kalotaszegi faluban

A szerző egy kalotaszegi település, Magyarvista egyházközségi adattárában található források (historia domus, anyakönyvek, családkönyv, vadházások jegyzéke) elemzése során az ott élő református közösségre jellemző értékrendnek, normarendszernek, szokásoknak és társadalmi viszonyoknak a nyomait keresi – elsősorban a 19. század második felétől széles körben terjedő vadházasságok kapcsán. Az elemzés próbál reflektálni arra a tényre, hogy mindaz, amit erről a közösségről a jelzett dokumentumokból megtudhatunk, egy sajátos szemszögből, az egyház, és annak helyi képviselője, a lelkipásztor szűrőjén át jut el hozzánk. A magyarvistai református közösségre jellemző társadalmi viszonyok feltárása mellett a kérdésfeltevés arra irányul, hogy a források mit árulnak el az egyházi normák, illetve az ezek betartatását célzó fegyelmező gyakorlat és a *közvélemény*, azaz a közösségre jellemző társadalmi szokások, a viselkedés ott jellemző szabályai, előírásai által képviselt külső tekintély viszonyának alakulásáról, a kettő találkozásának súrlódásairól, konfliktusairól.

„**M**eredek, köves, szomorú hegyek között kétfelé ágazó, szűk, hosszú völgyben a csinnal, móddal épült falu, benn a gyönyörű öltözetben pompázó nép. A nép, az örök gyermek, a gyermek minden kedvességével és bájával, de annak minden fogyatkozásával”¹ – így kezdi a Magyarvistáról és az ott élőkéről szóló írását² Daróczy Ferenc egykori vistai református lelkipásztor. Az idézet kifejez valami lényegeset az egyház közösséghez fűződő viszonyáról, amit az alábbiakban (többek között) vizsgálni szeretnék: az egyház képviselőjének szemében a „nép” mint „gyermek” jelenik meg – akit nevelni, tanítani, formálni kell, aki nem elég érett még ahhoz, hogy egyedül megtalálja a helyes utat.

A Magyarvistában,³ egy kalotaszegi, Nádas menti, túlnyomó többségében református⁴ közösségben 2004 ősze óta végzett, elsősorban recens társadalmi jelenségek feltárására törekvő kutatás⁵ kapcsán a „ma” jelenségeinek jobb megértése érdekében fontosnak tartottam a korábbi korszakok viszonyairól is tájékozódni – kerestem a közösségre jellemző értékrendnek, normarendszernek, szokásoknak és társadalmi viszonyoknak a nyomait, ezért kezdtem a vistai református egyházközség adattárában található dokumentumokat tanulmányozni.

Az elemzés, amit ennek alapján elvégeztem, hangsúlyosan reflektál arra a tényre, hogy mindazt, amit erről a közösségről a jelzett dokumentumokból megtudhatunk, egy sajátos szemszögből, az egyház és annak helyi képviselője, a lelkipásztor szemén ke-

resztül látjuk, minden információ annak értékrendjén átszűrve jut el hozzánk. Munkámban tehát igyekszem figyelni arra, hogy az „idegen kéz” tulajdonosai, akik ezeket a feljegyzéseket, nyilvántartásokat készítették és vezették, hogyan rajzolják meg a *másik*, adott esetben a rájuk bízott gyülekezet tagjainak képét, „hogyan érhető tetten ez a »másik« lehetőleg a saját fogalmaiban”, illetve hogy „milyen önképpel rendelkezik az, aki mindezt lejegyzí” (Kaschuba 2004:185–186). A magyarvistai református közösségre jellemző társadalmi viszonyok feltárása mellett tehát kérdésfeltevéseem arra irányul, hogy a források mit árulnak el az egyházi, az egyház által közvetített értékrend és a *közvélemény* – a közösségre jellemző társadalmi szokások, a viselkedés ott jellemző szabályai, előírásai által képviselt külső tekintély (a „mások tekintete”, Heller 1996:10) viszonyának alakulásáról, a kettő találkozásának súrlódásairól, konfliktusairól. Az utóbbi milyen mértékben fogadta el, integrálta az előbbi értékrendjének, elvárásainak elemeit, hogyan tudta az egyház a viselkedést, a normák betartását szabályozó tekintélyét működtetni. A *lent*⁶ találkozásáról, viszonyáról szeretnék tehát érvényes megállapításra jutni az egyházi dokumentumokban található adatok és szövegek alapján.

A források

A történeti forrásokkal való munka kapcsán írja Wolfgang Kaschuba a következőket: „[...] minden egyes forrás olyan [...] komplex szöveg, amely szó szerinti jelentésénél többet rejt magában, értelme így csak társadalmi létrejöttének kontextusai ismeretében fejthető meg” (Kaschuba 2004:186). A későbbi kutatás célja ezeket az egyházi forrásokat valóban „komplex szöveggé” olvasni, a különböző források közötti párbeszédre figyelve lehetőleg a maga komplexitásában értelmezni mindazt, amit az általuk nyilvántartott/jellemzett közösségről ez a „szöveg” elárul a kutató számára. Ebben az írásban nem vállalkozom a teljes anyag áttekintésére és elemzésére, csupán a Daróczi Ferenc által írt egyház-, illetve -községtörténetben (a továbbiakban: *historia domus*) foglaltak, a családkönyvben található adatokat kiegészítő szöveges bejegyzések, továbbá a családkönyv, az anyakönyvek és a vadházások jegyzékének egyes adatai alapján kísérek meg (a forrásokat létrejöttük társadalmi kontextusának keretében értelmezve) választ keresni a fentebb felvetett kérdésekre. Az időintervallumot, amelyre az elemzés kiterjed, a források jelölik ki: elsősorban a huszadik század első felének viszonyairól engednek következtetésekre jutni, esetleg visszafelé és előre is tágítva kissé a perspektívát.

Négyféle forrást használtam fel az elemzés során a vistai egyházközség adattárában található – meglehetősen gazdag – anyagból: az 1883 és 1972 között vezetett családkönyvet, az anyakönyveket,⁷ egy vadházasokról vezetett nyilvántartást és a *historia domus*-t.

A családkönyv

A családkönyveket az anyakönyvek egyfajta kiegészítő dokumentációjaként vezették a református egyházban: a lelkészeknek az egyházközség családjainak minden tagját be kellett abba – családonként külön lapra – vezetni, majd folyamatosan jegyezniük kellett

a családok és családtagok életében bekövetkező legfontosabb eseményeket (születések, halálozások, konfirmációk, házasságkötések, elköltözések, válások).

A magyarvistai családkönyvet 1883-ban kezdte vezetni Kónya János lelkész, majd közel száz éven át⁸ rögzítették benne a református⁹ családok adatait. A családkönyvben található egy „Jegyzés” rovat is, amelybe a magyarvistai lelkészek¹⁰ számos esetben jegyezték fel a fenti alapadatokon túlmenő információkat is a családok életére vonatkozóan – jelen munkában elsősorban ez utóbbiakat használtam fel.

A vadházások jegyzéke

Az adattárban található, „Különböző, az egyházközséget illető adatok jegyzőkönyve. 1910. dec. 31.” címet viselő kötetben¹¹ szerepel egy kimutatás a faluban vadházasságra lépő párokról. A párokat az „összeállítás” éve szerint rendszerezik – az évszám mellett szerepel a párok neve, a polgári és/vagy egyházi házasságkötés, illetve az eklézsiakövetés időpontja (amennyiben erre valamikor sor került).¹² A jegyzéket minden bizonnyal 1912-ben kezdte vezetni Daróczi Ferenc, ugyanis a korábbi években létrejött vadházasságokat az 1912-es bejegyzéseket megelőzően, a kronológiai rendet mellőzve ő jegyezte be.

A „historia domus”

Daróczi Ferenc, aki 1909 és 1953 között volt a település lelkipásztora, 1929-ben kezdte papírra vetni az egyházközség és a falu történetére vonatkozó ismereteit, illetve a vistai szolgálata idején tapasztaltak nyomán megfogalmazódó gondolatait és emlékeit *Feljegyzések Vista község, illetve a református egyházközség múltjából és jelenéből* címmel.¹³ A kötet 136 oldalt tartalmaz Daróczi Ferenc feljegyzéseiből, és ezt egészítik ki utódjának bejegyzései, széljegyzetei. A szövegek túlnyomó része valószínűleg 1938 előtt született, ugyanis egy, a kötetben szereplő bejegyzés tanúsága szerint ekkor Czira László segédlelkész legépelte Daróczi írását, és a később kötetbe kötött szövegek nagy részét gépelt formában találjuk meg abban. Valószínűleg utólag másolta oda Daróczi Ferenc az általa Magyarvistáról írt cikk szövegét. A kötetben a falu és az egyházközség történetének ismertetése mellett számos, a településen élők életére, gondolkodásmódjára, erkölcsiségére, szokásaira vonatkozó leírást, adatot találhatunk.

A primer olvasat (a *lent* a *fent* tükrében)

Milyen képet mutatnak tehát számunkra Magyarvista református lakóiról a 20. század első felében lelkipásztoruk feljegyzései? Erre a kérdésre keresem a választ az alábbiakban a *historia domus*-ban és a családkönyvben olvasható szövegek segítségével, melyekben a közösség erkölcsi életének vonatkozásában a leghangsúlyosabban a vadházasság és a születéskorlátozás szokása jelenik meg.

A vadházasságnak mint a „léha erkölcstelenség és fegyelmetlenség legalávalóbb” példájának a falu életében való megjelenéséről és elterjedéséről a következőket írja Daróczi:

„Első esetként egy az 1866-iki königgratzi csatában felkarját elvesztett ember, Barta István tette meg. Ez mint béna szolgált bizonyos Nagy István nevű szücsmesternél. Annak Ilona nevű leányával megszerették egymást, és mert másképp nem lehettek egymáséi, megszöktette a leányt. Történhetett ez az 1860-as évek legvégén, mert karját elveszítve gyógyultán jött haza, viszont 1870. jun. 23-án első gyermekük már megszületett. A példát csakhamar követték Szallós Ferenc bandiferkő¹⁴ Székely Katalinnal, Nagy Márton Szallós Katalinnal. Azóta pedig a fiak és unokák számba nem vehető serege. Mint szennyes áradat öntötte el az egész területet. Kimagasló hely, ahová fel nem hatolt volna, nagyon ritkán akadt.” (Historia domus 56.)

Mielőtt összevetnénk a Daróczi által írottakat a többi forrással, érdemes tisztázni a vadházasság fogalmát. A szakirodalom definíciója szerint férfi és nő tartós együttélése egyházi, illetve később polgári házasságkötés nélkül (Tárkány Szücs 1981:253; Morvay 1987:273), ahol a vadházasságban élők életmódja a templomi szertartás vagy jogi aktus hiányától eltekintve semmiben sem különbözik a törvényes házasokétól. Fontos ugyanakkor megkülönböztetnünk a próbaházasságtól, ez esetben ugyanis a kapcsolat előzetes kipróbálásáról van szó, azaz a fiatal pár az esküvő előtt hosszabb-rövidebb időre összeköltözik, s ha a lány teherbe esik, vagy az első gyermek megszületik, összeházasodnak. (Egyszerűbb formája a szeretőtartás, amikor az összeköltözésre nem kerül sor, a fiatalok csupán rendszeresen „együtt hálnak” (Morvay 1987:273). A próbaházasság szokásának magyar nyelvterületen való előfordulásai között¹⁵ Kalotaszeget is számon tartja a szakirodalom (Jávor 2000:663; Vasas 1979:66). Az anyakönyvekben és a családkönyvben jelzett vadházasságok időtartamának tanulmányozása alapján azonban úgy érzékeljük, hogy Magyarországon – legalábbis a 20. század első felében – gyakori volt a házasságkötés nélküli tartós együttélés, akár az első gyermek megszületése után is, ezért indokoltnak tartjuk ezeket a kapcsolatokat inkább a fenti értelemben vett vadházasságnak, mint próbaházasságnak tekinteni.

Lássuk tehát, hogy mit árulnak el a jelenségről a számok! A családkönyvben az első vadházasságokra utaló adatok az 1870-es években élettársi kapcsolatra (értve ezen az egyházi esketéssel szentesített házasságkötéseket és a vadházasságokat is)¹⁶ lépett párok körében bukkanunk. A harmincas években bejegyzett párokat illetően azt állapíthatjuk meg, hogy ekkor már azok egynegyedének esetében utalnak a lelkészek vadházasságra. A 20. században a házassági anyakönyvben is jelezték, ha olyanok keltek egybe, akik megelőzőleg már együtt éltek. E bejegyzések szerint azoknak a pároknak az aránya, akik a törvényes házasságra lépés előtt hosszabb-rövidebb időn át (egy-két naptól akár negyven-ötven évig) vadházasságban éltek, a 20. század első évtizedében húsz százaléknál följött volt, majd ezt követően végig meghaladta a negyven százalékot a vizsgált időszakban. Csúcspontját az 1920-as és az 1940-es években érte el, amikor a házasságot kötött pároknak körülbelül kétharmada vadházassággal kezdte a közös életét.¹⁷

A vadházasok jegyzékében összesen 979 „összeállott” pár szerepel. Az „összeállítás” idejét is megadja a jegyzék, ezek között a legkorábbi az 1886-os évszám, míg a legutolsóra a 21. század elején került sor. Az ebben a jegyzékben bejegyzett vadházasok száma az 1920–1960 közötti időszakban volt a legmagasabb.¹⁸ Mindent összevetve az egyházi nyilvántartások tehát igazolják Daróczi Ferenc megállapításait: a vadházasság nyomai a forrásokban a 19. század hetvenes éveiben jelennek meg,¹⁹ majd számuk és arányuk a századfordulótól kezdve jelentősen megnő.

A néprajzi szakirodalomban azt olvashatjuk, hogy a 18. században a magyar paraszti társadalomban vadházasság csak elvétve fordult elő (és csakis olyan helyeken, ahol valamiért meggyengült az egyházi befolyás),²⁰ tartóssá azonban a közvélemény és az egyház helytelenítése miatt ekkor nem válhatott sehoh. A 19. század hetvenes éveitől aztán már „szinte gátlás nélkül elharapózott ez az együttélési forma” (Tárkány Szücs 1981:253), s voltak olyan területek, ahol az átlagosnál²¹ jóval nagyobb arányban volt jelen a helyi társadalomban – ennek tipikus példáiként Tápé, Cigánd (vö. Jávor 1971) mellett Vista nevének említésével találkozunk (Jávor 2000:665; Tárkány Szücs 1981:252). Ezekben a településeken a századfordulótól a vadházasság közösség általi megítélésének enyhülése odáig ment, hogy az együttélésnek ez a formája teljes polgárjogot nyert (erre utalnak Barabás László Siklódon tett megfigyelései is, Barabás 1994:190).²²

A házasodási szokásokat illetően megtudjuk még azt is Daróczi leírásából, hogy az átlagos házasodási életkor a századelőig meglehetősen alacsony volt: „Házasságra nagyon korán lépnek. 25 évvel ezelőtt már 14 éves korában ellopták a lányt a 20 éven jóval aluli legényke számára.” (Historia domus 98.) Az egyház igyekezett ez ellen a „káros” szokás ellen fellépni a konfirmálás korhatárának tizenhat évre való felemelésével. (Meggjegyzi ugyanott azt is, hogy „ezeknek a konfirmáló lányoknak szeretőjük van, szorítanak is [ölelkeznek, csókolóznak] nyilvánosan, de van az már a 13-14 éves leánykáknak is” [Historia domus 98].)

A házasságkötés elmaradásának az ismert példák szerint a szülői akarattal való szembeszégülés, a költséges lakodalom – pontosabban a megfelelő anyagi háttér híján a szegénység, az alacsony társadalmi státusz lakodalom során való reprezentálódásának – elkerülése vagy az 1853-ban életbe lépett, a házasodási korhatárt huszonnégy évre kitoló állami rendelkezés állhatott a háttérben (vö. Jávor 2000:660; Tárkány Szücs 1981:264). Előfordulhatott az is, hogy a házasság elmaradásának racionális okai voltak – idősök, özvegyek vadházassága esetén például a házastárs után járó özvegyi jogok, járandóságok elvesztésétől való félelem (Tárkány Szücs 1981:254; Barabás 1994:180). A családkönyv bejegyzései ezen okok előfordulásának mindegyikére szolgáltatnak példákat, maga Daróczi azonban azt sugallja, hogy a legerősebb motivációt talán a lakodalom költségeinek elkerülése jelenthette (ezzel kapcsolatban lásd a függelékben közölt jegyzéket). Ez utóbbit célozhatta a lányszöktetés szokása is, ami Kalotaszegen – Vistában is – létező szokás volt még a 20. században (Tárkány Szücs – Gunda 1979:502).

Ugyanakkor a források fényében meg kell állapítanunk, hogy Magyarvistában, ha kezdetben ez az egyházi szemszögből „deviáns” magatartás valamely konfliktushelyzet feloldásának okán alakulhatott is ki (vö. Tóth 1991:52), a huszadik század első felében azonban már – Cigándhoz vagy Siklódoz hasonlóan – széles körben bevett gyakorlattá vált.

A historia domusban a közösség életét, erkölcsét érintő szövegrészek a házasodási szokások mellett kiemelten foglalkoznak a szélsőséges fogyasztási szokásoknak és a születéskorlátozásnak – amit Daróczi elsősorban a vadházasságokkal hoz összefüggésbe, mintegy abból eredőnek tart²³ – a leírásával:

„Oda jutunk, hogy a második gyermek már szegyen. A mult vasárnap kereszteltem egy ilyen második fiucskát, ahol az ifju szülők szinte sirtak már a sok gúnyolódás és szidalom miatt, ami őket a második gyermek miatt éri. Talán két éve, hogy egy gyermektelen házaspárnál a férj, nem minden ok nélkül megfenyítette a feleségét, s mikor ebből kifolyólag nagy összeröffenés lett az atyafiság soraiban az anyós feljött, s a bűnös vő

fejére zúduló hánytorgatás közt az is ott volt, hogy egy ilyen drága meddő asszony nem ilyen megbecsülést érdemel. A meddőség mint érdem! Hol áll a mai vistai felfogás a bibliai termősegtől!” (Historia domus 91–92.)

Daróczi megfigyelései szerint emellett a vistaiak a háború után szélsőséges fogyasztási szokásokat vettek fel, aminek oka meglátása szerint abban áll, hogy „a háború idején hozzá voltak szokva a sok pénzhez, a költekezéshez” (historia domus 88). „Volt pénz bőven. Általában a háború alatt sok volt, habár értéke folyton csökkent.” (Historia domus 73.²⁴) Ez a költekezés olyan méreteket öltött, hogy komoly adósságokba keveredtek miatta: „El lehet mondani, hogy mi hitelből élünk, legalább is szeretnénk élni. Mert a pénz elmege a sok multságra, gúnyára, a jó életre s a sok cifraságra.”²⁵ (Historia domus 88.) A túlzott mértékű, erőn felül való költekezés következménye Daróczi szerint tehát az, hogy a falu lakóinak nagy többsége „hitelből él”, tele van adósságokkal: „A mi községünkben pedig 3-4 embernek nincsen adóssága, kevésnek van kevés, a legtöbbszörnek hihetetlenül sok. Olyan adósságok terhelnek több embert, aminek csak kamatát hordozni nem művészet, de bűvészsámba megy.” (Historia domus 66.) Mindehhez egyfajta presztízsverseney is társult a vistaiak körében, ahogy Daróczi látta:

„Ha itt valaki házat épít, vagy csak egy bútordarabot csináltat is, azon feltétlenül kell lennie valami újnak, olyanak, amilyen még senki másnak nincsen. [...] S a tulajdonos azzal, amije van, szeret eldicsekedni, mint a gyermek. Ha két szép almát szerzett, vagy egy díszitőkje termett, azt az ucca során kiteszi az ablakba, hogy lássa mindenki. Öltözködésével is így van. Van is olyan pazar szépség és csillogó dísz egy-egy ünneplő gyülekezeten, hogy az idegennek szeme-szája eláll.” (Historia domus 82.)

Táplálkozási szokásaikban is szélsőségesek, ennek kapcsán utal a lelkész az italfogyasztásra is:

„Lakodalom alkalmából a Szilágyságból szekérszámra érkezik a bor, azt aztán fogyasztják mérték nélkül. Iszik a férfi és asszony rogyásig, itatják a gyermeket is betegséig. Óh az ivás! Minden vasárnap zúg a korcsma, és bármerre megyünk, részeg emberrel találkozunk. Nincs alkalom, amit lehetőleg fel ne használnának az ivásra. Télen, amikor nincs munka, és a kereset is megszűnt, szájalomraméltó nézni azt a vergődést az ivás után. És alkalom minduntalan adódik. Előljárók választása, pakulár-fogadás, egy-egy vásár, amihez mindig oda van kötve az áldomás. A minap valaki 80 lejért vett valamennyi lucernát, s megittak rá 8 üveg sört, 96 lejért. Első gondolatuk és utolsó szavuk is az ital.” (Historia domus 90.)

„Többször csapta el, mást hozott helyette...”

A kultúra behatóbban vizsgálható az „egyes példaértékű és jellegzetes helyzetekben való betekintés” révén – írja Kaschuba. Hogy a vadházasságok jelenségét és ezzel összefüggésben a házassághoz, a családhoz való megváltozott viszonyulást ne csak statisztikai reprezentativitásában, hanem „azonosítható egyének és csoportok konkrét gyakorlatainak megfigyelése révén” (Kaschuba 2004:183) is érzékeltessük, a családkönyv bejegyzései közül idézünk néhányat az alábbiakban. Ezeket a családokat tehát nem annyira reprezentativitásuk miatt választottuk, hanem inkább azzal a céllal, hogy a tárgyalt társadalmi jelenséget konkrét megjelenési formájában mutassuk fel (vö. Rosental 2000:81).

Összesen 256 bejegyzés található a családkönyvben az egyes személyekre, családokra vonatkozóan, az egy-két szavas, egyszóvalatos, testi jegyekre, tulajdonságokra vonatkozó megjegyzésektől („nagyon megnőtt volt”, „nem teljeselméjű”) a féloldalas jellemzésekig, történetekig. Az utóbbiak között vannak olyanok (összesen ötvennégy esetben, többségükben a 20. század első felének viszonyait tükröző) történetek, amelyeket a vadházasságok, a paráznság, az instabil kapcsolatok, az erkölcsi tévelygés, a *bűn* történeteiként jelölhetünk meg.

1. Az 1858-ban született D. János kozma 1884-ben lépett törvényes házasságra egy inaktelki asszonnyal. Vele kapcsolatban jegyezte fel a lelkész:

„A férfi K. Katáért elkergette törvényes feleségét. Tata néne ifjú korában egyszer otthagya Kozmát és elment Isilován Péterhez, aki érte asszonyát 4 gyermekkel elkergette Papfalvára. Nemsokára aztán jobb észre tért és elkergette Tatát, akit Kozma visszavett. Már idősebb korában ismét elhagyta és törvényes házasságra lépett Sz. Márton mihókkal, akit pár hét múlva hűtlenül elhagyott, s visszament Kozmához. Kozma élete végén éveken keresztül beteg volt, Tata néne viselte gondját s az egykori gazda leány ott halt meg a legnagyobb inségben.” (Családkönyv 24. lap.)

2. Ifj. M. János cittanáni (született 1924-ben) 1954-ben vette el Sz. Katalin mancikót.

„Házasságuk nagyon boldognak ígérkezett. Rengeteg hozományt kapott feleségével és mégis néhány év múlva gyermekük születése után elváltak,²⁶ temérdek pénzt elpereltek, aztán egy szegény leányt vett el vadházasságra, kit néhány hónap múlva elhajtott, később Mákóból vett egy jobb módú asszonyt el, akit szintén elhajtott s 1957-ben újból megesküdött első feleségével, aki a közbe eső időben szintén vadházasságban élt.” (Családkönyv 123. lap.)

3. B. András 1932-ben született, és a lelképásztor bejegyzése szerint meglehetősen kacskaringós utat járt be, míg végül megállapodott törvényes felesége mellett, akitől gyermeke is született:

„Nem is tudom, hány asszonnyal élt vadházasságban. Jelenlegi feleségével is, többször csapta el, mást hozott helyette, azt is elcsapta, ezt vitte vissza s újból előlről kezdte az egészet míg hosszú idő után ennél kötött ki, akivel szép gyermekük született. 1964. VIII. 17.” (Családkönyv 303. lap.)

4. Találunk ezek között a történetek között olyat is, amelyekben a „párkapcsolati mobilitás” szinte követhetetlen az olvasó számára: Sz. István jáger (született 1882-ben) 1907-ben vette feleségül M. Annát (született 1886). 1921-ben törvényesen elváltak, miután a

„[...] férfi magához vette közös háztartásba L. Annát még 1919. jan. 26-án. A nő [ti. M. Anna] törvényes házasságra lépett egy bogártelki emberrel. L. Anna elhagyta a férfit 1923. májusban. A nőnek bogártelki férje meghalt 1923 áprilisban. Ismét összeállt András volt törvényes feleségével, M. Annával, L. Anna pedig Sz. István Királlyal. De mert egyik se volt megelégedve, András elzavarta M. Annát, L. Anna nagy csúfosan eljött Királytól és ismét összeállottak, sőt pár nap múlva törvényesen is egybekeltek. Az András halála után Anna férjhez ment.” (Családkönyv 246. lap.)

5. Számos olyan is akad a bejegyzések között, ahol a lelkész a családi viszonyokat kénytelen magyarázni, mivel a gyermekek nem az apa nevének szerepelnek. Álljon itt ezek közül is egy! Az 1867-ben született Szallós István morgyás 1890-ben házasodott meg, a következő évben megözvegyült, ezt követően vadházasságra lépett, ám 1896-ban ez

az élettársa is meghalt. Ezután lett harmadik élettársa Barta Erzsébet, akivel bizonytalan idejű vadházasság után, 1910-ben házasodtak össze. A lelkész a következő megjegyzést fűzte a családhoz:

„Barta Erzsébet hites felesége volt Szöllősi Márton csikónak, sohase is vált el tőle. Szallós Istvánnal csak a Szöllősi halála után esküdhettek össze. Erzsébet, János, Márton e szerint a Szöllősi nevét viselik, jóllehet a Szallóséi.” (Családkönyv 147. lap.)

A családi kapcsolatokat, párkapcsolatokat illetően a fent idézett példák alapján is érzékelhető *laza erkölcsiséggel*²⁷ kapcsolatban írja Daróczi: „a házasságtörés, a hűtlen elhagyás, vagy elkergetés, és mással való összeállítás – nem is szólva a vadházasokról – törvényes házások között is gyakori” (historia domus 98). Az egyház szempontjából normaszegőnek minősülő társadalmi jelenségekre meglehetősen szélsőségesen reagál a lelkész (különösen ami a vadházasságot és az egykézést illeti), sokszor betegséget asszociáló kifejezéseket (fertelem, szennyes áradat, pocsolya) és kifejezésmódot használva beszél róluk: „A gyógyulásra nincs más mód: vagy belső megújulás, vagy operáció” (historia domus 56). Hogy mennyire nem tartja az egyházi normákkal összeegyeztethetőnek az ilyen magatartást és életmódot, azt szolgálata kezdetén elődjéhez írt levelének – a vistaiak református egyházi közösséghez tartozását megkérdőjelező – sorai is igazolják: „Ezek minden lehetnek, csak egyháztagnak nem. A hívekkel nehezen tudok megbarátkozni...” (historia domus 59). S hogy valóban elszánt a káros szokások és az egyházi fegyelem megsértői elleni küzdelemben, arról szintén tanúságot tesz a historia domusban:

„Természetes, hogy akik nem szeretik a rendet, a lelkészt szidják. Hát még ha a Jó Isten olyan tanácsot adna a zsinatnak, hogy *a legszigorubb fegyelmet léptesse életbe*, mennyit kellene hallania, amiért nem nyújtózkodhatnak a drága jó pocsolyába, mint ennek előtte. De mi volna az a nyereséghez képest?” (Historia domus 57.)

Az „operáció” tehát nem mást akar itt jelenteni, mint amit a legszigorúbb fegyelem bevezetésének óhaja is kifejez: Daróci Ferenc a 1930-as évek első felében már nem lát más megoldást a hívek viselkedésének helyes mederbe terelésére, mint az exkommunikálásnak, azaz az egyházból való kirekesztésnek, a legsúlyosabb egyházi büntetésnek a felújítását.

A fent és a lent törésvonalán

A következőkben a historia domusban olvasható szöveg azon részleteire koncentrálok, amelyek a *fent* és *lent*, az egyházi morál és a közösségi szokás- és értékrend találkozásáról adnak számot, és e találkozások lenyomatait, konfliktusait tükrözik.

Papok panasza

Daróczi Ferenc több helyen is utal arra, hogy a vistai gyülekezet nem volt túl bőkezű papjával szemben, igyekezett úgymond „megrövidíteni”, s ezzel összefüggésben saját tapasztalatai mellett idézi elődje, Kónya János feljegyzéseit is.

„Küzdjél pap [...] meg akarod tartani a hiveid lelkét s elveszted a magadét, boldoggá

akarod tenni egyházadat, s szerzel magadnak ellenséget, gondot és kellemetlenséget, hogy azzal kelj, járd s feküdj le. [...] Isten óvjon minden becsületes papot a vistai nép bánásmódjától”

– írja Kónya ezzel kapcsolatban. (És mellette a kései utód széljegyzete 1980-ból: „Száz év után is ez maradt a helyzet.”) Összességében meglehetősen negatív képe bontakozik ki előttünk a magyarvistai lelkipásztori szolgálatnak a historia domus lapjain. Kónya János és Daróczi is – úgy tűnik – meglehetősen vegyes érzelmekkel, emlékekkel vettek búcsút a vistai református gyülekezettől – és a papi pályától – nyugdíjba menésükkor:

„Béirtam multakon merengve, a jövőn aggódva, fájdalmas érzésekkel eltelve, melyeket a vistai 30 éves papságomban szüntelen keblemen hordoztam és hordozok, nem tudva jelen pillanattól fogva a jövő titkát, melyet csak az Istenre bízok, kitől várok, reméllek, éltem öreg napjaira enyhületet és vigasztalást”

– így búcsúzik Kónya, és elődjének citálása után Daróczi is keserű panaszra fakad ugyanitt:

„...tudom, hogy másutt sincs virággal hintett utja a lelkipásztornak, hogy egyebütt is éri csalódás, keserűség és fájdalom. Mégis amint kegyelmi ajándékokon van különbség, úgy a szolgálatban is különbség van, sőt a keresztben is van különbség. [...] mászhoz viszonyítva a vistai szolgáló a legterheesebbek közé tartozik.” (Historia domus 55.)

Mi volt e nagy elégedetlenség, a negatív érzelmek, tapasztalatok hátterében? A bérezéssel kapcsolatban konfliktusok mellett az egyháziatlanság és a lelkipásztornak, egyházzal szembeni tiszteletlenség a főbb „vádponatok” a vistaiakkal szemben, a panaszok fő okai ezek: „a Krisztus anyaszentegyházának tanításai és rendtartásai nem nagyon feszélyezik őket” (historia domus 91). Az első világháború után, „az általános erkölcsi lezülléssel karöltve” erősen megcsappant az istentiszteletek látogatottsága is: „...szokott, közönséges alkalmak idején aránylag nagyon kevesen vannak. Inkább az ifjúság jön, a felnőttek kevésbé járnak.” (Historia domus 63.) Daróczi szolgálata kezdetétől úgy tapasztalta, hogy – a világháború éveitől természetesen „nagyobb buzgóságtól” eltekintve – „sem az istentiszteletek látogatásában, sem az úrvacsoravételben nem olyan buzgók, mint másutt” (például Mákóhoz vagy Nagykapushoz hasonlítva, historia domus 63). A korszakra általánosan jellemző szekularizálódás ellen a protestáns egyházak képviselői általában igyekeztek fellépni ekkor társadalmi jelenlétük erősítésével, a templomhoz nem kötődő vallási alkalmak szaporításával, a különböző korosztályok sajátos igényeihez való alkalmazkodással (Kósa 1990:455). Ennek jegyében Daróczi is nagy kedvvel látott hozzá kezdetben a belmissziós munkához: első két évben eljárt a fonókba „bibliával, énekeskönyvvel”, ám a hívek, bár kezdetben úgymond szívesen látták, később kevésbé látszottak lelkesedni, a pap jelenléte „terhes lett”, ezért ezzel végül felhagyott. Nőszövetséget is szerveztek felesége segítségével, ami kezdetben szintén meglehetősen népszerűnek mutatkozott (1928-ban alakult, és körülbelül húsz állandó tagja volt), ám néhány év alatt ez is „elhalványult, életképtelenné vált” (historia domus 59). Daróczi szolgálata során a családok látogatásával is próbálkozott, ám rossz tapasztalatokra tett szert ezzel kapcsolatban is, és így később ezt is hanyagolta:

„1936 és 1937 év elején meglátogattam falurendjében kivétel nélkül mindenkit. Ezen látogatásaim is annyi fonák félreértésre adtak alkalmat, és annyi szomorú tapasztalatot szereztem velük, hogy 1938-ban az általános látogatást már nem ismételt meg.” (Historia domus 62.)

A *lent* és *fast* szó szerint is megnyilvánul, amikor a lelkész arról panaszkodik, hogy hívei nem viseltetnek az elvárható tisztelettel lekipásztorokkal szemben: „Tiszta erkölcsi felfogásunk, *magasabb* szempontjaink, komoly keresztyén életünk is csak igen csekély mértékben szereznek tiszteletet számunkra előttük.” A papot ellenfélnek tekintik, „akit szükség mindenképpen leteperni, beszennyezni, a maguk szintjére *alászállítani*” (historia domus 55).

Papi (és tanítói) tekintély csak *kártyavár* a vistaiak előtt, nem becsülik a tudást, sem annak birtokosát:

„A pap? Nekik az ekeszarva vagy a kalapács mellől előugrott adventista szószaporító is pap. Hogyne, hiszen ez is éppen olyan saját termelésük, mint a foltozó varga, akiről azt hiszik, hogy olyan becsületes folttal a tanult cipész nem tudja pofonvágni a csizmájukat, mint ő, aki egyszer végignézte, hogyan cselekedte egy szintén tudatlan előd, azután teljes biztonságérzettel maga is hozzáfogott a mesterséghez.” (Historia domus 55.)

Tudás és hatalom közvetlenül feltételezi egymást, „nincs hatalmi viszony anélkül, hogy ne képződne a tudás korrelatív területe, s nincs olyan tudás sem, amely ne [...] képezne hatalmi viszonyokat” – írja Foucault (1990:40). Úgy tűnik azonban, mintha itt kavics került volna a fogaskerekek közé a tudás és a hatalom egymást kitermelő, *fast* leírt gépezetében. A tudás nem biztosít kellő tiszteletet a pap számára:²⁸ „Népünk, amint én tapasztaltam, valami meg nem magyarázható idegenkedést érez minden alaposabb tanulás és előhaladás iránt”, és körében sem az „Isten házáat, *sem titkainak sáfárát* nem övezi hiveink részéről olyan érzés, ami sok más helyen természetesen övezi” (historia domus 65). Mindez korlátozza az egyháznak és képviselőjének hívek felett gyakorolni kívánt hatalmát is – s ez már átvezet bennünket a fegyelmező egyház problémaköréhez.

A fegyelmező egyház

Az egyház és papja a rend nevében igyekszik az általa deviánsnak tartott jelenségekkel, szokásokkal szemben fellépni. Ennek a fegyelmező szándéknak a legfőbb eszköze a büntetés, a szankcionálás, legfőbb célja pedig a normalizálás: a szabályostól való eltérés visszaszorítása és a rendes, normálisnak tartott állapot visszaállítása. Ez a törekvés Magyarvista esetében a 20. század első felében legfőképpen a vadházasságok visszaszorítására, a házasság, a család korábbi eszméjének visszaállítására irányult.

Az egyház büntető hatásköre a 16–17. században még igen széles volt, és a protestáns egyházak közül különösen a reformátusoknál volt nagy jelentősége a szigorú fegyelemnek. Az 1614-es medgyesi országgyűlés 3. törvénycikke széles jogkörrel ruházta fel az egyházakat az erkölcsi vétkek szankcionálása terén.²⁹ Kezdetben egy egyházi ügyekben illetékes világi testület gyakorolta a fegyelmi bíraskodást, később a lelkész vezetésével a presbitérium³⁰ vette át ezt a szerepet (Kósa 1990:458). Az 1653-ban keletkezett *Approbatae Constitutiones Regni Transilvaniae et Partium Hungariae* című törvénykönyv – amely sokáig egyedüliként volt használatos Erdélyben – már tiltotta ugyan az egyházak büntetőhatalmát, a történeti források azonban arról tanúskodnak, hogy azok nem érezték gyakorlatukban kötelező érvényűnek ezt a törvénykönyvet (Szócsné Gazda 2001:27). A 18. században Mária Terézia és II. József rendeletekkel³¹ szabályozta az egyházak hatáskörét ezen a téren, azonban a református egyházi zsinatok II. József

halála után megújult erővel alkottak rendelkezéseket a büntetések módját illetően (Szócsné Gazda 1999:313–315). A presbitériumok száma megnőtt a 18. századtól, és ekkortól kezdve jelentős befolyást gyakoroltak az egyházközségek belső életére: szabályozták a helyi szokásokat, felügyeltek az egyházfegyelmre (Kósa 1990:458–459). Az egyházi törvényszékek tagjai határozták ugyan meg a büntetés mértékét, azonban a bűn vizitáció elé terjesztése a presbitériumok feladata volt. (Akár a világi perrendtartásban, az egyházi ítélkezés során is lehetősége volt a vádlottnak – súlyosabb bűnök esetén – ügyvédet fogadni, és ilyenkor tanúkihallgatásra is sor került.³²) A bűnök számonkérése nyilvános volt a 17–18. századi egyházi gyakorlatban: a vizitációk előtt a templomban mindenkinek meg kellett jelennie, és ilyen alkalmakkor a gyülekezet nyilvánossága előtt hallgatták ki a tanúkat, és rótták ki a büntetéseket (Szócsné Gazda 2001:25).

Az újkori egyházi büntetések között a testi fenyítés (és később a pénzbüntetés) mellett az eklézsiakövetést alkalmazták a leggyakrabban. Ez utóbbi esetében nem csupán a bűn számonkérése, hanem annak megvallása is a nyilvánosság előtt történt.³³ 1563 óta országszerte alkalmazták Magyarországon, kezdetben házasságtörőssel (történeti fejlődése során aztán ismét erre redukálódik), később szinte minden bűncselekmény elkövetőjével szemben.³⁴ Az eklézsiakövetéshez a kirekesztettség állapota társult: kizárás a szent térből (a vétkes nem vehetett részt az istentiszteleten, nem léphetett be a templomba) és a szakramentumokban való részesülésből (nem vehetett úrvacsorát, amíg nem vezekelt bűneieért). A vezeklési periódus hosszát az egyház képviselője határozta meg: „A Papok a meg dorgálást azok[na]k bűnök mekkoraságához szabják, a'kik [...] itiltetnek Eklézia követésre, azt p[er]edi]g a Sz. Szék szinin véghez vitetik.”³⁵ A vétkek között, amelyeket eklézsiakövetéssel büntetett az egyház, ott találjuk a szitkozódást, a szidalmazást, az elsőbbségűzést vagy a székrendsértést,³⁶ a vallástalanságot, a veszedést, a paráznaságot, a különélést, a vadházasságot (Tárkány Szücs 1981:807; Szócsné Gazda 1999:316). Aki nem vetette alá magát az ítéletnek, azt exkommunikálta, azaz kiközösítette az egyház, s ez sokszor a faluból való kihajtást, a falu közösségéből való kirekesztést is maga után vonta: nem beszéltek, nem érintkeztek vele, senki nem engedte be a házába, „mert félt, hogy az Isten nyila súlytja azt” (Szócsné Gazda 1999:321–322).

Az eklézsiakövetés fegyelmező ereje tehát nyilvánosságában és a hozzá társuló kiközösítésben (illetve az attól való félelemben) rejlett. Mind nyilvános jellege, mind a kirekesztődés mértéke azonban fokozatosan csökkent az idők során: a vétkeseknek a korábbiakkal ellentétben már nem kellett a templomon kívül maradniuk, hanem a küszöbön állva, vagy a templomban elhelyezett szégyenpadban ülve részt vehettek az istentiszteleten, a bűnbánatra pedig már nem vasárnap – amikor a hívek a legnagyobb számban vannak jelen –, hanem más napokon, esti istentisztelet alkalmával, később pedig csak néhány tanú vagy csupán a lekipásztor részvételével, a parókián került sor. Végző formájában már közvetítők útján, üzenetként is elfogadták az egyház képviselői, vagy egyes vidékeken az úgynevezett „ekléziafizetés”³⁷ formájában teljesen kiválthatóvá vált pénzbüntetéssel is. A 18. századtól tehát az eklézsiakövetés – az egyházi büntetéseknek a 18. század végén, 19. század elején általában jellemző visszaszorulásával egyetemben – veszített fegyelmező erejéből, s a 19. század második felében már csak a paráznaságot büntették vele, sőt a legtöbb vidéken el is halt (Szócsné Gazda 2001:68; Kósa 1990:460; Barabás 1994:182). II. József a megszegyenítő jellegű egyházi büntetéseket is megtiltotta ugyan, illetve alkalmazásukat az önkéntes hozzájárulástól tette függővé,

ez utóbbi alapon azonban az egyház sokáig gyakorolta ezt követően is; Erdély számos református közösségében még a 20. század második felében is alkalmazták – ha adott esetben nem is nyilvános formában (Tárkány Szücs 1981:809; vö. Turai 2004; Barabás 1994).

A magyarvistai egyházközségben 1785-ben vezetni kezdett – anyakönyvként is szolgáló – protocollumba jegyezte fel az akkori helybeli lelkész (M. Dózsa György) az 1791-es küüllővári zsinat rendelkezése nyomán, hogy az egyháznak mi módon kell eljárnia az ekléziakövetés ügyében:

„A Házassági kötelékben nem levő személyek egyszeri botránkoztatásként kövessenek Ekklesiát a Helységben levő Consistorium előtt Vasárnap Délután oly móddal hogy a’ Pap a templomba azelőtt kijelentse, és a’ kik(ne)k tetszik a Consistoriumba jelen lenni, azokat tudossittya. De ha az ilyenek össze kelnek is, hogy törvénytelen test közöseléseket Törvényes Házassággal felváltják, a Lakodalmi Gyülekezet előtt is recontiliáltathatnak,³⁸ minek előtte össze esküdnének, a’ k[i]k másodsor, annyival is inkább többször botránkoztatnak, azok a’ templomban Vasárnapi napon kövessenek Ekklesiát. A nő paráznak pedig egy hét alatt a’ Templom ajtajában feljáván, ugyan a’ Templomban vasárnap reggeli Isteni tisztelet végén, ha többször bűnhődnek valamennyiszer történik, annyi Hetek alatt áljanak az Isteni tisztelet óráján a’ Templom ajtóba és az után Vasárnap kövessenek Ekklesiát.”³⁹

Tehát az ekléziakövetésre paráznaság (házasságon kívüli szexuális kapcsolat) vétkébe esett személyeknek a presbitérium előtt kellett bűnüket megvallaniuk vasárnap délután, ám a lelkésznek előtte az istentiszteleten ki kellett a templomban hirdetnie, hogy aki akart, jelen lehessen. A „nő paráznak”, tehát a házasságtörőknek az ekléziakövetést megelőző vezeklési időszak során egy héten át a templomajtóban kellett az istentisztelet idején állniuk, majd vasárnap sor került ekléziakövetésükre.

Arról, hogy a vistai egyházközség gyakorlatában mindez hogyan valósult meg, nincsenek adataink,⁴⁰ azt azonban tudjuk, hogy a 19. század vége felé a „törvénytelen házások” oly mértékben elszaporodtak, hogy az 1878 januárjában tartott esperesi vizsgálat szükségesnek tartotta intézkedéseket hozni a vadházasság ellen. Kónya János akkori lelkész a következőket írta az eseményekről:

„Felmerült a vizsgálaton a törvénytelen házások ügye. Erre nézve úgy látszott, hogy a t[isztelt] vizsgáló szék mintegy a papnak rovná fel ezen rendetlenséget, holott ezen ügyben alólirt minden bizonnyal tett annyit, amennyit tehetett, okozója, szerzője, fenntartója alólirt helybeli pap semmi esetre nem volt, de igen a kedvetlenségnek, surlódnak volt kitéve, midőn a törvénytelen házásokat rendre utasította, ugyannyira, hogy sokszor alólirt keserű panaszokra fakadott szomorú helyzete miatt, minek nem volt sem oka, sem szerzője. Hibások legfőképpen a szülék, kik házokban a törvénytelen házasságot megszenvedik. S még a papnak kell ezen ügyért a legtöbbet szenvedni.” (Historia domus 56.)

Amit biztosan megtudunk ebből az idézetből, az az, hogy az 1870-es évek második felére a vadházasságok száma az egyház számára komoly aggodalmat, az ott szolgáló lelkész számára pedig nehéz helyzetet teremt: előljárói rajta kéri számon a bűn elhárpódzását, gyülekezetének tagjai viszont nehezményezik az egyház (személyében megnyilvánuló) fegyelmező szándékát ez ügyben. (Ezenkívül kiderül az is, hogy a vadházasságokra – legalábbis számos esetben – a szülők beleegyezésével került sor.) Ekkor

ismét az eklézsiakövetés eszközéhez fordulnak az egyházi vezetők, attól remélve a helyzet javulását. A leírásból megtudjuk, hogy szombaton, az esti órákban került rá sor két egyházi előjáró előtt úgy, hogy a penitenciatartásra kötelezetteknek a könyörgés alatt térdelniük kellett. Ha ennek eleget tettek, részt vehettek az istentiszteleten, és úrvacsorát is vehettek – anélkül, hogy megesküdtek volna. Azaz a bűn (nem nyilvános) megvallása is elegendő volt ekkor az egyházba való visszafogadáshoz, akár a bűnös állapot, a vadházasság fenntartása mellett is.

Ez az eszköz azonban nem bizonyult kellően hatékonynak – amint azt a vadházasságok terjedésének fentebb ismertetett mértékéből is láthattuk. A kudarc okait illetően az utód, Daróczy Ferenc feljegyzése lehet tanulságos a számunkra: az ő idejére az eklézsiakövetésnek ez a módja „már oly közönségessé vált, hogy nagyon ritka esetben láttam az őszinte bűnbánatot az arcokon, inkább valami házasságkötési aktus félték tekintették” (historia domus 56). Annyira megszokottá vált tehát a vadházasságban élőkre kirótt büntetésnek ez a formája, hogy a hívek – lelkipásztoruk érzékelése szerint – szinte a házasságkötéshez szükségszerűen tartozó vagy akár azt helyettesítő, azzal egyenértékű aktusként élték meg. Az eklézsiakövetéshez pénzbüntetés is járult, aminek összege kezdetben négy korona nyolcvan fillér volt,⁴¹ majd miután a háborút követően ez az összeg értéktelenné vált, 1923-ban a presbitérium felemelte („200 Leura”) azt remélve, hogy „a nagy összeg visszarettenti a bűnös lépéstől” az embereket. Mivel azonban ez az intézkedés sem váltotta be a hozzá fűzött reményeket, az 1929 márciusában tartott esperesi vizsgálat szigorúbb rendszabályok életbeléptetését rendelte el. Ennek nyomán egy hónappal később a presbitérium új fegyelmi szabályzatot léptetett életbe, aminek értelmében „az illetőket a templomtól és az urasztalától eltiltja mindaddig, amíg megesküsznek. Az esküt közvetlenül megelőzi az eklézsiakövetés a templomban, vasárnapi gyülekezet előtt.” (Historia domus 56.) A korábbi gyakorlathoz képest tehát jelentősen megszigorítják a vadházások egyházi szankcionálását: a legnagyobb nyilvánosság, a vasárnapi (és ez esetben lakodalmi) gyülekezet előtti nyílt bűnmegvallásra kötelezik őket (amire ezúttal már a templomban került sor), és az egyházba való visszafogadásnak feltételévé teszik az egyházi házasságkötést is. Újra felemelik a büntetéspénzt, és a fentiekén túl még további *mellékbüntetések* is alkalmaznak: a házasságot kötő nő nem tehet menyasszonyi fátylat, és nem ülhet a menyasszonyok padjába, a vadházasságban élők nem lehetnek keresztszülők, tanúk, násznagyok, és neveik „az újévi templomi gyülekezet előtt névszerint felsorolandók. Ennek a szigorúbb fellépésnek hatása tagadhatatlan az adott évben” Daróczy Ferenc szerint (historia domus 56).

Vizsgáljuk meg az új egyházfegyelmi eljárás hatásával kapcsolatban az eklézsiakövetések és a vadházasságok számának alakulását a vadházások jegyzéke alapján! E szerint a századfordulóig regisztrált, vadházasságra *összeálló* párok közül majdnem minden második pár követett eklézsiát, míg a 20. század első évtizedében összeálló pároknak szinte mindegyike (86 százalék). Ez az arány a század közepén hatvan-hetven százalék körül mozgott. Ha az 1929-ben bevezetett új egyházfegyelmi intézkedés közvetlen hatására vagyunk kíváncsiak, ugyancsak a számokhoz kell fordulnunk egy kicsit: a vadházások jegyzékének vizsgálata alapján azt lehet megállapítani, hogy míg a századforduló és 1928 között bejegyzett pároknak átlagosan hetven-nyolcvan százaléka követett eklézsiát, és arra az esetek túlnyomó többségében még az együttélés kezdetének évében vagy a rá következő évben sor került, azon pároknak, akik 1930-ban kezdtek vadházas-

okként együtt élni, csak egyharmada vállalkozott az eklézsiakövetésre, és érzékelhetően megnőtt ebben az időszakban a vadházasság kezdete és az eklézsiakövetés között eltelt idő is. Jelentősen csökkent ugyanakkor a törvénytelen házások száma is – de csak átmeneti időre. Az 1930-as évek végén már mind az eklézsiakövetők arányát, mind az összeállítás és az eklézsiakövetés között eltelt időt tekintve a korábban jellemző viszonyok felé való visszarendeződést lehet megfigyelni. Kétségkívül érzékelhető tehát a szigorítás hatása, azonban ez a hatás az adatok fényében meglehetősen rövid életűnek mutatkozik.

Az egyház – mint az általa helytelennek tartott viselkedést szankcionáló és ily módon fegyelmezni, a társadalmi viszonyokat saját eszméi szerint normalizálni kívánó hatalom — kudarcot vallott ebben az esetben. Melyek ennek a kudarcnak az okai, mi van a kudarc hátterében, ami szempontunkból – az egyházi és közösségi értékrend tállalkozása szempontjából – jelentőséggel bírhat?

Az eklézsiakövetésnek mint az egyházi gyakorlat fegyelmező-, normalizálóeszközének működőképességét két tényező határozta meg: a vallásos érzés – az egyházi szentségekben való részesülés fontossága az egyén számára – és a vele (adott esetben) együtt járó, nyilvánossághoz tapadó szégyenérzet, a szégyenaffektus mint a helyeslésre vagy helytelenítésre adott válasz (vö. Heller 1996: 15). Ez utóbbit próbálták a 20. század első felében a magyarvistai egyházközségben működésbe hozni az újbóli nyilvánosság tételével, illetve a mellékbüntetések bizonyos elemeinek alkalmazásával (például azzal, hogy a menyasszony öltözékének el kellett térnie a szabályosan házasságot kötőkéitől). Az, hogy az eklézsiakövetők aránya összességében magas marad a korszakban végig, arra utal, hogy a szekularizálódás ellenére a szentségekből való részesülés (az egyháztagság bizonyos szociális vonatkozásaival egyetemben, mint amilyen például a keresztszülőség) fontos volt a hívek számára. Ugyanakkor a tény, hogy a vadházasságok számának növekedését megakadályozni, illetve azt a társadalmi gyakorlatból kiszorítani az egyház fegyelmező ereje nem volt képes, lényeges dolgot jelez a számunkra. A közösség tagjai itt már nem involváltak kellőképpen a helyes és helytelen viselkedést meghatározni szándékozó egyház mint *külső tekintély* által közvetített értékrendben – a szégyen mechanizmusa nem működik, az egyház kezéből kicsúszott a viselkedést szabályozni, normalizálni képes eszköz: „[a vadházasságok tekintetében] nem ismernek sem *Istent*, sem fegyelmet, sem *szégyent*” (historia domus 92).⁴²

A *fent és lent* értékrendjének egymástól való eltávolodása szimptomájaként értékelhetjük tehát mindezt; a közösség már nem fogadja el az egyház értékítéletét, az általa helyesnek és kívánatosnak tartott rendet – sőt, ahogyan a lelkipásztor érzékeli és megfogalmazza: „[...] [az egyháztagek] az anyaszentegyházra a maguk rendetlenségeit erőszakolják rá, azt akarják törvényes rendd tenni” (historia domus 56). A pap szemében itt a közösségi előírás, norma mint *zsarnok szokás* jelenik meg, amely uralkodik a népen:

„Hiába küzdünk ellene [ti. a korai házasság és a vadházasság ellen], *a különben leg-hűségesebb hallgatónk sem tudnak a mi tanácsunk szerint eljárni, tehetetlenek a falu mindennél erősebb szokásaival szemben*. Egy 15 éves sápkóros leány édesanyja minduntalan kéri a tanácsunkat, sír, jár orvostól-orvoshoz, ezrekre vásárol rendelt és javasolt szereket, kétségbeesetten félti egyetlen gyermekét és remegve számítja, hogy a következő vasárnapokon miféle mulatságok lesznek, de arra tehetetlen, hogy el ne engedje, holott tudja, hogy minden tánc után betegbb, de hát a leánynak szeretője van,

s a zsarnok szokás így fojtogatja és teszi tönkre a leányt és a szerencsétlen édesanyját.” (Historia domus 98.)

A két értékrend, norma összeütközéséről árulkodik a következő történet (amely egyúttal a *fiat* és *lent* határán mozgó presbiterek sajátos helyzetét is érzékelteti):

„Tavalyiban egy templomi tanítás után hazamenet egy presbiterünk, aki 2 fiát és 1 leányát törvényesen házassította ki, azt mondja a vele haladó csoportnak: Én nem tudom, hogy mit fessegeti ez a pap annyit a vadházasságot, úgyse megy vele semmire, az *ősöktől maradt ránk ez a szokás!*” (Historia domus 91.)

Hogy a presbiterek személye sajátos találkozási terepe lehetett az egyházi és közösségi normáknak, s hogy ezek korántsem simultak problémamentesen egymásba a megelőző korokban sem, arról Szócsné Gazda Enikő orbai széki 18. századi egyházi forráson végzett kutatásai szolgálnak példával: a 18. század elején Papolcon rendelettel kellett szabályozni, hogy ki legyen az egyházi az elkövetkezendő periódusban, annyira népszerűtlen volt a hívek körében ez a szerep (a közvélemény a pap mellett őket kezdte ki leginkább, mivel nekik kellett hivatalból a bűnösöket kiadniuk; Szócsné Gazda 2001:88–89).

A vadházasságok ellen a lelkész az egyházi büntetésen kívül finomabb eszközökkel is próbált élni, eredmény nélkül:

„[...] múlt pünköst második napján zsúfolt templomi gyülekezet előtt újból érintetem a kérdést, és [...] szépen kértem, hogy az így élők törvényesítsék együttélésüket, jövőre pedig kerüljék el ezt a bűnt. Eredményes válaszként aznap este 2 ilyen pár állott össze.” (Historia domus 92.)

Értelmezési kísérlet

A tükörben, amelyet a magyarvistai egyházi dokumentumok és az azokat író lelkészek (elsősorban a *historia domus* és a családkönyvben olvasható megjegyzések) tartanak elénk, egy beteg, deviáns közösség képét látjuk, amely az egyház fegyelmező ereje nélkül erkölcsi romlásba fullad: „Az ön és családérdekek, a pálinka, a furfang, az észre nem vett becsapás, a nyilvánvaló lopások, mind egy gomolyagban forrnak, gőzölnek, bűzhödnek...” – írja Daróczy Ferenc (*historia domus* 25). Az egyház szemében a vadházasság komoly veszélyforrás, amit éppen ezért következetesen szankcionálni kell, ami ellen kitartóan küzdeni kell: a házasság mint a családnak, a társadalom alapkövének stabilitását biztosító kötelék eszméje jelenik meg itt, amely ily módon magának a társadalom stabilitásának is garanciája. A házasság védelmét az egyház az eklézsiakövetés gyakorlatával igyekszik biztosítani, és ennek révén az általa ideálisnak tartott viselkedési mintát próbálja „a társadalmi élet gyakorlatába belevésni” (vö. Garland 1997:137). Az egyház által működtetett szankcionálási módnak mint „erkölcsi kommunikációnak” (Garland 1997:128) az üzenete tehát a társadalom stabilitását és fenntarthatóságát biztosító házasság szentségének és abszolút normájának védelme. A közösség azonban nem az egyház elvárásainak megfelelően reagál annak fegyelmezési törekvéseire: az egyház fegyelmező tekintélyét nem kérdőjelezi ugyan meg, viszont az általa közvetített értékekkel nem is azonosul – a vadházasságok aránya nem csökken az egyházfegyelem szigorítását követően, egy igen rövid időszaktól eltekintve. A vistai református közösség tagjai körében a vad-

házasságra lépők nagy hányada ugyanakkor ekléziát követ – tehát *formálisan* elfogadja az egyházi értékeket és tekintélyt. A halotti anyakönyvek vizsgálata pedig azt mutatja, hogy az idősebb korokban elhunytak között elenyésző volt azoknak a száma, akik vadházasként (vagy hajadonként, agglagényként) haltak meg – azaz a házasság normája nem szűnt meg, csak elvesztette ebben a közösségben a családalapítást, együttélést legitimáló jellegét. A nép szemében, úgy tűnik, a vadházasság már nem bűn, amennyiben nem vonja maga után a közvélemény megrovását (vö. Tárkány Szücs 1981:783), a bűn fogalma tehát nem ugyanazokkal a tartalmakkal telítődik egyház és közösség értelmezésében.

A megelőző célzatú büntetés „jel, amely akadályt hoz létre”, és működésének egyik fő szabálya az, hogy azokra kell a legnagyobb hatást tennie, akik a vétket még nem követték el (Foucault 1990:152). A büntetés itt „nyitott könyv”, amelyből mindig meg lehet tanulni a bűn mibenlétét – írja Foucault (1990:152). A nyilvános egyházi fegyelmezési gyakorlathoz – és a vétekhez, a vadházassághoz, amit büntet – a fentiek értelmében azonban, úgy tűnik, ebben a közösségben a vizsgált időszakban már nem tapad olyan szégyenérzet, ami hosszú távon ezt a büntetési formát működőképessé tehetné. Az egyház által vezetett *nyilvánosságok* adataiból, ahol a lelkészek nem minősítenek, csak tényeket rögzítenek (a kapcsolat vadházasság-e, ekléziakövetésre sor került-e, a családok hány gyermeket vállaltak, stb.), kiderül, hogy Magyarvita református közössége egykézű,⁴³ a vadházasságokat teljes mértékben toleráló közösség ekkor, ahol a vadházasság – ha nem is írja felül a házasság normáját, de – teljesen elfogadott gyakorlattá válik. A 19. század második felében a magyarvistai reformátusok gondolkodásmódja tehát alapvetően megváltozik a házasságot, a családi kapcsolatokat illetően: a házasság normájának *abszolút érvénye* megszűnik, a családi kapcsolatok – amint a családkönyvből idézett példák is mutatták – sok esetben instabillá válnak, a vadházasságot, a házasságon kívüli gyermekvállalást a közösség elfogadja. Az egyház tehát fegyelmező-, büntetőgyakorlatával egy már nem létező mintát akar megerősíteni és érvényesíteni, a fenti értelemben vett kommunikáció üzenete nem ér célt – az egyházi fegyelmezőgyakorlat ilyen értelemben anakronisztikussá válik. (Ugyanakkor a történeti példák azt igazolják, hogy ez a viszony a korábbi évszázadokban sem volt mindig kiegyensúlyozott.)

„A szégyen hatalma nem szókép. A külső tekintély hatalma valóságos szellemi hatalom” – írja Heller Ágnes (1996:67). Magyarvita esetében úgy tűnik, hogy a 20. század első felében az egyház már nem volt birtokában ennek a „szellemi hatalomnak” – a normák megváltoztak, pluralizálódtak, s a szégyen hatalma korántsem volt egyértelmű (vö. Heller 1996:15). A források szövegeinek és adatainak elemzése arra utal, hogy a „külső tekintély” birtoklásának dominanciája az egyház felől a közvélemény, a közösség felé csúszik át, ugyanakkor ami a vadházasságot, a paráznaságot illeti, a szégyen adósságát (vö. Heller 1996:17) már csak az egyházzal (Istennel) szemben kell megfizetni, a közösséggel szemben nem.

„Sokat írtam össze-vissza népünkről, lehet sok olyant, ami olvasóinkban kellemetlen érzést ébreszt s nem kedvező emlékekkel venne búcsút tőlünk, amit világért sem óhajtanék, éppen ezért ellensúlyozásul el kell mondanom, hogy sok fogyatkozása mellett is nagyon kedves, szíves, vendégszerető, barátságkedvelő, a szegényeken könyörülő, segíteni, adakozni szerető, nagyon jószívű nép, valóban *szeretetreméltó örök gyermek*” – írja Daróczy Ferenc (mintegy ellensúlyozva a korábban leírt sok negatívumot) a vistaikat

bemutató szövegének utolsó soraiban. Ami azonban egyház és közösség viszonyát, az egyház mintát adni kívánó, nevelő, fegyelmező erejét illeti a 20. század első felében a magyarvistai református közösségben – úgy tűnik, e téren az (egyházi) „tekintély varázsa megtört” (vö. Heller 1996:26), a büntetés mindig nyitott könyve bezárult – „az örök gyermek” felnőtt.

JEGYZETEK

1. A tanulmány valamennyi idézetében szereplő kiemelés tőlem származik – *A. J.*
2. Daróczi 1936. A cikk szövegét a szerző bemásolta az általa írt „historia domusba”. Az idézetek ebben a tanulmányban ez utóbbiból valók.
3. Kolozs megye.
4. A reformátusok aránya a településen a 19. század második felétől rendelkezésre álló népszámlálási adatok szerint megközelíti a kilencven százalékot.
5. A kutatás célja annak vizsgálata, hogy a lokális közösségen belül az öregek helyzete és szerepe hogyan alakult a második világháború után végbemenő gazdasági-társadalmi változásokkal összefüggésben.
6. Az egyházi morált és a közvéleményt Tárkány Szücs Ernő jelölte ezekkel a kategóriákkal jogi népszokásokat tárgyaló munkájában (Tárkány Szücs 1981).
7. Magyarvistában hatkötetnyi anyakönyv található az egyházközség adattárában. Az első, legrégibbi kötetben egybekötve szerepelnek a születési, esketési és halálozási adatok (Magyarvistai Ref. Egyházközség adattára, I/3. kötet, születési anyakönyv: 1859–1884, esketési anyakönyv: 1859–1904, halotti anyakönyv: 1859–1876), ezenkívül van még két kötet születési (1884–1950, I/5; 1950–2005, I/13), két kötet halotti (1909–1982, I/7; illetve 1982–2006), valamint egy kötet házassági anyakönyv (1905–2005, I/6).
8. A családkönyvet (Magyarvistai Református Egyházközség adattára I/10) 1972-ben helyezték irattárra, amikor új családkönyvet kezdtek, a régiből átvezetve abba a még létező családokat. Az 1883-ban vezetni kezdett családkönyv bevezető lapján szerepel az Erdélyi Református Egyházkerület Igazgató Tanácsának 1876 februárjában, Kolozsváron tartott ülése nyomán született szabályozás a családkönyvek vezetésére vonatkozóan. Ennek értelmében a családkönyvben „minden önálló háznép” számára külön „családkönyv nyitandó” – családkönyvön értve itt az egyes családok adatainak nyilvántartására szolgáló kétoldalas ívet. Tehát a gyermekek számára, amikor családot alapítanak, új oldalt kellett nyitni abban az esetben is, ha a szülővel egy házban vagy telken maradtak. (Ez utóbbira vonatkozó információkat a Jegyzés rovatban fel kellett tüntetni. Nagyobb települések esetén, ahol a lelkész nem tudta az ilyen mozgásokat pontosan követni, ennek regisztrálásától eltekinthetett.) A válást és ennek következtében a család felbomlását, a szétköltözést, az özvegyek/elváltak esetleges újrnházasodását szintén jegyezni kellett.
9. Magyarvistában a 19. század második felében jelentek meg a historia domus feljegyzései szerint az adventista vallás követői (helyi szóhasználatul élve a szombatosok). Amikor a családkönyvet elkezdték vezetni, még kevés volt az „összombatos”, így az a reformátusok mellett a később kitérő, szombatossá lett családokról és leszármazóikról is tartalmaz információkat.
10. Kónya János (1855–1905), Szotyori Lajos (1905–1909), Daróczi Ferenc (1909–1953) és Szallós Kis Ferenc (1954–2000). Nem jelentőség nélkül való a családkönyv vezetése, annak pontossága és főképp következetessége szempontjából a tény, hogy a közel százötven év alatt mind-

- össze négy lelkész váltotta egymást a településen, és közülük is hárman csaknem fél évszázadig álltak a vistai gyülekezet élén.
11. Magyarvistai Református Egyházközség adattára, IX. 57. kötet. A továbbiakban lásd a vadházások jegyzékét.
 12. A Megjegyzés rovatban a párkapcsolat összeállása után történetekkel kapcsolatosan olvashatunk bejegyzéseket – valamelyik fél elhalálozását, a kapcsolat felbomlását és az esetleges újabb kapcsolatra lépést (a jegyzék adott évre és sorszáma való utalással), az adott esetben nem vistai származására vonatkozóan. A kapcsolat felbomlását illetően többnyire csak annak tényét közli a jegyzék, az együttélés időtartamának közlésére csak esetlegesen kerül sor (többnyire olyan esetben, ha a párkapcsolat rövid ideig állt fenn).
 13. A kötet első lapján a következő bejegyzés áll: „A VISTAI REF. EGYHÁZKÖZSÉG multjára vonatkozó ADATOK és tovább folytatandó FELJEGYZÉSEK. – Irni kezdette AZ UR 1929.-ik ESZTENDEJÉBEN Daróczi Ferenc ref. lelkipásztor. 1938-ban legépelte Czira László segédlelkész.”
 14. A „bandiferkő” a Vistában (erősen endogám jellege, a sok azonos vezetéknev miatt) nagyon elterjedt ragadványnevek egyike. Ezeket a források következetesen kisbetűvel írják, ezt az írásmódot követjük mi is.
 15. Az Ormánságban, a Bakony környékén, a Mezőségen, illetve Gyimesben is élt ez a szokás a paraszti gyakorlatban (Jávor 2000:663).
 16. A családkönyvben a pár neve mellett a lelkészek feltüntették a házasságkötés dátumát, amennyiben azonban arra nem került sor, a vadházasság kezdetét – e tekintetben egyenértékűnek tekintették a kettőt. Az elemzés során magam sem tettem különbséget a két együttélési forma között a pároknak (és családjaiknak) az együttélés (tehát házasság vagy vadházasság) kezdete szerint való rendszerezése során.
 17. Pontosan 61 és 67 százalékuk.
 18. Ugyanekkor volt a népességszám is a legmagasabb.
 19. Csak utalunk itt arra, hogy ez nem jelenti egyértelműen azt, hogy korábban nem volt erre példa. A családkönyv adatai az 1850-es évekig terjednek, ám abból kiindulva, hogy azt csak 1883-ban kezdték vezetni, és értelemszerűen csak azok a (házas)párok kerülhettek bele, akik akkor még (a településen) éltek, ahogyan haladunk az időben visszafelé, egyre kevesebb a bejegyzett párok száma, így kérdéses, hogy lehet-e ezen adatok alapján általánosítani – mindenesetre tény, hogy az 1870-es évek előtti időszakból nincs vadházasságra utaló adat a családkönyvben. (A házassági anyakönyvek 1859-től vannak meg az adattárban, ám a 19. században a lelkész nem utalt a vadházasságra a házasságkötések bejegyzése során.)
 20. Ilyen volt például a 17. században Moldvában elharapózott vadházasság és lányszöktetés, ami az akkor ott jellemző paphiány számlájára írható (vö. Ilyés 2005:76).
 21. Tárkány Szücs közlése szerint a lakosság nyolc-tíz ezreléke élhetett a 19. század végén vadházasságban falun (Tárkány Szücs 1981:252).
 22. Úgy vélem, meg kell ugyanakkor fontolnunk, hogy valóban általánosítható-e Tárkány Szücs Ernő azon megállapítása, miszerint a vadházasságról úgy beszélhetünk a századforduló utáni magyar falusi társadalom vonatkozásában, mint a társadalom által elfogadott intézményről (Tárkány Szücs 1981:253), vagy csupán az ilyen irányú kutatások csekély száma, esetlegessége kelti ezt a benyomást. Akad arra is példa, hogy a házasság akadályainak (például a katonaság, a szegénység, a szülői ellenzés) kikerülésére a közösség kialakított egy olyan gyakorlatot, szokásrendet, amely úgy hágja át ezeket az akadályokat, hogy a házasságkötés kötelező normáját is fenntartja, azt csak rövid, átmeneti időre és formálisan szegi meg (lásd Turai 2004).
 23. „Az ilyen élet – írja Daróczi a vadházasságról – nem csak az erkölcsi felfogást és életet teszi beteggé, de a nőt is terméketlenné, a házasságot gyermekeletlenné.” (Historia domus 93.)
 24. Feltehetőleg a háború alatti infláció hatására gondol Daróczi Ferenc itt.
 25. A lakodalommal, torral járó „multságok” költségeinek érzékeltetésére idézzük Daróczit: „...az

ilyen teljesen felesleges mulatságokra súlyos ezreket és tizezreket [költenek]. Egy lakodalom 3-4 napig tart, tehenet vágnak, egész szekérrakomány szeszestalt hoznak, belekerül 40-50 000 Leuba. [...] Temetéseknél meg minden költség a gyászoló háznépet terheli. Temetésnél különösen olyanoknak kell kitenni magukért, akik nem szülői örökséghez jutnak. [...] az ilyen örökös köteles az örökségben másokat is részesíteni. Ennek pedig legkézzelfoghatóbb és legszebb kifejezője egy feledhetetlen tor. Ilyen esetekben gyászkocsit hozatnak, cigányt fogadnak, főznek, sütnek, vigasztalják egymást, a végén cigány mellett elfelejtik a gyászt még másnap is, hogy legvégül elmondhassák: ilyen jól rég nem mulattunk.” (Historia domus 67.) A lakodalom, konfirmálás alkalmával a lányok ünnepi viseletének költségeiről pedig a következőket jegyzi meg ugyanott: „Földeket adnak el, soha nem rendezhető adósságokba merülnek egy-egy alkalommal. S ha csak az volna cifra, akinek módja van hozzá. De konfirmáláskor ismeretlen ember meg nem tudná mondani, hogy melyik gyermek gazda emberé és melyik szegény napszámosé. Mind egyformán cifrák.” (Historia domus 67.)

26. Bár a vadházasságok gyakorlatának nagymértékű elterjedtsége miatt a válások számának, arányának alakulását nem tartjuk jellemző mutatónak Magyarvista esetében, arra fel szeretnénk hívni a figyelmet, hogy a források adatai szerint a vistaiak már a 18. század végén éltek a református egyház Erdélyben jellemző jogszokása – amely szerint az eljegyzések felbontását és a válópereket első fokon az egyházmegyéék részleges zsinatain (*partialis synodus*) tárgyalták (Sipos 2002:103) – által biztosított válási lehetőséggel. Erről adnak számot a historia domusban a „kalotaszegi egyházmegyei levéltárban levő Kolos és Kalota-szegi Ref Papi Kerületnek Jegyzőkönyve /etc/ 1793 Eszt.-ben” címmel a következő válásokkal kapcsolatos feljegyzések: „1794 III. 12 Vistai Szilágyi Ágnes felperes válópere Szóts István ellen házasságra való erőltetés miatt. Elválasztják. 1796. XI. 1. Vistai Kováts András kérelmére Bán Erzsébettel kötött házassága megsemmisítettik, mivel alperesnek még házassága előtt teherbe ejtve gyermeke születik.” A válások korai megjelenésére azért utaltunk itt, mert az a közösség értékrendje, mentalitása alakulásának szempontjából fontos lehet számunkra mint a nők helyzetének megváltozására utaló jelenség vagy egy individualizáltabb, polgárosodó értékrend korai megjelenésének jelzője (Kotics 2001:65).
27. Fülemile Ágnes és Balogh Balázs is találkozott Kalotaszegen végzett kutatómunkája során a vistaiak erkölcsiségének a környező falvakban való meglehetősen negatív megítélésével: „Magyarvista leginkább a szabadszájúságáról és szabadosságáról híresült el. Egy sokat idézett falucsúfólo így szól: »Vistáról feleséget ne hozzál, mert mind csalfa!« [...] Mérán úgy mondták, hogy »nem ember az ember és nem asszony az asszony Vistán, ha nincs szeretője.«” (Balogh-Fülemile 2004:53.)
28. Még ha vannak is kivételek: „Nem mondom, hogy mind e szomorú megállapítások alól nincs kivétel. Vannak és hála Istennek nem kevesen vannak, akik minden részben mások, akik legalább bizonyos tekintetben megértik a Krisztus szolgája méltóságát és pártján vannak. [...] Ezek azok, akik háborgó lelkünknek enyhületet, megnyugvást és reményt nyújtanak afelől, hogy Isten és az anyaszentegyház ügye nem tiporható meg teljesen. De általában a nagy többség tudatlan, istentelen és teljesen egyházaitlan.” (Historia domus 55.)
29. „Az ecclesiasticus ordo, minthogy jobb példaadással, nemcsak tanítással oktatja jóságos cselekedetekre az hallgatókat, gyakor visitációkkalaz püspekek, seniorok, kiki mind az ő szokott vallásában recepta religióján valókat mindenütt ez országban szabadon visitálhassák, fogyasztásokat reformálhassák, és jókat is jobbítani és az vétkeket érdemek szerint való büntetéssel, minden erejekkel, hasznos, jóságos és dicséretes cselekedetekre indítsák.” (Idézi Szócsné Gazda 1999:313–314.)
30. A presbitérium a protestáns egyházközösségek lelkészekből és választott világi egyháztagokból álló vezető testülete. Még nevezik egyháztanácsnak, konzisztóriumnak, megyeszéknek, domeszticumnak is (Kósa 1990:457).

31. II. József erre vonatkozó rendeletei nyomán Erdélyben a Gubernium körendeletet adott ki: „[...] a Lelki Pásztorok akár mitsoda vallásuk legyenek, tsupán tsak a Lélekre tartozó intésekkal és büntetésekkel éljen(e)k, az olyan büntetések(e)k irrogatióját pedig, melyek vagy pénz fizetésbe, vagy a testnek szenvedésébe állanak, vagy pedig valamely közönséges gyalázzattal volnának öszve köttetve, leg terhesebb responsabilitas alatt magokot ne venticállják, hanem in Casus, ha a tetelre tartozó büntetések, vagy respective a hütölésen tett intések gyümölcstelenek és haszon nélkül valok volnának, vagy valamely közönséges botránkozás adná elő magát, az Hellységbeli Politicus Tisztviselők jelentsék, és az igazítást onnan várják.” (Idézi Szócsné Gazda 1999:314–315.)
32. Valóban súlyos bűnök esetén azonban az egyházi törvényszék hatásköre véget ért: a világi hatóságok elé kellett utalni a bűnöst (Szócsné Gazda 1999:313).
33. A katolikus egyház gyakorlatából is ismertek a nyilvános bűnmegvallás példái, de ott ez nem volt olyan általános, mint a református egyházban (Szócsné Gazda 2001:155).
34. Szócsné Gazda Enikő orbai széki vizitációs, vizsgálati és falujegyzőkönyveket kutatva mutatott rá, hogy az eklézsiakövetés általában pénzbüntetéssel vagy testi fenytéssel társult (Szócsné Gazda 1999:316).
35. „A vistai Helvét hitű Egyháznak a.) az öszve esketetteket b.) a szülötteket c.) a megholtakat magában foglaló anya könyve 1785 éven kezdve (Protocollum Ecclesiae Reformatae Vistaiensis).” Kolozsvári Állami Levéltár 250/2 sz. fond, I/1. 15. oldal.
36. A templomi ülőhelyek meghatározott rendjének megsértése.
37. Lásd Turai 2004:108.
38. Azaz újra felvétethetnek az egyházi közösségbe.
39. Protocollum Ecclesiae Reformatae Vistaiensis, Kolozsvári Állami Levéltár 250/2 sz. fond, I/1. 15. oldal (vö. Szócsné Gazda 1999:315).
40. A 18. század végén vezetni kezdett protocollumból annyi derül ki, hogy az 1800-as évek első két évtizedében összesen tizenöten követtek paráznaságért ekléziát Vistában. Protocollum Ecclesiae Reformatae Vistaiensis, Kolozsvári Állami Levéltár 250/2 sz. fond, I/1. 120. oldal.
41. Ebből a négy korona a lelkészé, a nyolcvan fillér a két tanúé volt.
42. Barabás László siklódi kutatásai során hasonló helyzetet tapasztalt: az egyházi fegyelem szigorodására a közösség az ekléziakövetés elmulasztásával reagált, tehát a szigor nem közelítő, hanem elidegenítő hatással volt egyház és a közösség viszonyára (Barabás 1994:190).
43. Arra nincs mód, hogy a születéskorlátozás kérdésére részletesen kitérjünk, de annyit megjegyzünk itt, hogy a születési anyakönyvek és a családkönyv adatainak vizsgálata alapján arra következtettünk, hogy Magyarvistában a 19. század végétől, a 20. század elejétől jelentős méreteket ölt a születéskorlátozás, tehát joggal beszélhetünk „egykézű” közösségről.

IRODALOM

BALOGH BALÁZS – FÜLEMILE ÁGNES

2004 Társadalom, tájszerkezet, identitás Kalotaszegen: Fejezetek a regionális csoportképzés történeti folyamatairól. Budapest: Akadémiai Kiadó.

BARABÁS LÁSZLÓ

1994 Eklézsiakövetés a székely „protestáns szentföldön”. In A Kriza János Néprajzi Társaság évkönyve 2. Keszeg Vilmos és Zakariás Erzsébet, szerk. 180–198. Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság.

DARÓCZI FERENC

1936 Egy kalotaszegi falu. Magyar Népegészségügyi Szemle 11:225–238.

FOUCAULT, MICHEL

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

GARLAND, DAVID

1997 A büntetés és jelentései. In Politikai antropológia. Zentai Violetta, szerk. 127–147. Budapest: Osiris.

HELLER ÁGNES

1996 A szégyen hatalma. Budapest: Osiris.

ILYÉS SÁNDOR

2005 A megesett leány büntetőritusai a moldvai csángóknál. In Adaptáció és modernizáció a moldvai csángó falvakban. Pozsony Ferenc – Kinda István, szerk. 57–91. Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság.

JÁVOR KATA

1971 Egy 19. századi presbiteri jegyzőkönyv néprajzi tanulságai. Népi Kultúra – Népi Társadalom 5–6:71–103.

2000 A magyar paraszti erkölcs és magatartás. In Magyar néprajz. 8. Társadalom. Paládi Kovács Áttila, főszerk. 601–693. Budapest: Akadémiai Kiadó.

KASCHUBA, WOLFGANG

2004 Bevezetés az európai etnológiába. Debrecen: Csokonai.

KÓSA LÁSZLÓ

1990 Protestáns egyházas szokások és magatartásformák. In Magyar néprajz. 7. Népszokás, néphit, népi vallásosság. Dömötör Tekla, főszerk. 443–481. Budapest: Akadémiai Kiadó.

KOTICS József

2001 A nő helyzetének változása polgárosodó parasztközösségekben. Válások a Tiszazugban. In Mások tekintetében. Kotics József, szerk. 61–72. Miskolc: Miskolci Egyetem Kulturális és Vizualis Antropológia Tanszéke.

MORVAY JUDIT

1982 Vadházasság szócikk. In Magyar néprajzi lexikon 5. Ortutay Gyula, főszerk. 456. Budapest: Akadémiai Kiadó.

1987 Próbaházasság szócikk. In Magyar néprajzi lexikon 4. Ortutay Gyula, főszerk. 273. Budapest: Akadémiai Kiadó.

ROSENTAL, PAUL-ANDRÉ

2000 A „makro” felépítése a „mikroszinten” keresztül: Fredrik Barth és a microstoria. In Társadalomtörténet másképp. A francia társadalomtörténet új útjai a kilencvenes években. Czoh Gábor – Sonkoly Gábor, szerk. 71–87. Debrecen: Csokonai.

SIPOS GÁBOR

2002 Református eljegyzések, házasságok és válások az erdélyi református traktusok jegyzőkönyveiben. *In* *Ámor, álom és mámor. A szerelem a régi magyar irodalomban és a szerelem ezeréves hazai kultúrtörténete.* Szentmártoni Szabó Géza, szerk. 104–122. Budapest: Universitas.

SZŐCSNÉ GAZDA ENIKŐ

1999 Egyházi büntetések Orbaiszéken a 18. században. *Acta* 1: 313–323.

2001 Erkölcs és közösség. Orbai széki erkölcsirányítás a XVII–XIX. században. Csíkszereda: Pro Print.

TÁRKÁNY SZÜCS ERNŐ

1981 Magyar jogi népszokások. Budapest: Gondolat.

TÁRKÁNY SZÜCS ERNŐ – GUNDA BÉLA

1979 Leányszöktetés szócikk. *In* Magyar néprajzi lexikon 3. Ortutay Gyula, főszerk. 502. Budapest: Akadémiai Kiadó.

TÓTH PÉTER

1991 Szexuális deviancia, mint egyéni és társadalmi konfliktusok feloldása és újabb generálása a 18. században. *In* Rendi társadalom – polgári társadalom. 3. Társadalmi konfliktusok. Varga László, szerk. 45–50. Salgótarján: Nógrád Megyei Levéltár.

TURAI TÜNDE

2004 Leányszöktetés: deviancia vagy norma? *Tabula* 7(1):97–117.

VASAS SAMU

1979 Egyre gazdagabban, egyre kevesebben. *In* Változó valóság. Imreh István, szerk. 61–72. Bukarest: Kriterion.

JUDIT AMBRUS

“Royal child in poor condition – this is Vista...”
The relationship of parochial and communal value systems
in a village in Kalotaszeg (Transylvania)

In this research the traces of norm and value systems, customs and social relationships in a Transylvanian village, Magyarvita are analyzed on the basis of historical sources from the 19th century, mainly focusing on marriages over the broomstick. The analysis also tries to reflect on the fact that the documents about the community were written from a parochial point of view. Thus the aim of the inquiry is not only to decipher the documents with respect to the community's social relationship but also to ask the question of what can we learn about the relationship of parochial norms and the community's social customs, rules, that is about the possible friction and conflicts between the two realms.

K. HORVÁTH ZSOLT

Az idő újabb cáfolata. Historiográfiai széljegyzetek az idő fogalmának dekomponálásához

Benda Gyula emlékének

„Egy mai bánat semmivel sem valóságosabb, mint egy múltbéli boldogság. [...] 1824 augusztusának elején Isidoro Suárez kapitány a perui huszárszázad élén győzelemre vitte a juníni ütközetet; 1824 augusztusának elején De Quincey kiadott egy gúnyiratot a Wilhelm Meister tanulóévei ellen; ez a két tény nem volt egyidejű (ma már az), hisz a két férfiú úgy halt meg [...], hogy mit sem tudtak egymásról... Minden pillanat autonóm.”

Jorge Luis Borges: Az idő újabb cáfolata (1952)

A társadalomtudományos kutatásokban az utóbbi évtizedekben bekövetkezett perdöntő változások közül az egyik legfontosabb az idő fogalmának újragondolása volt. E dolgozat a társadalomtörténet-írást választva az elemzés tengelyéül a linearitás, a homogenitás és a kontinuitás mítoszával összefüggésben néhány, a társadalomtudományos időtapasztalattal kapcsolatos historiográfiai szempontot kíván bemutatni. Kutatótörténeti, historiográfiai perspektívába helyezve az idő problematizálását, jelentéstelivé válhat az is, hogy e fogalom mily magától értetődő maradt sokáig. Sokáig annyira közvetlen instancia volt, hogy analitikus észlelése és elemzése igen magas absztrakciós szintet igényelt. Ugyanakkor ennek ellentétéként ma már sokszor evidenciaként kezeljük, hogy *eleve* van „személyes” idő és van „történelmi idő”. Mi az időtapasztalat személyes és történelmi léptéke közötti heurisztikus különbség? Egyáltalán miért és mióta legitim ez a kérdés a társadalomtudományokban, s mi lehet ennek a magyarázata? Miért és hogyan jutottak el a tágabb értelemben vett társadalomtudományok képviselői – a filozófusoktól az antropológusok és a szociológusok át a történészekig – attól a még ma is nehezen oldódó képzetrendszerrel, hogy az idő problémamentes, *eleve* adott tényező, néhány évtized alatt odáig, hogy az időt még egyetlen egyén életszekvenciájában is polimorf fogalomnak tekintsék, észrevétlenül kérdőjelet helyezve a szubjektumot egységge szervező identitás fogalma mögé?

A társadalomtudományos kutatásokban az utóbbi évtizedekben számtalan perdöntő változás következett be. Sok, ma már többé-kevésbé magától értetődő probléma, kérdés-felvetés, majd ezzel összefüggésben a társadalomtudományos eszköztárba szinte evidens módon beépülő módszertani fogás kanonizációja szükségszerűen számos korábbi

előfeltevést tett félre, szorított ki.¹ Amennyiben elfogadjuk azt a feltevést, hogy *jelenünk minden ízében történeti*, hogy minden egyes „most” pillanat hosszú és összetett kulturális folyamatok, társadalmi egyezkedések révén vált olyanná, mint amilyenek mi evidens módon ismerjük, vagyis a jelen relativitását, esetlegességét elismerjük, úgy érdemes számot vetnünk néhány, a jelenben élő módszertani fogás episztemológiai premisszáival. A linearitás, a homogenitás és a kontinuitás mítoszával kapcsolatosan jelen írás néhány, a társadalomtudományos időtapasztalattal kapcsolatos historiográfiai szempontot kíván bemutatni. A társadalomtörténet-írást választva a gondolatmenet tengelyéül, dolgozatom a teljesség igénye nélkül az idő használatával kapcsolatos néhány maradandó társadalomtudományos „mítoszt” szeretne körbejárni, analizálni. Talán az sem véletlen, hogy az „idő” magától értetődő fogalmával kapcsolatban maradt a társadalomtudományos gondolkodás sokáig a legreflektálatlanabb. Csak egy példát említve: mikor az 1950–1960-as években a francia történeti gondolkodás legprogresszívebb vezetői már a történelem voltaképpeni tárgyát fessegetik és terjesztik ki, mikor evidenciaként kezelik az interdiszciplinaritás eszméjét, és egyértelműen igenlik gyakorlatát, akkor példának okáért az idő konstruktivitásának kérdése komolyan fel sem merül. Talán nem véletlen, hogy Norbert Elias *Über die Zeit* című értekezésének élére épp azt a Szent Ágostontól származó idézetet helyezte, hogy „ha nem kérdezik meg tőlem, mi az idő, akkor tudom, ha viszont megkérdezik, nem tudom” (Elias 1984; 1990:15). Még egy paradoxonnal kiegészítve mindezt azt mondhatnánk: az idő annyira magától értetődő, annyira közvetlen instancia, hogy analitikus észlelése és elemzése igen magas absztrakciós szintet igényel.

Amennyiben Marc Bloch aforisztikus meghatározása – tudniillik, hogy „a történelem az időben mozgó ember tudománya” (Bloch 1996:26) – még érvényel bír, márpedig szerintem igenis érvénnyel bír, s ezt egyszersmind kiindulópontunknak jelöljük ki, úgy érdemes lenne azt is végiggondolni, hogy az egykor volt konferencia címében megjelenő kettősség – tudniillik, hogy eleve van „személyes” idő és van „történelmi idő” is – érvényes-e, s ha igen, miképpen az.² Mi az időtapasztalat személyes és történelmi léptéke közötti heurisztikus különbség? Egyáltalán, miért és mióta legitim ez a kérdés a társadalomtörténet-írásban vagy tágabban a társadalomtudományok terrénumán, s mi lehet ennek magyarázata? Miért és hogyan jutottak el a tágabb értelemben vett társadalomtudományok képviselői – a filozófusoktól az antropológusokon és a szociológusokon át a történészekig – attól a még ma is nehezen oldódó képzetrendszerrel, hogy az idő problémamentes, eleve adott tényező, néhány évtized alatt odáig, hogy az időt még egyetlen egyén életszekvenciájában is polimorf fogalomnak tekintsék, észrevétlenül kérdőjelet helyezve a szubjektumot egységgé szervező identitás fogalma mögé (Bourdieu 2002; Passeron 1991)? Ebben a rövid dolgozatban természetesen nem lesz módom ennek a szerteágazó kérdésnek alapos tárgyalására, mindössze arra tennék szerény kísérletet, hogy ennek a változásnak néhány – megítélésem szerint – perdöntő elemére rávilágítsak: avagy hogyan is jutottunk idáig? Persze csalóka dolog lenne az idő lebontásában érdekelt kutatók episztemológiai beállítódását kiterjeszteni; ami a társadalomtudományos beszédben egyre inkább elfogadottá válik, az a közbeszédben, a politikai mező szereplői esetében egyáltalán nem kérdéses: évfordulók kapcsán Szent István, Rákóczi, Kossuth, Széchenyi még mindig „üzennek a mának”, tanulságot adnak át a ma élőknek, s ezzel a kapoccsal mintegy meg is teremtik annak látszatát: I. hogy a múlt és a jelen közötti relációban a történelem ideje *folytonos*, hiszen mi a fentebbiek leszármazottai vagyunk,

létünk belőlük is következnek; hogy 2. *homogén*, hiszen ugyanabban az időben élünk („Magyarország történelmének részei vagyunk”), csak picit később; 3. hogy ez az idő *lineáris*, azaz az „előttünk” megtörtént dolgok tanulságai az utódok számára megfontolhatóak, sőt megfontolandóak. Valóban összeköt itt valami, valóban a „történelem az élet tanítómesterének” csillagzata alatt élnénk még a mai napig is? Ebben a dolgozatban előbb sorra vennék néhány szempontot, mely az idő tapasztalatában ezt a képzetet kialakította, majd arra a folyamatra szeretnék rátérni, mely ezt az elképzelést erodálni, lebontani igyekezett.

Az „emlékezet”, a „történelem” és a „múlt” fogalmának az idő viszonylatában ekvivalens, zavaros használata súlyos félreértésekhez vezetett. A múlt szellemi kimunkálását – nevezzük azt történelemnek vagy emlékezetnek – egy sajátos, az adott térben és időben létrejövő, tehát nem véletlenül kialakuló *kulturális rendszernek* tekintem: ahogyan egy társadalom, akár a történész személyén, akár az emlékezet megőrzésének intézményein (múzeum, levéltár, emlékmű, műemlék, megemlékezés stb.) keresztül kiválasztja, megmunkálja és megjeleníti a múltat, illetve annak valamely darabját, mozzanatát, az a tudományos feldolgozás és a kulturális képzelet tényén túl árulkodik a mindenkori jelen historiográfiai tudatáról és társadalmi képzetrendszeréről. Ebben a dolgozatban a „történelemre” mint az európai gondolkodásban³ a múlttal fenntartott olyan – nem kizárólagos érvényű – viszonyrendszerre tekintek, melyet az egyetemeken és kutatóintézetekben munkálkodó professzionális kutatók teremtenek, írnak, s melynek közönsége – lássuk be – viszonylag szűk.⁴ Ám a történelem mint egyetemi diszciplína 19. századi létrejötte után, önmeghatározása folyamatában egyszerre tekintette önmagát módszeres alapossgal dolgozó, 19. századi értelemben vett „fiatal tudománynak” s az antik történetírás régiségével, presztízsével bíró legnagyobb hagyományú diszciplínának. Hogy ez a kettősség milyen hosszú ideig meghatározó maradt, arra Hayden White 1966-ban közzétett esszéje a legjobb példa: a történelem egyszerre tudományként tekint önmagára, hisz nagyszámú adatot dolgoz fel módszeresen, ugyanakkor művészet is, hisz végtermékként szöveget, elbeszélést hoz létre (White 1997a:25–28). Az amerikai kutató szerint e kételkedés bosszantó mivolta pedig a történelem elleni kritikákkal szemben kijátszható védekezési stratégiában rejlik: ha a tudományosságot kéri számon a történelmen, akkor antik, a művészettel rokon mivoltára hivatkozik, ha pedig a művészetelmélet nevében narrációs technikáinak elavult voltára emlékeztetik, akkor arra utal, hogy voltaképpen a tényeket nem lehet alárendelni a művészi megjelenítés szabadságának.

Ez a kevert, kétértelmű hagyomány megítélésem szerint a tradicionális történeti elbeszélés időfölfogásában is megmutatkozott, nevezetesen abban, ahogyan a történeti elbeszélés lineáris képződményként alakult ki. Az alapkérdés tehát az, hogy miért így fogta föl és képezte meg az időt az elbeszélés során a történetírás? Amennyiben akként kérdezzünk erre rá, hogy „a tudás hogyan formálható elmondássá, hogy az emberi tapasztalat miképp alakítható olyan formájúvá, mely megfelel a jelentés [...] struktúráinak” (White 1997b:103–104), úgy az idő és az elbeszélés módusza között képezünk összefüggést. Másképpen fogalmazva arra mutatunk rá, hogy az idő minden tapasztalatában jelen van a narrativitás. A kitalált, imaginárius történetekkel szemben azonban a „valós”, a külső világban megérett történések nem narratív természetűek, így elmondhatóságuk hogyanja kardinális kérdés. A narrativitás, az elbeszélés módusza és a külső

világhoz való viszonya tekintetében – White szerint – három alapvető különbség szerint határozhatjuk meg a történetek lejegyzésének ideáltípusát: a) annales, b) krónika, c) a professzionális történelem (a 19. század óta). Bár ez erősen reduktív, ideáltipikus felosztás, arra mindenesetre alkalmasnak tűnik, hogy megvizsgáljuk azt, hogy az idő *nyelvi megjelenítése* miért lineárisan képződött meg a történeti elbeszélés hagyományában. Az amerikai irodalmár a *Szent Gál-annales* nyomán azt elemzi, hogy az évkönyvszerű lejegyzés (az egy évben történt kitüntetett jelentőségű események rögzítése) hogyan jeleníti meg a temporalitást. Itt nem feltétlenül az volt a lejegyző célja, hogy bármilyen jellegű tudást áthagyományozzon, hanem hogy eseményekkel, nevekkel lássa el az éveket; nem a történeti hagyomány megteremtéséről szól ez a feljegyzés, inkább egy lokális kronológiát jelenít meg. Arra azonban megítélésem szerint jól tapintott rá White, hogy a történeti elbeszélés linearitása ezekben az évkönyvekben gyökerezik. Ezt veszi át a krónika is, mely már valóban a múlt eseményeinek áthagyományozását s vele a megbízói legitimitás megteremtését tartja elsődleges céljának. A történeti idő tehát azért is tűnhet föl lineárisnak még gyakran ma is, mert – a nem egyértelműsített hagyomány okán – távoli gyökerei ilyen évlisákban, évkönyvekben vannak, melyek elbeszélés híján a dátumhoz hozzárendelt rövid megjegyzéssel képeznek értelmet. Az ebből kinövő krónika, de még a későbbi professzionális történetírás is – *nem genetikus módon* ugyan, de – hallgatólagosan továbbviszi ezt a hagyományt, fölfogást.

Ez már csak azért is felettébb érdekes, mert épp a 19. században, a történeti diszciplína szakszerűsödésének időszakában lép át a modernitás Európája egy másfajta időtapasztalatba, François Hartog fogalmát véve egy új „történetiség rendjébe” (*régime d’historicité*) (Hartog–Lenclud 1993; Hartog 2003): Reinhart Koselleck megfogalmazásában, a történetek (*die Geschichten*) helyébe ekkor lép a történelem (*die Geschichte*) homogén és önmagáért való képzete (Koselleck 2003a). Hogy ez a váltás mennyire nem volt látható a kortársak számára, arra a már idézett német történész elegáns esszéjében mutat rá: Goethe „korszerűtlen történelme”, mely – „sem a történelem haladását, sem a haladás történelmét nem ismerte” – nem sajátította el azt az új, a történelmet homogén és teleologikus folyamatként értő beállítódást, melyet Schiller *Universalgeschichte*-je viszont már ismert és alkalmazott (Koselleck 1995). A 18. és 19. század fordulóján a társadalom a jövőre érzékeny és nyitott, s nem a múlt történeteiből óhajt továbbra is okulni. Koselleck summázata szerint a történelem ebben az időben szűnik meg az élet tanítómestere lenni; nem az időben, hanem az idő által jön létre (a történeti idő megjelenése), s nem a felhalmozott tapasztalatok, tudások révén készíti elő a jövőt, hanem valamilyen konkrét célt (*telos*) szolgál. A homogén és teleologikus történelem képzete különösen alkalmasnak bizonyult arra, hogy a nemzetállamok kialakulásának legitimitációs szükségletét (ki)szolgálja, s hogy a nemzeti identitás képében összetartó szellemi keretet alkosson meg. (Ebben az időben az emlékezethez jóval hasonlatosabb volt a 19. századi történeti szaktudomány, mint manapság.) A nagy nemzeti identitástörténetek jövőre vetülő referenciáik mellett az „eredetiség” fölmutatásának jegyében nem jelentéktelen mértékben építettek a „régiekkel” való folytonosság, azaz az idő problémamentes linearitásának képzetére is. Így a homogén és lineáris történelem – Szekeres András szavával élve – „tartalommal feltöltött kronológiává” válik (Szekeres 2000).

Visszatérve Bloch meghatározásához, ki kell emelnünk, hogy a történeti diszciplína Fustel de Coulanges-ig és Michelet-ig visszanyúló hagyományos definíciója ugyanúgy

az általános és folytonos időben gondolkodott; „ez a valós idő természeténél fogva folytonos. S egyben örökös változás is” – mondja ki explicit módon Bloch (1996:27), ám kérdés, hogy ezt a szembeállítást hogyan is kellene értenünk. Hogyan lehet valami önmagával folytonos, ha egyben szüntelen változásban is van? Egyfelől, mint Alexander Gerschenkron leszögezte: „sajnos a folytonosságot [...] nem konvencióként, hanem tényként szokták felfogni” (Gerschenkron 1984:494), másfelől pedig, attól tartok, a „folytonosság” fogalmát túlságosan is szabadon használják. E fogalom poliszémikus jellegét – számomra legmeggyőzőbb módon – az említett gazdaságtörténész egy közleménye fejtette ki. Szemantikai sétája során rámutatott néhány félreértésre: a „folyamatosság” leggyakrabban alkalmazott ellentétje a „változás”, így a kontinuitás leginkább a „változás” hiányát implikálja, ám ebben az esetben nem tudnánk magyarázatot adni arra, hogyan lehetséges a lassú ütemű átalakulás. Gerschenkron mellett tör lándzsát, hogy a folytonosság inkább a változás természetére, intenzitására utal, mintsem hiányára; amennyiben meghatározzuk mértékét, látjuk, mennyiben folytonos valami önmagával, s mennyi benne a megváltozott, új elem. Mint a nagy ciklusok kutatásában érdekelt gazdaságtörténésznek azonban nem áll módjában és érdekében elgondolni, hogy mire is szolgálna az idő fogalmának egyre kisebb szekvenciákra tördelése, lebontása.

„A történelmi idő nem osztható a végtelenségig, hiszen az ember egy határon túl képtelen a csökkenő időtartamokat érzékelni. Sőt a felosztásnak ennél is korábban gátat szab az, hogy a történetet nem érdeklik az egészen rövid idő alatt lejátszódó eredmények. [...] Ha akarjuk, meghatározhatjuk, hogy mennyi pamutszálat termelnek egy perc alatt, de valószínű, hogy ez az adat még a fonodai művezetőt sem érdekli.” (Gerschenkron 1984:492.)

Gerschenkron elegáns írásának idézése már csak azért sem véletlen, mert felhívja a figyelmet arra a stratégiára, ahogyan a gazdaságtörténet – talán elsőként a történetírásban – a legtermékenyebben dekomponálta az idő fentebb summázott hagyományos elgondolását, s instrumentalizálta annak számára termékeny aspektusait: a statisztikák készítése, az adatok sorozatokba rendezése, a ciklusok felállításai (például: Labrousse struktúra-konjunktúra fogalom-párja, a „hosszú időtartam” braudeli elgondolása, Kondratyev ötvenéves ciklusai, a dupla ciklus, hiperciklus elmélete [Braudel 1996a:943–951]) stb. egyúttal az idő új, a korábbinál jóval szofisztikáltabb elgondolását tette lehetővé. Ebben az esetben természetesen olyan struktúrák, nagy trendek elemzésére és fogalmi elgondolására kerül sor, melynek során – s erre világítanak rá Gerschenkron fentebbi sorai – a történelmi időben elgondolt társadalmi cselekvők tapasztalati világában gyökerező problémáknak nincs igazán létjogosultságuk.

E fölfogások közül legérdekesebb Fernand Braudel elképzelése, melyet *A Földközi-tenger és a mediterrán világ II. Fülöp korában* című háromkötetes doktori értekezésének első kiadásához írt előszavában fejtett ki.

„Az első rész – írja – egy szinte mozdulatlan történelemmel foglalkozik, az ember és környezete kapcsolatának történetével, amely lassan folydogál, lassan változik, gyakran visszafordul, bizonyos ciklusokat szüntelenül újratekint. Nem mellőzhettem ezt a szinte időtlen történelmet, amely az embert az élettelen dolgokhoz kapcsolja, és nem elégtett volna ki egy, a történelemkönyveket hagyományosan bevezető földrajzi áttekintés [...]. E fölött a mozdulatlan történelem fölött kirajzolódik egy lassú ütemű történelem, a csoportok, a csoportosulások története, amelyet *társadalomtörténetnek* is nevezhet-

nénk [...], [s] amely sorra veszi a gazdasági rendszereket, az államokat, a társadalmakat és a kultúrákat [...]. Végül a harmadik rész a hagyományos történelemé, a nem embe-
 rekre, hanem az egyénekre szabott történelemé, amelyet Paul Lacombe és François
 Simiand *eseménytörténetnek* nevezett: a kavargó felszínké, a hullámoké, amelyeket a dagály
 tengermozgása hordoz. Ez a történelem rövid, gyors, ideges rezgésekből áll. Természe-
 tének megfelelően hiperérzékeny, a legkisebb rezdülés is valamennyi mérőműszerén le-
 olvasható. Persze ez a legizgalmasabb, emberi szempontból a leggazdagabb, de legve-
 szélyesebb is. Ne bízunk ebben a még izzó történelemben, ahogyan azt a kortársak a
 miénkhez hasonlóan rövid életük ütemében átérték és leírták. Az ő haragjaik, álmaik és
 illúzióik mérhetők le benne. [...] Így végül a történelem síkokra bontásához jutottunk
 el, más szavakkal a történelmi időn belül egy földrajzi, egy társadalmi és egy egyéni idő
 megkülönböztetéséhez, vagyis az embernek személyek egész sorára való szétbontásá-
 hoz.” (Braudel 1996b:4–5.)

Braudel kétségkívül historiográfiailag jelentős lépést tett afelé, hogy számot vessen
 azzal a problémával, hogy az effektív, köznapian elgondolt fizikai idő használata már nem
 elégséges a korszerű történetírás magyarázó rendszereinek. Itt nem is annyira a hagy-
 mányosan értett idő dekomponálásáról kellene beszélni, hanem különböző, a változá-
 sok észlelésére alkalmas temporalitásokról. Jacques Le Goff mutatott rá egy cikkében arra
 a tendenciára, ahogyan a „hosszú időtartam” fogalmát valamiféle „hosszú kronológiai
 metszetként” kezdték félreérteni, ahelyett hogy fejlődési ritmusként tekintettek volna
 rá (Le Goff 1986:20–22). Olyan filozófusok, mint Louis Althusser és Étienne Balibar többek
 között azt kifogásolták Braudel elképzelésében, hogy mindössze *megállapította*, hogy
 vannak különböző idők, s ezekben az eltérő temporalitásokban más-más ritmus szerint
 megy végbe a változás, az átalakulás, ám nem mutatta ki, hogy ezek mennyiben *konst-
 rukciók*; hogy nem egy eleve adott ritmust állapít meg a történész, hanem ő maga fek-
 tette le az idő ilyenféle érthetőségének feltételeit (Leduc 2006:54–60). Braudel ilyenén-
 képpen – s ez a későbbi, a *Történelem és a társadalomtudományok: a hosszú időtartam*
 című cikkéből még inkább kiderül – egy realista időképződmény keretei között tartotta
 fölfogását.⁵ Amennyiben nem ismerjük föl, hogy az idő az utólagosságban konstruáló-
 dó tényező, hanem eleve föltételezzük létét, akkor a történetírói, kutatói saját szem-
 pontot sem fogjuk tudni megjelölni az időben, márpedig az idő történetisége elgondo-
 lásának lehetősége éppen a saját nézőpont kiemelésében rejlik (Koselleck 2003b). Ezzel
 természetesen lemondunk arról is, hogy a történelem olyan elementáris tapasztalatra
 épüljön, mely lehetővé tenné egy „objektív nézőpont” kijelölését s abból a múlt megje-
 lenítését. Ha nem létezik önmagában álló, „objektív” időhöz rögzített történelmi valóság
 mint eleve adott tényösszesség, márpedig mai tudásunk szerint nincs ilyen, akkor a meg-
 érthetőség szinte óhajtja, „éhezi” a szempontot; ez a föltétel a megértés *conditio sine
 qua non*ja. Ezt a sok történész számára mindig szentségtörő gondolatot nem is mosta-
 nában fogalmazta meg Raymond Aron, hanem az 1938-as – erősen a német filozófia és
 Edmund Husserl hatását mutató – doktori értekezésében (Aron 1986; 1989).

Ez a hatás nem a véletlen műve. Ahhoz, hogy megértsük e monolit, reálisként elfo-
 gadott időnek a borgesi cáfolatát, de legalábbis ideiglenes „félretételét”, Edmund Husserl
Előadások a belső időtudat fenomenológiájához című értekezéséhez kell fordulnunk. Az
 eddigiekhez képest már az elnevezés is meglepő: „belső időtudatról” beszél, amit nem
 „valaminek a tudata” formulájaként, hanem „a tudatlefolys immanens idejeként” ért.

Husserl az I. §-ban kizárja az „objektív idő” létét a fenomenológiai vizsgálódások köréből; tehát nem az objektív idő létét zárja ki, mindössze a fenomenológiai értekezés köréből számúzi azt.

„Objektív tekintetben minden élménynek, mint ahogyan minden reális létnek és létmozzanatnak is meglehet a helye az egyetlen objektív időben – így az időézelés élményének és magának az időképzetnek is. Vizsgálódás tárgyául szolgálhat egy élmény – akár egy időkonstituáló élmény – objektív ideje is. Továbbá érdekes lehet az a kísérlet is, amely azt próbálja megállapítani, hogy az az idő, amely az időtudatban mint objektív tételeztetik, milyen viszonyban áll a valóságos objektív idővel, hogy vajon az időintervallumokra vonatkozó becslések megfelelnek-e az objektív valóságos időintervallumoknak vagy miként térnek el azoktól.” (Husserl 2002: 14.)

Másképpen fogalmazva, az egyéni időtudatban végbement változások miként viszonyulnak az objektív időhöz, melynek idejét a kronológiák és az egyre egységesebb nap-tárak, kalendáriumok kanonizálják, ugyanakkor a történeti időben végbement jelenségek, események vagy folyamatok hogyan képződnek meg az egyéni időtudatban.

„Az időfelfogások – írja Husserl –, azok az élmények, melyekben az objektív értelem-ben vett idő megjelenik, fenomenológiai adatok.” (Husserl 2002: 16.) Tehát nem az a kérdés, hogy milyen viszonyt állíthatunk föl az időtudat és az objektív idő között, „mivel a megélt most [...] önmagában véve nem az objektív idő egy pontja” (Husserl 2002: 16), hanem azt nézzük, hogy a tudatlefolys (például a valakihez hozzárendelt tudat) immanens idejében az objektív idő hogyan jelenik meg. „A fenomenológiai analízis révén az objektív időből semmit sem találunk meg.” (Persze Husserlnél a kérdés kifejtése jóval összetettebb; megjelenik az „ősbenyomás”, a „retenció”, a „visszaemlékezés”, s ezek vetületében tárgyalja az emléktanyag módosulását.) „Mindenesetre meg kell figyelünk – mondja Paul Ricour Husserl előadásairól írt értelmezése –, hogy a fenomenológus nem tudja megkerülni [...] egy bizonyos homonímia elfogadását a »tudatlefolys« és a »világ idejének objektív lefolysa« között [...]” (Ricour 1985:45). Ezzel azonban, bocsátja előre Ricour, mint az időről való valamennyi filozófiai gondolkodás, ez is aporetikus helyzetben marad. Voltaképpen nincs egyszerű, tiszta és egyértelmű időtapasztalat, a temporalitás létmódja maga aporetikus. Az európai gondolkodásban benne van egyfelől az ágostoni „lélek idejének”, másfelől az arisztotelészi „világ idejének” eltérő tradíciója; az apóriát tehát nem feloldani kell (mivel lehetetlen), hanem megkísérelni valahogyan termékennyé tenni azt a gondolkodás számára. Kérdéses persze, hogy lehetséges-e ez egyáltalán, s ha igen, hogyan.

Világos persze, hogy az egyes társadalomtudományok esetében nehézkes, sőt lehetetlen tisztán filozófiai megalapozású gondolatokkal alátámasztani egy vizsgálatot. Ismeretes, hogy a filozófiai problémák csak igen megkésve, hangsúlyaikban, kifejtésükben jelentősen módosulva kerülnek át az empirikus társadalomtudományos gondolkodásba. Az idő fogalmának újraértelmezése az 1960–1970-es évektől több, egymással párhuzamos úton ment végbe, sőt gyakran bármiféle explicit módon kimutatható kapcsolat nélkül. Husserl és kisebb részben Henri Bergson hatása a szociológus Alfred Schützre (1984) majd Schütz hatása a Berger–Luckmann szerzőpáros tudásszociológiai értekezésére vitathatatlan (Berger–Luckmann 1998). Az 1970–1980-as évektől a szociológiában is – főként az élettörténeti kutatások nyomán – egyre nagyobb igény mutatkozik az idő dekomponálására, az élettörténet elgondolására a nagyobb szociológiai szekvenciák alatt;

legyen elég itt a teljesség igénye nélkül a Daniel Bertaux, Franco Ferrarotti, Martin Kohli nevével jellemezhető vonulatra utalnom.⁶ Episztémológiai beállítódásuk nagy hátránya azonban, hogy benne maradnak az objektív/szubjektív oszcillációban, s nem dolgoznak ki valóban sajátos – az életút percepciójából kiinduló – időfelfogást. A legradikálisabb talán Kohli, aki bevezeti a – szintén husserli hatást mutató – „saját idő” fogalmát, s ennek az idősíknak a függvényében rendezi el az ennél nagyobb léptékű problémákat. Vélekedése szerint ezt az legitimálja, hogy a „modern ember fejlődéstörténeti elképzeléseiben az élet mintegy az én által és az én köré szerveződik”, s ennek legmarkánsabb bizonyítékát az önéletrajzszerű írások megszáporodásában látja a modernitás kezdetétől (Kohli 1990:179). Az „én” és a köré szerveződő „saját idő” tehát a legfontosabb szervezőinstanciává vált.

Visszatérve azonban a korábbi szálhoz, meg kell állapítanunk, hogy az *Annales* folyóirat köré csoportosuló úgynevezett „nouvelle histoire” történészeinek az idő fogalmának problematizálása tárgyában véghezvitt kísérletei, újításai rendkívül nagy hatást tettek Michel Foucault-ra, aki kérdésének filozófiai irányultsága és tétje okán – amint Takács Ádám írja – „képes elkerülni egy bizonyos szaktudományos naivitást, mely a jelen és a múlt viszonyának kérdésében vagy pszichológiai tényezők jelentőségének szempontjából még az *Annales* képviselőit is jellemzi” (Takács 2002:24). Ezt a gondolatot *A tudás archeológiája* című munkájának bevezetésében fejti ki: azzal, hogy az értelmezés céljának függvényében a történettudomány – a *dokumentum*hoz való megváltoztatott viszonya során – „átszerkeszti, szétdarabolja, szétszítja, elrendezi, szintekre tagolja, sorozatokat állít fel” (Foucault 2001:12), azaz *különböző forrásokból* rendet szerkeszt, egymásutániságot állapít meg, az adatokat intervallumok közé szorítja, észrevétlenül kivágja, kiszakítja és kiszabadítja a korábban lineárisnak tételezett, folytonos történeti időből e szakaszokat. Míg a társdiszciplínák – melyek nevükben hordozzák a vizsgált tárgy történeti aspektusát (például eszme-, tudomány-, filozófia-, gondolkodástörténet), ám gyakran a történész látószögén kívül kerülnek – figyelme a korszakokról a törésmegjelenségekre tevődött át, addig a történeti szaktudomány némi lemaradást mutat az idő értése tekintetében, noha – sürgeti Foucault – egyre inkább a „folytonossághiányt” (*discontinuité*) kell a történeti elemzés alapelemévé tenni. „A történeti tudományok a folytonosságból a nem-folytonosság felé haladnak” (Foucault 2001:11), ami a „különböző egymás mellett létező, egymásra következő, egymást átfedő, egymást keresztező, egyetlen lineáris sémára nem redukálható sorozatok individualizálódását hozta magával. Így történt, hogy az ész folytonos kronológiája helyett [...] *több időskála* jelent meg.” (Foucault 2001:14, kiemelés – K. H. Zs.) Míg Foucault – Georges Canguilhem nyomán – arról értekezik, hogy a tudománytörténetben megkülönböztetik annak mikro- és makroszkopikus szintjeit, felvillantja azt, amit esetünkben a fentebb szóvá tett termékeny kérdés lehetőségeként kell számon tartanunk. „Ezeken a szinteken az események és következményeik nem egyformán oszlanak el: annyira nem, hogy [...] nem írhatók le *ugyanúgy* egyik vagy a másik szinten. *Nem ugyanazt a történetet mondjuk el az egyik vagy a másik szinten.*” (Foucault 2001:9.) A dokumentum megváltozott természete, a több időskála alkalmazása, a törésmegjelenségek, a folytonossághiányok problémája el kell hogy vezessen a belátáshoz:

„vége [...] annak – mint Kiss Balázs írja –, hogy a különböző dokumentumokból [...] ugyanazt a korarculatot várhatnánk tükrözni, hogy [...] volna minden kornak egy bizo-

nyos arculata, eszméje [...]. Nem, itt különböző történelmek futnak egymás mellett, egymásról akár nem is tudva, s legfeljebb általános történelemről beszélhetünk a globális történelem helyett [...]" (Kiss 1995:294).

Foucault világos elméleti programot fogalmaz meg:

„Az új megközelítés által megnyíló probléma – amely meghatározza az általános történelem fogalmát – éppenséggel annak meghatározása, milyen legitim viszonyformát lehet felállítani az egyes sorozatok között; alkalmasint milyen vertikális rendszert alkothatnak [...]; milyen hatásokat okoznak az eltolódások, az eltérő időritmusok [...]" (Foucault 2001:17).

A foucault-i általános történelem képzete tehát nem egy pont köré szervezhető (mint az átfogó vagy globális történelem), mert az már nem írható le csak egyetlen szempontot szem előtt tartva, hanem a *történetek szóródásának terét* igyekszik befogni. Ez nemcsak egyszerűen annyit tesz, hogy a „sok” több, mint az „egy”, hanem annak a gondolkodásnak a feltételeit is megszabja, amely lehetővé teszi (számunkra is) a több temporalitás termékeny gondolását: tisztán episztemológiai szempontból tehát nincs létjogosultsága az egy pontból leírható, egy időrendszerben zajló történelemnek; szétosztott, de egymással vertikális kapcsolatban álló történelmek sokaságáról van szó. Az azonos általános történelemben lévő kicsiny saját idők párhuzamossága, egyidejű, ám mégis autonóm létmódja – úgy vélem – lehetőség a fentebb vázolt aporia termékeny problematizálásához (K. Horváth 2000).

A történetírásban a már többször idézett Reinhart Koselleck alkalmazta a „nem-egyidejűség egyidejűségének” koncepcióját (Koselleck 2003c), míg az empirikus kultúratudományban Hermann Bausinger vezette be – Ernst Bloch nyomán – a fentihez kísértetiesen hasonló „párhuzamos különidejűségek” fogalmát. Az etnográfus számára ez a különidejűség voltaképpen *egyidejűséget* jelent, azaz „eltérő, különböző történeti erőtegyezők által meghatározott elemek egyidejűségeként” határozza ezt meg (Bausinger 1989:25). Ez esetünkben csak annyiból érdekes, hogy a társadalmi (általános) időn belül megjelenő „saját idők” párhuzamosságára és mégis különálló, autonóm létükre irányítja figyelmünket: így az azonos társadalmi (általános) időben – s ezért az egyidejűségben – megélt „saját időket” mint entitásokat kezeli. A tapasztalattörténet számára oly fontos napló, memoár, mélyinterjú narratív konstrukciója tehát nem más, mint appropriáció, „a valóság egyéni birtokbavétele” (Niedermüller 1988:379), s a belőlük keletkező egyéni történetképek pedig így – autonómiájuk okán – egymás mellett élő párhuzamos történetekként jelennek meg, melyek a historikus olvasatában, ha tetszik, konstrukciójában válnak majd „lehetséges történelmekké”.⁷ Ezek az önálló világok tehát nem a globális történelem egyes szeleteiként, részeként gondolhatók el, melyből mégis összerakható egy egész, hanem szintén autonóm státusra tartanak igényt. Így a darabokra hullott nagy történelem apró „morzsáival” van dolgunk, az egymásba illeszkedő elbeszélések folyamatossága helyett pedig egyre inkább a diszkontinuitás problémája jelenik meg, illetve annak „beillesztése a történész beszédmódjába, ahol nem a külső, lecsökkentendő végzetszerűség szerepét játssza többé, hanem operacionális elgondolását, melyet használhatunk” (Foucault 1969:17). Ha a morzsáira esett történelem e lehetséges, kicsiny világait s a belőlük megrajzolt narratív forma révén konstruált „lehetséges történelmeket” azok különösségében szemléljük, úgy kijelenthetjük, hogy egy adott témát különböző diskurzusok teremtenek meg, sőt napról napra megújítanak. Máskép-

pen fogalmazva egy történeti eseménysor nem egy koherens diskurzust hoz létre maga körül, hanem éppenséggel többet.

„Minden pillanat autonóm” – mondhatnánk Borges nyomán, de tegyük gyorsan hozzá, nem teljességgel összefüggéstelen. A módszertani individualizmus régi szelleme kísérhetne itt újra, ha nem próbálnánk meg a „minden embernek kijutó különösséget” s az ebből fakadó biográfiai tudatot valamilyen történeti és kulturális kontextusban kommunikatív viszonyba hozni, s a továbbiakban zárt, individuális világokként gondolnánk el őket. Számomra Bernard Lepetit-nek, a jeles francia társadalomtörténésznek a léptékváltás eszközére alapuló „dinamikus kartográfia”-konceptiója tűnik ebben a tekintetben a leginnovatívabbnak. Lepetit megerősíti, mert ezt történészek körében nem lehet elégszer elismételni, hogy a társadalomtörténet-írás minden ízében tudományos konstrukció, az egykor volt „valóság” redukált, rekonstruált modellje. Megkülönbözteti továbbá az „arány” és a „lépték” fogalmát, s ezzel túllép a gyakran kritika tárgyává tett karteziánus szemléleten. Míg „az arány – írja Lepetit – nem teremt összefüggést különböző univerzumok között, hanem teljes egészében a tárgy oldalán helyezkedik el: »arányokon a részek és az egész közötti összefüggéseket kell érteni«” (Lepetit 2000:42), addig a léptékváltáson alapuló történeti konstrukció nem hoz létre semmiféle egészet; a különböző léptékekben redukált, rekonstruált valóságok voltaképpen összemérhetetlen minőségek, inkommenzurábilis reprezentációk. Lepetit persze a legkevésbé sem állítja, hogy a különböző morfológiai szintek között nincsenek átjárások, sőt kifejezetten amellet tör lándzsát, hogy az eltérő léptékeket – kilépve az individualitásból és partikularitásból – össze kell kapcsolni, releváns összefüggéseket kell közöttük teremteni.

Így az időrétegek nyitottsága, pluralitása, valamint a léptékek között létrehozandó, verifikálható kapcsolat, összefüggés révén kifejezetten növekszik a történeti rekonstrukciót létrehozó, az értelmezés határait felismerő történész felelőssége. A múlt elszórt, autonóm, párhuzamos, alapvetően különidejű időpillanatai és tényei csak visszamenőleg válhatnak relatív egyidejűséggé és bizonyossággá, így a kutató, *lector in fabula*, teszi valójában összefüggővé a történetet. Úgy is fogalmazhatnánk, hogy az egykor élt emberek, társadalmi cselekvők műve végső soron a történész által lesz teljessé.

JEGYZETEK

1. Az, hogy egyes módszertani és szemléletbeli újítás kanonizációja mennyiben lett sikeres Magyarországon, és mennyiben nem, tudományszociológiai perspektívát igényel, következőképpen egy másik tanulmány tárgya lehetne.
2. A szöveg eredetileg Kőszegen, a Hajnal István Kör Társadalomtörténeti Egyesület 2003-ban megrendezett *Személyes idő – történelmi idő* című konferenciáján hangzott el. Az itt közölt írás az előadás bővített, szerkesztett változata.
3. Az amerikai történetírás és historiográfiai tudat ismét más viszonyrendszert emel ki, preferál belső szerkezetében. Hogyan alakult ki és formálódott a historiográfiai tudat a 19. század folyamán az Egyesült Államokban, egy olyan országban, ahol – legalábbis a klasszikus modernitásban megszülető európai történelemfogalomhoz képest – nem létezett a történelem, mert nem volt múlt? Míg szinte valamennyi európai kultúrában, nemzetfelfogásban, önmeghatározásban a kezdetek, vagyis az „eredet” fogalma jelenti a kohéziót teremtő bűvös szót, addig az Egyesült Államok történetében a „fejlődés” eszméje foglal el ily kitüntetett helyet a társadalmi képzelet-

ben. A tulajdonjogra, a gazdasági individualizmusra és a versenybe vetett hitre alapuló amerikai politikai tradíciót szem előtt tartva azonban már elfogadható az az – első látásra meghökkenítő – megállapítás, hogy az amerikai történelem tengelyében nem a múlt, hanem a jövő áll (lásd Nora 1966).

4. Ezzel egyidejűleg az emlékezetpolitika egy szélesebb nyilvánosság előtt megjelenő, nem elsősorban a kutatók által termelt múltképzet, mely – erre számos példát lehetne említeni – nem feltétlenül tartja tiszteletben a történeti szaktudomány eredményeit. A múlt pedig az a közös hivatkozási rendszer, melyre mindkettő az idő viszonylatában felmutat.
5. Braudel 1972:1008. „Nem maga az idő, csak ennek az időnek a feldarabolása a szellemünk terméke.”
6. A sokáig irányadó, talán legtöbbet citált kötet (Berteaux, ed. 1981), benne többek között Ferrarotti, Kohli tanulmányaival. Lásd még Ferrarotti 1995; Kohli 1990.
7. A lehetséges világok *konstruktív* voltát hangsúlyozza Eco 1990:64–82.

IRODALOM

ARON, RAYMOND

1986 Introduction à la philosophie de l'histoire. Essai sur les limites de l'objectivité historique. Paris: Gallimard.

1989 Leçons sur l'histoire. Cours du Collège de France. Paris: Fallois.

BAUSINGER, HERMANN

1989 Párhuzamos különidejűségek. A néprajztól az empirikus kultúratudományig. Ethnographia 100(1–4):24–37.

BERGER, PETER L. – LUCKMANN, THOMAS

1998 A valóság társadalmi felépítése. Tudásszociológiai értekezés. Budapest: Józsefvég.

BERTEAUX, DANIEL, ED.

1981 Biography and society: The life history approach in the social sciences. London: Sage.

BLOCH, MARC

1996 A történész mestersége. Történetelméleti írások. Budapest: Osiris.

BOURDIEU, PIERRE

2002 Az életrajzi illúzió. In uő: A gyakorlati észjárás. A társadalmi cselekvés elméletéről. 68–76. Budapest: Napvilág.

BRAUDEL, FERNAND

1972 A történelem és a társadalomtudományok: a hosszú időtartam. Századok 106(4–5):986–1012.

1996a A Földközi-tenger és a mediterrán világ II. Fülöp korában. 2. Budapest: Akadémiai Kiadó – Osiris.

1996b Előszó az első kiadáshoz. In uő: A Földközi-tenger és a mediterrán világ II. Fülöp korában. 1. 1–7. Budapest: Akadémiai Kiadó – Osiris.

ECO, UMBERTO

1990 *The limits of interpretation*. Bloomington–Indianapolis: Indiana University Press.

ELIAS, NORBERT

1984 *Über die Zeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

1990 *Az időről*. In *Időben élni*. Történeti-szociológiai tanulmányok. Gellériné Lázár Márta, szerk. 15–47. Budapest: Akadémiai Kiadó.

FERRAROTTI, FRANCO

1995 *Storia e storie di vita*. Roma: Laterza.

FOUCAULT, MICHEL

1969 *L'archéologie du savoir*. Paris: Gallimard.

2001 *A tudás archeológiája*. Budapest: Atlantisz.

GERSCHENKRON, ALEXANDER

1984 *A történelem folytonosságáról*. In *úó: Gazdasági elmaradottság történelmi távlatból*. Tanulmányok. 486–526. Budapest: Gondolat.

HARTOG, FRANÇOIS

2003 *Régimes d'historicité. Présentisme et expérience du temps*. Paris: Seuil.

HARTOG, FRANÇOIS – LENCLUD, GÉRARD

1993 *Régimes d'historicité*. In *L'état des lieux en sciences sociales*. A. Dutu – N. Dodille, ed. 18–38. Paris: L'Harmattan.

K. HORVÁTH ZSOLT

2000 *Naplók és memoárok mint „lehetséges történelmek”*. *Alföld* 5:81–99.

HUSSERL, EDMUND

2002 *Előadások az időről*. Budapest: Atlantisz.

KISS BALÁZS

1995 *Michel Foucault és a szimbolizáció*. In *„Jelbeszéd az életünk”*. A szimbolizáció története és kutatásának módszerei. Kapitány Ágnes – Kapitány Gábor, szerk. 289–300. Budapest: Osiris–Századvég.

KOHLI, MARTIN

1990 *Társadalmi idő és egyéni idő*. *Az életút a modern társadalom szerkezetváltozásában*. In *Időben élni*. Történeti-szociológiai tanulmányok. Gellériné Lázár Márta, szerk. 175–212. Budapest: Akadémiai Kiadó.

KOSELLECK, REINHART

1995 *Goethe korszerűtlen történelme*. *Literatura* 1:7–20.

2003a *Historia magistra vitae*. A toposz felbomlása a mozgásba lendült történelem újkori horizontján. In *úó: Elmúlt jövő*. A történeti idők szemantikája. 41–73. Budapest: Atlantisz.

2003b *Nézőpontfüggőség és időbeliség*. A történeti világ historiográfiai feltárásához. In *úó: Elmúlt jövő*. A történeti idők szemantikája. 201–237. Budapest: Atlantisz.

2003c Történelem, történetek és formális időstruktúrák. *In* uő: *Elmúlt jövő. A történeti idők szemantikája.* 147–162. Budapest: Atlantisz.

LEDUC, JEAN

2006 *A történészek és az idő. Elméletek, kérdések, írások.* Pozsony: Kalligram.

LE GOFF, JACQUES

1986 *Le changement dans la continuité.* *Espaces Temps* 34–35:20–22.

LEPETIT, BERNARD

2000 *Építészet, földrajz, történelem. A lépték használatai.* *In* *Társadalomtörténet másképp. A francia társadalomtörténet új útjai a kilencvenes években.* Czoch Gábor – Sonkoly Gábor, szerk. 33–50. Debrecen: Csokonai.

NIEDERMÜLLER PÉTER

1988 *Élettörténet és életrajzi elbeszélés.* *Ethnographia* 99(3–4):376–389.

NORA, PIERRE

1966 *Le „fardeau de l’histoire” aux États-Unis.* *In* *Mélanges Pierre Renouvin. Études d’histoire des relations internationales.* 51–74. Paris: Presses Universitaires de France.

PASSERON, JEAN-CLAUDE

1991 *Biographies, flux, itinéraires, trajectoires.* *In* uő: *Le raisonnement sociologique. L’espace non-poppérien du raisonnement naturel.* 185–206. Paris: Nathan.

RICŒUR, PAUL

1985 *Temps et récit. 3. Le temps raconté.* Paris: Seuil.

SCHÜTZ, ALFRED

1984 *Husserl és reám tett hatása.* *In* *A fenomenológia a társadalomtudományokban.* Hernádi Miklós, szerk. 91–95. Budapest: Gondolat.

SZEKERES ANDRÁS

2000 *Az idő urai? Történészek és időstruktúrák.* *In* *A megfoghatatlan idő.* Fejős Zoltán, főszerk. 136–147. Budapest: Néprajzi Múzeum.

TAKÁCS ÁDÁM

2002 *Történeti megismerés és történeti tudás Michel Foucault-nál.* *In* *A történész szerszámládája. A jelenkori történeti gondolkodás néhány aspektusa.* Szekeres András, szerk. 15–35. Budapest: L’Harmattan–Atelier.

WHITE, HAYDEN

1997a *A történelem terhe.* *In* uő: *A történelem terhe.* 25–67. Budapest: Osiris. /*Horror metaphysicae.*/

1997b *A narrativitás értéke a valóság megjelenítésében.* *In* uő: *A történelem terhe.* 103–142. Budapest: Osiris. /*Horror metaphysicae.*/

ZSOLT K. HORVÁTH

A new refutation of time. Historiographical comments on the social scientific decomposition of time

One of the most important changes in social science studies concerns rethinking of the concept of time. This article focuses on social history as the unit of analysis and tries to introduce some historiographical aspects with regard to linearity, homogeneity and continuity. In this context it becomes also important how long this concept had remained self-evident. Recently we often take for granted the existence of “personal” time and “historical time”. What is the heuristic difference between the range of these two types of time? Since when did it become an accepted issue in social sciences? How have social scientists reached the view that far from being unproblematic time is now a polymorphic concept even within the reach of personal life sequences, slowly questioning the unity of subjective identity too?

A hagyomány új ruhája

Pertti J. Anttonen: *Tradition through modernity. Postmodernism and the nation-state in folklore scholarship.* Helsinki: Finnish Literature Society. 2005. 215 p. /*Studia Fennica Folkloristica*, 15./

A modernitás meghatározása, viszonya a nem modernitáshoz, az azt megelőző és az azt követő korszakokhoz sok társadalomtudományi munkában megjelenik, az e köré csoportosuló problémák, kutatások sokféle közelítési módot, modellt képviselnek. Az etnológián, folklorisztikán vagy antropológián belül is egyre nagyobb teret kap a modernitás jelenségeivel kapcsolatos szembenézés, ezek értékelése és a tudományágak által kutatott területek, témák beillesztése az elméleti keretekbe. A Finnországban tapasztalható ez irányú próbálkozások, viták és elméleti fejtegetések részletekben jutottak el a magyar kutatókhoz, tehát nem ismeretlenek az olvasók és a téma iránt érdeklődők számára. Az alábbiakban az egyik legutóbbi ilyen tárgyban született munkát ismertetem. Az írás nem csupán a szerző véleményét, álláspontját tükrözi, hanem a különféle irányzatokat is bemutatja – ennek részletes kifejtését mellőzöm, azonban ebből adódóan nem teszek kísérletet a munka kritikájára, hiszen ezt részben önmaga megadja, nyitottan és érdeklődően tekintve az egyéb álláspontok felé.

A kötet szerzője, Pertti J. Anttonen jelenleg a Turku Egyetem professzora.¹ Az alábbiakban tárgyalásra kerülő témákon túl a rítusok, a népköltészet tanulmányozásával, folklorisztikai kutatómódszertannal és -történettel kapcsolatos témákban kutat. Könyve részben a már korábban megjelent tanulmányait, az általa szerkesztett könyvek bevezetőjét fűzi össze, két nagy kérdéskör, probléma mentén csoportosítva azokat. E problémák több mint egy évtizede foglalkoztatják a szerzőt, doktori disszertációja is ennek kapcsán született meg.²

Tanulmánykötete a hagyomány(os) és modern közti kapcsolattal, a folklór és a szóbeli hagyományok modern korban történő reprezentálásával, tanulmányozásával foglalkozik – olvashatjuk a bevezetőben (7. p.). Ha erre a kérdésre keresi a választ az olvasó, akkor nem csalódik. A vizsgálat keretében először a „modern” és a „hagyományos” modern korban használt, kialakult fogalmát, egymáshoz való viszonyát tárgyalja, majd a folklór politikában, nacionalizmusban és a nemzetállam létrejöttében betöltött szerepét ismerhetjük meg – a finnországi példán keresztül. Már a kötet bevezetőjében érinti azt az általános problémát, mely a társadalomtudomány elméleti, huszadik századra jellemző problémáival foglalkozó kutatókat jellemzi – a modernitáshoz és az utána kö-

vetkező „egyéb” (második, reflexív, globális) modernitáshoz vagy a posztmodernhez való viszonyt. Elismeri, hogy a posztmodern és a mellette való elkötelezettség már meghaladott, de ő ennek mentén gondolta végig a témát, ebbe nevelődött bele, ezért használja és alkalmazza az ehhez kapcsolódó elméleti háttérrel. Ez nem zárja ki azt, hogy a kötetben találkozunk a posztmodern kritikájával. Valójában nem adja meg a „modernitás” általa is elfogadott definícióját, azonban a támogatót és kritizált, fenntartással fogadott elméletek, kutatók álláspontjait ismertetve az olvasó megalkothatja az Anttonen-féle modernitást.

A „hagyomány”, a „tradíció” és a „folklor” fogalmához természetesen elsődlegesen a folklor felől közelít Anttonen, elismerve azt, hogy a tradíció koncepciójával a néprajz, az antropológia, a szociológia, valamint a történeti kutatások rengeteget foglalkoztak. Felhívja a figyelmet arra, hogy a folkloristák szótárában gyakran szerepel a „hagyomány”, azonban a tudományos elemzések kevésbé fókuszálnak magára a fogalomra, annak történetére, újfajta jelentésére. Anttonen kiindulópontja az, hogy a „hagyomány” koncepciója elválaszthatatlan a „modern” koncepciójától és tapasztalatától. A két dolgot egymás ellentétéként fogják fel, és a kulturális folytonosság és történelmi minták modern metaforájaként is értelmezhetők. A klasszikus „dogma” szerint a modern lerombolja a hagyományt, a tradicionális értékeket, gyakorlatokat, azonban a modern maga is tradíciót teremt, és a tradíciót valamilyen szinten a modern „termékévé” teszi. A két szféra közt azonban közvetítőkre van szükség. A kötet választ ad arra az – Anttonen által is feltett – kérdésre, hogy a hagyomány körül kialakult elméletek, gyakorlatok alapvető létrehozói a hordozók vagy inkább a hagyomány témakörébe tartozó jelenségek tanulmányozói? Figyelmes olvasás után kiderül, hogy a folklor, a tradíció jórészt a kutatókon, a gyűjteményeken és a nacionalizmuson, a politikán keresztül kapja meg a jelentését – a hagyomány *képviselőinek* jelentése ezeken a szűrőkön már nem jut át (és talán nem is jegyzik le). A szerző konstatálja, hogy a „hagyomány” és a „folklor” fogalma gyakran szinonimaként jelenik meg. Elzárkózik a folklor tudomány végének víziójától, hiszen az általa is javasolt és bemutatott újfajta értékelési, kontextusba helyezési mód a folklorisztika, az etnográfia megújulásának egyik módját jelentheti. „Mivel a nonmodernitás csak a modernitás másságaként értelmezhető, a nonmodernitásról szóló beszédek egyszerre a modernitásról való modern diskurzusok. Ezért a cím: tradíció a modernitás tükrében (?)” (14. p.)

A *Nem modern modernsége* címet viselő első fejezet tekinti át hagyomány és modern kapcsolatát, elméleti háttérét. Anttonen a posztmodern filozófia társadalomtudományokban megjelenő alakjait és azok gondolatait tekinti át, elsősorban a valóság társadalmi megkonstruálásának szempontjából. A posztmodernt elsősorban a modern kritikájaként megjelenő „irányzatnak” tartja, mely alapvetően a posztindusztriális (vagy információs) társadalom és a késő kapitalista kultúra leírását adja meg. Úgy gondolja, hogy a posztmodern véget vetett a totalitásra törekvésnek, a határok rugalmasabbá és megkérdőjelezhetőbbé váltak (mind a társadalom, mind a tudomány tekintetében). A folklorisztikai és antropológiai kutatások területén elengedhetlenné vált a reflexió alkalmazása. A modern fogalmát időbeli kategóriaként és történelmi „koncepcióként” határozza meg, mely elválk az azt megelőző kortól, és változást jelent ahhoz képest. A két oldal csak az egymással folytatott párbeszédben érthető meg (modern szemben a premodernnel, a régivel, az antikkal, a konzervatívval, a tradicionálissal stb.). A kettő

viszonyának történeti áttekintését adja, ebben a szembenállásra és a másságra hívva fel a figyelmet, és hangsúlyozza, hogy a modern alapvetően nyugati kategória, nyugati export. Ebben a modellben feltűnő a centrum-periféria viszony, illetve az Európa-centrikusság, a kultúrák különbözőségének dominanciája – ezáltal bevezeti a modern térbeli kategóriaként való alkalmazását is. Ezáltal a tradicionális a fejlődés egy korábbi fokát jelenti, így a modern nacionalizmus tárgyává és alanyává is válhat egy időben. A 19–20. században egyre inkább körvonalazódik az, hogy az autentikus dolog nem a modern korban és térben, hanem az egzotikus, gyakran idealizált terekben, időben keresendő. A hagyományos és a modern fehér-fekete típusú szembeállítás már megkérdőjeleződött (Giddens, Appadurai és Baumant hozza példának), ezt Anttonen is hangsúlyozza, azonban kiemeli a tradícióval kapcsolatos azon elképzelést, mely szerint az megvédi a társadalmat a fejlődéstől, a modern időben (és szellemében is) követi a tradíciót. Az alapvető változást abban látja, hogy a kollektivitást az individualitás, a vallást a ráció váltja fel. Mindenesetre a hagyomány történeti forrásként is kezelendő, nemritkán az örökség fogalmával azonosítható.

A tradíció, tradicionális fogalmával kapcsolatban két, az egész munkán végigvonuló ideológiai megközelítést határoz meg, alkalmaz: a premodern megközelítés a hagyomány felől szemlélt modernhez alapvetően pozitívan áll, fejlődésnek tekinti a változásokat, míg az antimodern irányzat elutasítja a modernitást, és teljes mértékben szemben áll vele. A premodern irányzat alapvetően a szociológia keretein belül talált tudományos támogatottságot; ebben a felfogásban a modern ott kezdődik, ahol a hagyományos véget ér. A folklór és antropológia felőli megközelítésmódban a tradíció alapvetően a szóbeli kommunikáció alapuló társadalmi és kulturális rend, mely szemben áll a modern társadalommal, ezáltal kezdetben a folklorisztika leginkább antimodernnek tekinthető. A folklorisztika, a hagyomány kutatói részéről már a kezdetektől állandóan jelen van az elveszettség érzése, az eltűnés félelme, az utolsó óra víziója. Ebből adódott a folklóranyagok összegyűjtésének kényszere, miáltal megteremtődtek az intézményes gyűjtemények, illetve a gyűjtők által definiált hagyomány fogalma, rendszere. A folklór a feldolgozás, értelmezés után írásos formában válik ismertté, kutathatóvá – tehát megváltozik a természete. A folklór kutatásának megjelenésekor a kutatók már egy eltűnőben lévő jelenléteket kerestek, máig jelen van az „elveszett” közösség megőrzésének igénye a hagyomány ápolásában és kutatásában egyaránt. Az eltűnéstől való félelem alapvetően a tradícióhoz kötődik, hiszen a hagyomány háttérbe kerülésével eltűnnek bizonyos közösségi formák, jelentések, autentikusság, ám a modernitás is kitermeli a maga eltűnőben lévő jelentését, jelenségeit (más szóval hagyományát). A folklór kutatása nem csak nosztalgikus lehet, hanem a modern kritikáját is adhatja (például az elidegenedéssel szemben). A modernitás megtapasztalásának alternatív módjai állandó kulturális áramlatot hoznak létre a centrum (modern) és a periféria (tradicionális) között, az eltűnt(nek vélt) közösségek újratemtését, felélesztését jelentheti a folklór egyes elemeinek beemelése a modern élet eseményeibe, jelenségeibe.

A modern kor dominánsan jelen van az utóbbi fél évszázadban megjelenő jelenkutatásokban, Dundes értelmezésében újra kell gondolni a nép fogalmát, és a folklór jelenségeit csoporttevékenységként kell felfogni, ezáltal a modern társadalomban is vizsgálható, fellelhető. Lauri Honko a folklór társadalmi funkcióját emeli ki, tehát ezek segítségével túl lehet lépni az utolsó óra félelmén (ahogy ezt Anttonen [1998] is teszi egy püspök

esetével kapcsolatos tanulmányában) és az antimodern irányzat árnyékából. A folklór vizsgálatának tárgya kiszélesedik, a modern formák kutatása is beindul (ebben úttörő szerepet játszik Bausinger), ez azonban másodrangú folklórként jelenik meg, az elsőrangút még mindig a modernitáson kívüli, előtti világ jelenti. A posztmodern szemüvegén keresztül szemlélt világra a kulturális pesszimizmus, a hagyományos keretek felbomlásából adódó káosz, a fejlődés helyetti háborúk jellemzőek, a tömegfogyasztás és elmagányosodás dominál, illetve a társadalom intézményének végét vetíti előre. Ez a folyamat a kulturális másság idealizálásához vezet, melynek egyik képviselője lehet a folklór. A sztereotípiák ellenére a folkloristák is éltek, élnek a technika adta lehetőségekkel saját kutatásaik érdekében, illetve szembesültek a kultúra (és ezen belül a folklór) árucikké válásával. A népi és a tömegkultúra fokozatosan elvált egymástól; különbséget a spontaneitás és a felülről érkező elemek közt tapasztalhatunk. Noha a folkloristák nem mindegyike fogadta el a posztmodern nézeteket, a folklorisztika az antimodern irányzat oldaláról fokozatosan a premodern felé közelít(ett).

A könyv második fejezete a *hagyomány, a modernitás és a nemzetállam* viszonyát tárja elénk, különös hangsúllyal a finn példán. A nacionalizmus és a nemzetállam kialakulásával kapcsolatos viták két nagy táborra oszlanak, az egyik azt vallja, hogy a nemzet konstrukció, míg a másik szerint valós történelmi folyamat eredménye.³ A nagy általánosságok mellett azonban a helyi esetek alátámaszthatják vagy éppen megingathatják a fennálló viták egy-egy elméletét, elképzelését. Hagyomány és nemzetállam viszonyában Anttonen a folklórt egyfajta nacionalizált antikvitásként fogja fel, hiszen a hagyomány a múltról beszél, ezért fontos szerepe van a jelen megértésében, megformálásában is. Ez a folklorisztikát nemcsak modernné, hanem adott esetben politikai és retorikus tartalmúvá is teheti. A folklór (népi hagyomány) adott területek feletti uralom igazolásához, a nemzeti kultúra megalkotásához is meghatározó segítséget nyújthat. A *nationness* a modern politikai diskurzusokban normává vált, a nacionalizmus pedig a premodern és modern közti fontos választóvonalként jelenhet meg. A modern nacionalizmus új társadalmi rendet és léptéket jelent a korábbi közösségekhez képest. A modernitás és tradíció koncepciója alkalmas a modern kor nemzetállamaiban megjelenő menekültekkel, emigránsokkal kapcsolatos különbségek értelmezésére, magyarázatára. A nemzetállam (és ezáltal a standard határok) létrehozása lehetővé tette a lokális és transzlokális közti különbségtételt, a nemzeti egységen belüli regionalitást. A nemzeti kultúra egysége szempontjából a régebbi korokra visszavetített mítoszok, legendák létrehozásában a folklór is meghatározó szerepet játszhat. A belső etnikai csoportok a hagyomány hordozói lehetnek; ez a folytonosságot, a politikai szuverenitást is bizonyíthatja, biztosíthatja.

A nemzetállam létrehozása során a középosztály az alsóbb rétegekre támaszkodva megteremti a nemzeti egységet, melyben a folklórjelenségek a nemzeti örökség részei, és megtörténik a „nép” újrafelfedezése. A folkloristák ennek megfelelően a nemzeti specifikumot keresték, aminek következtében kialakultak a nép által előadott, a nemzet nevében szóló nemzeti szövegek. Ez azonban nem nemzeti fejlődés eredménye, hanem tudományos gyakorlat. A szóbeli hagyomány csak akkor válhat nemzetié, ha leíródik vagy megőrződik valahol. A folklórkutatások és a nacionalizmus közti kapcsolat több európai országban is megfigyelhető. Köngas-Mandalát idézve: „Az antropológia a kolonializmus szülötte, a folklór a nacionalizmusé.” (90. p.)

A nacionalizmus az adott nemzet kulturális egyneműségét, egyneműsítését, a bel-

ső különbségek eltűnésének tudatosítását jelentheti. A folklorista gyakorlatilag a hagyományos és a modern világ között közvetít, de nem áll(hat) a hagyomány pártjára, hiszen a modernben nevelődik fel. „A hagyomány halála a nemzet életét jelenti.” (93. p.) A folklor és a modern közti paradox helyzet feloldásának egyik módja lehet az új jelentések, változatok, felhasználási módok keresése, eredendően azonban ezt az „archiváló stratégia” jellemzi. A nacionalizmus azonban Anttonen felfogásában nem egy örökké tartó, végleges állapotot eredményez, hiszen a modern korra jellemző, etnikusan integrált nemzetállam (ennek megfelelően a térbeli identitás) a transznacionalizmus, a globalizáció, a gazdasági változások következtében átalakulhat. Multikulturális és multietnikus társadalmak vannak kialakulóban, a kulturális „tájkép” megváltozik. Európában párhuzamosan folynak az integrációs és dezintegrációs folyamatok (EU-hoz való viszony, etnonacionalizmus).

Felmerülhet a kérdés, hogy mi léphet a nacionalizmus helyébe. Anttonen nem ad erre teljes mértékben kielégítő választ, csak felvázolja a lehetőségeket, de a kérdés mindenképpen a könyv egyik kulcsa. A régió fogalmát, „terét” emeli ki, azt a régiót, melyet eredendően a nacionalizmus segítőjének (integrálóerővel bír) és gátlójának (szuverenitás) egyaránt értelmezhetünk. Az Európai Unió keretein belül a szuverenitás új értelmezést kapott, melynek értelmében a nemzeti szimbólumok is felértékelődhetnek. A szerző felveti az európai öntudat és az európai identitás közti különbségeket, kiemeli, hogy az európaiság gyakran a nem európai példák ellenében definiálódik. Úgy gondolja, hogy a félelem az európai integráció egyik összetartója, az egymásnak adott biztonsági (gazdasági, katonai) garanciák a fenyegetettségől való védelmet jelentik. Az Európában történő változások a tudományok számára is új témákat, problémákat kínáltak (kulturális identitás, etnicitás, etnikus identitás, a határok kérdése). A változásokat jelzi, hogy a kultúrákat, az etnikumokat már nem tekintik a korábbihoz hasonlóan homogén és objektív rendszernek, a köztük lévő határok rugalmasabbak, és rájuk a hibriditás jellemző. Kialakult az a nézet, hogy a térbeli struktúrák társadalmilag konstruáltak, az identitás párbeszéd által teremtődik meg, és a kulturális identitás jelenthet politikai hovatartozást is. Ebben a folyamatban a kollektív szimbólumok és a hagyomány a kulturális kontinuitás reprezentációjává váltak, nemritkán morális célzattal. Az identitás koncepciója a folklorisztikai és etnológiai diskurzusokban is megjelent, a megközelítésből azonban a legtöbbször kimaradt a politikai indíttatás, a politika szerepének vizsgálata.

Az utóbbi időben azonban a kulturális identitás koncepciójának és a tradíciónak politikai természetéről egyre több reflexió született, ugyanígy a folklor kutatások politikai természetéről is. A folklor adott esetben konfliktus kifejezője, politikai és társadalmi visszavonulás eszköze is lehet. Anttonen amellett érvel, hogy a hagyomány autentikus vagy kitalált típusú osztályozása helyett annak politikai, szelektív és morális természetét kell vizsgálni. Kiemeli, hogy napjaink harcai, csatái nem csupán területek és hatalmak, hanem kulturális identitások közt is zajlanak. A nemzet és az állam fogalma, gyakorlata a folklorisztikában például elkülönül, hiszen a kulturális identitást nem politikai egységhez, hanem nemzethez, etnikus csoporthoz kötik. Az állam intézménye a politikai és területi identitás kialakításában aktív szerepet játszik, a folklorisztika felőli ellenzése annak tudható be, hogy a folklor a modern állam ellenpontjaként jelenik meg, de nincs a modern nemzet ellenében.

A lokalitásról beszélve a szerző a kultúra deterritorializálására hívja fel a figyelmet,

ami a kultúrák kisebb mértékű helyhez kötöttségét jelenti; egyre inkább kölcsönös összekapcsolódásokkal találkozhatunk. A globalizáció és a nacionalizmus kapcsán a nemzeti típusú társadalmi keret meglazulásáról tesz említést Anttonen, illetve a globális közösség fogalmával ismerkedhetünk meg. A globalizáció egyesek szerint a modernitás poszt-modern után jövő új korszakát jelenti. A két jelenség közti kapcsolat kétféleképpen jelenik meg, az egyik szerint a globalizáció a kulturális különbségek eltűnéséhez vezet, a másik szerint deterritorializáció történik. A változások ellenére a nemzetközösség, nemzeti terület még mindig a társadalmi identifikáció legfontosabb dimenziója. A nyelv-kultúra-állam hármassága nem tűnik el egyik napról a másikra.

Napjaink északi országainak irányelveiről, jelenségeiről beszélve nehezen tagadhatók a 19. századi alapok, a nemzeti mozgalmak és az államépítő folyamatok. A tényleges megértéshez szükség van a „romantikus” vagy etnikai nacionalizmus felülvizsgálatára, szerepének felderítésére. Ennek – a könyv hosszú, az olvasót teljes mértékben kielégítő elméleti bevezetője után – a finn példán keresztül gyakorlati alkalmazását adja Anttonen. A finnországi betelepülők, bevándorlók történelmi áttekintése után megtudhatjuk, hogy a legutolsó hullám az 1980-as években indult meg, és a finnek a kialakult állapotot heterogenizációs folyamatként fogják fel, ami azt feltételezi, hogy az ezt megelőző állapot számukra homogén volt (ezt bizonyítják a beszélt nyelvre, a felekezeti hovatartozásra vonatkozó statisztikák is). A folyamat felszínre hozta a kisebbségekről való beszédet (svédek, lappok, romák, zsidók, régi és új oroszok).

A kulturális és nemzeti homogenitás általában a nemzetállam létrejöttének egyik feltétele, célkitűzése. Hogyan alakult ez Finnországban, hogyan vált látszólag monokulturális országgá? Mivel szemben definiálódott a finnség? A 19. századi nemzetépítés a lett és észti folyamatokkal párhuzamosan zajlott, a hasonlóságok ellenére azonban a finn példa másképpen alakult, mint a másik kettő. A Herder-féle nacionalizmus meghatározóvá vált a finnek esetében (a nemzeti kultúra az alsóbb osztályok, a nép orális hagyományában testesül meg), ezért a folkloristák által összegyűjtött anyag a nemzeti szimbólumok, a kollektív identitás létrehozásában, kialakításában fontos szerepet játszott. Finnországban a finnség kategóriája a finnül beszélőket foglalta/foglalja magában, ezáltal kulturális és biológiai alapokra helyeződött a nemzet fogalma. Ez az etnikus-genealógiai és a polgári-területi nemzetkonceptió keveréke. Finnország esetében az állampolgárság és a nemzetiség szoros kapcsolatban van egymással. A felállított etnikus-genetikus-nyelvi nemzetkategórián kívül állókat idegennek tekintik, azonban a máshol élő nyelvi rokonokkal szoros kapcsolatot alakítottak ki, létrehozva egy úgynevezett „finn törzset”. A területi alapon hozzájuk kapcsolódó lappokkal csak a nyelvi rokonságot ismerik el. A kizárás oka a nomadizmusban keresendő, ezt azután a folkloristák hozzáállása is erősítette, miszerint csak a földműveléssel foglalkozóknak van történelmük és politikai szervezetük, illetve abban a tényben, hogy a *Kalevalában* ellenséggként jelennek meg. A lapp (számi) identitás a finn komplementerének felel meg, a „mi” kisebbségünként definiálható. Ezzel szemben a karélieiak központi, szimbolikus helyzetben vannak a finn nemzetalkotáson belül. Ők adták a finn nemzeti eposzt, a *Kalevalát*. A lappokhoz hasonlóan ők is a természetben élnek, hagyományos életmódot folytatnak, ez a kultúra azonban a (modern) finnek függetlenségét biztosítja, bizonyítja; a finnség aranykorát idézik fel és jelentik.

A finnugor rokonság kutatásának fellendülésével párhuzamosan a rokonok keresése Finnország földrajzi határainak megrajzolását is szolgálta (például Karélia orosz terüle-

tei is a finnekhez tartoznak). Karélia jelenleg is a finn nemzeti nosztalgia és turizmus kitüntetett helyszíne, múltorientált területe. A svédekkel való kapcsolat meghatározó volt a nemzetállam kialakításában – a svédek a nyelvi másságon túl a magasabb társadalmi osztály képviselői voltak a finn történelemben, a svéd nyelv a 19. században államnyelv volt, ezért sok finn adoptálta azt. A finn nemzetalkotás fontos eleme volt az oroszoktól és a svédektől való különbözőség hangsúlyozása. A finnség kategóriájának létrehozása egy olyan nemzeti kultúrát feltételezett, mely csak finn elemeket tartalmaz. A 19. században létrejött a herderi és hegeli alapokon nyugvó fennomán⁴ nacionalizmus (a nemzeti szellem, a heroikus őskor kialakításához a *Kalevala* megfelelő alapot adott). Eszerint a finn nemzet (vagy jogelődje) már ősidők óta, az állam létrejötte előtt létezett, természetes fejlődés eredményeként jött létre. A nemzetet a közös genealógia hozta létre, nem politikai szervezet. Ezen elképzelés eredménye a homogenizációs hatás. A fennomán nacionalisták szerint a finn nemzet létrehozása a svédül és finnül beszélők és a területen élő osztályok, rétegek politikai integrációját jelentette. A helyi hagyományok a nemzeti partrimónia emlékeivé váltak, innen ered a mai helyzetet jellemző homogenitás. A nemzeti egység szimbólumaként definiált *Kalevala* viszont inkább a nemzeti egység hiányát sugallja egyedülállóságával. Mivel a finneknek nincs írott történelme, ezért a kulturális identitás megteremtésében a nyelv, a folklór segítheti annak létrehozását. Az Anthony D. Smith által kialakított vertikális és laterális nemzeti identitás közül a finnekre az előző jellemző, mely az anyanyelvi és kulturális egységre épít (Branch 1999:12). Az 1917-es függetlenné válás fordulata visszatérést jelent a svéd és orosz kolonizáció előtti önálló, finn nyelvű prehistorikus nemzethez. Ez a felépítettség más, írásos történelem nélküli kis népeknek is példával szolgálhat. A folklór kompenzálja az írott források hiányát, a gyűjtemények pedig a nemzeti egység szimbólumát teremtik meg. A finn példa azt sugallja, hogy a nemzetállam mint a modernitás és demokrácia forrása európai mintákat hoz létre, európai eredetű. Ez ellentételezheti a perifériára szorult északi népek súlyát Európán belül, amelyek nem bírnak olyan szimbolikus jelentéssel, mint például a görögök.

A svédek és az oroszok finnekkel szembeni ellenséges viselkedése tudományos körökben ma már vita tárgya. A fennománia atyja, Snellman hangsúlyozza, hogy a fennomán nacionalisták is svéd ajkúak voltak, szimbolikusan azonban a „nép” (a finnek) felé fordultak. A nacionalizmus folyamatában a finn folklór egyszerre jelentette az ősi történelem és a modern finn irodalmi nyelv és civilizáció alapját. A folklór hagyománya egyszerre szolgálta a finn történelmet és a jövőt. A folklórisztika az összegyűjtött anyagot politikai szimbólumként (is) használta, a fennománok mozgalma pedig úgy gondolta, hogy a hagyományokat biztosító „nép” érdekeit képviseli, hiszen jól ismeri őket. A *Kalevala* nemzeti szimbólummá válásának fontos oka volt, hogy a nemzeti közösség felfedését, újralfedezését jelentette. Az itt megjelenő eredetmítosz Finnországot veleszületett nemzeti egységként tüntette fel, ezért Lönnrot olyan mitikus konfliktusokat írt le, melyeknek történelmi jelentőséget tulajdonított. A keletre mutató finnugor rokonság felfedezése lehetőséget adott egy új eredetmítosza.

A történelmi rekonstrukció és a történelem mint a jelenkorban való múltkonstrukció közti kapcsolat vizsgálata jegyében Anttonen arra hívja fel a figyelmet, hogy a nemzetállam létrejöttével kapcsolatban él egy olyan álláspont is, mely szerint Oroszország és a finn terület között szerződés kötött, tehát nem csatolt terület volt a birodalmon belül.

Ezért a finn nacionalista mozgalomnak nem kellett állami egységért küzdenie, mert az akkoriban már létezett. Ebből következően saját történelméért küzdött, ebben kereste a modern nemzet alapját. A finn esetben a politikai intézmények, ezek funkciói helyett a szóbeli hagyomány és praktikák adták a folytonosság kontextusát. Az így megjelenő történelem a finn példában a nemzet önmagáról alkotott narratív vagy történelmi imázsát jelenti, melynek valódi alapja a folklór és a nyelvészet. A megalkotott antikvitás segítségével a finn nép tovább tud lépni, modernné válhat, ellentétben azokkal a népekkel, amelyek a múltban, a hagyományban és a fejlődés visszautasításában élnek (például a lappok, a karéliaiak). Martti Haavio olvasatában a karéliai és az inkeri hagyomány eltűnése a nemzetállam fejlődése szempontjából győzelemnek tekinthető. A kis népek számára a történelem az őslakos-tradíciók kontinuitását jelentette, ebből adódóan fennáll annak veszélye, hogy a történelem létrejöttével, a modernbe való belépéssel elveszítik történelmüket és jövőjüket. A folklór a más finnugor népekkel való összehasonlítás eszköze is volt, aminek következtében a finnek modernsége igazolódott. Anttonen úgy gondolja, hogy munkájával elég érvet mutatott be amellett, hogy a folklorisztikával, folklórral kapcsolatos, akár szimbolikus, akár a politika felől közelítő érvelések, viták azokat az utakat jelzik, melyek a hagyományt mint a nem modern és a modern kulturális termékét szemlélik, amely nemcsak a modernitáson keresztül érhető el, hanem ezen keresztül is képzelhető el.

A tanulmánykötet szervesen illeszkedik a Studia Fennica sorozatban megjelent problémafelvetésekhez. Érintőlegesen ezekben a munkákban is találkozhatunk a fentiekben bemutatott témákkal, Anttonen is rendszeresen hivatkozik az itt publikált írásokra. Kiemelném a nemzeti identitásra, etnikus különbségekre, nemzeti történetírásra fókuszáló *National History and Identity*, valamint a *Creating Diversities* című könyveket, melyek az Anttonen által is érintett lappok, karéliaiak helyzetébe adnak részletesebb bepillantást. Úgy gondolom, hogy ha a sorozatra – melynek létrehozásában Anttonen is tevékenyen részt vett – mint koherens egésze tekintünk, akkor nagyon szépen kirajzolódik a finn folklorisztika, etnográfia és a háttudományok hozzáállása a modernitás és nemzet kapcsolatához, témájához. Anttonen a finn és a nemzetközi kutatások közös olvasatát adja, ezáltal nagyobb keretbe helyezve egy, a modernitás és hagyomány kapcsolatában mintegy perifériának tekintett, látszólag homogén nemzetet.

JEGYZETEK

1. Anttonen 1987-ben végzett a Helsinki Egyetemen, finn és összehasonlító folklorisztika szakon. Melléktárgyai voltak az angol filológia, a vallástudomány és a finnugrisztika. PhD-tanulmányait a philadelphiai Pennsylvania Egyetemen végezte. 1991–1995 között a Nordic Institute of Folklore intézet munkatársa volt, 2001 óta a Finn Tudományos Akadémia kutatója, 2006-ig ki-nevezett professzor a turkui egyetemen, a Kalevala Intézet vezetője (<http://www.hum.utu.fi/folk/pertti.html>, a finn szöveg fordításáért köszönet illeti Szarvas Zsuzsát).
2. Disszertációja a tradíció és a modernitás elméleti és gyakorlati kérdéseivel, illetve a van Gennep-féle átmeneti rítusok elméletének alkalmazásával foglalkozik az inkeri házassági szokásokban.
3. Erről és a nacionalizmuselméletekről bővebben Kántor 2004.
4. „Fennomán vagy fennomán, finn-rajongás. Így nevezik Finnországban azt a nemzeti irányú művelődési és politikai mozgalmat, mely a nagyfejedelemségnek Oroszországgal történt egyesülése (1809) után keletkezett, s arra törekszik, hogy a svéd nyelv és műveltség helyébe min-

den téren a finn nemzeti elem kerüljön.” A fennománia mellett kialakult az úgynevezett svéd-mánia (svédrajongás), mely hasonló célokat tűzött ki, mint a fennománia, csak éppen a svéd többséget hirdetve. (Bővebben lásd: Fennománia 2000.)

IRODALOM

ANTTONEN, PERTTI, J.

1998 One martyr, two pilgrimages: The commemoration of a 12th century bishop as a spiritual movement in the late 20th century. *Acta Ethnographica Hungarica* 43(1–2):1–16.

é.n. Pertti J. Anttonen személyi oldala a Turku Egyetem Folklor Tanszékének weboldalán: <http://www.hum.utu.fi/folk/pertti.html>. (Letöltés: 2006. március)

BRANCH, MICHAEL

1999 Introduction. *In National history and identity. Approaches to the writing of national history in the North-East Baltic region nineteenth and twentieth centuries.* Michael Branch, ed. 11–16. Helsinki: Finnish Literature Society. /*Studia Fennica Ethnologica*, 6./

FENNOMÁNIA

2000 *In Pallas Nagy Lexikona.* (CD-ROM) Bp., Avignonet Kft. /*Arcanum Digitéka*/

GIOLLÁIN, Ó DIARMAID

2003 Tradition, modernity and cultural diversity. *In Dynamics of tradition. Perspectives on oral poetry and folk belief.* Lotte Tarkla, ed. 35–47. Helsinki: Finnish Literature Society. /*Studia Fennica Folkloristica*, 13./

KÁNTOR ZOLTÁN

2004 Nacionalizmus és nemzet. *In Nacionalizmuselméletek.* (Szöveggyűjtemény.) Kántor Zoltán, szerk. 7–17. Budapest: Rejtjel. /*Rejtjel Politológia Könyvek*, 21./

PEREGI DÓRA

é.n. Az inkeri finnek története. Internetcím: <http://ludens.elte.hu/~briseis/finnugor/egyestort/inkeri.html>. (Letöltés: 2006. március)

SIKALA, ANNA-LEENA

1998 Etnikus hagyományok és átalakuló társadalmak. (Az identitás keresése.) Internetcím: <http://www.folkline.hu/kiadvanyok/siikala.html>. (Letöltés: 2006. március)

SIKALA, ANNA-LEENA – KLEIN, BARBO – MATHISEN, STEIN R.

2004 Creating diversities. Folklore and the politics of heritage. Helsinki: Finnish Literature Society. /*Studia Fennica Folkloristica*, 14./

GULYÁS JUDIT

A történetek történetiségéről

Ruth B. Bottigheimer: *Fairy godfather. Straparola, Venice, and the fairy tale tradition.* University of Pennsylvania Press, Philadelphia. 2002. 156 p.

1551 telén – feltehetően a karnevál időpontjához és a könyvpiac aktuális igényeihez igazodva – Giovan Francesco Straparola Velencében *Le Piacevoli Notti* (*Kellemes éjszakák*) címmel megjelentetett egy huszonöt elbeszélést tartalmazó könyvet, melyet két évvel később követett a második kötet, negyvennyolc újabb elbeszéléssel. A kötetek fikciója szerint Murano szigetén, a karnevál idején gyűlik össze egy művelt férfiakból s fiatal nőkől álló társaság, mely esténként ceremoniális és szabályozott formában táncol, énekel, találósokkal és történetmeséléssel mulattatja magát. Az itáliai irodalmi hagyományokba illeszkedő elbeszélés-gyűjteményt a folklorisztika az első, nyomtatásban megjelent európai mesegyűjteményként tartja számon, mivel néhány, a későbbi évszázadokban népmeseként, a szóbeliségben hagyományozódó tündérmeseként klasszifikált szöveg első írásos változatai e kötetekben található meg (a *Piacevoli Notti* hetvenhárom elbeszéléséből tizenhárom szöveg tartozik e kategóriába).

Az amerikai germanista, irodalomtörténész, a társadalom-, ideológia- és kiadástörténeti szempontú meseelemzéseiről ismert Ruth Bottigheimer érdeklődésének középpontjába azért került a *Piacevoli Notti*, mert értelmezése szerint Straparola e művében a 16. század közepén létrehozott egy korábban ismeretlen, a következő pár évszázadban azonban páratlan karriert befutó, az írásbeliségben és a szóbeliségben egyaránt gyorsan és széles körben elterjedő tündérmesetípust. Ez a mesetípus (a *típus* ez esetben *nem* az Aarne–Thompson–Uther-mesetípus-katalógusok használta módon értendő) az úgynevezett *rise tale*, azaz a felemelkedés (szociális mobilitás) meséje: olyan mesékről van szó, amelyek szüzséjében négy kritérium teljesül: 1. az eredetileg alacsony társadalmi státusú főszereplő 2. varázslat/csoda/mágia révén 3. királyi személlyel köt házasságot, ami 4. a főszereplő gazdagságához és társadalmi státusának emelkedéséhez vezet.

Tündérmese és irodalom

Straparola művének társadalomtörténeti kontextusú vizsgálata során Ruth Bottigheimer a kezdetektől világosan és határozottan rögzíti saját értelmezési pozícióját. Így a szerző nem hagy kétséget afelől, hogy a maga részéről egy igen jelentős mesei szövegcsoporthoz *genezisé*t az írásbeliséghez, az irodalomhoz és egy szerzőhöz köti, szemben az olyan megközelítésekkel, melyek, ha egy írásban fennmaradt mesegyűjtemény egyes darabjairól korábbi, írásbeli előzmények nem ismeretesek, akkor az eredetet szinte automatikusan a szóbeli elbeszélő hagyományra vezetik vissza, melynek az írásos szövegváltozat

csupán egy korai lejegyzése lenne. Bottigheimer érvelése azonban – legalábbis Straparola meséi esetében – ettől a felfogástól egyértelműen eltér. Ha e meséknek nem ismertek korábbi lejegyzései, ez számára nem azt jelenti, hogy ezek a mesék ugyan a szóbeliségben korábban is éltek, csupán 1551-ig senki nem rögzítette azokat írásban, hanem azt, hogy ezek a mesék mint narratív konstrukciók korábban nem léteztek, Straparola az irodalom keretén belül hozta azokat létre, s onnan a nyomtatás korszakában az írásbeliség közvetítésével terjedtek el a szóbeliség közegeiben: ezért tehát Straparola a *tündér keresztapa*.

Bottigheimer főbb tézisei a következők: 1. az európai modernitásban elterjedő, a társadalmi felemelkedést csodával és házassággal megvalósító tündérmesék (*rise tales*) eredeti szerzője Giovan Francesco Straparola; 2. a *Piacevoli Notti* keletkezés- és alakulástörténetét nem lehet megérteni, ha figyelmen kívül hagyjuk, hogy a kötetek a 16. század közepének velencei gazdasági-társadalmi közegeiben, kifejezetten *városi* (tehát *nem falusi és nem paraszti*) befogadók számára készültek, specifikus szociokulturális feltételekre és igényekre reagálva; 3. Straparola új mesetípusa igen jelentős hatással volt a későbbi európai mesegyűjtemények cselekményalakítási eljárásaira.

Ebben az értelmezési keretben Bottigheimer elutasítja az olyan érveléseket, melyek szerint Straparola és a hozzá hasonló szerzők egyszerűen leírták vagy imitálták volna a szóbeli mesehagyományt. Bottigheimer felfogása szerint az európai tündérmesék népi eredete olyan koncepció, mely a 19. században a nemzeti irodalom, kultúra megteremtése során, ideológiai megfontolások mentén jött létre, a későbbiekben pedig e koncepció történeti kontextusa és konstruált volta elhomályosodott, reflexió hiányában kész tényként értelmeződött. A szerző ugyanígy elutasítja azt a nagy hagyománnyal rendelkező felfogást is, amelynek értelmében a nyomtatással végbemenő szövegtermelés kontaminálta volna a „nép” elbeszéléseit azáltal, hogy megszerkesztette a korábban „tiszt” szóbeli formában élő változatokat. A szóbeli, népi szövegváltozatok tisztaságának (*folk purity*), illetve az irodalom, írásbeliség kontaminációs működésének (*literary contamination*) merev opozícióba rendezett s gyakorta egyoldalú értéktársítással leírt viszonyát az utóbbi két évtizedben az olvasás, szerzőség, kiadás és kulturális fogyasztás tárgykörében elvégzett történeti kutatások (különösen a nagy példányszámban, számos kiadásban napvilágot látott, olcsó, népszerű kiadványok, a ponyvaanyag feltárása) jelentősen módosították. Így például Bottigheimer észrevétele szerint Dél- és Nyugat-Európában a 16–18. században olyan sok kiadásban, annyi fordításban jelentek meg meseszövegek, hogy a 19. századi folklórgyűjtések idejére ezek már igen intenzíven és széles körben elterjedhettek a szóbeliségben is.

Rise tale – a csodás felemelkedés meséje

A bevezetést követően a kötet öt nagyobb egységre tagolódik. Az első részben (*Restoration and Rise*, 5–27. p.) Bottigheimer a *rise tale* kategóriáját fejti ki részletesen, és helyezi el a korban domináns más mesetípusok között, illetve tágabban abban az elbeszélő hagyományban, mely Straparola korát és műveltségét jellemezte. Ezt az elbeszélő hagyományt – a későbbi tündérmesei korpusz alakulása felől szemlélve – két fő szövegcsoporthat alkotja: egyfelől a középkori és kora újkor Európában is igen közkedvelt, rövid,

a mai ízlés számára gyakorta durva, értsd: erőszakos és/vagy obszcén történetek, melyek alapvetően szórakoztató funkciót tölthettek be. Ezek az elbeszélések általában olyan városi vagy falusi környezetben játszódtak, s olyan karaktereket léptettek fel (házastársak, testvérek, papok, orvosok, kereskedők stb.), amelyek/akik a korabeli befogadók számára a mindennapi életből jól ismertek voltak, ilyen szempontból tehát a fikció világa realiztikusnak tekinthető. A másik szövegcsoporthoz az udvari románcok és az olyan rövidebb, csodás elbeszélések alkották, amelyek hercegek és hercegnők megpróbáltatásait, birodalmukból elűzött uralkodók kalandjait cselekményesítették, s amelyekben a főszereplőknek birodalmuk/hatalmuk/vagyonuk visszaszerzéséhez gyakorta csodákra vagy mágiára volt szükségük. Bottigheimer érvelése szerint e két elbeszélő szövegcsoporthoz bizonyos elemeket egyesítette addig ismeretlen módon Straparola a *Piacevoli Notti* egyes elbeszéléseiben, amikor a városi mesék mindennapi szereplőit, illetve az udvari mesék csodálatos/mágikus fordulatait kapcsolta össze: az alacsony származású hős varázslat és csoda révén királyi személlyel köthet házasságot, ami egyben vagyonszerzéshez is vezet.

A *Piacevoli Notti* azonban nem kizárólag a *rise tale* típusába sorolható szövegeket tartalmaz, hiszen az elbeszélések között olyan, korábban ismert narratív szerkezetek is megtalálhatók, amelyek egy lényegi szempontból – a főhős társadalmi státusának módosulása a cselekmény folyamán – eltérnek a *rise tale* sajátosságaitól. Ezekben a történetekben, melyeket Bottigheimer *restoration tale*-nek nevez, nem státusemelkedés, hanem a főhős státusának *helyreállítás*a történik meg: ezen elbeszélések hősei/hősnői kezdetben gazdagságban és privilegizált helyzetben élnek, majd erőszak/ármány révén kerülnek a számkivettség és nyomor világába, hogy azután a történet végére – sokszor csodás fordulatok után – helyreálljon kezdeti státusuk.

Straparola és a *rise tale* újítását kiemelendő, az új szövegtípust nem csupán a *restoration tale*-hez képest határozza meg Bottigheimer, hanem azt egy másik, már korábban is jól ismert elbeszéléstípussal is összeveti. Ebben a mesetípusban (Bottigheimer elnevezésével: *rags-to-riches tales*) a cselekmény kiinduló- és végpontja ugyanaz, mint a *rise tale*-ben (a kezdetben szegény hős végül meggazdagodik); az alapvető különbség abban rejlik, *ahogyan* a végpontot a szereplők elérik. A *rags-to-riches* típusú mesékben a hős sikere vagy okossága következménye, vagy a véletlen műve. A *rise tale* típusához tartozó szövegekben azonban a rangos házasságkötést és a sikert *mindenképpen csodás* fordulatnak kell megelőznie, a csoda itt elengedhetetlen a megoldás bekövetkeztéhez. A három mesetípust Bottigheimer részletesen tárgyalja a *Piacevoli Notti* szövegében keresztül, bemutatva azokat a stáciákat, ahogyan Straparola eljutott a *rise tale* narratív konstrukciójának kialakításáig.

Velence

Bottigheimer a narratív szerkezetek értelmezését könyvében mindvégig társadalom- és művelődéstörténeti kontextusba ágyazza, így a következő fejezetben (*Ragged poverty and the promise of magic*, 28–44. p.) azt mutatja be, hogy a korabeli velencei társadalomban a *rise tale* cselekményének két fő sajátossága (az alacsony származású hős királyi személlyel köt házasságot, s mindezt csodás fordulatok révén éri el) teljes mértékben

irreális s egyben kompenzatorikus megoldásként értelmeződött. Bár a *Piacevoli Notti* kerettörténetének fiktív ideje csupán egy évtizeddel korábbi a mű megjelenítésének időpontjánál, s a kerettörténetben felléptetett szereplők (helyesebben inkább csak a társaság férfi tagjai) valóban létező, történeti személyek voltak, ugyanakkor az elbeszélések közül a *rise tale* típusához tartozó elbeszélő szövegek cselekménye hangsúlyosan távoli helyeken és időben megy végbe, mivel e cselekményeknek a korabeli velencei közegekben való megjelenítése teljesen irreálisnak hatott volna.

A gazdaság- és társadalomtörténeti kutatások szerint Velence a 16. század közepén már bizonyos gazdasági problémákkal küzdő, az industrializálódás kezdeti stádiumában lévő város volt, ahol a mély szegénység, illetve a kontinensen példa nélkül álló luxusfogyasztás mentén polarizálódott közösségben szélsőséges különbségek mutatkoztak meg az egyes társadalmi csoportok között. A hierarchizált velencei köztársaságban a *rise tale* ábrázolta, társadalmi státuskülönbséget áthágó házasság nagyjából elképzelhetetlen lett volna, és 1526 után, amikor törvény tiltotta meg a házasságot a nemesek és a közemberek között, jogilag is lehetetlenné vált. A korábbi értelmezésekkel szemben, melyek a *Piacevoli Notti* befogadói szűk körű, elit olvasóközönségként azonosították, Bottigheimer amellett érvel, hogy a kötetek potenciális olvasóközönsége a velencei gazdaságban fontos szerepet játszó, ugyanakkor a társadalmi perspektíva hiányával küzdő írástudó kézművesek, mesteremberek, valamint a társadalmilag bizonytalan státusú lírátorok (mint Straparola maga is) voltak. E célközönség körében Straparola elbeszélés-gyűjteménye piacképes terméknek bizonyult, hiszen a kötetek jól fogytak, és már a megjelenést követően pár éven belül több kiadást értek meg. Straparola új meséi tehát Bottigheimer érvelése szerint olyan mobilitási stratégiákat foglaltak magukban, amelyek a mindennapi életben a velencei közember számára irreálisak voltak, ám egyben olyan célokat is megfogalmaztak, amelyek a közember számára vágyként jelentkeztek: a gazdagság, a felemelkedés ígéretét közvetítették egy olyan befogadói csoport számára, amelynek valós gazdasági-mobilitási körülményei ennek éppen ellentétei voltak. A *rise tale* szövegtípusának kialakításakor ezért Straparola nem csupán távoli helyeken játszatta a cselekményt, hanem abban a csodának és a mágiának (átváltozások, ráolvasások, beszélő állatok stb.) is nagy szerepet szán, a kompenzációs narratívaformálásnak megfelelően. Bottigheimer szerint ugyanakkor az a mód, ahogyan Straparola művében az egyes narratívatípusok szereplői a mágikus-csodás jelenségekhez viszonyulnak, alapvetően különbözik: míg a *restoration tale* hősei/hősnői kifejezetten aktívan használják céljaik elérésére a varázslatot, addig a *rise tale* hősei passzívan viszonyulnak hozzá.

Giovan Francesco Straparola

A harmadik fejezetben (*A possible biography for Giovan Francesco Straparola da Caravaggio*, 45–81. p.) Ruth Bottigheimer Straparola egy lehetséges életrajzát írja meg. E vállalkozás nehézsége és merészsége abból fakad, hogy Straparola életéről alig pár adat ismeretes: tudható, hogy gyermekként Caravaggióban élt, hogy 1508-ban *Opera Nova* címmel verseskötetet adott ki Velencében, a további pár adat pedig életének utolsó éveiből származik, és a *Piacevoli Notti* kiadásával kapcsolatos dokumentumokból hámozható ki. Bottigheimer az életrajz elkészítéséhez nem tár fel új forrásokat, azonban igen

sokrétű történeti szakirodalomra támaszkodik (a hivatkozások jegyzékében száznál is több, olasz, német, angol és francia nyelvű munka szerepel). A meglévő szegényes adatok mellett egyfelől a 15–16. századi északolasz állapotokra vonatkozó település-, építészet-, művelődés-, művészet-, gazdaság-, társadalom-, politika-, pedagógia-, irodalom- és nyelvtörténeti munkák sorát használja fel. Másfelől a *Piacevoli Notti* paratextusai, harmadrészt pedig Straparola fikciós narratívái valószínűsíthetően autobiografikus részleteinek elemzése révén kísérli meg a szerző Straparola életének főbb állomásait azonosítani.

Az életút megrajzolásában Bottigheimer azt a stratégiát követi, hogy megpróbálja alulnézetben bemutatni azt a gazdasági-társadalmi-kulturális-politikai közeget, amelyben Straparola pályáját befutotta, másrészt azt próbálja meg valószínűsíteni analógiák, párhuzamok segítségével, hogy ebben a közegben egy hozzá hasonló származású, képességű, vagyoni-társadalmi helyzetű fiatalember milyen érvényesülési mintákat követhetett a 16. századi itáliai mobilitási lehetőségek függvényében. A rekonstrukció során a szerző mindvégig jelzi megállapításainak feltételes, illetve valószínűsíthető mivoltát. A Bottigheimer megrajzolta kép szerint Straparola Caravaggióban¹ születhetett 1480 és 1490 között, egyszerű család sarjaként. A szerző történeti munkák segítségével próbálja meg rekonstruálni, milyen környezetben nevelkedhetett a gyermek az északolasz városban, milyen tapasztalatok, élmények² érthettek itt. S ugyanígy, milyen érvényesülési lehetőségei lehettek egy írástudó és jó verbális készségekkel rendelkező ifjúnak (a Straparola nem családi, hanem ragadványnév a *straparlare* igéből, 'túl sokat beszélni', 'bolondságokat beszélni' jelentéssel) a velencei köztársaság százezer lakost számláló, virágzó fővárosában, az európai kontinens egyik kereskedelmi, hatalmi és kulturális centrumában.

Bottigheimer a társadalmi beágyazottság szempontjából vizsgálja Straparola 1508-ban megjelent verseskötetét, az *Opera Novát* is, majd megpróbál elszámolni az 1515 (az *Opera Nova* második kiadása) és 1549 (a *Piacevoli Notti* első részének kéziratos kidolgozása) közötti hallgatás évtizedeivel, ebből az időszakból ugyanis egyelőre semmiféle adat nem létezik Straparola életére, munkásságára vonatkozóan. Abból a tényből kiindulva, hogy nyelvészeti elemzések szerint az 1551-ben megjelent *Le Piacevoli Notti* egy évtizedekkel korábbi velencei nyelvallapotot tükröz az archaizálás szándéka nélkül, a szerző arra a következtetésre jut, hogy Straparola ezekben az évtizedekben feltehetően nem Velencében élt, hanem literátori képességeit patrónus (feltehetően egy tehetősebb kereskedőcsalád fejének) szolgálatába állítva, egy másik városba költözött, Bottigheimer szerint – nyelvészeti és egyéb adatok alapján – Padovába. 1548–1549 körül Straparola életében fordulatnak kellett bekövetkeznie, hiszen valamilyen oknál fogva (talán patrónusa halála miatt) visszatért Velencébe, és prózai elbeszéléseket kezdett írni, majd a kéziratot sikerült megjelentetnie is, s a *Piacevoli Notti* kiadása végül gyümölcsöző vállalkozásnak bizonyult. A Straparola életére vonatkozó utolsó korabeli adat 1555 elejéről származik; ekkor, hetvenéves kora körül datálta könyve új kiadására készülve a *Piacevoli Notti* előszavát. 1555–1556 telén azután Velencén pestis söpört végig, ami elől menekülve Straparola visszatérhetett az ország belsejébe; annyi bizonyosnak tekinthető, hogy nem Velencében halt meg, mivel itt az elhunytak jegyzékében neve nem szerepel.

A kompozíció

A negyedik fejezetben (*Straparola at his desk*, 82–119. p.) a *Piacevoli Notti* két kötetének elemzése következik. Bottigheimer arra tesz meggyőző kísérletet, hogy a szövegek intra- és intertextuális elemzésével, a kötetkompozíció vizsgálatával feltárja Straparola valószínűsíthető munkamódszerét, azt a folyamatot, ahogyan – feltehetően 1549 folyamán – a mű létrejött, s hogy általában dokumentálja a kézirat és a kiadás történetét –, ami nem könnyű feladat, mivel a *Piacevoli Notti* textuális és edíciós genealógiája meglehetősen komplikált. Az 1551-ben megjelent első, illetve az 1553-ban napvilágot látott második kötet belső sajátosságait tekintve oly mértékben különbözik, hogy bizonyosnak tekinthető, a *Piacevoli Notti* kézírata nem egyszerre, hanem két fázisban készült el. A *Piacevoli Notti* forrásainak vizsgálata szerint Straparola igen jól ismerte az itáliai elbeszélő hagyományt, emellett művében antik előképek is feltűnnek.³ Bottigheimer elemzése szerint Straparola 1549 folyamán előbb az első kötet elbeszéléseit írta meg, majd kialakította a keretelbeszélést, a történetekhez narrátort rendelt, továbbá bevezetesként egy-egy verset, lezárásként pedig egy-egy enigmát illesztett,⁴ melyek az elbeszélte narratíva tartalmához igazodtak valamiképpen. A kerettörténet megfelelt az ilyen elbeszélés-gyűjtemények huzamosabb ideje érvényben lévő konvenciójának: egy társaság időlegesen izolálódik a külvilágtól, és egyebek mellett történetmeséléssel tölti idejét.⁵

Összességében az első kötet szövegeit következetes és tudatos elrendezés jellemzi. A kézirat elkészülte után a kiadásra tett előkészületek része volt a kiadási engedély beszerzése és ezzel kapcsolatban a szerzői jogok biztosítása. Ennek során a velencei hatóságok vallási, morális és politikai szempontból is megvizsgálták a kiadásra szánt kéziratot. A fennmaradt dokumentumok tanúsága szerint a *Piacevoli Notti* kiadását 1550 márciusában engedélyezték, emellett tízéves privilégiumot biztosítottak Giovan Francesco Straparolának, ami lehetővé tette a szerző számára, hogy könyve megjelenésének finansziális hasznából részesüljön, egyben a hatóság az ezen időtartam alatt megjelenő esetleges kalózkodásokat a példányok elkobzásával és bírsággal szankcionálta volna.

Bottigheimer ezek után a tényleges nyomdai műveleteket, a kiadás folyamatát, valamint az elkészült kötet terjesztését és értékesítését mutatja be, részletgazdagon, a korabeli könyvpiac működésének biztos ismerete alapján. A *Piacevoli Notti* kiadása kockázatos anyagi vállalkozás volt – mivel, úgy tűnik, Straparola nem patrónushoz folyamodott, hanem maga finanszírozta műve megjelentetését –, végeredményben azonban sikeresnek bizonyult, hiszen még ugyanabban az évben a kötet utánnomása is piacra került.

A második kötetet Straparola feltehetően 1552 tavaszán kezdte el írni, s ugyanazt a kompozíciós eljárást követte, mint az első könyvben, de a kötet felépítése, kompozicionális tudatossága alapvetően eltér az első könyvétől. Bottigheimer elemzése szerint a kézirat összeállításánál során valamiféle törés következhetett be az alkotófolyamatban, talán az idős szerző megbetegedett (a szövegek hossza az első kötetéhez képest például jelentősen lecsökkent). Mindenesetre kimutatható, hogy másvalaki folytatta a narratív rend kialakítását a második kötetben, aminek következményeként annak felépítése esetlegessé vált, a korábbi tudatos és következetes szerkesztést hibák sora váltotta fel.⁶ Összességében tehát nem Straparola, hanem a velencei irodalmi világot egyébként – az utalásokból kö-

vetkeztethetően – belülről ismerő szerkesztő alakította ki a második kötet keretelbeszélését éjszakáról éjszakára, történetről történetre.⁷

A második kötetben új paratextuális elem volt Straparola 1553. szeptember elsejei keltezésű levele a női olvasóknak címezve. E szöveg közzétételének oka az volt, hogy – amint az a levélből kiderül – az első könyv megjelenése után Straparolát az a vád érte, nem eredeti műveket adott közre neve alatt, hanem más szerzők munkáiból vett át elbeszéléseket. Straparola az ajánlásban előbb elismeri, hogy a történetek valóban nem az övéi, majd egy fordulattal közli, hogy azok forrása ugyanis szigorúan a keretelbeszélésben szereplő hölgyek és urak szórakoztató társalgása volt. Ezzel kapcsolatban megjegyezhető, hogy mivel a keretelbeszélésben szereplő férfiak ugyan történeti személyek voltak, ám maga az ábrázolt történetmesélés nem lehetett történeti esemény – ugyanis e férfiak nem egy időben éltek –, ezért Straparola voltaképpen a maga teremtette fiktív univerzumot nevezi meg forrásként, saját magát pedig szerzőként. A szerzői levél mellett a második kötetben egy idős férfit ábrázoló portré is felbukkan, mindennemű identifikációs gesztus nélkül, ám Bottigheimer véleménye szerint a kép Straparolát ábrázolja, ami a szerzőség megvédését célzó levél mellett a szerzői jelenlét egyfajta vizuális megerősítéseként funkcionálhatott.⁸

1553-ban azután a *Piacevoli Notti* második kötete is megjelent. Az idős, hatvanas, hetvenes éveiben járó Straparola még megírta e kötet megjelenését, valamint egy újabb kiadást 1554-ben és 1555-ben, de feltehetőleg már nem volt az élők sorában az 1556-os kiadások megjelenésekor. 1557-től a *Piacevoli Notti* újabb kiadásain a nyomda már nem tünteti fel az addig szokványos megjelölést: „nyomattatott a szerző rendelkezése szerint”, és a szerzői portréként azonosított kép is eltűnik e kiadásokból – a szerzőség emfatikus jelölésének verbális és vizuális hiánya miatt jut Bottigheimer arra a következtetésre, hogy 1556-ban Giovan Francesco Straparola már nem élt.

A hatástörténet

Az utolsó s talán egyik legizgalmasabb fejezetben (*Straparola's little books and their lasting legacy*, 120–132. p.) Ruth Bottigheimer a *Piacevoli Notti* hatástörténetét tekinti át. A könyvnek a megjelenését követő ötven éven belül húsz kiadása látott napvilágot. Viszonyításképpen: Boccaccio *Dekameronja* ugyanennyi idő alatt tizenhat kiadást ért meg. A *Piacevoli Notti* tehát igen nagy népszerűségnek örvendő mű volt. A kiadások számát ugyanakkor korlátozta az a körülmény, hogy 1573-tól 1613-ig a munka többször is évekig indexen volt. A 16. század második felében általában is megerősödött a városi, valamint egyházi hatóságok cenzurális tevékenysége, így több olasz elbeszélés-gyűjtemény is indexre került, eretneknek minősített vallási nézetek, kifogásolható politikai és/vagy erkölcsi hozzáállás miatt (Straparola szövegei esetében a két legproblematisabb elemnek a mágia és az obszcenitás jelenléte bizonyult). A *Piacevoli Notti* legalább egy meséje viszonylag hamar ponyván is felbukkant: az első kötet első meséjének 1558-ban már két ponyvakiadása is létezett (a fikciós narratívát úgy tüntetve fel, mint-ha az valóban megtörtént eseményeket beszélne el, így azután a történet a hírek, újdonságok között tűnt fel még 1790-ben is). Straparola meséinek fennmaradását a másik nevezetes olasz gyűjtemény, Giambattista Basile *Lo cunto de li cunti overo lo tratten-*

nemiento de peccerille (A mesék meséje, avagy kicsik számára való mulatság) című kötete (1634-1636) is biztosította, ebben ugyanis több, Straparolánál is megtalálható mese bukkan fel.

Azonban a *Piacevoli Notti* hatástörténetében talán ennél is fontosabb szerepet játszott az a körülmény, hogy az már az első kiadást követően francia fordításban is szinte azonnal napvilágot látott. A *Piacevoli Nottiból* pár történet Lyonban már 1553-ban megjelent, a teljes első kötetet franciául 1560-ban adták ki (*Facétieuses nuités*), melyet 1570 körül a második kötet fordítása követett. A könyv a nagy nyomdai központokba, Párizsba és Rouenba is hamar eljutott, és igen népszerűnek bizonyult: 1571 és 1589 között, tizennyolc év alatt tizenkét kiadása jelent meg. A 17. században a kötetek megjelenését a pápai index ugyan megakadályozta, ám Straparola bizonyos történetei a 17–18. századi francia tündérmeseíróknál gyakorta felbukkantak. Spanyolországban szintén igen hamar napvilágot látott Straparola művének fordítása: 1570-es első megjelenése után 1583-ig még ötször adták ki, végül – V. Sixtus és VIII. Kelemen pápa tilalma miatt – 1612–1613-ban jelent meg utoljára. Német nyelvterületről három korai kiadása ismeretes (1575, 1582, 1590), bár ezek egyike sem maradt fenn. Két évszázaddal később, amikor a tündérmesék már kereskedelmileg sikeres, jól eladható irodalmi termékek voltak, három kiadó is kihozta Straparola művét (Bécs 1791, Berlin 1817, Lipcse 1851). Straparola könyve Angliában nem volt igazán közkedvelt, eddig annyi adatolható hatásából, hogy a *Piacevoli Notti* egyik elbeszélése bekerült William Painter hihetetlenül népszerű *Palace of Pleasure* című gyűjteményébe (1566–1567), míg egy másik mese ponyván bukkant fel.

A továbbiakban a hatástörténet bemutatását Bottigheimer a *Piacevoli Notti* egy meséjének példájára szűkíti. Ez a szöveg, a *rise tale* kategóriájának paradigmikus érvényű megvalósítása a Constantino macskájáról szóló elbeszélés, amely magyarul *Csizmás kandúr* címmel ismert (az egyszerűség kedvéért a továbbiakban én is így említem, bár mindjárt a cím kapcsán megjegyezhető, hogy Straparola meséjében a macska épenséggel nem kandúr, hanem nőtény). Straparola halála után a csizmás kandúr története két irányban terjedt tovább. Egyfelől vándorárusok révén jutott el Dél-Olaszországba, a Nápolyi Királyságba, másrészt – mivel a 19. századból számos feljegyzés ismeretes a csizmás kandúr történetének utcaszínházi feldolgozásáról, márpedig a 16. században az olasz városi hatóságok gyakorta fogadtak meg előadóművészeket a korban közkedvelt epikus történetek megjelenítésére, a városiak szórakoztatása érdekében – Bottigheimer azt is feltételezi, hogy a cselekmény dramatikus formában való előadása szintén hozzájárulhatott a szűzség ismeretének terjedéséhez. A történet végül bekerült Basile 1634-ben, Nápolyban megjelent, barokk retorikán iskolázott mesegyűjteményébe (amely egyébként egyértelműen a magaskultúra terméke volt).

Másfelől a Constantinót felemelkedéshez segítő csodás képességű macska története északnyugati irányba is hagyományozódott, mégpedig a *Piacevoli Notti* korai francia fordításainak köszönhetően. Straparola történetformálása a francia fordításokban szinte érintetlenül maradt a 17. század végéig,⁹ amikor Charles Perrault a francia elit körében divatos tündérmeseírásba fogott, melynek során e történetet is felhasználta, és jelentős mértékben átalakítva azt – a későbbi évszázadok felől szemlélve – kanonikus változatot hozott létre. A macskából ekkor lett kandúr,¹⁰ a szereplők motivációi között a *Piacevoli Nottiban* ismeretlen kifinomult érzések jelentek meg, ugyanakkor eltűntek

a Straparolánál igencsak hangsúlyos, nyomorral, éhséggel, betegséggel és szexualitással kapcsolatos, és általában a test ábrázolására vonatkozó naturalisztikus részletek. Ám nemcsak Perrault hasznosította a *Piacevoli Notti* meséit, hanem számos más 17. századi francia tündérmeseíró is. Mme de Murat 1699-ben például arról ír, hogy jómaga és nemzedéke többi tündérmeseírója is Straparola művét forgatták meséikhez cselekményt és karaktereket keresve; Mme d’Aulnoy, az egyik legnevesebb és legnagyobb hatású korabeli tündérmeseíró pedig szintén számos Straparola-mesét írt át a salonok kifinomult szórakozást kereső közönsége számára. A 17–18. századi francia tündérmese-írási hullámnak pedig az európai mesekincs egészére nézve is igen nagy, talán nem kellőképpen tudatosított hatása volt.¹¹

Összességében, a fejezet és a könyv zárásaként Bottigheimer úgy érvel: Európában a kora újkorban a nyomtatás a mesei szüzsék gyors és nyelvi határokon átívelő megjelenését biztosította, és történeti vizsgálatuk során nem célszerű figyelmen kívül hagyni az írásbeli terjedés vagy akár az írásbeli eredet lehetőségét sem. Amikor a 19. században a népköltési gyűjtések Európában megindultak, Straparola meséi már 250 éve több országban, számos kiadásban ismertek voltak. Mivel a ponyvaanyag feldolgozása még nem tekinthető teljesnek, a mesekiadványok száma az eddig ismert mértéknél is nagyobb lehet.

Ruth Bottigheimer könyve ahhoz a történeti-filológiai, irodalom-, művelődés- és társadalomtörténeti megközelítésű meseértelmezési irányhoz kapcsolódik, amely az utóbbi pár évtizedben nem csupán az európai modernitás nagy jelentőségű mesegyűjteményeinek szövegtörténetét és e szövegek kontextusát, társadalmi beágyazottságát, korról korra változó használatát próbálta meg feltárni és megérteni, hanem egyben s nyilván az előbbiektől elválaszthatatlanul a mese műfajára vonatkozó „nagy elbeszélés” újírását is megkísérelte. A történetiség aspektusának érvényesítése kulcsfogalom e kutatásokban, szemben a valamiféle esszencialista módon, időtlenként felfogott mesekonceptiókkal.

Nyilván Bottigheimer érvelésének is megvannak a maga sebezhető pontjai. Például, éppen egy *velencei* mesegyűjtemény esetében, talán nem lett volna érdektelen a Kelet és Nyugat közötti kulturális árucserre, ezen belül a keleti és nyugati elbeszélő hagyomány érintkezésének kérdésére legalább érintőlegesen kitérni. Emellett, ha csupán egyetlen olyan írásos forrás felbukkan az 1551-et megelőző időszakból, mely egy Straparolánál szereplő *rise tale* szüzséjét (tehát *nem egyes motívumait*) tartalmazza, az alapjaiban teszi kérdésessé annak a kijelentésnek az érvényességét, amely szerint az ilyen típusú mesék Straparola műve előtt nem léteztek. Az ISFNR (International Society for Folk Narrative Research) legutóbbi konferenciáján, 2005-ben az egyik leghevesebb vitát éppen Ruth Bottigheimernek az európai tündérmesék írásos eredetéről és terjedéséről szóló előadása (*Fairy Tale Origins, Fairy Tale Dissemination, and Folk Narrative Theory*) váltotta ki.¹² A kritikák alapján véve ugyanazt az érvet variálták: Bottigheimer nem tudja bizonyítani, hogy a *rise tale* ne létezett volna 1551 és a *Piacevoli Notti* előtt a szóbeliségben. Ezt Bottigheimer válaszában el is ismerte, azzal a kitételrel, hogy az ellentábor viszont az ellenkezőjét nem képes bizonyítani. Ez a patthelyzet voltaképpen mindkét érvelési stratégiában ugyanarra a megismerési problémára vezethető vissza: a szóbeliség történeti szöveghagyományára csak az írásbeliség közvetítésével érhető el bármiféle későbbi értelmezés számára.

Végeredményben, úgy látom, Ruth Bottigheimer könyve gondos és egyben merész, markáns álláspontot felvállaló munka. Egyes állításaival lehet és érdemes vitatkozni, en-

nél azonban fontosabbnak vélem, hogy a Bottigheimer képviselte koncepció és érvrendszer (amely azonban, ismétlem, nem társtalan jelenség, hanem egy jól körülhatárolható és számottevő eredményekkel jelentkező kutatási irány része, bár e mesekutatási irány magyar recepciója eddig nem volt túl számottevő) oly mértékben gondolatébresztő, ami lehetővé teszi, hogy saját kutatási anyagunkra is új szemszögből tekinthessünk.

JEGYZETEK

1. A város Velencétől kétszáz, Milánótól harmincöt kilométernyi távolságra van.
2. Ideértve olyan részleteket is, mint a tipikus öltözékek, ételek, tananyag vagy éppen a Caravaggióban ez idő tájt termelt bor típusa és karaktere.
3. Főleg a *Metamorphoses* és az *Aranyznamár*, a 16. században mindkettőnek volt már olasz fordítása is.
4. Ezeket részben maga alkotta, részben korábbi gyűjteményekből vette át; egyébként a *Piacevoli Notti* találósaiból külön gyűjtemény jelent meg 1679-ben, Lipcsében.
5. Ezzel kapcsolatban Bottigheimer társadalomtörténeti és szociolingvisztikai adatokra támaszkodva azt mutatja ki, hogy például a kerettörténetben a nemesemberek, tudós férfiak – püspökök, költők, tudósok – mellett megjelenő bájos, szép és okos ifjú hölgyek, akik a *Piacevoli Notti* legtöbb elbeszélésének – tehát a meséknek is – voltaképpen narrátorai, meglehetősen speciális társadalmi státusúak, mivelhogy kurtizánok.
6. Ugyanaz az enigma több történet mellett is felbukkan, az első kötetben a dalok rímképlete szigorúan szabályozott volt, itt indokolatlan hibák jelentkeznek, a narrátorok és az elbeszélések egymáshoz rendelése következetlen, stb.
7. A történetek közül több is kimutathatóan Girolamo Morlini *Novellae* című, 1520-ban kiadott munkájából származik.
8. Ez a portré látható Bottigheimer könyvének borítóján is egy 16. századi velencei látkép mellett.
9. Egyedül a szereplők nevét franciásították, a két főszereplő közül pedig a macska a tiszteletteljes *Madame la Chatte* néven szerepelt.
10. Összhangban a mesében szereplő női alakok ez idő tájt és majd főként a 18–19. században általánosnak tekinthető háttérbe szorításával. Ezt a kérdést a Grimm-mesék esetében korábban monografikusan tárgyalta a szerző (Ruth B. Bottigheimer: *Grimms' bad girls and bold boys. The moral and social vision of the tales.* New Haven, Yale University Press, 1987).
11. Manfred Grätz 1988-as, *Das Märchen in der deutschen Aufklärung: Vom Feenmärchen zum Volksmärchen* című monográfiájában például több száz olyan 18. századi német munkát adatol, amelyek a francia elitez köthető tündérmesék fordításai vagy adaptációi voltak.
12. Az előadás összefoglalása elérhető: <http://www.folklore.ee/isfnr/abstracts1.htm>.

KESZEG VILMOS

Történetek Szent Antalról

Szikszi Mária: Történetek története. Képiség és narráció a magasművészet és a népi kultúra között avagy a homo narrans esete Szent Antallal.
Marosvásárhely: Mentor, 2005. 166 p.

A tudományos szöveg olvasásának gyakorlatához tartozik a szerzői munka követhetőségének igénye. Ha filológus a szerző, akkor az olvasója igyekszik azonosítani az igénybe vett könyvtárakat, olvasótermeket, a kéziratokat és szakkönyveket, konzultánsokat, sőt a meghallgatott konferenciákat. Ha etnológus, az olvasója kíváncsian követi a terepet, beszélgetéseit, hivatkozásait, érveléseit. Ha antropológus, akkor olvasója is szereti benne érezni magát abban a helyzetben, amelyben a kérdések megszületnek. Ilyen szempontból izgalmas olvasmány Szikszi Mária kötete.

A szerző a 251–356 között élt Remete Szent Antalról szóló történeteket, az ezek alapján kibontakozott évezredek diskurzust veti alá elemzésnek. A munka forrásait, módszerét és szemléletét tekintve a narratív pragmatika területén helyezkedik el, történeti antropológiai jellegű, a következő kérdésekről értekezik: Milyen igény hívta életre és tartotta életben a Remete Szent Antalról szóló narratív reprezentációkat? Mivel magyarázható a szűzsé narratív megjelenítésének változása? Milyen formában (médiumban) jelenik meg a narratívum? Milyen szociális környezetben, milyen jelentésben történt meg a narratívum befogadása, használata? A kötet a felvetett kérdések sokféleségének megfelelően több tematikus tömbből szerveződik. Ezek: a történeti Szent Antal élete és attribútumai, a Szent Antal életéről készült első összegző biografikus narratívum, Szent Antal történetének középkori verbális változatai, a Szent Antal-kultusz részét képező kolostori gyógyítási gyakorlat és Szent Antal történetének jelenléte a vizuális művészetben. Ha a történet szerkesztést, a történetmondást a narratív viselkedés stratégiájaként értelmezzük, akkor a kötet ennek három formáját azonosítja: a legendákon alapuló vallásos, a laikus, betegségelhárítást célzó orvoslási, valamint a modern és posztmodern művészi narratív stratégiát.

Az egyes fejezetek kidolgozása a szerző számára különböző terepet, különböző források azonosítását és elemzését tette szükségessé. Minthogy a Remete Szent Antalról szóló diskurzus tulajdonképpen ezer éven keresztül szerveződik az európai mentalitás- és kultúrában, a kutatás lebonyolítása azzal a veszéllyel fenyeget, hogy a kérdések felvetésében, a követésre választott események kijelölésében mellékvágányra sikklik, reprodukálja azokat a tartalmi sztereotípiákat, amelyek a témával kapcsolatban kialakultak; önkényesen vagy figyelmetlenségből adódóan megkerül olyan médiumokat, amelyek – rejtőzködő voltak ellenére – valójában a felvetett témáról szólnak. Amit jelen esetben a szerző végül is problémává emel, az az európai kultúrtörténet néhány lényeges terüle-

te. Nevezetesen: az elbeszélő irodalom (s ezen belül a vallásos tárgyú elbeszélő irodalom), a vallásos élet, a vallásos társadalom szerveződése, a hullámban felfutó betegségek története. A felsorolt területek mindegyike olyan funkcionálisnak nevezhető rendszer, amelynek Remete Szent Antal kultusza organikus része, s amely rendszereken belül a kultusz különböző motivációi, funkciói és jelentései tapogathatók le. A szerző arra kérdez rá, hogy kik, mikor és miért tartották fontosnak Szent Antal élettörténetének megszerkesztését, újrafogalmazását. Hogyan vált külön a magaskultúrában a Szent Antalhoz kapcsolódó spiritualitás, valamint a populáris kultúra pragmatikus Szent Antal-kultusza?

A Szent Antal kortársától, Nagy Szent Atanázstól származó első életrajz, ennek a 4. század második felében készült latin fordítása vallási körökben állandósította a szent kultuszát. E kultusz keretében a középkor végéig a *Vitáról* másolatok, kompilációk és fordítások készültek. Ez az áramlat honosította meg a témát a magyar vallásos irodalomban is, négy vallásos szövegben, az Érdy-, a Münchener-, a Debreceni- és a Peer-kódexben. A narratívumok között 15. századi francia nyelvjárásban íródott misztériumjáték is szerepel. E fejezet két kérdés felvetését és megválaszolását tartja fontosnak: milyen genetikai, tartalmi és szerkezeti kapcsolatban állnak a Szent Antal-legendák, illetve a legendákban megjelenő látomások? És itt az olvasónak enyhe hiányérzete marad. Bár az elemzésben szó esik arról, hogy a korai kereszténység idején a legendákat mise keretében adták elő, részletes leírást nem kapunk felhasználási módjukról: az előadás alkalmáról, az előadó személyéről, az előadás módjáról, céljáról. Igaz, erről a távoli források is hallgatnak.

A kötet másik tematikus tömbje a Szent Antalról elnevezett betegség történetét és gyógyítását, Szent Antal kultuszával való összekapcsolódását tárja föl. Az elemzésnek ezúttal is sikerül problémahelyzetet teremtenie. Ugyanis mind a népi gyógyítási gyakorlatban, mind a népi gyógyászat szakirodalmában Szent Antal névvel több betegséget neveznek meg. Az *ignis sacer* és az orbánc összemosódása a magyar gyógyítástörténetben Pápai Páriz Ferencsel kezdődik. E fejezet második része a népi gyógyításban használatos imák, vallásos szövegek műfajosságának és motívumainak specifikumait mutatja be. Az elemzést indokoltnak tartjuk, s csupán azt tesszük szóvá ismételtlen, hogy az imamondás, az imádkozás alkalmait és módját mint gyógyítási habitust érdemes lett volna részletesebben elemezni.

Hozzáértéssel és ihletettséggel megírt fejezet készült Szent Antal alakjának képzőművészeti ábrázolásairól. Itt Hieronymus Bosch *Szent Antal megkísértése* című, 1480 táján keletkezett oltárképe, Mathias Grünewald 1512–1516 körül festett isenheimi oltárfestménye, valamint Salvador Dali *Szent Antal megkísértése* című, 1947-ből datált festménye szerepel. A dolgozat a szükséges körültekintéssel tisztázza a képek keletkezésének történetét, ihletetten emeli ki a képi ábrázolások motívumait, és igyekszik ezeket egyazon, koherens jelentésmezőben elhelyezni. A szerző ezen elemzések alapján vonja le az alábbi következtetést:

„A képzőművészeti ábrázolások a középkor második felében sokasodnak meg, amikor Antal remete történetei a templomi oltárfestészet kedvelt témái lettek. Valahol itt, a középkor végén válik szét a tudás: a magaskultúra a megkísértés történetét élteti tovább, a népi kultúra a gyógyítással kapcsolatos tudást. Grünewald monumentális munkájáról, amelyen egyaránt megjelennek a kísértésre és a betegségre való utalások, tud-

juk, hogy egyértelműen kapcsolatban volt az antonita szerzetesek gyógyító gyakorlatával. Bosch esetében erről a gyakorlati kapcsolatról csak feltételezések vannak...” (132. p.).

A dolgozat e kijelentése organikusan következik az egész kutatás szándékából. Köztudott az, hogy a vizuális ábrázolásokat használó terápia évszázadokon keresztül érvényben volt/van. Igaz, e terápia történetéről mindössze szórványos jelzésekkel rendelkezünk. Ezzel is magyarázható, hogy róla a jelen munka is szűkszavúan beszél.

A szerteágazó szakirodalomban való tájékozottság, az összefüggések keresése izgalmas olvasmánnyá teszi Szikszai Mária munkáját. S ami szintén erénye e munkának: a kérdések megválasztásának, felvezetésének és irányításának, valamint a nyelvi kivitelezésnek az eleganciája.

Fényképek dokumentáló stílusban

Olivier Lugon: *Le style documentaire. D'August Sander à Walker Evans 1920–1940*. Paris: Macula, 2001. 397 p.

Olivier Lugon a monográfia műfajába sorolható könyvében, amely egyben doktori disszertációja is volt, a fotótörténet egy különleges időszakát és egyben a fotóművészet nagyon sajátos, de meghatározó stílusát elemzi. Annak a mozgalomnak és azoknak a világhírű, a nagyközönség által is többé-kevésbé ismert fotóművészeknek (Walker Evans, August Sander, Berenice Abbott, Albert Renger-Patzsch) a tevékenységét mutatja be, akik 1920 és 1940 között a fotográfia történetében meghatározó és radikálisan újat hozó szemlélettel léptek fel. Lugon szerint ez volt az első önreflexív, magából a fotó technikai, társadalmi, kulturális meghatározottságából kiinduló irányzat, amely nem a képzőművészet más ágaihoz igazodva kívánt alkotni, hanem csak a fényképezés, a fénykép sajátosságait figyelembe véve. A könyv terepe a második világháború előtti Németország és az USA, ahol ez az új dokumentarista fotóművészeti irányzat leginkább jelentőssé vált. A szerző többek között arra keresi a választ, hogy mi különbözteti meg a dokumentarista művészi fényképezést a vele rokon archivális célú vagy sajtófotózástól. A könyv a stílus rendkívül részletes elemzése; a művek taglalásán túl nagy hangsúlyt fektet a fotósok által megfogalmazott célok, szemlélet bemutatására, felhasználva minden elérhető forrást a korabeli fotószaklapoktól a fotóművészek visszaemlékezésén keresztül a műveikről született kortársi vélekedésekig.

A könyv az előbb vázolt problematika mentén fejti ki gondolatait, vagyis nem az egyes fotósok, országok egymástól elválasztott munkásságát, illetve fotótörténetét mutatja be. Már a kiinduló problematikát is részletesen tárgyalja, amely ugyanakkor a fotográfia alapvető és máig ható kérdése: mitől lesz egy fénykép fotóművészeti alkotás, és egy másik mitől nem? A kérdés a szerző szerint is megválaszolhatatlan, de elemzése rávilágít számos olyan jelenségre, folyamatra, amely mégis segít megérteni e problémát a konkrét korszak elemzésén keresztül. Például az 1920–1940-es években a dokumentarista fotózás iránti lelkesedés odáig jutott, hogy teljesen különböző céllal készült munkák keveredtek művészeti körökben: a legtisztább archivális indíttatású és ma már a fotóművészet egyik első nagy alakjaként tisztelt francia *Eugène Atget*-t a tisztán kereskedelmi célokat szolgáló fotósokkal szerepeltették együtt avantgárd kiállításokon. A helyzetet tovább bonyolítja, hogy ugyanaz a szerző ugyanazt a fotót is sokszor különböző céllal használta, hol az archiválás volt a cél, hol az esztétikum számított. Például a könyv egyik főszereplője, a ma már a fotóművészet nagy alakjaként számon tartott *August Sander* nagy művészi célú fotós vállalkozásában (20. századi emberek megörökítése) a kereskedelmi céllal készült képeit is felhasználta. Érdekes és hasonló eset, amikor egy New York-i, régiesnek tekintett házkaput három fotós is – köztük Abbott és Evans is – megöröki-

tett, de míg az előbbiek felvételei a Modern Művészetek Múzeumában találhatóak, addig a harmadik egy műemlékvédelmi társaság archívumában.

A kötet kiinduló problematikájának megértéséhez elengedhetetlen a könyv címét adó dokumentáló fotóművészet kialakulásának bemutatása. A szerző először Németországban keresi a dokumentáló fotózás eredetét, a fotózás dokumentarista megújítását. *Vissza a tárgyakhoz* a címe annak az alfejezetnek, amely *Albert Renger-Patzsch* (1897–1966) munkásságát, felfogását tárgyalja, aki *Dolgok* címmel tervezett, de végül *A világ szép* címmel megjelent könyvében (1928) a világ egyszerű szépségét mutatja be tárgyak részletfotóival. A kortársak a brutális realitás újra megtalálásaként értékelték munkáját, majd pár évvel később súlyos kritikával illeték, hogy (például a virágok dekoratív részletfotóinak sorozataival) csak eltakarja a valóságot. Az egyik kritikus Renger-Patzsch-nak kifejezetten ajánlotta, hogy nézze meg néhány mezőgazdasági munkás lakóházát, és azokat fotózza inkább. A rengeteg követőre talált szerző maga is érzekelte módszere zsákutcaját, ami új témákhoz, például a tájképfotózáshoz irányította. A tematikai változás együtt járt a sorozatkészítés követelményével: szerinte csak így lehet elkerülni a fotóművészetben is jellemző pikturalizmust, csak sorozattal lehet igazán dokumentálni egy tájat.

Az 1930-as években egyre több felhívás született Németországban a dokumentarista fotózás érdekében. Igazi és egyik első reprezentánsának August Sandert (1876–1964) tekintették, akinek éppen 1930-ban jelent meg az *Antlitz der Zeit (Az idő arca)* című könyve. Sander ötvennégy éves volt könyve megjelenésekor, s már hosszú fényképész szakmai múlt állt mögötte. Nemcsak polgári, hanem paraszti rétegeket is fotózott, idővel felhagyott a kor jellegzetes, a természetes életszituációkat imitáló, beállított képeivel (olvasás, zenélés) és egyszerű, gyakran szabadban készített frontális felvételeket készített. Sander fényképész tevékenysége közben dolgozta ki – elmondása szerint már az 1910-es évektől – óriási tervét, melynek célja a korabeli társadalom képének megrajzolása, minden társadalmi csoport és foglalkozás megörökítése volt. Hosszú listákat gyártott a társadalom különböző csoportjairól, alcsoporthoz, tagozódásáról. Az elképzelés konkrét megvalósításába az 1920-as évek közepén kezdett. Célja nem pusztán a kor társadalmának bemutatása volt portrék formájában, hanem a környezeté is, a falutól a modern nagyvárosig. Végül hatvan portré jelent meg kötetében a *Menschen des 20. Jahrhunderts* címmel 1927-ben kiállított fotóiból.

Sander nem volt nagy hatással kora fotósaira, egyedül egy fiatal amerikai, *Walker Evans* (1903–1975) elemezte, és állította Atget-val együtt példaképül az amerikai fotósok elé. *Walker Evans* a könyv másik főszereplője, aki az amerikai dokumentarista fotográfia egyik legnagyobb alakja. A könyv címe és terminológiája is tőle származik, saját felfogása szerint a szó szerinti dokumentálás igazi példája a rendőrségi helyszínfotó. Egy dokumentumnak haszna van, miközben a művészet haszontalan, vagyis a művészet sohasem lehet dokumentum, de alkalmazhatja annak stílusát, ő maga például dokumentáló stílusban alkot.

Evans nem vagy csak részben követte Sandert, fotózása sokkal kevésbé volt szisztematikus, valamint sokkal nagyobb hangsúlyt fektetett a környezet fotózására. Evansszel egy új, fiatal fotógeneráció lépett színre New Yorkban – a leghíresebb köztük talán *Berenice Abbott* volt –, amelynek tagjai egyértelműen a dokumentarista stílust képviselték, a fotóművészetet akkoriban uraló Alfred Stieglitzcel szemben. Abbott és Evans egy időben, 1929-től kezdték New Yorkot megszállottan fotózni. Kezdetben még jól felis-

merhető képeiken a tudatos geometrikus komponálás, témájuk például az épülethomlokzat és a lépcsőkorklát, ami szorosan kapcsolódik a kor fotóművészeti ábrázolásmódjához. 1930–1931-től következett be a fordulat; képeik egyszerűbbé, letisztultabbá és egyre inkább frontálissá váltak, témáik is egyre egyszerűbbek lettek. Ez a változás együtt járt egy nagyon fontos technikai változással: Evans és Abbott is nehezen mozgatható, a részleteket viszont rendkívüli gazdagsággal megörökítő, nagyméretű utazókamerákat kezdett használni, amivel a látószög sem változtatható olyan könnyen és főleg hirtelen. Evansnél egy tematikai változás is felfedezhető: a díszes, modern épületek helyett az egyszerűbb, hétköznapi, vernakuláris épületeket, épületbelsőket örökítette meg. Ekkor már megjelent érdeklődése a plakátok, a neonművészet és a szemét (roncsautók) iránt is.

Evans szemléletére különösen nagy hatással volt az épített örökség fotózása, például olyan viktoriánus stílusban épült bostoni házak dokumentálása, amelyeket a kortársak nem tartottak érdekesnek, lebontásuk napirenden volt. A munkát megrendelésre végezte, megbízói a legegyszerűbb frontális nézetű, részleteket megörökítő dokumentálást kérték tőle, amit ő úgy valósított meg, hogy mindig napos időben fotózott, ami lehetővé tette a részletek kiemelését. A dokumentáló stílusú művészi fotózás kialakításában ez a kifejezetten archivális céllal készült sorozat nagy szerepet játszott. Evans később is nehéz és nagy utazókamerát használt, a különleges leíró jelleggel együtt járt a képek egyfajta szárazsága, de újdonság volt a munka, vagyis az archiválás szisztematikussága is. Több ilyen munkája bekerült az 1938-ban megjelent *American photographs* című könyvébe, ahol a fotók kétharmadát épületfotók adták. Az építészeti örökség dokumentálása Abbottnál és Evansnál is alapvető fontosságú, de csak kiindulópontja a teljes amerikai társadalom dokumentálását megcélzó programnak. Ennek fő terepe Evans számára a város volt, ahol az épületek mellett mindent fontosnak tartott megörökíteni: a különböző társadalmi rétegeket, a szakmákat, a hanyatlóban lévő vallásosságot, az autókat, az utcai életet, az utca szagát, a nagy- és kiskereskedelmet stb. Célja Sanderhez hasonlóan az archiválás és a rendszerezés volt. A városi élet dokumentálását végül azonban leginkább Abbott valósította meg, míg Evans az amerikai vidék dokumentálásába fogott bele. Ennek a munkának az elindítója, a finanszírozója a Farm Security Administration, amelynek fő feladata a gazdasági válság által különösen érintett amerikai kisparasztnak támogatása volt. E munka népszerűsítéséhez, az erősen politikai indíttatású feladat igazolásához, a pénzügyi háttér biztosításához szükség volt a vidéki Amerika fényképekkel való illusztrálására is. Evans 1935-ben indult el Atlantába, ahol leginkább vernakuláris épületeket, házbelsőket, plakátokat fotózott. Fotóinak óriási hatása volt, az FSA-nál minden fotósnak Evans kellett követnie. Már nemcsak a mezőgazdasághoz kapcsolódó témák voltak érdekesek, hanem például a bányászok, az iparosok hétköznapi kultúrája is. A hatalmas mennyiségű fotót a szervezet archiválta. Az FSA tevékenységének köszönhetően a dokumentarista fotózás egyre ismertebb és népszerűbb lett az USA-ban az 1930-as évek végére.

A könyv külön fejezetet szentel annak a folyamatnak, ahogy ez a száraz, leíró, frontális és a kultúra minden jelensége iránt érdeklődő fotózás átalakul egyfajta sajtófotóvá az 1940-es évek végétől. Az új sajtófotó céljai és eszközei már teljesen mások: csak az esettek érdeklik, egyre inkább szentimentálissá válik, áttér az egyetlen, de úgymond hatásos képre, valamint a kép mellett a szöveg, a magyarázat is fontossá válik. Ez együtt járt a dokumentarista fotózás és az evansi megközelítés lényegének tudatos megtagadásával: a távolságtartás, a semlegesség, a személytelenség helyére kötelezően belépett

a humánum, az érzelem. Az új stílus és megközelítés, amely élesen kritizálta különösen Evans szemléletét, a klasszikus, igazi dokumentáló fotózás halálát is jelentette. A sorozat szerepe is átalakult, az új stílus követői egyre inkább történeteket akartak elmesélni, melyeket bőszöveggel is elláttak. Sőt az átalakulás odáig jutott, hogy a hatásosság érdekében megjelentek a beállított, manipulált, megrendezett képek. Az új stílus kiadói, működtetői leginkább a képes magazinok voltak. Ez a tagadás és váltás természetesen szorosan összefüggött a második világháború okozta traumával, szörnyűségekkel. Evans elvetette ezeket a változásokat, aminek legjobb bizonyítéka a New York-i metróban utasokról készített sorozata, ahol a térdén tartott fényképezőgéppel, vagyis mindig frontálisan ugyanabból a szögől örökítette meg az arcokat, abban a pillanatban, amikor azok érzelmet nem fejeztek ki, csak egyszerűen kiengedtek.

Lugon könyvének második, nagyobb részében arra keresi a választ, hogy mivel magyarázható az a folyamat, amelynek során egy látszólag a hagyományos művészettől legtávolabb elhelyezkedő fényképezési forma, egy archiválásra szolgáló eljárás – amely minimálisra korlátozza a fotós kreativitását, egyfajta mechanikus rögzítéshez közelítve tevékenységét – hihetetlenül felértékelődött, önálló esztétikai értékévé vált. A könyv négy nagy fejezete egyben a dokumentarista fotó négy alapvető sajátosságát tárgyalja: elsőként rendkívüli formai egyszerűségüket, amit egy új érték megtestesítőjeként kezeltek, és amit a szerző a fényesség-élesség általános fogalmával foglal össze. A második sajátosság a képek egymás közötti kapcsolata: a dokumentarista fotó nem önmagában létezik és értékelhető, hanem mindig sorozatban. Az új forma felértékelődéséhez további két sajátosság vezetett. A fotótörténet-írás kialakulásának, valamint a művészettörténet fotó iránti érdeklődésének köszönhetően ez a stílus is bekerült a fotóművészetet tárgyalók diskurzusába, ezzel párhuzamosan a banális-hétköznapi fotó iránti érdeklődés is megnőtt, egyre inkább kitágította az esztétikailag értékelhető fotók körét. A negyedik és utolsó sajátosság, hogy a dokumentáló stílusban készült fotók rögtön úgy mondanak a jövőnek készültek, ami szintén pluszértéket kölcsönzött nekik.

A négy nagy fejezet részletesen elemzi ezeket a sajátosságokat, amelyekre mindenképpen érdemes kitérni. A fényesség metaforája kulcsfogalom a dokumentarista programban: a képeken nincs árnyék, szürkeség. Evans, Sander és Abbott a fényt, a napfényt preferálta fotózáskor. A fényesség mellett az élesség a másik sajátosság, amelyet kiemelnek a kortársak, az elemzők. Ez a fényességgel párban járó sajátosság azt jelzi, hogy a fő cél a részletek megörökítése, a képek részletgazdagsága, ami napfényben érhető el a leginkább. Mint már jeleztük, ez a technikát, a fényképezőgép-választást is meghatározta. A nagyméretű utazókamera használata Evans és Abbott részéről nagyon is tudatos volt, amivel a fő célt, az archiválást valósították meg, míg a spontaneitás, a látószög változtatásának szabadsága másodlagossá vált. Számukra a fénykép egyenlő súlyú részletekből álló, nagy mennyiségű megfejtésre váró információhalmaz volt. A részletgazdagságra törekvés nagy hatással volt a fotókritikára is, hiszen leginkább azt emelték ki, hogy a különleges részletek (egy gomb, egy arc, egy kéz stb.) is jól láthatók a képeken, amelyek társadalmi, történeti elemzések bázisául szolgálhatnak, míg az egész kép esztétikai értékelésével kevésbé foglalkoztak. További sajátossága a stílusnak és a fotózásnak a már emlegetett kívülállóság, semlegesség, ami a bírálók szerint valójában érzéketlenség. Ez egyfajta tematikai sajátossággal is párosult, hiszen különösen Evanst, de több társát is a mindennapi-hétköznapi vernakuláris kultúra névtelensége izgatta.

A névtelenség portréfotózásában csúcsonylik ki, amit a már említett metrósorozat bizonyít a legjobban. Az ismeretlen emberek fotózása az 1930-as években több fotós programjában szerepelt, Evans szerint a névtelenség megőrzése a fő sajátossága a dokumentarista portréknak. A másik specialitás az érzelemmentesség. A fotós semmilyen módon nem instruálja az előtte állót, csak hidegen-szárazon készíti a felvételt. Itt is a metró sorozatot kell megemlíteni, ahol hatvankét ember jelent meg véletlenszerűen a gép előtt, akiket Evans minden szelektálás nélkül fotózott le. A klasszikusabb fotóhelyzetekben is újszerűen dolgozott: nem instruálta a kép alanyát, sőt a felelősség az utóbbié volt a kép elkészítésekor, úgy állt be, olyan pózban, amilyenben ő maga úgy képzelte, hogy így kell őt fotózni. Vagyis a modell készítette a képet. Tehát a portré nem egy elcsúszott pillanat a valós életből, hanem egy autonóm cselekedet, kiszakítva a világból. Ez Sander fotói a legszembetűnőbb, hiszen a modellek által kialakított pózok annyira természetesenek, hogy sok kritikus nem is vette észre, hanem éppen beállítottságukat, mesterkéltységüket vetette Sander szemére, azt hogy úgy néznek ki, mint a régi polgári portrék. Walker Evans is úgy gondolta, hogy a modellnek meg kell tudni védenie magát az objektívvel szemben, aki így aktív szerepet kapott a kép megkomponálásában. Ez azt is jelentette például, hogy egy tanyás gazda családját házuk előtt ábrázoló fotó úgy készült, hogy a családapa választotta ki a megfelelő helyet, és ő maga dirigálta családja beállítását. Evans még a Leica gép használatakor is az önreprezentációt kényszerítette ki modelljeiből. A cél tehát nem a rejtett és nem kontrollált érzelmek megörökítése, hanem a modell támogatása az önreprezentáció aktusában.

A felelősség áthelyezése nemcsak a portréra jellemző Evansnél, hanem enteriőr-, épület- vagy tárgyakat megörökítő fotóira is. Egyéneket által megkomponált tárgycsoportokat, -együtteseket fotózott, pontosabban – ahogy ő fogalmazott – ezek a kompozíciók találták meg őt: kirakatok, szobabelsőrészletek, polcok, tárgyak a falon. Hasonlóan izgatták az egyszerű, köznépi lakóházak homlokzatai vagy a reklámokkal borított középületek, ipari épületek. Evans épületfotóinak sajátossága, hogy mindig a homlokzatot örökíti meg, soha sem fotózza például oldalról a dokumentálandó épületet, vagyis ebben az esetben is teljesen lemond arról, hogy megkomponálja a képet.

Az olvashatóság a szerző szerint egy további sajátossága a dokumentáló stílusnak. Jó példák erre a portrék, ahol a ruha, az öltözet nagy jelentőséggel bír: egy egyén vagy egy csoport megnyilvánulása, vagyis nyomok hálózata. A kontextus, az ott nem lévők felidézése az általuk hagyott nyomok megörökítésével alapvető jellemzője és célja a stílusnak. Walker Evans szobabelső- vagy épületfotói a kommentárok szerint óriási erővel jelenítik meg az egyént vagy a közösséget, anélkül hogy szerepelne a képen (sőt gyakran el is távolította az ott lakókat a képről). Egy-egy ilyen fotó valóban elementáris erővel jeleníti meg, teszi érzékletessé az 1930-as évek amerikai szegényparaszti rétegeinek mérhetetlen nincstelenségét. Evans és stílusának követői szerint a dolgok felületének fotózásával már megismerhető a valóság, és nem kell – mint ahogy azt a fotóművészet sokszor tette – átalakítani, kifordítani, dramatizálni. Evans és Sander felirattal sem látta el képeit, hiszen Lugon szerint nem alapanyagok voltak egy későbbi szociológiai vizsgálatnak. A kortárs dokumentarista fotósok, amikor hangoztatják a felirat, a szöveg fontosságát, egyben visszatérnek a fotó eredeti funkciójához: tárgyi bizonyíték egy későbbi felhasználás számára.

Az 1930-as évek elejétől a fotó világában egyre nagyobb hangsúlyt kap a médium

egyik sajátosságaként a sorozat. Az 1950-es évekre viszont a sorozat leginkább pillanatfelvételek összege; egy időbeli folyamat, egy kontextus rekonstruálására szolgál. Azonban hús évvel korábban Evans és Sander számára a sorozat fontossága nem abból eredt, hogy a fotográfia képtelen szintetizálni, megragadni a valóságot. Szerintük egyetlen fotó is megáll önmagában, a sorozat nem időbeli folyamat, nem a kontextus rekonstruálásához szükséges, nem részletek, mozaikok segítségével ragadja meg a teljes valóságot, hanem alkalmazásával konceptuális, önálló esztétikai alkotások hozhatók létre. A sorozat számokra képek komponálása, közelítése, távolítása, ellentétbe helyezése. A szerző szerint egyedül a sorozat alkalmazása oldja meg a modern fotográfia nagy paradoxonát: az egyre nagyobb művészi igény mellett egyre egyszerűbb képek készülnek. A megoldást a hangsúly áthelyezése adja a képek szervezésére, amikor a művészi erő a tematikai egységességből, a képek egymásra hatásából ered. Sander kifejezetten azt hangsúlyozta, hogy a képek művészi minősége az őket létrehozó program erejétől, jelenlététől függ. Nem véletlen, hogy a könyvben szereplő fotósok képeiket egy-egy program keretében készítették, aminek megvalósításán hosszú éveken át dolgoztak. A szerző szerint a dokumentarista fotósok „ticje” volt az írott tervek készítése, sőt az elkészült fotók listázása, a listák segítségével történő (újra)rendezése.

A sorozatot sokan irodalmi alkotáshoz hasonlítják, jelek hálózatával bíró olvasható szöveghez. Szöveghez hasonlíthatóságukat fokozza, hogy a legtöbb és legnagyobb ilyen alkotássorozat könyvnek készült, vagyis az áttérés a sorozatra szorosan összefügg a fényképkiadás konjunktúrájával az 1930–1940-es években. De ez együtt járt azzal, hogy a stílus követői teljes mértékben kontrollálni akarták a kiadás folyamatát, vagyis nem szűnt meg szerepük a felvétel elkészítésével, sőt maguk határozták meg a képkivágást, ők állították össze a képsorozatokat, szerkesztették a könyvet. Az igazi dokumentarista megközelítésben mindent a fotós végez, a fotózástól a kiadvány megtervezéséig. Evans számára a kiállítás katalógusa mondhatni fontosabb magánál a kiállításnál, nem emlék arról, hanem egy önálló alkotás, aminek még a tipográfiájára is figyelt. A kiadás egyre fokozódó szerepe azt is eredményezte, hogy a kép dezakralizálódott, a fényképnegatív nem volt többé szent, Evans és Sander szabadon használta, új képkivágással nagyított belőle, sőt például Sander a csoportképekből is kivágott portrékat. Végül is Evans vagy Sander számára a fotóművészet nem pusztán a fényképfelvétellel egyenlő, hanem sokkal inkább konstrukció, alkotási folyamat.

A katalógusok, könyvek készítése felszínre hozta a stílus egyik központi gondolatát, a gyűjtést és a gyűjteményt. Német fotószaklapok már az 1930-as években ösztönözték az amatőr fotósokat, hogy gyűjtsék, fotózzák a természetet, a régészetet, a történelem témáit – az utolsó szélmalomokat, az út menti kereszteket –, így úttörői lehettek olyan területek dokumentálásának, amelyek a tudós kutatást nem érdekelték. Sander is részt vett ilyen típusú dokumentálásban, Evans pedig kifejezetten programjává tette: a fotós szerinte a szemével gyűjt, sőt szerinte a művész – metaforikusan – gyűjtő. Evans ugyanakkor a múlt, hétköznapi dolgokat is gyűjtötte, a szó szoros értelmében is: öngyűjtőkat, reklámszatyrokat, üdvözlőlapokat, baseballjátékosok kártyáit stb.

A dokumentálás nagy sorozatokat eredményezett, amelyek kezelése is számos problémát okozott. De hasonlóan nehéz volt a fotósoknak megvalósítani ambiciózus dokumentációs terveiket, így nem véletlen, hogy sok valamilyen intézményi-szervezeti struktúra közreműködésével valósult meg: amatőr fotósok bevonásával, állami támogatással

vagy az amerikai *picture collection*ok által követett gyakorlattal, a már létező fotók gyűjtésével. Ez utóbbiak, az archiválási céllal létrehozott fotógyűjtemények komoly hatással voltak a nagy fotósprogramokra is. A fotósok és a könyvtári fotógyűjtemények között amúgy is szoros volt a kapcsolat az 1930-as évekbeli USA-ban. Mindezen folyamatok betetőzése, amit Evans elért az FSA-nál: a hivatásos fotósok célja egy archívum létrehozása és gyarapítása, nem egyedi képek készítése. Élesen meg is különböztették magukat a sajtófotósoktól, akik a magazinokban való publikálás céljából fotóztak.

A dokumentáló stílusú művészi fotózás történetének, szerepének, elismertté válásának megértéséhez a szerző nagy figyelmet szentel a korban zajló, a művészi és amatőr fotót érintő értékeléseknek, a két terület megváltozott viszonyának. Az 1920-as évekig a művészi fotózás lenézte a fotó hétköznapi használatát. Walker Evans viszont sokat használta, sőt előfordult, hogy könyvébe névtelen amatőr fényképeket is integrált. A dokumentarista fotósok ezenkívül előszeretettel fotózták a házakban talált családi fényképeket vagy azok kompozícióit. Összességében ebben a korban és a dokumentarista fotósok közreműködésével váltak méltóvá az érdeklődésre az amatőrök tömegei által készített fotók, amelyeket akkoriban sokan modern kori *folk art*nak, népművészetnek tartottak. Már szóltunk róla, hogy például Abbott dokumentarista vállalkozásait csak amatőrökkel vélte megvalósíthatónak, vagyis a két forma többszörösen keresztezte egymást. Ugyanakkor a tematikus azonosság és a stílus hasonlósága ellenére a dokumentarista fotóművészek is megkülönböztették magukat a minőség és a program alapján az amatőröktől. Összességében a szerző szerint a fotóművészet és a művész deszakralizálódása és a vizsgált korszak dokumentarista fotózásának elfogadása között nagyon szoros összefüggés van. A másik folyamat, ami az elfogadáshoz hozzájárult, az egyre szaporodó fotótörténeti munkák, a művészettörténet által is befogadott fotóművészet szerepének növekedése. E folyamat része a régi, 19. századi amatőr fotósok felfedezése, integrálása a fotóművészet történetébe. Ebben a dokumentarista fotósok is nagy szerepet játszottak, például Sander a régi fotókat is gyűjtötte, sőt egész művét visszatérésnek tekintette a fényképezés elvesztett lényegéhez, amit ezek a régi fotók testesítenek meg. Abbott pedig közismerten Atget felfedezője, népszerűsítője volt az USA-ban, akit a dokumentáló művészi fotózás atyjaként tiszteltek. Ugyanakkor Olivier Lugon nagyon érdekesen rámutat, ahogy Atget, Hines és mások, akiket a dokumentarista fotózás első képviselőiként tartott számon maga a mozgalom is, igazából nem voltak még a köztudatban, amikor a mozgalom és a stílus szemlélete, céljai kialakultak. Vagyis nem ágyazható történeti fejlődési folyamatba az 1920-as években megjelenő stílus; a mozgalom résztvevői tulajdonképpen utólag konstruálták meg saját történetüket. Nagy történeti elődeik száma az évek folyamán, az 1940–1960-as években, egy-egy 19. századi fotós felfedezésével folyamatosan gyarapodott.

Sokan úgy gondolják, hogy a dokumentarista fotósok célja az volt, hogy megmutassák a jelen problémáit azzal a céllal, hogy a változtatni lehessen rajtuk. Ugyanakkor, különösen a könyvben szereplő nagy alakjai a stílusnak ezt teljesen másképp gondolták, ami szorosan összefügg a már bemutatott archiválási célú fotózással. A szerző megállapítja, hogy az 1960-as években kialakult és máig ható közvélekedéssel ellentétben a dokumentarista hullám nem volt szoros összefüggésben a gazdasági válsággal, csak elvétve volt kapcsolat a kettő között. Evansnél például semmilyen szociális elkötelezettség sincs. Számukra a fényképek igazi nézője a jövőben keresendő, aki majd a fotók által

szerez ismereteket elmúlt korokról, emberekről. A „jelen történészeiként” említették őket, akik a kortársak lelkiismeretére egyáltalán nem kívántak hatni, annál inkább megőrizni a jelen hétköznapi-banális dolgait a jövőnek. A gyorsan múló vernakuláris világ megörökítése különösen izgatta Evans és Abbottot, ezért fotóztak plakátokat, roncsokat, cégtáblákat, értéktelen tárgyakat, jellegtelen, de tipikus viktoriánus stílusban épült családi házakat. Abbott a régi New York, Evans a viktoriánus kori házak fotózásával nem akarta azokat megmenteni; céljuk pusztán a fotózás, a dokumentálás volt. Ez szorosan összefügg, párhuzamba állítható a dokumentarista fotósok kedvenc témájával, az elmúlás, a változás, a tönkremenő tárgyak fotózásával. De ebbe beletartoznak a ritkaságok is, ami a szerző véleménye szerint egyfajta nosztalgikus, régészeti jellegű szemléletet is tükröz. Evans kedvenc témája volt a szemét (például roncsstelep, málló plakátok) és a romok fotózása, ami a gyorsan változó jelen megörökítését szolgálta, ellentétben, mondjuk, Atget-val, aki a régi Párizst akarta megörökíteni. A stílus képviselői, például azok, akik az FSA-nál fotóztak, azt vallották, hogy minden érdekes és értékes a jelenben, minőségi válogatásnak nincsen helye, bármi fontos lehet a jövő nézőjének.

Olivier Lugon könyvének hosszú ismertetését azért tartottuk fontosnak, mert mind az elemzett dokumentarista stílus története, mind annak szemlélete számtalan ponton kapcsolódik a néprajzi-antropológiai fotózáshoz és annak problematikájához, nem is beszélve a könyv kiinduló gondolatáról: mitől lesz egy fénykép a sokszor lenézett múzeumi, több százezres fotógyűjtemények elfeledett adatává, és mitől válik egy másik, akár ugyanabban az órában készített felvétel a fotóművészet egyik ünnevelt darabjává? De talán még fontosabb és tanulságosabb a Walker Evans vagy az August Sander által megfogalmazott programszerű, előkészített fotódokumentálás tematikája és célja, amelyekhez hasonló, szűkebb szakmánkból sem tudnánk sokat említeni. Ez a programszerű, felkészült és a jelenre fókuszáló megközelítés különösen aktuális ma a Néprajzi Múzeumban. Hasonlóan érdekes és mélyebb elemzésre sarkalló az a fotósszemlélet, amellyel különösen Evans dokumentálta a vidéki Amerikát, hiszen ez a fajta kívülállóság, elfogulatlanság, a múló jelen minden témája iránti érzékenység a legnagyobb ritkaság nemcsak a dokumentarista fotóművészetben, hanem sajnos a dokumentációs céllal készült néprajzi fotózásban is.

A hosszú ismertetés már önmagában jelzi, hogy Olivier Lugon könyve rendkívül alaposan, érdekesen és jól szervezeten tárja fel e sajátos fotóművészeti stílus történetét és sajátosságait. A stílus fotói és szerzői maguk is világhírűek, de hogy milyen szemlélet és célok keretében alkottak a fotósok, azt valószínűleg csak kevesen tudták a könyv elkészülte előtt.

Walker Evans, August Sander és Berenice Abbott fotói az interneten

<http://www.getty.edu/art/gettyguide/artMakerDetails?maker=1634>

<http://www.getty.edu/art/gettyguide/artMakerDetails?maker=1786&page=1>

<http://www.nypl.org/research/chss/spe/art/photo/abbottex/abbott.html>

Hórusz-fotók: a gellert kapott reprezentáció

Hórusz Archívum – Kardos Sándor:
A *Hórusz* című kiállítás katalógusa.

Budapest: Millenáris Park, 2004. Szerkesztette: Haris László.

A képeket válogatta: Kardos Sándor és Haris László.

Budapest: Magyar Fotóművészek Szövetsége.

<http://galeria.origo.hu/horus/ho01.html>

A Hórusz Archívum a hetvenes–nyolcvanas évek magyar szellemi életének egyik igen jellegzetes képződménye: olyan képgyűjtemény, képiség, amelyről mindenki tudott, amelyet mindenki ismert, személyesen mégis kevesen láthattak. Képei csupán néhány kiállításon és egy-két szakkönyv képanyagában tűntek fel (Bán 1982; Szilágyi–Kardos 1983). A Hórusz Archívum Kardos Sándor operatőr fotógyűjteménye - ismeretlen emberekről, ismeretlen fényképészek keze által készült, ismeretlen helyekről előkerült különös képek százezrei.

„Valaki, a kép hátán lévő felirat szerint 1924-ben, csinált egy képet egy asszonyról két gyerekkel. Az egyik az ölében ül, a másik mellette áll. Az illető félrekomponálta a képet, a három személy a bal alsó sarokban van, a többi részén »rengeteg« az ég, és a jobb oldal üresen maradt. Ott, nem tudni, hogyan és honnan, bukfeneczik, vagy a padláról pottyant egy tizennégy éves forma, kopasz parasztgyerek, fejre éppen. Pont azt a pillanatot látjuk a képen, amikor a feje a talajt érve nyeklik.” (Kardos Sándor¹)

Lényegi elem a rámutatás: hogy éppen Kardos Sándor vette észre éppen ezeket a fotókat, s ebből lett valami más minőség. A Hórusz Archívum anyagából az első nagyobb kiállítás 2004 márciusában volt a budapesti Millenáris Parkban.

A kiállításhoz kapcsolódóan két-három évtizednyi késéssel elkészült egy magyar nyelvű album, melyben a képek közül fel-felbukkanva Németh Gábor, Szemadám György, Stalter György, Szepesi András, Parti Nagy Lajos, Báron György, Kováts Albert, Lányi András, Balassa Péter szövegei kísérik meg a lehetetlent – az értelmezés karámfájába terelni a minden kategóriából kibújó Hóruszt. A fotográfiákat értelmezni kívánó szövegek analóg módon megismétlik a Hórusz szimbolikáját:

„Az egyiptomi hieroglif írásban a Hórusz-szem egész képe jelenti az egyes számot, míg a szem ábrájának részletei a végtelen kicsi felé tartó törtszámokat. A legkisebb részek egy-egy amatőr fényképei, míg a képek összessége az egyet, az egészet, valami istenit, a képeknek egy különös értelmezését jelenti.” (Kardos Sándor)

A szerzők töredezett, személyes érintettséget, esztétikumot hangsúlyozó rácsodálkozásai csak összeolvasva közelítenek egy értelemegészhez.

Az értelmezések egy része a *hibás kép* koncepciója mentén szerveződik. A képekről való beszéd az *elrontás* s az *elrontás* által generált többletjelentések kategorizációja. Szemadám György Beke Lászlót idézi:

„Ebben a válogatásban kifejezetten az a *jó* és kívánatos, ha a kép *rossz*. Rossz pedig Horus [sic!] értelemben mindaz, ami különös, furcsa, aberrált, blőd, kínos, vicces, ízléstelen, kegyetlen, morbid, *ciki*, *camp*, vagyis ami eltér a normá(lis)tól.” (Szemadám 2004:23.)

Ebben az értelemben a gyűjtemény képeinek java része feltételez egy normális valószínűségi sávot, ahol normális élethelyzetekről, normális technikával, átlagos fotózási ismeretekkel normális képek is születhettek volna. A legtöbb kép mellé odatehetnénk a *rendes* képpárját. A hibás kép jelentősége éppen az, hogy a normális világ reflexeként működve arról közvetít jelentéseket. A hozzáképzelt *normális* képet lehetne úgy is definiálni, mint a fotótörténet egy sajátos vizuális tapasztalatát, mely valahol egy közép-kelet-európai társadalom érzékelési mezejében gyökerezik, s a tényleges *hibás* képet pedig úgy, mint e tapasztalás kulturálisan meghatározott megnyilvánulását. De a szerzők ezt a lehetőséget nem vetik fel. Fragmentáltságot vállaló beszédük alaptónusát az általános emberi tapasztalatból eredő univerzalizisztikus képi minőségben való meggyőződésük adja.

A Hórusz Archívum derékhadát a könyv képválogatása szerint is a *hibás* képek képviselik. S ha nem vigyázunk, folyvást e hibakeresés csapdájában keringhetünk, tesztelve önmagunkat: felfedezzük-e, értjük-e Kardos Sándor rámutatásait? Márpedig a képek egy másik része határozottan kilép ebből a keretből. A valós világ peremén lévő optikai tudattalanról: a repülésről, Erősz és Thanatosz világáról Báron György beszél. A fotográfiát kivételes, mindig a lényegről szóló médiumként tiszteli, melynek végső tárgya nem a dokumentálás, nem a művészet, hanem a halál. E kivételesség privilégiuma Isten ujjának érintése a képen. Kovács Albert azokat a fotókat elemzi, melyek – önmagukban hordozva saját egzisztenciájukat – a műalkotások szintjére emelkednek. A fényképezés legnagyobbjainak sikerült meglátniuk a pillanatban valami többletet, különösséget, rejtett mögöttes vonást, ami a többi ember számára észrevétlen maradt. Ritka esetben a remekművet remekművé tevő vonások a fényképező szándékától függetlenül is megjelenhetnek a lencsén. Lányi András értelmezésében a *múltba süllyedt valóság* remekké formálódott képei az elmúlás kézzelfogható dokumentumaként válnak a jelenben aktuálisakká. A lefelé fordított kísérlet által önmagából kilépni próbáló ember a fényképben a magánlét hiteles dokumentumát, a szubjektum önértelmezésének akaratlan nyomait, jelenlétének naiv megnyilvánulását sejtí. A Hórusz Archívum értelme és jelentősége a *véletlen által munkába vett* képek *személyen túli jelentéstöbbletének* gazdagságában rejlik. Ahogy megtapasztalhatjuk általa az önértelmezésen rajtakapott szereplők trükkös, ügyeskedő, groteszkbe hajló igyekezetének önportréit, a meglesés-megöröktetés drámájának a látottak fölé kerekedő képleteit, a nem kívánt konnotációk, az eltévedt képkivágat, a technika ördöge által manipulált, vagyis a szándékolttól ellentétes értelmek megnyilvánulásait, a sorsszerű véletlen, a történelem által átértelmezett fotókat. Bán András szóhasználatával élve, azokat a *sűrű képeket* (Bán–Biczó 2000:26), melyek formai, egzisztenciális és kulturális viszonyainak rétegzettségéből az időre, térre, szituációra, szereplőkre, társadalmi cselekvésekre vonatkozó jelentésszegmensek kihámozhatók.

Németh Gábor bevezetőként olvasható tanulmánya az egyetlen, mely egy komplexebb értelmezést keres. A Hórusz nyelve az ő számára az, ahogy Kardos Sándor látja a világot, a megértéséhez vezető lehetséges kulcs pedig Kardos Sándor személye. Ezért történetekben, allegóriákban, metaforákban próbálja elmesélni az elmesélhetetlent. Megkísérel ugyanazon a hangon szólni, ahogy a képek szólítják meg a rájuk csodálkozót.

„A Hórusz metafizikus összeesküvés [...] olyan, mint a világ [...] a vele való megismerkedés pillanatában érzett borzongás hasonlatos ahhoz a rémülethez, amit a világ megragadásának vágya ébreszt az emberben [...] a felrobbant Isten darabkáit tartalmazza.” (Németh 2004:3.)

Az ő írásából tűnik ki leginkább, hogy a Hórusz nem pusztán egyszer látott képek gyűjteménye. Kitapintható mögötte egy gondolkodási kör, valamifajta ránézés a világra, látásmód, valami alternatívája annak, ami eltér a *normá(lis)tól*, ami univerzalisztikusan érvényes, hiszen az emberiről szól.

Az albumban a fotók tisztán képként léteznek. Nincs tárgyiasságuk, hátoldalukon nem látszik a felirat, bemutatásuk módja letörölte róluk a használat nyomait. Itt nemcsak azokra a kontextusokra gondolok, amelyek számára a képek eredetileg készültek, hanem azokra a használatmódokra is, ahová a gyűjtés gesztusa által beemelődtek. Arra a közegre, amelyben a világra való ránézés egy lehetséges módját teremthették meg. A szövegekből kihalló ismerősségek úgy sejtetik, a Hórusz nem csak Kardos Sándor magánügye lehetett. Létezhetett vagy létezik a Hórusz Archivumnak egy közösségi használatmódja, sokszor forgatva, sokat beszélgetve a képekről.

„Kardos az 1970-es évek elején kezdte gyűjtését, maga a Hórusz-szemlélet nyilvános tételes kifejtése sohasem történt meg, hatása mégis tetten érhető nem csupán az 1970–1980-as évek experimentális fotójában, hanem (a kezdetben a gyűjtésben is résztvevő) örök független Lugosi László fotográfus fotónaplójában, Jeles András, Bereményi Géza, Forgács Péter filmjeiben...” (Bán 1998:84).

A Hóruszsal együtt nőtt szerzők tanulmányaiban erről csak töredékeket kapunk, azokat is leginkább Németh Gábortól. Pedig a *Hórusz-használatmód* – akárcsak a privát fotók esetében – meghatározó lehetett: a képek egymáshoz rendezésében egészen finom árnyalatok működnek, az egymás után nézegetett képek sajátos hatással lehetnek egymás értelmezési mezejére.

Annak legpregnansabb megnyilatkozását, hogy a képek milyen mértékben képesek a megfelelő közegben egymással játszani, az album értő képválogatása adja: azok a dupla oldalak, amelyeken a tudatos szerkesztői szándékként egymás mellé rendelt képek jelentéstartó generálva erősítik egymást. Az összecsengésükből kihallatszó érzéki öröm leírása, tipizálása éppoly lehetetlen vállalkozás, mint a Hórusz megszelídítése. Az album egyik páros fotócsoportjának² jobbra eső képén fasorral szegélyezett, megművelt földek között húzódó poros földúton poroszkál két, egymásba karoló, múlt század eleji nőalak. Hasonlítanak egymásra, az arcuk, a tartásuk, de legfőképpen kontúrjuk. Rövid árnyékot vető, zárt csoportjuk olyan, mint két, a hőségben egymás mellett fegyelmetlenül masírozó kitines bogár. S kontrasztjukként a másik oldalon siheder fiúk ökörködnek a kamerának: felszabadultan, vidáman, meztelen felsőtesttel egymásra csimpaszkodva, egymást összesározva. Meghökkenítő alakzatuk ellentmond a fizikai nehézkedés szabályainak. A nőbogarak földhözragadt fegyelmében és a fiúk energikus szabálytalanságában mintha a barthes-i *punctumok* kezdenének egymással pingpongozni. Ide-oda kap-

kodom a fejem, és egyre jobban megérték valamit. De mit is? Történelmi vagy örök érvényű igazságokat a férfi- és női testekről? Kardos Sándor szándékában és az album szerzőinek vélekedésében az utóbbiakat, az archetipikus megnyilvánulásokat. Vizuális antropológusként a történelmileg, társadalmilag változót is.

Akad néhány különös, mégis sokatmondó szerkesztői talány. Lányi András tanulmányában *Az aktus fényképezésétől a fényképezés aktusáig* című fejezetben van egy kép-leírás és közvetlenül mellette a másik oldalon a leírás tárgyául szolgáló fénykép.

„Levetett kiskosztüm a széken (igazi jellemdarab), akkurátusan elrendezett női holmi. Gazdájuk valamivel odébb, a kitért szekrényajtó tükrében jelenik meg (szálloda? kölcsönlakás?), értelemszerűen ruhátlanul. Megjelenik, de nem látszik. A féltatot ugyanis eltakarja az, ami épp megörökítését szolgálja: az asztalra helyezett s tükörrre szegeződő fényképezőgép. A képen végül szinte semmi sem látszik, mindez mégis végtelenül erotikus: Zsuzsanna és a vének egy testben. Narcisszus, amint a kereső fölé hajol [...]” (Lányi 2004: 121).

A gyönyörű leírás és elemzés két részlete nem egyezik az eredeti képpel: a szekrényajtó nincs tárva, és a nő nem meztelen. Ez a képszerkesztői csalafintaság példája, aki a hiányzó eredeti helyett egy nagyon hasonló képet tett be? (Létezhet ekkora hasonlóság?) Vagy az emberi emlékezet s ezzel együtt a Hórusz-emlékezet sajátos működéséről lenne szó?

Recenzensként hiányolok néhány képet. Azokat, amelyekről szó esik az írásokban, de valami miatt az albumba nem kerültek be. S hiába keresek néhány tanulmányt is. A könyvből tulajdonképpen két írás „maradt ki”. Az egyik a gyűjtés körülményeiről szól: milyen időtartam alatt, milyen helyekről kerültek elő a képek, kik láthatták, forgathatták őket, milyen volt az a beszéd, diskurzus, amely körülöttük folyt, milyen alkalmakkor kerültek elő, hol és hogyan vannak most? Ez nem csupán az átlagos érdeklődő kíváncsiságára, aki számára elsőként látott archeológiai lelet a Hórusz. Többször is történik utalás a gyűjtemény antropológiai értékére, márpedig a vizuális antropológiának az a módszere, hogy a fotókat azok használatmódján keresztül vizsgálja. A másik tanulmány a gyűjtemény koráról szólhatna. Nem a képek koráról, készítésük körülményeiről, melyektől egyébként is megfosztotta őket talált voltuk. A gyűjtemény korán a gyűjtés idejét értem, azt a látásmódot, azt a korhoz kötött érzékelést, amely kiválógatta, használta, a magaskultúra értékei közé emelte a képeket, amely szerves része volt egy korszak képiségének, képekről való gondolkodásának. Ez annál is inkább érvényes kérdésfeltevés, mivel Kardos Sándornak mint operatőrnek a vele készített interjúk során rendre felteszik a kérdést, hogy mennyire határozták meg a Hórusz-képek látásmódját, és ő rendre meg is válaszolja: a világra való másképpen ránézés lehetőségét és szabadságát kapta tőlük.

Úgy tűnik számomra, a Hórusz esztétikai keretek között való értelmezése olyan hiányosságokat, töredezettséget hagy maga után, amely felveti annak gondolatát, hogy egy másik diszciplína kereteibe helyezzem, s rákérdézek a vizuális antropológiai megközelítés adekvátságára.

„Az első olvasatban ez a tudományág a hagyományos kulturális antropológiai terepmunka vizuális módszerekkel – fotográfia, film, de akár ide tartozhatnak manuális technikák is – való rögzítését jelenti. A vizuális antropológia másik ága már nem csupán terepmunka-technikaként vagy annak kiegészítőjeként jelenik meg, hanem vizsgálati

szemléletként. Kunt Ernő meghatározása szerint ekkor az antropológus az adott népcsoport vizuális médiumainak kulturálisan szabályozott használatával foglalkozik.” (R. Nagy 1999:33.)

A fotóval foglalkozó vizuális antropológiának tehát két, egymástól igen különböző felfogása ismert: vizuális reprezentációk létrehozása fotózással egy adott kultúráról és a fotónak mint valamely kultúra vizuális reprezentációjának értelmezése. A fotókkal való, tanulmányyszerű, értelmező szándékú vizuális reprezentáció bemutatására Bócsi Krisztián *Corvin u. 7.* című fotóanyagát említeném, mely antropológiatanulmányainak befejezésekként, szakdolgozatként jött létre. A diákéletmód mentalitásbeli megnyilvánulásainak fotókon való rögzítése volt a célja. Szakított a fotózás esztétikai hagyományaival, és a fotót alkalmazott minőségében használva, értelmezhető, jelentésekkel telített lenyomatokat prezentált. A *Fotó Homonnai* című könyvben a fotót egy adott kultúra vizuális reprezentációjaként értelmezik. A makói Homonnai-műterem fotóhagyatékából - ami egy korszak vizuálisan kutatható mikrotörténetének tekinthető - Bán András, Szabó Magdolna, Szűcs Tibor tárta fel a helyi-kisvárosi társadalom rétegzettségét, atmoszféráját, értékeinek és szokásainak belső szerkezetét. Ilyen s hasonló előzmények tekintetében a vizuális antropológia úgy is tűnhet, mint ami menthetetlenül kettéhasadt *olvasóokra* és *csinálóokra*. Pedig létezik a vizuális antropológiának a kettőt ötvöző gyakorlata is, amelyben az előálló vizuális reprezentációk konstitutív résztvevői a közösségkutatás viszonyrendszerének, megszüntetve ezáltal a jelentések émikus-étikus oppozícióinak megosztottságát. Kunt Ernő *Amíg egy családi fénykép elkészül...* című fotósorozata egy széki család csoportképének előkészületeit rögzíti. A „helyzet kulcsa”, hogy a fotós, aki elkészíti a családi önreprezentációt, maga a kutató, aki így egy reprezentációs praxisnak lesz maga is részt vevő, teremtő minősége.

Úgy gondolom, a vizuális antropológia egyik legfontosabb kérdése, hogy az önmagát a világhoz kötni kívánó ember számára a vizualitás milyen kulturális szervezőerővel bír. A válasz akkor a legkézzelfoghatóbb, ha a kutató közvetlenül jelen van a kultúra-konstituáló folyamatban, egyszerre résztvevője és olvasója is a gesztusnak, amellyel az ember önmagát a világban vizuálisan is elhelyezi. A Hórusz Archívum megalkotása során Kardos Sándor résztvevőként és olvasóként is jelen volt egy többszintű társadalmi-kulturális reprezentációs gyakorlatban. Hadd tegyek kísérletet e sajátosan szerveződő gyakorlat felvázolására! Sajátos szerveződésen azt a működésmódot értem, amelynek során egy kiépült társadalmi gyakorlat a megszokotthoz képest másképpen kezd működni: a reprezentáció szintről szintre *gellert* kap. Primer szinten akkor, amikor egy konkrét kép kapcsán a jól kidolgozott, a kultúra résztvevői számára ismerős képkészítői, -használói gyakorlat véletlenül vagy szándékosan valahol megbicsaklik. A képen valami szokatlan jelenik meg; egy ismerősség másképpen mutatkozik meg, mint ahogy a képkultúra szereplői: a fotózott, a készítő és a képhasználó, illetve adott esetben az illetéktelen néző elvárná. Kardos Sándor szavaival:

„Az emberben mindig él egyfajta vágy, hogy valamit megörökítsen, azaz lefényképezzen, és mint az életben általában, sohasem az történik, amit várunk. Azt szoktam gondolni, hogy isten ujja beleér a dologba, és akkor valami egészen más keletkezik, mint amire az ember számított.” (Sulyok 2005.)

A szokványos reprezentációs gyakorlat tulajdonképpen annyiféleképpen kaphat gellert, ahány alkotó tényezőt a fotózás során fel tudunk mutatni.

A reprezentáció következő csavarja az, amikor ezek a *nem normális* képek a sodródás helyett egy gyűjteménybe emelődnek. Kardos Sándor látó szeme rájuk találva megalakítja belőlük a Hórusz Archívumot, s ezáltal sajátos értéket és értelmet nyernek. Kardos Sándor a gyűjtést alkotásnak tekinti. Az így „létrejött” fotók remekművekként vannak jelen a gyűjteményben, s a remekmű szempontjából teljesen mindegy, hogy rábuk-kannak-e, vagy csinálják. Nem vagyok esztéta, nem tudom az esztétikai érték kérdésköre felől megítélni a Hórusz képeit. Vizuális antropológusként a reprezentáció következő csavarjára leszek figyelmes, amely által a Hórusz-képek antireprezentációinak összességében egyre teljesebben nyilvánul meg egy kor, a közép-kelet-európai modernitás egyik lehetséges reprezentációs gyakorlata: a *sorok közti beszéd* vizuális változata.

A Hórusz Archívum létrehozásában sokkal inkább a látásnak, a szemnek van szerepe, és nem a kidolgozott tudományos koncepciónak, mint ahogyan kulturális szerepe is más lesz: nem múzeum létrehozása, hanem egy kor látásmódjának meg- és kijelölése, meghatározása. A látásmód a kulturális praxisban fogan, és azt is erősíti fel. Annak a vizuális gyakorlatnak a részese, amely ugyanúgy kitermeli a privát fotót, mint a filmet. Újabb kérdéseket vet fel, hogy a Hórusz esetében Kardos Sándor kiválasztó-rámutató gesztusa megfeleltethető-e valamiféle vizuális reprezentációértelmezésnek? Amennyiben igen, úgy a Hórusz Archívum egy vizuális antropológiai tanulmány, melyben a kultúra gyakorlata válik megtapasztalhatóvá és megérthetővé is egyben. Amennyiben nem, akkor izgalmas terep, ahol az antireprezentációkból a társadalmi reprezentáció kibontása megoldandó feladat marad. Működésmódjának megértése mind módszertanilag, mind teoretikusan remek lehetőség lenne egy újragondolt vizuális antropológia számára.

JEGYZETEK

1. Részlet egy Kardos Sándorral készített interjúból. A Hórusz szimbólumának tartott, *Madonna az égből pottyant gyerekekkel* című fotó leírása.
2. A <http://galeria.origo.hu/horus/ho01.html> című weboldalon található képek közül az 1. és az 5. számú.

IRODALOM

BÁN ANDRÁS

1982 Fotográfia. Budapest: Múzsák Közművelődési Kiadó.

1998 Fotóművészet. In Magyarország a XX. században. III. Kollega Tarsoly István, szerk. Szekszárd: Babits.

BÁN ANDRÁS – BICZÓ GÁBOR

2000 Kutató tekintet. Lettre Internationale 38:25–27.

BÁN ANDRÁS – SZABÓ MAGDOLNA – SZÍCS TIBOR

1998 Fotó Homonnai. Budapest: Magyar Fotográfiai Múzeum.

KUNT ERNŐ

1995 Fotóantropológia. Budapest: Árkádus.

LÁNYI ANDRÁS

2004 Tulajdon-kép. *In* Hórusz Archívum. Haris László, szerk. Budapest: Magyar Fotóművészek Szövetsége.

R. NAGY JÓZSEF

1999 Képek és Kultúra. Vizuális antropológiai megközelítések. *EX Symposion* 32:33–38.

NÉMETH GÁBOR

2004 A ráhibázó pillantás. *In* Hórusz Archívum. Haris László, szerk. Budapest: Magyar Fotóművészek Szövetsége.

SULYOK MÁTÉ

2005 Leér-e a ló lába futás közben? Beszélgetés Kardos Sándor operatórral. Internetcím: <http://www.filmkultura.hu/2005/articles/profiles/kardos.hu.html>.

SZEMADÁM GYÖRGY

2004 Régi amatőr fényképeket nézegetve. *In* Hórusz Archívum. Haris László, szerk. Budapest: Magyar Fotóművészek Szövetsége.

SZILÁGYI GÁBOR – KARDOS SÁNDOR

1983 Leletek. A magyar fotográfia történetéből. Budapest: Képzőművészeti Kiadó.

KÖRÖSI KATALIN

Vidékvizsgálatok a parasztság után

Schwarcz Gyöngyi – Szarvas Zsuzsa – Szilágyi Miklós, szerk.:
Utóparaszti hagyományok és modernizációs törekvések
a magyar vidéken. Budapest: MTA Néprajzi Kutatóintézet –
MTA Társadalomkutató Központ, 2005. 492 p.
/Rendszerváltás Magyarországon – műhelytanulmányok./

Tizenhárom évvel a rendszerváltás után a magyar néprajztudomány képviselői, kulturális antropológusok, szociológusok nagyszabású, kétnapos konferencián nem kevesebbre vállalkoztak, mint hogy láttelepet adjanak a vidéken élő népesség életminőségéről, életmódjáról, megélhetési stratégiáiról az ezredvégen, bemutassák és elemezzék az agráriumot (falvakat, mezővárosokat) érintő gazdasági, társadalmi és kulturális változásokat, s mindezeket keresztül – kimondva-kimondatlanul – megkíséreljenek választ találni olyan, a tudományág szempontjából alapvető jelentőségű kérdésekre, mint a „paraszti hagyomány”, a „népi kultúra” és a modernitás viszonya, valamint az etnográfia lehetséges útjai és eszközei ezek értelmezésében. Az előadások írott változatából született a tavaly napvilágot látott *Utóparaszti hagyományok és modernizációs törekvések a magyar vidéken* című kötet.

Bár e kezdeményezés a magyar néprajztudomány részéről nagyon is aktuális és hiánypótló, nem előzmények nélkül való. A *Rendszerváltás Magyarországon* címet viselő, több akadémiai intézetet összefogó NKFP-projekt keretében először 1999-ben egy, a kilencvenes években újjászülető kisüzemi agrárgazdaságok stratégiáit, esélyeit latolgató, néprajzi szempontból elemző tanácskozássra került sor, majd kis késéssel a konferenciakötet is napvilágot látott *Utak és útvesztők a kisüzemi agrárgazdaságban 1990–1999* címmel (Szilágyi., szerk. 2002). Az ugyanebben a sorozatban, három év elteltével megjelent *Utóparaszti hagyományok...* e munka szerves folytatásának, a vizsgálati horizont kiteljesítésének tekinthető.

Jóllehet, jelen kötet szerkesztésében Szilágyi Miklós mellett Szarvas Zsuzsa és Schwarcz Gyöngyi is részt vett, a felvezető, a gondolati-tartalmi kereteket kijelölő írást hasonlóképpen Szilágyi Miklós jegyzi, aki ezúttal is szubjektív hangvétellel, elsősorban évtizedes gyűjtési tapasztalataira támaszkodva hívja fel a figyelmet a gazdálkodási gyakorlatban máig tetten érhető „közösségi hagyomány” továbbélésére és „néprajzi módszerekkel” történő elemzésének fontosságára. A sorozat fentebb említett első kötetének szerzői közül többen e könyvben is képviseltetik magukat, méghozzá néhányuk publikációja ugyanazon kutatás tanulságait tárgyalja. E kötet tanulmányainak túlnyomó része – a négy alfejezetből kettő teljes egészében – a címében is deklarált módon (*Gazdák és vállalkozók, Kisüzemi specializáció*) a mezőgazdasági termelés kisüzemi

kereteivel, a vidéki népesség gazdálkodási, túlélési stratégiáival foglalkozik, s a másik két tematikus egység néhány írásának is ez jelenti a kiindulópontját. Összesen mintegy 22-25 tanulmány – ami már önmagában is több dolgot jelez. Egyrészt mutatja, hogy az utóbbi években mennyi kutató érezte fontosnak, hogy a rendszerváltást követő gazdasági-társadalmi átalakulás hatásaival, ezen belül is a kollektivizált mezőgazdaság romjain létrejövő, (újja)születő agrárgazdaságok helyzetével foglalkozzon, mindezt ráadásul úgy, hogy a néprajztudomány viszonylag „későn ébredt”, s csak a kilencvenes évek legvégétől tűzte hivatalosan is napirendre az 1989–1990-es fordulatot követő évek vizsgálatát.¹ Másrészt azt is láttatja, hogy a néprajzkutatók számára szinte magától értetődően adódik a kérdés, hogy vajon a paraszti közösségek létalapját jelentő, norma- és szabályrendszerét kijelölő mezőgazdasági tevékenység napjainkban milyen szerepet tölt be a falvak és a mezővárosok életében.

E megközelítés az etnográfusok részéről a klasszikus értelemben vett társadalomnéprajzi hagyományok szerves folytatásának is tekinthető, amit – mint arra a későbbiekben részletesebben is kitérek – az utóbbi két-három évtizedben változó mértékben ugyan, de folyamatosan inspiráltak az agrárszociológiai kutatások. Emellett azonban természetesen nem lehet figyelmen kívül hagyni azokat a társadalomtudományi műhelyeket sem, amelyek a jelenkori társadalom (ideértve a határainkon túl élő magyar közösségeket is) antropológiai nézőpontból végzett változásvizsgálatát tűzték zászlajukra.² Az *Utóparaszti hagyományok...* kötet gerincét tehát az agráriumra összpontosító cikkek alkotják, ám emellett a könyvben egyéb megélhetési formákat (ipari munkavállalás, szolgáltatásorientált vállalkozás), a migráció és szuburbanizáció vagy a turizmus hatásait elemző, illetve az életmód és az értékrend átalakulása közötti összefüggésekre rávilágító írások is szerepelnek. A tanulmánygyűjteményben (és az azt megelőző konferencián) csaknem negyven szerző élt a lehetőséggel, hogy a legkülönbélebb terepeken szerzett tapasztalatait megossza a közvéleménnyel. A kutatók oldaláról nézve tehát a kötet egy nagyon is valós, sőt talán nem túlzás kijelenteni: elementáris igényt elégített ki, alátámasztva a néprajzi jelenkutatás aktualitását és fontosságát.³ Külön jelentőséggel bír, hogy a szerzők között magas a fiatalok aránya, s közülük nem egy kutatónak az „itt és most” vizsgálata (az etnográfiai megközelítés lényegéből adódóan a társadalom- és gazdaságtörténeti előzmények, nemzedékeken átörökített kulturális minták elemzésére támaszkodva) a természetes közege. Csak remélni lehet, hogy az *Utóparaszti hagyományok...* nem valamiféle lezárást jelent (amit aztán évtizedes szünet követ), hanem a vidéki, azaz különböző mértékben napjainkban is a mezőgazdasági termelésre utalt társadalom, társadalmi csoportok jelenéről, a „paraszti hagyományok”, értékrend és kulturális elemek mai szerepéről folytatott tudományos diskurzus kezdetét, mert megvitatásra érdemes kérdések akadnak szép számmal.

Először is érdemes elidőzni a címnél, hiszen az „utóparaszti hagyományok” fogalom használata – ha úgy tetszik, „leporolása” – már a konferencián is élénk vitát kavart. Többen megkérdőjelezték, hogy egyáltalán alkalmazható-e a terminus a rendszerváltást követően, a kilencvenes évek politikai, gazdasági és társadalmi környezetében kialakult kisüzemi gazdaságok vizsgálatára. Az „utóparasztság” ugyanis eredetileg társadalomtörténeti kategória, amelyet Márkus István a hetvenes évek Nagykőrösén folytatott kutatásai alapján alkotott meg (Márkus 1979; 1991). Márkus tételének lényege, hogy a parasztság felszámolódása a szocializmus évtizedeiben több lépcsőben játszódott le. Az „utóparasztság”

fogalommal eredetileg a Nagykőröst övező tanyás gyűrű egykori szegényparasztságát jelölte, majd más közösségekre (a fővároshoz közeli piacozófalvak zöldség- és gyümölcs-termesztő kertészcsaládjaira) is kiterjesztette. E csoportok közös jellemzője, hogy mezőgazdasági nagyüzemek alkalmazottaiként, termelősövetkezetek tagjaiként a társadalmi előmenetel, gyarapodás feltételeit a háztáji kisgazdaságaik teremtették meg számukra, ahol paraszti módon, önkíméletet nem ismerve dolgoztak, mindenekelőtt azért, hogy gyermekeiknek egyszer majd jobb legyen. Azaz: a múltból örökségül hozott paraszti munkamorált, gazdálkodási és gazdaságszervezési hagyományokat, közösségi normákat annak szolgálatába állították, hogy leszármazottjaiknak a paraszti létformán kívül teremtsenek egzisztenciát. Mindebből az is következik, hogy a Márkus-féle utóparasztság – amelynek életmódjában a paraszti és nem paraszti elemek sajátosan keverednek egymással – átmeneti kategória, és felszámolóddása lényegében idő kérdése.

A háztáji gazdaságok életmód- és mentalitáskonkváló szerepére a szociológia is felfigyelt, s a kollektivizált mezőgazdaság időszakában a magyar falvakban kirajzolódó polgárosodási és életvezetési stratégiákról, mintákról számos fontos munka született (Gyenes 1986; Juhász 1986–1987; Kovách 1988; Szelényi 1992). Anélkül, hogy a szerzők szisztematikusan éltek volna az „utóparasztság” fogalmával, rendkívül pontosan írták le azt az első és második gazdaság egyensúlyára alapozott paraszti, parasztpolgári attitűdöt, amely polgárosodásának kereteit mindenekelőtt a közösségi normák rendszere (mint az önellátás, a több lábbon állás eszményéhez való igazodás vagy a kockázatkerülő attitűd), a generációról generációra hagyományozott ismeretanyag jelölte ki.

Az „utóparaszti” fogalom sajátos módon a romakutatásokban bukkant fel ismét a kilencvenes évek közepén. Az utóparasztosodás (vagy parasztosodás) terminussal Szuhay Péter olyan roma közösségek megélhetési és integrációs stratégiáit jellemezte, amelyek a nagyüzemi mezőgazdasági munkahelyeken korábban elsajátított termelési, gazdálkodási ismereteikre támaszkodva kísérelnek meg bekapcsolódni a kisüzemi termelésbe, ami számukra egyben a többségi társadalomba történő integrálódás esélyét is jelenti.⁴ A fogalmat nem csupán a munkavállalás és a megélhetés kategóriái mentén használja, hanem kiterjeszti azokra az értékrendbeli sajátosságokra is, amelyek a korábbi évtizedekben a mezőgazdasági népesség, tehát a parasztság nagy részét általában jellemezték.

E meglehetősen sűrű jelentéssel bíró „utóparaszti” jelző a címválasztással nem csupán újra előtérbe került, hanem egyben az egész kötet hívozzava lett, ennél fogva a szerkesztők sem kerülhették meg, hogy exponálják, mit is értenek e fogalmon. Szilágyi Miklós az előzőekben felvázolt ellentmondás feloldására egy sokkal szélesebb értelmezési keretet javasol. Olvasatában az utóparaszti hagyomány a *szocialista korszakban kialakult* és társadalmilag elfogadottá vált, a „régit” és az „újat” működőképes, a közösség minden tagja számára felkínálkozó, cselekvési vezérfonallá szervezni képes kulturális rendszer, amely a munkás- és az alkalmazotti lét felszíne alatt a széttöredező paraszti hagyomány meghatározó elemeihez való eltökélt igazodást is jelentette. Ebben az értelemben látja indokoltnak „már nem-parasztiként, de még parasztosnak meghatározni azt a közösségi hagyományt, mely a szocialista korszak velünk élő öröksége, s néprajzi módszerű társadalomelemzéseink tárgya” (9–10. p.).

A kötet szerzői közül csak korlátozott számban vállalkoztak arra, hogy írásaikban valamilyen mértékben reflektáljanak e kérdéskörre. Véleményem szerint ez azért (is) elgondolkodtató, mert az „utóparaszt” fogalom használata (avagy elutasítása) nem pusztán

terminológiai kérdés, hanem egyszersmind annak leképeződése, hogy a kutató miként viszonyul az általa görcső alá vett jelenségcsoporthoz. Általánosabb szinten: a magyar néprajztudomány miként határozza meg vizsgálatának tárgyát a 21. század első éveiben, amikor történelmi parasztságról lassan már az emberemlékezettel is nehezen befogható távlatokból beszélhetünk?

Kovács Katalin és Váradi Monika Mária számára azonban szinte megkerülhetetlen volt a feladat, hogy Márkus István nyomdokain végzett nagykőrösi terepmunkájuk tapasztalatait ezúttal a márkusi értelemben vett „utóparasztok” élethelyzetére kihegyezve összegezzék. Írásukban bemutatják, hogy a rendszerváltást követően föld- és eszköztulajdonhoz jutott családok – noha az évtized második felében a romló piaci viszonyok miatt a egyes gazdálkodásra berendezkedett tőkeszegény kisüzemek lehetőségei erősen beszűkültek – miként tértek vissza számos vonatkozásban a paraszti gazdálkodás eszményéhez, ami az utóparasztság eltűnésének folyamatát egy-két évtizeddel meghosszabbította.

Az „utóparaszti hagyományok” kérdéskörét a kötet szerzőinek jelentős része a gazdálkodás és gazdaság szervezés területén keresztül közelíti meg. Az esettanulmányok egy része a kilencvenes években (újja)formálódó kisüzemi termelői kör (őstermelők, kis-termelők, mezőgazdasági vállalkozók) gazdálkodási stratégiáit – mint ahogy azt a *Gazdák és vállalkozók* fejezetcím is jelzi – a paraszti és a vállalkozói minták kettőssége mentén elemzi.⁵ Több kutató kiemelt figyelmet szentel a gazdaság szervezésben tetten érhető társadalmi kapcsolatoknak és kooperációs formáknak,⁶ mások inkább az egyéni és lokális meghatározókra helyezik a hangsúlyt.⁷

Bár a kötet írásai az ország, sőt a magyar nyelvterület különböző, egymástól igen eltérő természeti adottságokkal és gazdasági-társadalmi előtörténettel rendelkező vidékeiről, településeiről tudósítanak, a tanulmánycsoportból egy meglehetősen koherens összkép bontakozik ki az agráriumból élő népesség és a mezőgazdasági kisüzemek mai lehetőségeiről. Általánosságban elmondható, hogy a rendszerváltást követően a megszűnésre ítéltetett és széthulló állami gazdaságok, termelészövetkezetek alkalmazottai, illetve a földhöz a szocializmus évtizedei alatt valamilyen módon még kötődő rétegek képviselői nagy reményekkel fogtak gazdálkodásba régi/új birtokaikon. Ennek hatására az (utó)paraszti gazdálkodás és létforma számos eleme született újjá, sok tekintetben visszavetve a vidék polgárosodását (vö. Juhász 1999). Ahogyan Tázláron fogalmaztak: „visszamentek parasztizálni” (30. p.). A kilencvenes évek derekától jelentkező értékesítési nehézségeknek és a támogatási rendszer kiszámíthatatlanságának hatására a több lábbon állásra berendezkedett, tőkeszegény kisgazdaságok azonban már egyre kevésbé tudták biztosítani a családok megélhetését. A szocializmus évtizedei alatt felhalmozott különböző tőkefajták (gazdasági, kapcsolati és kulturális tőke) egyszerűen elégtelennek bizonyultak a kilencvenes évek kedvezőtlen változásainak ellensúlyozására. A kilencvenes évek második felétől tehát mind többen kényszerültek arra, hogy az iparban vagy a tercier szektorban (ismét) munkát vállaljanak, és a mezőgazdasági termelés az önellátás vagy jövedelemkiegészítés szintjére szoruljon vissza (vö. Laki 1997). A munkaerőpiacra – a kedvezőtlen szociokulturális háttér és/vagy a település földrajzi-gazdasági helyzetéből adódó hátrányok miatt – visszakérülni nem tudó rétegek számára a fekete- és szürkegazdaság, illetve a különböző állandó és időszakos járuléiformák (előnyugdíj, rokkantnyugdíj, munkanélküli- és szociális segély) jelenthetnek alternatívát.⁸ A nagyobb gaz-

daságok egy része az előremenekülést választotta, és kényszerből működik tovább, a gazdálkodók egy csoportja pedig egyszerűen felhagyott a termeléssel.

Mindez nemcsak az életmódra, de a lokális közösségek kohézióját még a kollektív mezőgazdaság évtizedeiben is többé-kevésbé biztosító norma- és szabályrendszerekre is jelentős (helyenként radikális) hatást gyakorol. A változások ebből a szempontból történő értékelésére a szerzőknek csak egy része vállalkozott – írásaikban azonban rendkívül érzékletes példákat olvashatunk.⁹

A kötet tanulmányainak jelentős csoportjában a kutatók az életmód és az értékrend, illetve az ezt tükröző társadalmi kapcsolatháló átalakulása közötti összefüggésekre összpontosítanak. Különösen drasztikus változásokról tudósítanak az erdélyi terepeken végzett kutatások, ahol az 1989-es politikai fordulat és az ezt követő gazdasági-társadalmi változások lavinaszerű kulturális-mentális folyamatokat indítottak el. Fokozottan igaz ez a Ceaușescu-éra évtizedei alatt (részben mesterséges) elszigeteltségben élő magyarlakta területekre, ahol a hagyományok által szabályozott kulturális rendszer néhány év leforgása alatt, a terepre vissza-visszajáró néprajzos, antropológus szeme láttára bomlott fel.¹⁰

Ezen a ponton azonban szeretnék egy, a kötet felépítésére, szerkesztési elveire vonatkozó rövid kitérőt tenni. Noha egy nyilvános konferencia előadásainak sajtó alá rendezése jóval problematikusabb feladat, mint egy egységes szempontrendszer alapján, felkérésre megírt tanulmánykötet szerkesztése, legalább a címválasztással fel lehetett volna oldani néhány ellentmondást. A már említett „utóparaszti hagyományok” terminus használata mellett a „magyar vidéken” kitétel is kételyeket ébreszthet az olvasóban, hiszen a kötet írásai közül nyolc – a cikkeknek tehát csaknem egynegyede – Magyarországon kívül, Romániában és Szlovéniában folytatott kutatások tanulságait összegzi. A határainkon túl élő magyar közösségek vizsgálata természetesen az etnográfia fontos feladata (a kortárs jelenségek elemzése pedig talán kiváltképp!), a pontatlan címválasztás azonban nem kívánt áthallásokra ad lehetőséget. Talán éppen ez az ambivalens helyzet eredményezte, hogy az Erdélyről szóló írások – egy kivétellel – végül egy külön fejezetben szerepelnek (*Értékrend és életforma*), méghozzá a kötet legvégén, pedig tematikájuk alapján ez a csoportosítás nem feltétlenül indokolt.¹¹

Az agrárszektor helyzetének alakulása, a kisüzemi mezőgazdasági termelés felfutása, majd a lehetőségek beszűkülése természetesen csak egy a falvakat alapjaiban érintő társadalmi-gazdasági folyamatok közül a rendszerváltás óta. A kilencvenes években tömeges méreteket öltött a belső migráció és a szuburbanizáció, s e kérdéskör az etnográfusok érdeklődését is felkelteni látszik. Az elmúlt másfél évtizedben a budapesti agglomeráció képe gyökeresen átalakult. A felső és középosztálybeli családok nagyarányú kiköltözéséről a budai hegyvidék falvaiba, az ezt kísérő ingatlanfejlesztésekről, illetve a helyi társadalom régi és új csoportjai közötti konfliktusokról a kötetben két esettanulmányt is olvashatunk.¹² Ellenkező előjelű migrációs folyamatoknak, azaz alacsony társadalmi státusú emberek tömeges kiáramlásának és az ezzel járó szegregációnak lehetünk tanúi a települések külterületein, a városok körüli zártkerti övezetekben,¹³ tanyás és aprófalvas térségekben – ez utóbbi két kérdés viszont sajnos nem, illetve csak érintőlegesen¹⁴ jelenik meg a kötetben. Az egyes dél-dunántúli aprófalvakban felbukkanó külföldi ingatlantulajdonosok, nyaralók, illetve a különböző indíttatással betelepülők közötti interakciók és érdekellentétek ugyancsak érdekes közösségtanulmányokra adnak lehetőséget.¹⁵ Az idegenforgalmi szempontból jelentős területeken fekvő települések számára

a turizmus jelent(het) kitörési pontot, bár a gazdasági érdekcsoportok és a helyi lakosság közötti kooperáció gyakran nem minden konfliktus nélküli.¹⁶

A kötetben érdekes módon kevés szó esik a helyi hatalmi struktúrákról, a régi és új elitek szerepéről a nyilvánosság, a lokális gazdaság, kultúra alakításában. Pedig a kilencvenes évek közepétől a terület- és vidékfejlesztési forrásokért folytatott verseny, a pályázati rendszer arra ösztönzi a helyi eliteket (is), hogy új stratégiákat, gazdasági előnyök-ké konvertálható kulturális imázsokat fogalmazzanak meg. A kívülállók, a vidékfejlesztési szakemberek mellett gyakran a helyi elit, illetve a különféle érdekvédelmi, szakmai és civil szervezetek is tevékeny részesei a forrásokért folytatott versengésnek, s ennek jegyében olykor új rurális tradíciókat alkotnak meg.¹⁷ Véleményem szerint a kötet címében foglalt „modernizációs törekvések” jelzős szerkezet napjainkban már nehezen értelmezhető az említett folyamatok és a gazdaságpolitikai környezet figyelembevételével.

A kötet – fentebb már bemutatott – alapkoncepciójából és persze a magyar néprajztudomány hagyományos kérdésfelvetéséből adódóan a jelen folyamatait a múlt, a(z) (utó)paraszti hagyományok felől közelítik meg. Ha az alapvető fogalmak¹⁸ újra- vagy továbbgondolására a kötet szerzői és szerkesztői nem is vállalkoztak, a tanulmánygyűjtemény elvitathatatlan érdeme, hogy az írássok egy része rendkívül érzékletes „helyzetjelentést” ad egyes, vidéken élő, a mezőgazdasági termeléshez valamilyen formában kötődő lokális közösségek gazdasági lehetőségeiről. A szerzők bemutatták és elemezték a rendszerváltást követő gazdasági-társadalmi átalakulás életmódformáló hatásait, rávilágítottak a „hagyományos” értékrend, norma- és szabályrendszerek erodálódása mellett, annak ellenében máig tetten érhető élet- és gazdaságvezetési stratégiák, kulturális elemek továbbélésére.

A konferencia, illetve a könyv megjelenésének időpontja akár szimbolikusnak is tekinthető, hiszen Magyarország a kettő között eltelt időszakban, 2004. május 1-jén vált az Európai Unió tagjává. A jövő egyik nagy kérdése, hogy uniós tagságunk miként befolyásolja (befolyásolja-e érdemben) a vidéki népesség megélhetési lehetőségeit, gazdasági helyzetét – azaz végső soron polgárosodását. Itt nem csupán a földtulajdon-szerkezet, illetve a támogatások mértékének és feltételrendszerének alakulására gondolok, hanem arra is, hogy az EU fejlesztéspolitikájának a vidékfejlesztés, a regionális felzárkóztatás hangsúlyos eleme. Akárhogy is alakulnak a dolgok, az etnográfának a jelenkutatás, a kortárs folyamatok dokumentálása fontos feladata. Különösen akkor, ha ezt a munkát folyamatos együttgondolkodás, a néprajztudomány kérdésfelvetéseinek esetleges újrafogalmazása, valamint más társadalomtudományok képviselőivel történő konstruktív párbeszéd jellemezné.

JEGYZETEK

1. Azaz csupán az utóbbi néhány évben formálódtak olyan programok, amelyek az ilyen típusú vizsgálatokhoz anyagi háttérrel, a kutatók számára publikációs lehetőséget biztosítanak. A *Rendszerváltás Magyarországon* című projekt mellett – a teljesség igénye nélkül – mindenképpen megemlítendő a Varsány. *Egy észak-magyarországi falu megismételt társadalomnéprajzi vizsgálata* című OTKA-program vagy a Szentendrei Szabadtéri Néprajzi Múzeum NKFP-támogatással megvalósuló muraszemenyei kutatása.
2. Az MTA Etnikai-Nemzeti Kisebbségkutató Intézetében vagy a csíkszeredai KAM – Regionális és Antropológiai Kutatások Központjában folyó kutatások ismertetésére ezen írás keretei között nem vállalkozhattam, mint ahogy a Néprajzi Múzeum kiadványaiban (MaDok-füzetek, Tabula könyvek) megjelent fontos publikációkra is csupán jelzésszerűen szeretnék utalni.
3. A *Rendszerváltás Magyarországon* sorozat harmadik néprajzi kötete *Ünnepek, ünneplés tegnap és ma* (munka)címmel előkészítés alatt áll (szerkesztő Schwarcz Gyöngyi és Tátrai Zsuzsanna).
4. Szuhay 1993 és tanulmánya a kötetben.
5. Különösen hangsúlyos ez a szempont Kemény Márton, Bali János és Lendvai Kepe Zoltán írásában.
6. Az előbbieket mellett lásd még Rácz Kata tanulmányát.
7. Példa erre Sárkány Mihály, illetve Schwarcz Gyöngyi cikke, illetve G. Szabó Zoltán és Lendvai Kepe Zoltán írása, akik dolgozatukban egy-egy családi gazdaságot vesznek górcső alá.
8. Az általa „lavírozási technikáknak” nevezett (105. p.) stratégiák egész sorát mutatja be a kötetben Lovas Kis Antal.
9. Molnár Ágnes a kiskanizsai „sáskák” körében a gyermekszám radikális csökkenéséről, a jól képzett emberek elvándorlásáról, a hagyományok iránti fokozódó közömbösségről számol be. Szabó Piroska, illetve a Balogh Balázs – Fülemlé Ágnes szerzőpáros a vasárnapok ünnepi – és ezáltal a közösségi kohéziót erősítő – funkciójának gyengülésére hívja fel a figyelmet. Több kutató is említi, hogy a mezőgazdaság csökkenő jövedelmezősége miatt a családok egy része egyszerűen felhagyott a gazdálkodással, sok új földtulajdonosnak nem is kell az a földdarab, amiért néhány évvel ezelőtt küzdött. A földek parlagon hagyásának terjedő gyakorlata végső soron szintén a(z) (utó)paraszti értékrend elsorvadását mutatja.
10. Bondár Anita és Takács András a székiek kilencvenes években tömeges méreteket öltő magyarországi munkavállalásának társadalmi és kulturális hatásait, Biczó Gábor pedig a gyimesi idősebb generációk helyzetének igen szélsőséges esetét írja le. Ugyancsak az idősek családon belüli státusának leértékelődése áll Turai Tünde dolgozatának középpontjában.
11. Fülöp Hajnalka írásában például a megélhetési stratégiák települési szintű feltérképezése legalább akkora hangsúlyt kap, mint az első fejezet néhány írásában, Jávor Kata dolgozata viszont inkább az értékek és preferenciák átalakulására koncentrálnak.
12. Molnár Mária Tinnyén, Kiss Réka pedig Budajenőn folytatott kutatásokat, azonos OTKA-program keretében.
13. Lásd Bégány Márta írását a Debrecen melletti Sámsonkertről.
14. Szuhay Péter a már említett dolgozatában az elnéptelenedő aprófalvakba beköltöző roma családok (utó)parasztosodásának esélyeit latolgatja.
15. Szóke Annamária Somogyacsán vizsgálta a „gyöttmentek” és az őslakosok együttélését.
16. Lásd Szarvas Zsuzsa írását az alsópáhoki Kolping-hotelről. A turizmus kérdéskörét a kötet más szerzői is érintik, de általában csak mint kiegészítő tevékenységet.
17. A kötetben egyedül Illés Péter vállalkozik arra, hogy egy helyi szervezet közösségformáló szerepét és fejlesztési törekvéseit, sőt eredményeit bemutassa.
18. Az európai agrárszociológia és tudományos diskurzus egyik legaktuálisabb kérdése a történeti parasztság arculatvesztésének, felszámolásának társadalomtörténeti értelmezése. A „paraszt-

talanítás” vagy „(el)parasztiatlanodás” (*depeasantisation*) és a „poszttradicionális” vidék lehetséges megközelítési módjait magyar nyelven Kovách Imre foglalja össze, aki egyúttal hazánk rurális térségeinek társadalomfejlődési sajátosságait is felvázolja (Kovách 2003). Vitaindító írásának alaptétele, hogy a történeti parasztság már nincs jelen a magyar társadalomban, és ha vannak is olyan jelek, amelyek a kisüzemi, családi mezőgazdasági termelés újraéledéséről tanúskodnak, azok nem köthetők a paraszti minőség (újra)feltűnéséhez. A „paraszt” fogalom és a „parasztlanítás” jelenségének értelmezése három szinten lehetséges és szükséges: strukturális (azaz a parasztság mint történelmi osztály felszámolódása mentén), társadalmi (vagyis a gazdálkodás funkciójának változása szempontjából) és kulturális dimenzióban. Kovács Imre felvetéseire a *Századvég* folyóirat következő számában Benda Gyula, Gyáni Gábor, Harcsa István és Laki László reflektált.

IRODALOM

GYENES ANTAL

1986 „Munkások” és „parasztok” a mezőgazdasági termelőségvetkezetekben. *Valóság* 4:26–35.

JUHÁSZ PÁL

1986–1987 Mai képünk a parasztságról s a falusi társadalom néhány jellegzetességéről. *Medvetánc* 4(1):5–18.

1999 Parasztok és farmerek. *In* A vidéki társadalom változásai. Kárpáti József, szerk. 261–278. Szolnok: Kereskedelmi és Gazdasági Főiskola.

KOVÁCH IMRE

1988 Termelők és vállalkozók. Budapest: MSZMP KB Társadalomtudományi Intézete. /Rétegződésmodell vizsgálat, 9./

2003 A magyar társadalom „parasztlanítása” – európai összehasonlításban. *Századvég* 2:41–65.

LAKI LÁSZLÓ

1997 A háztájizás tegnap és ma. (A problémáról egy empirikus kutatás kapcsán.) *Szociológiai Szemle* 1:39–62.

MÁRKUS ISTVÁN

1979 *Nagykőrös*. Budapest: Szépirodalmi Kiadó.

1991 *Az ismeretlen főszereplő*. Budapest: Szépirodalmi Kiadó.

SZELÉNYI IVÁN

1992 *Harmadik út? Polgárosodás a vidéki Magyarországon*. Budapest: Akadémiai Kiadó.

SZILÁGYI MIKLÓS, SZERK.

2002 *Utak és útvesztők a kisüzemi agrárgazdaságban 1990–1999*. Budapest: MTA Néprajzi Kutatóintézet – MTA Társadalomkutató Központ. /Rendszerváltás Magyarországon – műhelytanulmányok./

SZUHAY PÉTER

1993 *Utóparasztosodó cigányok az észak-keleti magyarországi régióban*. *Phralipe* 1:13–15.

Zsidó reneszánsz? Zsidó antropológia?

Gondolatok Papp Richárd: Van-e zsidó reneszánsz? Kulturális antropológiai válaszlehetőségek egy budapesti zsidó közösség életének tükrében című könyve kapcsán.
Budapest: Múlt és Jövő, 2004. 194 p.

*T*udományos kép a mai zsidóságról címmel rendezett vitadélután az MTA Kisebbségkutató Intézet Judaisztikai Kutatóközpontja 2005. október 6-án, ahol – a szervezők szándéka szerint – három, a közelmúltban megjelent kötet apropóján folyt beszélgetés a mai magyarországi zsidósággal kapcsolatos kutatásokról (Kovács, szerk. 2002; Kovács–Vajda 2002; Papp 2004). S bár valódi vita nem alakult ki, inkább könyvismertetések hangzottak el, amelyek az adott művek értékeit és hiányosságait igyekeztek bemutatni, számomra valamelyest összeállt a kép, amely szerint e kötetek szerzőik szándéka és tudományos indíttatása szerint tulajdonképpen ugyanazt a kérdést próbálják körüljárni: nevezetesen a mai magyarországi zsidóság identitásának különböző rétegeit igyekeznek feltárni. A zsidósággal foglalkozó bőséges irodalom rendkívül széles skálájából e három kötet kapcsán más merítésű, más felfogású, más tudományos apparátussal dolgozó, mégis ugyanarról a problematikáról szóló műveket ismerhetünk meg. Nem véletlenül jelentek meg ezek a munkák ugyanannak a kiadónak (Múlt és Jövő) talán ugyanabban a sorozatában.¹ E kötetek a szociológia, a szociálpszichológia és a kulturális antropológia módszereivel a nagyközösség szintjén, elsősorban a számok alapján, a kisközösség, illetve az egyén szintjén pedig leginkább interjúk segítségével igyekeznek bepillantást nyújtani a zsidóság mai identitásproblémáinak összetevőibe.

A Kovács András (2002) által szerkesztett kötet legfontosabb sajátossága, hogy korábban „soha meg nem kísérelt reprezentatív szociológiai adatfelvétel eredményeit foglalja össze tematikus résztanulmányok formájában” (Karády 2003:1). Kovács Éva és Vajda Júlia könyve az „egyéni élettörténet elmondásának lehetőségével” (Kaposi 2003:166) mutatja be a mai zsidó identitás különböző rétegeit, bonyolult összetevőit, és „pusztán annak révén, hogy a munka centrumában családtörténetek állnak, olyan tapasztalatokat, kényszerű dilemmákat tár elénk az ebben az egyik legkibeszéletlenebb és legtöbb hazugságot tartalmazó kérdéskörben, melyek az egyébként örvendetesen szaporodó történeti és elméleti irodalomból sokkal kevésbé pregnánsan hámozhatók ki” (Kardos 2002:4–5). A fenti idézetek e két kötetrel foglalkozó recenziókból származnak. A sorba illeszkedik Papp Richárd vállalkozása is, aki egy zsinagógai közösség példáján keresztül a kulturális antropológia eszközeivel igyekszik kibontani a zsidó identitás különböző rétegeit.

Éppen ezért fontos ez a kötet, mert egy olyan tudományszak fegyvertárával kísérel meg ehhez a problematikához hozzájárulni, amely Magyarországon ez idáig nem nagyon mutatta meg lehetőségeit és érdeklődését a témával kapcsolatban – tisztelet a ki-

vételnek (Rékai 1997). Ebből következően nagy a felelőssége is. Nem véletlen, hogy az idézett könyvbemutató az e kötet ismertetésére felkért Rékai Miklós a könyv kapcsán elsősorban az antropológia szerepét próbálta felvázolni a zsidóság kutatásában. Azokat a lehetőségeket, amelyekkel e vállalkozás sok szempontból adós maradt. (Ez már a recenzens érzése.) Hogy csak a felvezetett gondolatmenetnél maradjunk: egyáltalán nem reflektál sem Kovács András, sem pedig Kovács Éváék kötetére, pedig – megítélésem szerint – magától értetődő módon kapcsolódik hozzájuk. De ne szaladjunk ennyire előre!

Mit is vállal ez a kötet? „Egy adott budapesti zsidó közösség, a Bethlen téri zsinagóga életének értelmező elemzésével próbálja bemutatni a magyar zsidó kultúrát és annak kontextusait az ezredfordulón.” (Papp 2004:7.) A tartalomjegyzék átlapozása is sokat ígér: olyan munkát, amely rendkívül sok oldalról kívánja körüljárni ezt a témát. Lehetséges, hogy alaptalanul, de a kötetet kezembe véve magam monografikus megközelítésű írásműre számítottam. Az alapgondolat, az ígért megközelítésmód, a felvázolt keretek erre predesztináltak. Ehelyett egy – egymáshoz csupán rendkívül laza szálakkal kapcsolódó írásokból álló – természetesen nem tanulságok nélküli tanulmánykötetet olvashattam végig.

A kötet négy fejezete, a *Megközelítés és módszer*, a *Magyar zsidó revival?*, a *Mozgó jelen* és az *„Ez az úr kapuja”* négy teljesen önálló (illetve a módszertani rész még további három különálló) tanulmányból áll, amelyeket ugyan összeköt a Bethlen téri közösséggel való foglalkozás, maga a közösség azonban hol mint az elemzés tárgya, hol csupán mint illusztráció jelenik meg.

A mű megírása kapcsán sok kérdés eldöntetlen maradt: nem világos például, hogy a szerző milyen olvasóközönségnek szánja írását. A nagyközönségnek? A szakmának? Amennyiben ez utóbbinak, akkor melyiknek? Az antropológusoknak? A judaistáknak? Bár érthető, hogy rendkívül nehéz ezt az egyensúlyt megtalálni, mégis különös, hogy sokszor olyasmit magyaráz, ami az egyik vagy másik szakma számára nyilvánvaló evidencia. Ilyen például az antropológiai iskolázottságú érdeklődő számára a *Vakuvillanás a zsinagógában* című fejezet, amely a részt vevő megfigyelés, illetve a közösséghez fűződő viszony kapcsán a fényképezés nehézségeit ecseteli, de feltehetőleg ugyanígy nem mond újat a judaisztikában jártas olvasó számára például a Tórát és szóbeli tant magyarázó fejtegetés.

A *Megközelítés és módszer* címet viselő, módszertaninak szánt fejezet három tanulmánya (amelyből kettő már korábban megjelent²) a kulturális antropológia módszertani fegyvertárának néhány elemét, illetve a zsidó rituális életben használt írott források antropológiai megközelítésének lehetőségeit kísérli meg bemutatni. A *Fonott kalács* című fejezet a szerző által rögzített – a geertzi „sűrű leírás” elemeiből kiinduló, egy, a szombati rítus megtarthatóságára vonatkozó – párbeszéd értelmező elemzése. Ezzel az indítással Papp Richárd azonnal a lovak közé csapott: nem az általa választott közösség bemutatásával vagy az alkalmazott módszerek felvázolásával kezdte, hanem egy elemzett beszélgetéssel, ami végül is mindkét szerepet hivatott betölteni: bevezet a módszertan problémáiba, valamint az elemzés során némi képet kaphatunk az általa vizsgált közösségről is. Célja, hogy az etnográfiai leíráson és elemzésen keresztül olyan kulturális kontextusba helyezze ezt a beszélgetést, amely a mai magyar zsidó kultúráról, illetve annak jellemzőiről ad egyfajta képet. A tanulmány azután kilép az elemzés keretei közül, és olyan kérdésekre keresi a választ, mint a néprajz és az antropológia viszonya,

a zsidó identitás különböző rétegei vagy éppen az antropológus szerepe és korlátai egy általa tanulmányozott közösség kapcsán.

Az egyik problémám éppen az, hogy nem egészen világos, hogy a szerző antropológusként mennyire tagja a vizsgált közösségnek, mennyire vesz részt annak életében. Hiszen a zsinagógai tér, azok a közösségi események, amelyek a zsinagógában történnek, magának a közösségnek, illetve megnyilvánulási formáinak csupán egy – nyilván a téma szempontjából egyáltalán nem lényegtelen – összetevőjét jelentik. De az, hogy mi történik otthon vagy az adott szereplőknek más közösségekben való részvételekor, ebből nem fejthető fel. Éppen ezért „klasszikus” részt vevő megfigyelésnek, tartós együttélésnek ez a módszer nem tekinthető, a kutató csupán a közösség meghatározott alkalmakor lehet ott, illetve a tagokkal folytatott – nyilvánvalóan eltérő kontextusban értelmezendő – párbeszéd sorozatát rögzítheti. S ahogyan a kötetet összeállító antropológus nincs (nem is lehet) jelen az általa tanulmányozott közösség minden pillanatában, úgy esetlegesen, egy-egy résztémával foglalkozók az általa készített tanulmányok, amelyeket leginkább önmagukban és nem az egymással való összefüggésükben értékelhetünk.

Ez a problematika évtizedek óta foglalkoztatja az antropológusokat. A saját társadalom kutatásának, az antropológus viszonyulásának a vizsgált közösségéhez s ennek nehézségeinek, buktatóinak – különös tekintettel például a kulturális másságra s ennek interpretációjára, tudatosítására – kiterjedt szakirodalma van (lásd például Gupta–Ferguson, eds. 1998; Hastrup 1993; Jackson 1987; Modood–Werbner, eds. 1997; Narayan 1993; Niedermüller 1994).

A *Vakuvillanás a zsinagógában* (Papp 2000a) a fényképezés lehetőségeit, illetve lehetetlenségeit vizsgálja a kutatás során az adott közösségben, a kutató antropológushoz, illetve a zsidó tradícióhoz fűződő viszonyban. Közben „villanásnyi” ismereteket szerezhetünk, újabb mozaikokat rakhatunk össze a vizsgált Bethlen téri zsinagóga közösségéről, amelyről például megtudhatjuk, hogy „optimális terep a kutató számára, mivel itt a mai magyar zsidó kultúra szinte minden »irányzata« megtalálható, s így néhol esély mutatkozik arra is, hogy az egyediből általánosabb meglátásokra is kísérletet teheünk” (31. p.). Csupán közbevetőleg jegyezném meg, hogy önmagában ez a tény is ellentmondani látszik annak, hogy a Bethlen teret valódi közösségként értelmezhezzük, hiszen a sokféleség, az alkalmiság s nem utolsósorban a „tagok” identitáspozícióinak folyamatos változása nem igazán sorolható a stabil közösségjegyek sorába.

A módszertan teljesen más dimenziójával foglalkozik azután az a néhány oldalas fejezet, amely az „írott források”, pontosabban a zsidó tradíció írott forrásainak használhatóságát ismerteti a kutatás folyamatában. Ez inkább a „kötelező irodalom” felsorolásának, mintsem az alkalmazhatóság bemutatásának tűnik.

A tanulmánykötet kétségtelenül legkiérleltebb, tulajdonképpen címadó fejezete a következő: *Magyar zsidó revival? Kulturális antropológiai válaszlehetőségek egy budapesti zsidó közösség életének tükrében*. Ez magának a kötetnek a címe is, azzal a különbséggel, hogy ott a „revival” helyett a „reneszánsz szó” szerepel. A szerző talán itt fogalmazza meg legpontosabban e kötet és a tanulmány célját is:

„Esettanulmányom célja tehát az ezredvégi magyar társadalom és ezen belül a mai magyarországi élő zsidó kultúra »nagybetűs realitásainak« egyik »olvasatát« bemutatni egy mikroközösség minden- és jeles napjainak segítségével: azaz hogyan él, érez és

gondolkodik egy kis zsidó közösség és egy fiatal társadalomkutató Magyarországon, az 1990-es évek végén és a huszonegyedik század kezdetén.” (40. p.)

Itt interjúrészletekből ismerhetjük meg a mai magyarországi zsidó „revival” (?), reneszánsz (?) különböző olvasatait, a rituális élet bizonyos elemeinek újjáéledését. Végre képet kaphatunk az elemzett, a Bethlen téri zsinagóga életéhez lazábban vagy szorosabban kapcsolódó „közösség” alapvető jegyeiről, zsidósághoz fűződő viszonyáról. Plasztikus – bár itt is mindvégig mozaikszerű – elemzés során ismerhetjük meg a csoport különböző rétegeit, a hozzá s ezzel együtt a zsidó tradícióhoz és kultúrához eltérő módon, intenzitással kapcsolódó „köröket”, ezek egymáshoz kapcsolódását. A kép leginkább interjúrészletek alapján rajzolódik ki, olyan – vélhetően – erőteljesen irányított beszélgetésekből, ahol a kérdezőnek (bár teljesen érthető módon) talán a kívánatosnál intenzívebb a befolyása. Mindezzel együtt ez a tanulmány rendkívül érzékeny, apró részletekre is figyelő elemzés, amely a zsidó tradícióhoz való viszonyulás alapján bontja ki az adott közösség s ezen keresztül a zsidó identitás különböző rétegeit. Egy folyamatosan mozgásban, átalakulásban lévő közeget és kultúrát ismerhetünk meg a tanulmányból. Úgy képzem, ez az írás volt az alap, a középpont, s a kötet többi tanulmányát – több-kevesebb sikerrel – valójában e köré igyekezett szervezni a szerző.

Bár a műben nincs rá utalás, az ilyenfajta, egyetlen zsinagógai közösség antropológiai módszerű elemzése egyáltalán nem előzmények nélküli a nemzetközi irodalomban. Ennek egy viszonylag korai példájára utalnék csupán, Samuel Heilman monográfiájára (Heilman 1976), aki egy amerikai modern ortodox közösség zsinagógai életével, vallásos és nem vallásos működésével, az intézményrendszerrel, a közösséget alkotó egyénekekkel, a közösség társadalmi interakcióival foglalkozik szociálandropológiai, pszichológiai antropológiai megközelítéssel s a valódi részt vevő megfigyelés módszerével.

A *Mozgó jelen* címe alapján az idő szerepét kívánja megvilágítani a Bethlen téri zsidó közösség kultúrájában. Talán ebben a fejezetben érződik leginkább az a probléma, hogy a szerző nem mindig tudja eldönteni, melyek érdeklődésének prioritásai: a zsidó kultúra (meghatározó elemeinek) elemzése vagy a Bethlen tér közösségének bemutatása, a zsidó kultúra bizonyos elemeinek háttérként való felvázolásával. Itt egyértelműen az előbbire történik kísérlet, olyan nagyszabású vállalkozásként, amely megpróbálja áttekinteni a zsidó időszámítás alapkérdéseit, az idő fogalmait és kulturális jelentéseit a zsidó kultúrában, a folyamatos és körkörös idő értelmezési kereteit, a teológiai és morális időt, valamint a zsidó idő létformáit irodalmi példák tükrében. Mindezt úgy teszi, hogy a tanulmányban a Bethlen térre legfeljebb csupán illusztráció szintjén történik utalás. Ez a tanulmány – még a többihez képest is – meglehetősen szervesen illeszkedik a kötet tematikájába, a Bethlen térhez történő laza kapcsolódáson túl semmi nem indokolja idekerülését. Hiányolom továbbá a téma kifejtésének hazai előzményeire való hivatkozást.³

Intenzívebben van jelen a Bethlen tér példája a következő, az *Ez az Úr kapuja* című tanulmányban, amely a zsidó kultúra rituális tereinek etnográfiai-kulturális antropológiai példáját mutatja be hol valóban az esettanulmány szintjén (például a sátoros ünnep leírása kapcsán), hol pedig megint csak a zsidó kultúra rituális kereteinek egészére vonatkoztatva. Ráadásul e két – megítélésem szerint – meglehetősen eltérő megközelítést igénylő szempont folyamatosan keveredik is egymással. S bár az adatközlőktől származó, rendkívül plasztikus idézetek itt is meghatározó, izgalmas részei a szövegnek, a kontextus nem kielégítő ismerete az olvasóban hagy némi hiányérzetet.

Papp Richárd kötete sok szempontból az elszalasztott lehetőségek könyve. Kierlel-
tebb formában, az alapkérdéseket jobban végiggondolva, az antropológia irodalomelméleti
és módszertani kereteibe jobban beépítve, az elemzéseket következetesen megvalósítva
átütő erejű, páratlan munka születhetett volna egy mai budapesti zsidó közösségről,
ebben a formájában azonban nem az. Sokféle meg gondolást, módszertani próbálkozást,
antropológiai, judaisztikai megközelítést, értékes elemzést tartalmazó mozaik, amelyet
nem tart össze Papp Richárd „saját antropológiája”. Nem egységes egész. Kár érte!

JEGYZETEK

1. A bizonytalanság abból fakad, hogy a *Mutatkozás* című kötet címlapján nem jelenik meg a *Szo-
ciológia* mint sorozatcím, ezért ebben az esetben csupán a külalak és a formátum egyezősége
alapján vonom le a következtetést.
2. A korábbi megjelenés ténye természetesen önmagában semmit nem von le a kötet értékéből, de
azért nem ártott volna hivatkozni erre (Papp 2000a, 2001, 2003).
3. Ugyanezzel a kérdéskörrel foglalkozik Rékai Miklós (2000) tanulmánya.

IRODALOM

GUPTA, A. – FERGLISON, J., EDS.

1998 *Anthropological locations*. Berkeley: University of California Press.

HASTRUP, KIRSTEN

1993 *Native anthropology: a contradiction in terms?* *American Anthropologist* 95(3): 147–161.

HEILMAN, SAMUEL D.

1976 *Synagogue life. A study in symbolic interaction*. Chicago–London: University of Chicago Press.

JACKSON, ANTHONY, ED.

1987 *Anthropology at home*. London – New York: Tavistock.

KAPOSI DÁVID

2003 Kovács Éva, Vajda Júlia: *Mutatkozás. Zsidó identitástörténetek*. *Buksz* 12: 165–170.

KARÁDY VIKTOR

2003 *Az ezredvégi honi zsidóság önképe*. Szombat, december. Internetcím: [http://www.szombat.com/
archivum/h0401m.htm](http://www.szombat.com/archivum/h0401m.htm).

KARDOS ANDRÁS

2002 *Identitás(s)ok(k)*. (Vajda Júlia – Kovács Éva: *Mutatkozás*.) *Magyar Narancs* 2002. szeptember
19. Internetcím: <http://www.mancs.hu/index.php?gcPage=/public/hirek/hir.php&id=7954>.

KOVÁCS ANDRÁS, SZERK.

2002 Zsidók a mai Magyarországon. Az 1999-ben végzett szociológiai felmérés eredményeinek elemzése. Budapest: Múlt és Jövő.

KOVÁCS ÉVA – VAJDA JÚLIA

2002 Mutakozás. Zsidó Identitás Történetek. Budapest: Múlt és Jövő.

MODOOD, TARIQ – WERBNER, PRINA JANE, EDS.

1997 The politics of multiculturalism in the new Europe. Racism, identity and community. London – New York: Zed Books.

NARAYAN, KIRIN

1993 How native is a “native” anthropologist? *American Anthropologist* 95(3):671–687.

NIEDERMÜLLER PÉTER

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

PAPP RICHÁRD

2000a Vakuvillanás a zsinagógában. *Ethnica* 2:15–19.

2000b Magyar zsidó revival? Kulturális antropológiai válaszlehetőségek egy zsidó közösség életének tükrében. Budapest: MTA Kisebbségkutató Műhely.

2001 Fonott kalács. Egy zsinagógai beszélgetés értelmező leírása. *Kultúra és Közösség* 1:91–99.

2003 Rolls of bread. Interpretation of a conversation in a synagogue. *Acta Ethnographica Hungarica* 48(1–2):21–34.

2004 Van-e zsidó reneszánsz? Kulturális antropológiai válaszlehetőségek egy budapesti zsidó közösség életének tükrében. Budapest: Múlt és Jövő.

RÉKAI MIKLÓS

1997 A munkácsi zsidók terített asztala. Budapest: Osiris.

2000 Az idő a zsidó kultúrában. *In* A megfoghatatlan idő. Fejős Zoltán, főszerk. 70–83. Budapest: Néprajzi Múzeum. /Tabula könyvek, 2./

Tabula

LÁSZLÓ VAJDA	3	Reflections to Roger Sandall's book against romantic anthropology
	15	"As a matter of fact I think myself for a historian" (Zoltán Fejős' interview with László Vajda)
ÉVA KOVÁCS	41	Mari and her "Romness" – or how to place narratives in ethnic research
LÁSZLÓ BÁCSVÁN	53	<i>Guru-sishja parampara</i> – the disciples' chain. About an aspect of strangeness of Western Vaishnavism
JUDIT AMBRUS	69	"Royal child in poor condition – this is Vista..." The relationship of parochial and communal value systems in a village in Kalotaszeg (Transylvania)
ZSOLT K. HORVÁTH	91	A new refutation of time. Historiographical comments on the social scientific decomposition of time

Reviews

105	Tradition redressed Pertti J. Anttonen: Tradition through modernity. Postmodernism and the nationstate in folklore scholarship <i>Tímea Bata</i>
114	About the historicity of stories Ruth B. Bottigheimer: Fairy godfather. Straparola, Venice, and the fairy tale tradition <i>Judit Gulyás</i>
124	Stories about St. Anthony Mária Szikszai: Történetek története. Képiség és narráció a magasművészet és a népi kultúra között avagy a homo narrans esete Szent Antallal [The story of stories. Visuality and narration between high art and folk culture or homo narrans meets St. Anthony] <i>Vilmos Keszeg</i>

- 127** Photos of documentary style
Olivier Lugon: Le style documentaire
Péter Granasztói
- 135** Hórusz photos: representation out-of-balance
Hórusz Archívum – Sándor Kardos: A Hórusz című
kiállítás katalógusa [Hórusz Archive – Catalogue of
Hórusz exhibition]
Rita Tuczai
- 142** Countryside studies after peasantry
Gyöngyi Schwarcz – Zsuzsa Szarvas –
Miklós Szilágyi, eds.: Utóparaszti hagyományok és
modernizációs törekvések a magyar vidéken
[New traditions and modernist efforts in the
countryside]
Katalin Kőrösi

Inside

- 151** Zsuzsa Szarvas
Jewish renaissance? Jewish anthropology?
Some thoughts about Richárd Papp's Van-e zsidó
reneszánsz? [Is there any Jewish renaissance?] book

Szerzők

AMBRUS JUDIT néprajzkutató, PhD-hallgató, Babeş-Bolyai Tudományegyetem (Kolozsvár)

BATA TÍMEA néprajzkutató, Néprajzi Múzeum (Budapest)

BÁCSVÁN LÁSZLÓ szociológus, Kaposvári Egyetem Csokonai Vitéz Mihály Pedagógiai Főiskolai Kar (Kaposvár)

FEJŐS ZOLTÁN néprajzkutató, Néprajzi Múzeum (Budapest)

GRANASZTÓI PÉTER történész, néprajzkutató, Néprajzi Múzeum (Budapest)

GULYÁS JUDIT folklorista, MTA–ELTE Folklor Szövegelemzési Kutatócsoport (Budapest)

K. HORVÁTH ZSOLT kommunikációkutató, PTE BTK Kommunikáció- és Médiatudományi Tanszék

KESZEG VILMOS néprajzkutató, Babeş-Bolyai Tudományegyetem (Kolozsvár)

KOVÁCS ÉVA szociológus, Teleki László Intézet (Budapest)

KŐRÖSI KATALIN néprajzkutató, PhD-hallgató, ELTE BTK Európai Etnológia PhD-program

SZARVAS ZSUZSA néprajzkutató, Néprajzi Múzeum (Budapest)

TUCZAI RITA kulturális és vizuális antropológus, PhD-hallgató, ELTE BTK Modernitás PhD-program

VAJDA LÁSZLÓ etnológus (München)

Tabula 2006 9(1)

Főszerkesztő
FEJŐS ZOLTÁN

Szerkesztők
MÉSZÁROS BORBÁLA
TURAI TÜNDE
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, 2006

A Néprajzi Múzeum fenntartója a



NEMZETI KULTURÁLIS ÖRÖKSÉG
MINISZTERIUMA

Támogatta

nka
Nemzeti Kulturális Alapprogram

K. HORVÁTH ZSOLT

Az idő újabb cáfolata. Historiográfiai széljegyzetek az idő fogalmának dekomponálásához

Benda Gyula emlékének

„Egy mai bánat semmivel sem valóságosabb, mint egy múltbéli boldogság. [...] 1824 augusztusának elején Isidoro Suárez kapitány a perui huszárszázad élén győzelemre vitte a juníni ütközetet; 1824 augusztusának elején De Quincey kiadott egy gúnyiratot a Wilhelm Meister tanulóévei ellen; ez a két tény nem volt egyidejű (ma már az), hisz a két férfiú úgy halt meg [...], hogy mit sem tudtak egymásról... Minden pillanat autonóm.”

Jorge Luis Borges: Az idő újabb cáfolata (1952)

A társadalomtudományos kutatásokban az utóbbi évtizedekben bekövetkezett perdöntő változások közül az egyik legfontosabb az idő fogalmának újragondolása volt. E dolgozat a társadalomtörténet-írást választva az elemzés tengelyéül a linearitás, a homogenitás és a kontinuitás mítoszával összefüggésben néhány, a társadalomtudományos időtapasztalattal kapcsolatos historiográfiai szempontot kíván bemutatni. Kutatótörténeti, historiográfiai perspektívába helyezve az idő problematizálását, jelentéstartalmát vizsgálhat az is, hogy e fogalom mily magától értetődő maradt sokáig. Sokáig annyira közvetlen instancia volt, hogy analitikus észlelése és elemzése igen magas absztrakciós szintet igényelt. Ugyanakkor ennek ellentétéként ma már sokszor evidenciaként kezeljük, hogy *eleve* van „személyes” idő és van „történelmi idő”. Mi az időtapasztalat személyes és történelmi léptéke közötti heurisztikus különbség? Egyáltalán miért és mióta legitim ez a kérdés a társadalomtudományokban, s mi lehet ennek a magyarázata? Miért és hogyan jutottak el a tágabb értelemben vett társadalomtudományok képviselői – a filozófusoktól az antropológusoktól és a szociológusoktól át a történészekig – attól a még ma is nehezen oldódó képzetrendszerrel, hogy az idő problémamentes, *eleve* adott tényező, néhány évtized alatt odáig, hogy az időt még egyetlen egyén életszekvenciájában is polimorf fogalomnak tekintsék, észrevétlenül kérdőjelet helyezve a szubjektumot egységge szervező identitás fogalma mögé?

A társadalomtudományos kutatásokban az utóbbi évtizedekben számtalan perdöntő változás következett be. Sok, ma már többé-kevésbé magától értetődő probléma, kérdés-felvetés, majd ezzel összefüggésben a társadalomtudományos eszköztárba szinte evidens módon beépülő módszertani fogás kanonizációja szükségszerűen számos korábbi

előfeltevést tett félre, szorított ki.¹ Amennyiben elfogadjuk azt a feltevést, hogy *jelenünk minden ízében történeti*, hogy minden egyes „most” pillanat hosszú és összetett kulturális folyamatok, társadalmi egyezkedések révén vált olyanná, mint amilyenek mi evidens módon ismerjük, vagyis a jelen relativitását, esetlegességét elismerjük, úgy érdemes számot vetnünk néhány, a jelenben élő módszertani fogás episztemológiai premisszáival. A linearitás, a homogenitás és a kontinuitás mítoszával kapcsolatosan jelen írás néhány, a társadalomtudományos időtapasztalattal kapcsolatos historiográfiai szempontot kíván bemutatni. A társadalomtörténet-írást választva a gondolatmenet tengelyéül, dolgozatom a teljesség igénye nélkül az idő használatával kapcsolatos néhány maradandó társadalomtudományos „mítoszt” szeretne körbejárni, analizálni. Talán az sem véletlen, hogy az „idő” magától értetődő fogalmával kapcsolatban maradt a társadalomtudományos gondolkodás sokáig a legreflektálatlanabb. Csak egy példát említve: mikor az 1950–1960-as években a francia történeti gondolkodás legprogresszívebb vezetői már a történelem voltaképpeni tárgyát feszegetik és terjesztik ki, mikor evidenciaként kezelik az interdiszciplinaritás eszméjét, és egyértelműen igenlik gyakorlatát, akkor példának okáért az idő konstruktivitásának kérdése komolyan fel sem merül. Talán nem véletlen, hogy Norbert Elias *Über die Zeit* című értekezésének élére épp azt a Szent Ágostontól származó idézetet helyezte, hogy „ha nem kérdezik meg tőlem, mi az idő, akkor tudom, ha viszont megkérdezik, nem tudom” (Elias 1984; 1990:15). Még egy paradoxonnal kiegészítve mindezt azt mondhatnánk: az idő annyira magától értetődő, annyira közvetlen instancia, hogy analitikus észlelése és elemzése igen magas absztrakciós szintet igényel.

Amennyiben Marc Bloch aforisztikus meghatározása – tudniillik, hogy „a történelem az időben mozgó ember tudománya” (Bloch 1996:26) – még érvényel bír, márpedig szerintem igenis érvénnyel bír, s ezt egyszersmind kiindulópontunknak jelöljük ki, úgy érdemes lenne azt is végiggondolni, hogy az egykor volt konferencia címében megjelenő kettősség – tudniillik, hogy eleve van „személyes” idő és van „történelmi idő” is – érvényes-e, s ha igen, miképpen az.² Mi az időtapasztalat személyes és történelmi léptéke közötti heurisztikus különbség? Egyáltalán, miért és mióta legitim ez a kérdés a társadalomtörténet-írásban vagy tágabban a társadalomtudományok terrénján, s mi lehet ennek magyarázata? Miért és hogyan jutottak el a tágabb értelemben vett társadalomtudományok képviselői – a filozófusoktól az antropológusok és a szociológusoktól át a történészekig – attól a még ma is nehezen oldódó képzetrendszerrel, hogy az idő problémamentes, eleve adott tényező, néhány évtized alatt odáig, hogy az időt még egyetlen egyén életszekvenciájában is polimorf fogalomnak tekintsék, észrevétlenül kérdőjelet helyezve a szubjektumot egységgé szervező identitás fogalma mögé (Bourdieu 2002; Passeron 1991)? Ebben a rövid dolgozatban természetesen nem lesz módom ennek a szerteágazó kérdésnek alapos tárgyalására, mindössze arra tennék szerény kísérletet, hogy ennek a változásnak néhány – megítélésem szerint – perdöntő elemére rávilágítsak: avagy hogyan is jutottunk idáig? Persze csalóka dolog lenne az idő lebontásában érdekelt kutatók episztemológiai beállítódását kiterjeszteni; ami a társadalomtudományos beszédben egyre inkább elfogadottá válik, az a közbeszédben, a politikai mező szereplői esetében egyáltalán nem kérdéses: évfordulók kapcsán Szent István, Rákóczi, Kossuth, Széchenyi még mindig „üzennek a mának”, tanulságot adnak át a ma élőknek, s ezzel a kapoccsal mintegy meg is teremtik annak látszatát: I. hogy a múlt és a jelen közötti relációban a történelem ideje *folytonos*, hiszen mi a fentebbiek leszármazottai vagyunk,

létünk belőlük is következnek; hogy 2. *homogén*, hiszen ugyanabban az időben élünk („Magyarország történelmének részei vagyunk”), csak picit később; 3. hogy ez az idő *lineáris*, azaz az „előttünk” megtörtént dolgok tanulságai az utódok számára megfontolhatóak, sőt megfontolandóak. Valóban összeköt itt valami, valóban a „történelem az élet tanítómesterének” csillagzata alatt élnénk még a mai napig is? Ebben a dolgozatban előbb sorra vennék néhány szempontot, mely az idő tapasztalatában ezt a képzetet kialakította, majd arra a folyamatra szeretnék rátérni, mely ezt az elképzelést erodálni, lebontani igyekezett.

Az „emlékezet”, a „történelem” és a „múlt” fogalmának az idő viszonylatában ekvivalens, zavaros használata súlyos félreértésekhez vezetett. A múlt szellemi kimunkálását – nevezzük azt történelemnek vagy emlékezetnek – egy sajátos, az adott térben és időben létrejövő, tehát nem véletlenül kialakuló *kulturális rendszernek* tekintem: ahogyan egy társadalom, akár a történész személyén, akár az emlékezet megőrzésének intézményein (múzeum, levéltár, emlékmű, műemlék, megemlékezés stb.) keresztül kiválasztja, megmunkálja és megjeleníti a múltat, illetve annak valamely darabját, mozzanatát, az a tudományos feldolgozás és a kulturális képzelet tényén túl árulkodik a mindenkori jelen historiográfiai tudatáról és társadalmi képzetrendszeréről. Ebben a dolgozatban a „történelemre” mint az európai gondolkodásban³ a múlttal fenntartott olyan – nem kizárólagos érvényű – viszonyrendszerre tekintek, melyet az egyetemeken és kutatóintézetekben munkálkodó professzionális kutatók teremtenek, írnak, s melynek közönsége – lássuk be – viszonylag szűk.⁴ Ám a történelem mint egyetemi diszciplína 19. századi létrejötte után, önmeghatározása folyamatában egyszerre tekintette önmagát módszeres alaposággal dolgozó, 19. századi értelemben vett „fiatal tudománynak” s az antik történetírás régiségével, presztízsével bíró legnagyobb hagyományú diszciplínának. Hogy ez a kettősség milyen hosszú ideig meghatározó maradt, arra Hayden White 1966-ban közzétett esszéje a legjobb példa: a történelem egyszerre tudományként tekint önmagára, hisz nagyszámú adatot dolgoz fel módszeresen, ugyanakkor művészet is, hisz végtermékként szöveget, elbeszélést hoz létre (White 1997a:25–28). Az amerikai kutató szerint e kételkedés bosszantó mivolta pedig a történelem elleni kritikákkal szemben kijátszható védekezési stratégiában rejlik: ha a tudományosságot kéri számon a történelmen, akkor antik, a művészettel rokon mivoltára hivatkozik, ha pedig a művészetelmélet nevében narrációs technikáinak elavult voltára emlékeztetik, akkor arra utal, hogy voltaképpen a tényeket nem lehet alárendelni a művészi megjelenítés szabadságának.

Ez a kevert, kétértelmű hagyomány megítélésem szerint a tradicionális történeti elbeszélés időfölfogásában is megmutatkozott, nevezetesen abban, ahogyan a történeti elbeszélés lineáris képződményként alakult ki. Az alapkérdés tehát az, hogy miért így fogta föl és képezte meg az időt az elbeszélés során a történetírás? Amennyiben akként kérdezzünk erre rá, hogy „a tudás hogyan formálható elmondássá, hogy az emberi tapasztalat miképp alakítható olyan formájúvá, mely megfelel a jelentés [...] struktúráinak” (White 1997b:103–104), úgy az idő és az elbeszélés módusza között képezünk összefüggést. Másképpen fogalmazva arra mutatunk rá, hogy az idő minden tapasztalatában jelen van a narrativitás. A kitalált, imaginárius történetekkel szemben azonban a „valós”, a külső világban megesett történések nem narratív természetűek, így elmondhatóságuk hogyanja kardinális kérdés. A narrativitás, az elbeszélés módusza és a külső

világhoz való viszonya tekintetében – White szerint – három alapvető különbség szerint határozhatjuk meg a történetek lejegyzésének ideáltípusát: a) annales, b) krónika, c) a professzionális történelem (a 19. század óta). Bár ez erősen reduktív, ideáltipikus felosztás, arra mindenesetre alkalmasnak tűnik, hogy megvizsgáljuk azt, hogy az idő *nyelvi megjelenítése* miért lineárisan képződött meg a történeti elbeszélés hagyományában. Az amerikai irodalmár a *Szent Gál-annales* nyomán azt elemzi, hogy az évkönyvszerű lejegyzés (az egy évben történt kitüntetett jelentőségű események rögzítése) hogyan jeleníti meg a temporalitást. Itt nem feltétlenül az volt a lejegyző célja, hogy bármilyen jellegű tudást áthagyományozzon, hanem hogy eseményekkel, nevekkel lássa el az éveket; nem a történeti hagyomány megteremtéséről szól ez a feljegyzés, inkább egy lokális kronológiát jelenít meg. Arra azonban megítélésem szerint jól tapintott rá White, hogy a történeti elbeszélés linearitása ezekben az évkönyvekben gyökerezik. Ezt veszi át a krónika is, mely már valóban a múlt eseményeinek áthagyományozását s vele a megbízói legitimitás megteremtését tartja elsődleges céljának. A történeti idő tehát azért is tűnhet föl lineárisnak még gyakran ma is, mert – a nem egyértelműsített hagyomány okán – távoli gyökerei ilyen évlisákban, évkönyvekben vannak, melyek elbeszélés híján a dátumhoz hozzárendelt rövid megjegyzéssel képeznek értelmet. Az ebből kinövő krónika, de még a későbbi professzionális történetírás is – *nem genetikusan* ugyan, de – hallgatólagosan továbbviszi ezt a hagyományt, fölfogást.

Ez már csak azért is felettébb érdekes, mert épp a 19. században, a történeti diszciplína szakszerűsödésének időszakában lép át a modernitás Európája egy másfajta időtapasztalatba, François Hartog fogalmát véve egy új „történetiség rendjébe” (*régime d'historicité*) (Hartog–Lenclud 1993; Hartog 2003): Reinhart Koselleck megfogalmazásában, a történetek (*die Geschichten*) helyébe ekkor lép a történelem (*die Geschichte*) homogén és önmagáért való képzete (Koselleck 2003a). Hogy ez a váltás mennyire nem volt látható a kortársak számára, arra a már idézett német történész elegáns esszéjében mutat rá: Goethe „korszerűtlen történelme”, mely – „sem a történelem haladását, sem a haladás történelmét nem ismerte” – nem sajátította el azt az új, a történelmet homogén és teleologikus folyamatként értő beállítódást, melyet Schiller *Universalgeschichte*-je viszont már ismert és alkalmazott (Koselleck 1995). A 18. és 19. század fordulóján a társadalom a jövőre érzékeny és nyitott, s nem a múlt történeteiből óhajt továbbra is okulni. Koselleck summázata szerint a történelem ebben az időben szűnik meg az élet tanítómestere lenni; nem az időben, hanem az idő által jön létre (a történeti idő megjelenése), s nem a felhalmozott tapasztalatok, tudások révén készíti elő a jövőt, hanem valamilyen konkrét célt (*telos*) szolgál. A homogén és teleologikus történelem képzete különösen alkalmasnak bizonyult arra, hogy a nemzetállamok kialakulásának legitimitációs szükségletét (ki)szolgálja, s hogy a nemzeti identitás képében összetartó szellemi keretet alkosson meg. (Ebben az időben az emlékezethez jóval hasonlatosabb volt a 19. századi történeti szaktudomány, mint manapság.) A nagy nemzeti identitástörténetek jövőre vetülő referenciáik mellett az „eredetiség” fölmutatásának jegyében nem jelentéktelen mértékben építettek a „régiekkel” való folytonosság, azaz az idő problémamentes linearitásának képzetére is. Így a homogén és lineáris történelem – Szekeres András szavával élve – „tartalommal feltöltött kronológiává” válik (Szekeres 2000).

Visszatérve Bloch meghatározásához, ki kell emelnünk, hogy a történeti diszciplína Fustel de Coulanges-ig és Michelet-ig visszanyúló hagyományos definíciója ugyanúgy

az általános és folytonos időben gondolkodott; „ez a valós idő természeténél fogva folytonos. S egyben örökös változás is” – mondja ki explicit módon Bloch (1996:27), ám kérdés, hogy ezt a szembeállítást hogyan is kellene értenünk. Hogyan lehet valami önmagával folytonos, ha egyben szüntelen változásban is van? Egyfelől, mint Alexander Gerschenkron leszögezte: „sajnos a folytonosságot [...] nem konvencióként, hanem tényként szokták felfogni” (Gerschenkron 1984:494), másfelől pedig, attól tartok, a „folytonosság” fogalmát túlságosan is szabadon használják. E fogalom poliszémikus jellegét – számomra legmeggyőzőbb módon – az említett gazdaságtörténész egy közleménye fejtette ki. Szemantikai sétája során rámutatott néhány félreértésre: a „folyamatosság” leggyakrabban alkalmazott ellentétje a „változás”, így a kontinuitás leginkább a „változás” hiányát implikálja, ám ebben az esetben nem tudnánk magyarázatot adni arra, hogyan lehetséges a lassú ütemű átalakulás. Gerschenkron mellett tör lándzsát, hogy a folytonosság inkább a változás természetére, intenzitására utal, mintsem hiányára; amennyiben meghatározzuk mértékét, látjuk, mennyiben folytonos valami önmagával, s mennyi benne a megváltozott, új elem. Mint a nagy ciklusok kutatásában érdekelt gazdaságtörténésznek azonban nem áll módjában és érdekében elgondolni, hogy mire is szolgálna az idő fogalmának egyre kisebb szekvenciákra tördelése, lebontása.

„A történelmi idő nem osztható a végtelenségig, hiszen az ember egy határon túl képtelen a csökkenő időtartamokat érzékelni. Sőt a felosztásnak ennél is korábban gátat szab az, hogy a történelmet nem érdeklik az egészen rövid idő alatt lejátszódó eredmények. [...] Ha akarjuk, meghatározhatjuk, hogy mennyi pamutszálat termelnek egy perc alatt, de valószínű, hogy ez az adat még a fonodai művezetőt sem érdekli.” (Gerschenkron 1984:492.)

Gerschenkron elegáns írásának idézése már csak azért sem véletlen, mert felhívja a figyelmet arra a stratégiára, ahogyan a gazdaságtörténet – talán elsőként a történetírásban – a legtermékenyebben dekomponálta az idő fentebb summázott hagyományos elgondolását, s instrumentalizálta annak számára termékeny aspektusait: a statisztikák készítése, az adatok sorozatokba rendezése, a ciklusok felállításai (például: Labrousse struktúra-konjunktúra fogalom-párja, a „hosszú időtartam” braudeli elgondolása, Kondratyev ötvenéves ciklusai, a dupla ciklus, hiperciklus elmélete [Braudel 1996a:943–951]) stb. egyúttal az idő új, a korábbinál jóval szofisztikáltabb elgondolását tette lehetővé. Ebben az esetben természetesen olyan struktúrák, nagy trendek elemzésére és fogalmi elgondolására kerül sor, melynek során – s erre világítanak rá Gerschenkron fentebbi sorai – a történelmi időben elgondolt társadalmi cselekvők tapasztalati világában gyökerező problémáknak nincs igazán létjogosultságuk.

E fölfogások közül legérdekesebb Fernand Braudel elképzelése, melyet *A Földközi-tenger és a mediterrán világ II. Fülöp korában* című háromkötetes doktori értekezésének első kiadásához írt előszavában fejtett ki.

„Az első rész – írja – egy szinte mozdulatlan történelemmel foglalkozik, az ember és környezete kapcsolatának történetével, amely lassan folydogál, lassan változik, gyakran visszafordul, bizonyos ciklusokat szüntelenül újrakezd. Nem mellőzhettem ezt a szinte időtlen történelmet, amely az embert az élettelen dolgokhoz kapcsolja, és nem elégtett volna ki egy, a történelemkönyveket hagyományosan bevezető földrajzi áttekintés [...]. E fölött a mozdulatlan történelem fölött kirajzolódik egy lassú ütemű történelem, a csoportok, a csoportosulások története, amelyet *társadalomtörténetnek* is nevezhet-

nénk [...], [s] amely sorra veszi a gazdasági rendszereket, az államokat, a társadalmakat és a kultúrákat [...]. Végül a harmadik rész a hagyományos történelemé, a nem embe-
 rekre, hanem az egyénekre szabott történelemé, amelyet Paul Lacombe és François
 Simiand *eseménytörténetnek* nevezett: a kavargó felszínké, a hullámoké, amelyeket a dagály
 tengermozgása hordoz. Ez a történelem rövid, gyors, ideges rezgésekből áll. Természe-
 tének megfelelően hiperérzékeny, a legkisebb rezdülés is valamennyi mérőműszerén le-
 olvasható. Persze ez a legizgalmasabb, emberi szempontból a leggazdagabb, de legve-
 szélyesebb is. Ne bízunk ebben a még izzó történelemben, ahogyan azt a kortársak a
 miénkhez hasonlóan rövid életük ütemében átérték és leírták. Az ő haragjaik, álmaik és
 illúzióik mérhetők le benne. [...] Így végül a történelem síkokra bontásához jutottunk
 el, más szavakkal a történelmi időn belül egy földrajzi, egy társadalmi és egy egyéni idő
 megkülönböztetéséhez, vagyis az embernek személyek egész sorára való szétbontásá-
 hoz.” (Braudel 1996b:4–5.)

Braudel kétségkívül historiográfiailag jelentős lépést tett afelé, hogy számot vessen
 azzal a problémával, hogy az effektív, köznapian elgondolt fizikai idő használata már nem
 elégséges a korszerű történetírás magyarázó rendszereinek. Itt nem is annyira a hagyó-
 mányosan értett idő dekomponálásáról kellene beszélni, hanem különböző, a változá-
 sok észlelésére alkalmas temporalitásokról. Jacques Le Goff mutatott rá egy cikkében arra
 a tendenciára, ahogyan a „hosszú időtartam” fogalmát valamiféle „hosszú kronológiai
 metszetként” kezdték félreérteni, ahelyett hogy fejlődési ritmusként tekintettek volna
 rá (Le Goff 1986:20–22). Olyan filozófusok, mint Louis Althusser és Étienne Balibar többek
 között azt kifogásolták Braudel elképzelésében, hogy mindössze *megállapította*, hogy
 vannak különböző idők, s ezekben az eltérő temporalitásokban más-más ritmus szerint
 megy végbe a változás, az átalakulás, ám nem mutatta ki, hogy ezek mennyiben *konst-
 rukciók*; hogy nem egy eleve adott ritmust állapít meg a történész, hanem ő maga fek-
 tette le az idő ilyenféle érthetőségének feltételeit (Leduc 2006:54–60). Braudel ilyenén-
 képpen – s ez a későbbi, a *Történelem és a társadalomtudományok: a hosszú időtartam*
 című cikkéből még inkább kiderül – egy realista időképződmény keretei között tartotta
 fölfogását.⁵ Amennyiben nem ismerjük föl, hogy az idő az utólagosságban konstruáló-
 dó tényező, hanem eleve föltételezzük létét, akkor a történetírói, kutatói saját szem-
 pontot sem fogjuk tudni megjelölni az időben, márpedig az idő történetisége elgondo-
 lásának lehetősége éppen a saját nézőpont kiemelésében rejlik (Koselleck 2003b). Ezzel
 természetesen lemondunk arról is, hogy a történelem olyan elementáris tapasztalatra
 épüljön, mely lehetővé tenné egy „objektív nézőpont” kijelölését s abból a múlt megje-
 lenítését. Ha nem létezik önmagában álló, „objektív” időhöz rögzített történelmi valóság
 mint eleve adott tényösszesség, márpedig mai tudásunk szerint nincs ilyen, akkor a meg-
 érthetőség szinte óhajtja, „éhezi” a szempontot; ez a föltétel a megértés *conditio sine
 qua non*ja. Ezt a sok történész számára mindig szentségtörő gondolatot nem is mosta-
 nában fogalmazta meg Raymond Aron, hanem az 1938-as – erősen a német filozófia és
 Edmund Husserl hatását mutató – doktori értekezésében (Aron 1986; 1989).

Ez a hatás nem a véletlen műve. Ahhoz, hogy megértsük e monolit, reálisként elfo-
 gadott időnek a borgesi cáfolatát, de legalábbis ideiglenes „félretételét”, Edmund Husserl
Előadások a belső időtudat fenomenológiájához című értekezéséhez kell fordulnunk. Az
 eddigiekhez képest már az elnevezés is meglepő: „belső időtudatról” beszél, amit nem
 „valaminek a tudata” formulájaként, hanem „a tudatlefolys immanens idejeként” ért.

Husserl az I. §-ban kizárja az „objektív idő” létét a fenomenológiai vizsgálódások köréből; tehát nem az objektív idő létét zárja ki, mindössze a fenomenológiai értekezés köréből számúzi azt.

„Objektív tekintetben minden élménynek, mint ahogyan minden reális létnek és létmozzanatnak is meglehet a helye az egyetlen objektív időben – így az időézelés élményének és magának az időképzetnek is. Vizsgálódás tárgyául szolgálhat egy élmény – akár egy időkonstituáló élmény – objektív ideje is. Továbbá érdekes lehet az a kísérlet is, amely azt próbálja megállapítani, hogy az az idő, amely az időtudatban mint objektív tételeztetik, milyen viszonyban áll a valóságos objektív idővel, hogy vajon az időintervallumokra vonatkozó becslések megfelelnek-e az objektív valóságos időintervallumoknak vagy miként térnek el azoktól.” (Husserl 2002: 14.)

Másképpen fogalmazva, az egyéni időtudatban végbement változások miként viszonyulnak az objektív időhöz, melynek idejét a kronológiák és az egyre egységesező nap-tárak, kalendáriumok kanonizálják, ugyanakkor a történeti időben végbement jelenségek, események vagy folyamatok hogyan képződnek meg az egyéni időtudatban.

„Az időfelfogások – írja Husserl –, azok az élmények, melyekben az objektív értelem-ben vett idői megjelenik, fenomenológiai adatok.” (Husserl 2002: 16.) Tehát nem az a kérdés, hogy milyen viszonyt állíthatunk föl az időtudat és az objektív idő között, „mivel a megélt most [...] önmagában véve nem az objektív idő egy pontja” (Husserl 2002: 16), hanem azt nézzük, hogy a tudatlefolys (például a valakihez hozzárendelt tudat) immanens idejében az objektív idői hogyan jelenik meg. „A fenomenológiai analízis révén az objektív időből semmit sem találunk meg.” (Persze Husserlnél a kérdés kifejtése jóval összetettebb; megjelenik az „ősbenyomás”, a „retenció”, a „visszaemlékezés”, s ezek vetületében tárgyalja az emlékanyag módosulását.) „Mindenesetre meg kell figyelünk – mondja Paul Ricour Husserl előadásairól írt értelmezése –, hogy a fenomenológus nem tudja megkerülni [...] egy bizonyos homonímia elfogadását a »tudatlefolys« és a »világ idejének objektív lefolysa« között [...]” (Ricour 1985:45). Ezzel azonban, bocsátja előre Ricour, mint az időről való valamennyi filozófiai gondolkodás, ez is aporetikus helyzetben marad. Voltaképpen nincs egyszerű, tiszta és egyértelmű időtapasztalat, a temporalitás létmódja maga aporetikus. Az európai gondolkodásban benne van egyfelől az ágostoni „lélek idejének”, másfelől az arisztotelészi „világ idejének” eltérő tradíciója; az apóriát tehát nem feloldani kell (mivel lehetetlen), hanem megkísérelni valahogyan termékenyvé tenni azt a gondolkodás számára. Kérdéses persze, hogy lehetséges-e ez egyáltalán, s ha igen, hogyan.

Világos persze, hogy az egyes társadalomtudományok esetében nehézkes, sőt lehetetlen tisztán filozófiai megalapozású gondolatokkal alátámasztani egy vizsgálatot. Ismeretes, hogy a filozófiai problémák csak igen megkésve, hangsúlyaikban, kifejtésükben jelentősen módosulva kerülnek át az empirikus társadalomtudományos gondolkodásba. Az idő fogalmának újraértelmezése az 1960–1970-es évektől több, egymással párhuzamos úton ment végbe, sőt gyakran bármiféle explicit módon kimutatható kapcsolat nélkül. Husserl és kisebb részben Henri Bergson hatása a szociológus Alfred Schützre (1984) majd Schütz hatása a Berger–Luckmann szerzőpáros tudásszociológiai értekezésére vitathatatlan (Berger–Luckmann 1998). Az 1970–1980-as évektől a szociológiában is – főként az élettörténeti kutatások nyomán – egyre nagyobb igény mutatkozik az idő dekomponálására, az élettörténet elgondolására a nagyobb szociológiai szekvenciák alatt;

legyen elég itt a teljesség igénye nélkül a Daniel Bertaux, Franco Ferrarotti, Martin Kohli nevével jellemezhető vonulatra utalnom.⁶ Episztémológiai beállítódásuk nagy hátránya azonban, hogy benne maradnak az objektív/szubjektív oszcillációban, s nem dolgoznak ki valóban sajátos – az életút percepciójából kiinduló – időfelfogást. A legradikálisabb talán Kohli, aki bevezeti a – szintén husserli hatást mutató – „saját idő” fogalmát, s ennek az idősíknak a függvényében rendezi el az ennél nagyobb léptékű problémákat. Vélekedése szerint ezt az legitimálja, hogy a „modern ember fejlődéstörténeti elképzeléseiben az élet mintegy az én által és az én köré szerveződik”, s ennek legmarkánsabb bizonyítékát az önéletrajzszerű írások megszaporodásában látja a modernitás kezdetétől (Kohli 1990:179). Az „én” és a köré szerveződő „saját idő” tehát a legfontosabb szervezőinstanciává vált.

Visszatérve azonban a korábbi szálhoz, meg kell állapítanunk, hogy az *Annales* folyóirat köré csoportosuló úgynevezett „nouvelle histoire” történészeinek az idő fogalmának problematizálása tárgyában véghezvitt kísérletei, újításai rendkívül nagy hatást tettek Michel Foucault-ra, aki kérdésének filozófiai irányultsága és tétje okán – amint Takács Ádám írja – „képes elkerülni egy bizonyos szaktudományos naivitást, mely a jelen és a múlt viszonyának kérdésében vagy pszichológiai tényezők jelentőségének szempontjából még az *Annales* képviselőit is jellemzi” (Takács 2002:24). Ezt a gondolatot *A tudás archeológiája* című munkájának bevezetésében fejti ki: azzal, hogy az értelmezés céljának függvényében a történettudomány – a *dokumentum*hoz való megváltoztatott viszonya során – „átszerkeszti, szétdarabolja, szétszítja, elrendezi, szintekre tagolja, sorozatokat állít fel” (Foucault 2001:12), azaz *különböző forrásokból* rendet szerkeszt, egymásutániságot állapít meg, az adatokat intervallumok közé szorítja, észrevétlenül kivágja, kiszakítja és kiszabadítja a korábban lineárisnak tételezett, folytonos történeti időből e szakaszokat. Míg a társdiszciplínák – melyek nevükben hordozzák a vizsgált tárgy történeti aspektusát (például eszme-, tudomány-, filozófia-, gondolkodástörténet), ám gyakran a történész látószögén kívül kerülnek – figyelme a korszakokról a törésjelenségekre tevődött át, addig a történeti szaktudomány némi lemaradást mutat az idő értése tekintetében, noha – sürgeti Foucault – egyre inkább a „folytonossághiányt” (*discontinuité*) kell a történeti elemzés alapelemévé tenni. „A történeti tudományok a folytonosságból a nem-folytonosság felé haladnak” (Foucault 2001:11), ami a „különböző egymás mellett létező, egymásra következő, egymást átfedő, egymást keresztező, egyetlen lineáris sémára nem redukálható sorozatok individualizálódását hozta magával. Így történt, hogy az ész folytonos kronológiája helyett [...] *több időskála* jelent meg.” (Foucault 2001:14, kiemelés – K. H. Zs.) Míg Foucault – Georges Canguilhem nyomán – arról értekezik, hogy a tudománytörténetben megkülönböztetik annak mikro- és makroszkopikus szintjeit, felvillantja azt, amit esetünkben a fentebb szóvá tett termékeny kérdés lehetőségeként kell számon tartanunk. „Ezeken a szinteken az események és következményeik nem egyformán oszlanak el: annyira nem, hogy [...] nem írhatók le *ugyanúgy* egyik vagy a másik szinten. *Nem ugyanazt a történetet mondjuk el az egyik vagy a másik szinten.*” (Foucault 2001:9.) A dokumentum megváltozott természete, a több időskála alkalmazása, a törésjelenségek, a folytonossághiányok problémája el kell hogy vezessen a belátáshoz:

„vége [...] annak – mint Kiss Balázs írja –, hogy a különböző dokumentumokból [...] ugyanazt a korarculatot várhatnánk tükrözni, hogy [...] volna minden kornak egy bizo-

nyos arculata, eszméje [...]. Nem, itt különböző történelmek futnak egymás mellett, egymásról akár nem is tudva, s legfeljebb általános történelemről beszélhetünk a globális történelem helyett [...]" (Kiss 1995:294).

Foucault világos elméleti programot fogalmaz meg:

„Az új megközelítés által megnyíló probléma – amely meghatározza az általános történelem fogalmát – éppenséggel annak meghatározása, milyen legitim viszonyformát lehet felállítani az egyes sorozatok között; alkalmasint milyen vertikális rendszert alkothatnak [...]; milyen hatásokat okoznak az eltolódások, az eltérő időritmusok [...]" (Foucault 2001:17).

A foucault-i általános történelem képzete tehát nem egy pont köré szervezhető (mint az átfogó vagy globális történelem), mert az már nem írható le csak egyetlen szempontot szem előtt tartva, hanem a *történetek szóródásának terét* igyekszik befogni. Ez nemcsak egyszerűen annyit tesz, hogy a „sok” több, mint az „egy”, hanem annak a gondolkodásnak a feltételeit is megszabja, amely lehetővé teszi (számunkra is) a több temporalitás termékeny gondolását: tisztán episztemológiai szempontból tehát nincs létjogosultsága az egy pontból leírható, egy időrendszerben zajló történelemnek; szétosztott, de egymással vertikális kapcsolatban álló történelmek sokaságáról van szó. Az azonos általános történelemben lévő kicsiny saját idők párhuzamossága, egyidejű, ám mégis autonóm létmódja – úgy vélem – lehetőség a fentebb vázolt aporia termékeny problematizálásához (K. Horváth 2000).

A történetírásban a már többször idézett Reinhart Koselleck alkalmazta a „nem-egyidejűség egyidejűségének” koncepcióját (Koselleck 2003c), míg az empirikus kultúratudományban Hermann Bausinger vezette be – Ernst Bloch nyomán – a fentihez kísértetiesen hasonló „párhuzamos különidejűségek” fogalmát. Az etnográfus számára ez a különidejűség voltaképpen *egyidejűséget* jelent, azaz „eltérő, különböző történeti erőtegyezők által meghatározott elemek egyidejűségeként” határozza ezt meg (Bausinger 1989:25). Ez esetünkben csak annyiból érdekes, hogy a társadalmi (általános) időn belül megjelenő „saját idők” párhuzamosságára és mégis különálló, autonóm létükre irányítja figyelmünket: így az azonos társadalmi (általános) időben – s ezért az egyidejűségben – megélt „saját időket” mint entitásokat kezeli. A tapasztalattörténet számára oly fontos napló, memoár, mélyinterjú narratív konstrukciója tehát nem más, mint appropriáció, „a valóság egyéni birtokbavétele” (Niedermüller 1988:379), s a belőlük keletkező egyéni történetképek pedig így – autonómiájuk okán – egymás mellett élő párhuzamos történetekként jelennek meg, melyek a historikus olvasatában, ha tetszik, konstrukciójában válnak majd „lehetséges történelmekké”.⁷ Ezek az önálló világok tehát nem a globális történelem egyes szeleteiként, részeiként gondolhatók el, melyből mégis összerakható egy egész, hanem szintén autonóm státusra tartanak igényt. Így a darabokra hullott nagy történelem apró „morzsáival” van dolgunk, az egymásba illeszkedő elbeszélések folyamatossága helyett pedig egyre inkább a diszkontinuitás problémája jelenik meg, illetve annak „beillesztése a történész beszédmódjába, ahol nem a külső, lecsökkentendő végzetszerűség szerepét játssza többé, hanem operacionális elgondolását, melyet használhatunk” (Foucault 1969:17). Ha a morzsáira esett történelem e lehetséges, kicsiny világait s a belőlük megrajzolt narratív forma révén konstruált „lehetséges történelmeket” azok különösségében szemléljük, úgy kijelenthetjük, hogy egy adott témát különböző diskurzusok teremtenek meg, sőt napról napra megújítanak. Máskép-

pen fogalmazva egy történeti eseménysor nem egy koherens diskurzust hoz létre maga körül, hanem éppenséggel többet.

„Minden pillanat autonóm” – mondhatnánk Borges nyomán, de tegyük gyorsan hozzá, nem teljességgel összefüggéstelen. A módszertani individualizmus régi szelleme kísérhetne itt újra, ha nem próbálnánk meg a „minden embernek kijutó különösséget” s az ebből fakadó biográfiai tudatot valamilyen történeti és kulturális kontextusban kommunikatív viszonyba hozni, s a továbbiakban zárt, individuális világokként gondolnánk el őket. Számomra Bernard Lepetit-nek, a jeles francia társadalomtörténésznek a léptékváltás eszközére alapuló „dinamikus kartográfia”-konceptiója tűnik ebben a tekintetben a leginnovatívabbnak. Lepetit megerősíti, mert ezt történészek körében nem lehet elégszer elismételni, hogy a társadalomtörténet-írás minden ízében tudományos konstrukció, az egykor volt „valóság” redukált, rekonstruált modellje. Megkülönbözteti továbbá az „arány” és a „lépték” fogalmát, s ezzel túllép a gyakran kritika tárgyává tett karteziánus szemléleten. Míg „az arány – írja Lepetit – nem teremt összefüggést különböző univerzumok között, hanem teljes egészében a tárgy oldalán helyezkedik el: »arányokon a részek és az egész közötti összefüggéseket kell érteni«” (Lepetit 2000:42), addig a léptékváltáson alapuló történeti konstrukció nem hoz létre semmiféle egészet; a különböző léptékekben redukált, rekonstruált valóságok voltaképpen összemérhetetlen minőségek, inkommenzurábilis reprezentációk. Lepetit persze a legkevésbé sem állítja, hogy a különböző morfológiai szintek között nincsenek átjárások, sőt kifejezetten amellet tör lándzsát, hogy az eltérő léptékeket – kilépve az individualitásból és partikularitásból – össze kell kapcsolni, releváns összefüggéseket kell közöttük teremteni.

Így az időrétegek nyitottsága, pluralitása, valamint a léptékek között létrehozandó, verifikálható kapcsolat, összefüggés révén kifejezetten növekszik a történeti rekonstrukciót létrehozó, az értelmezés határait felismerő történész felelőssége. A múlt elszórt, autonóm, párhuzamos, alapvetően különidejű időpillanatai és tényei csak visszamenőleg válhatnak relatív egyidejűséggé és bizonyossággá, így a kutató, *lector in fabula*, teszi valójában összefüggővé a történetet. Úgy is fogalmazhatnánk, hogy az egykor élt emberek, társadalmi cselekvők műve végső soron a történész által lesz teljessé.

JEGYZETEK

1. Az, hogy egyes módszertani és szemléletbeli újítás kanonizációja mennyiben lett sikeres Magyarországon, és mennyiben nem, tudományszociológiai perspektívát igényel, következőképpen egy másik tanulmány tárgya lehetne.
2. A szöveg eredetileg Kőszegen, a Hajnal István Kör Társadalomtörténeti Egyesület 2003-ban megrendezett *Személyes idő – történelmi idő* című konferenciáján hangzott el. Az itt közölt írás az előadás bővített, szerkesztett változata.
3. Az amerikai történetírás és historiográfiai tudat ismét más viszonyrendszert emel ki, preferál belső szerkezetében. Hogyan alakult ki és formálódott a historiográfiai tudat a 19. század folyamán az Egyesült Államokban, egy olyan országban, ahol – legalábbis a klasszikus modernitásban megszülető európai történelemfogalomhoz képest – nem létezett a történelem, mert nem volt múlt? Míg szinte valamennyi európai kultúrában, nemzetfelfogásban, önmeghatározásban a kezdetek, vagyis az „eredet” fogalma jelenti a kohéziót teremtő bűvös szót, addig az Egyesült Államok történetében a „fejlődés” eszméje foglal el ily kitüntetett helyet a társadalmi képzelet-

ben. A tulajdonjogra, a gazdasági individualizmusra és a versenybe vetett hitre alapuló amerikai politikai tradíciót szem előtt tartva azonban már elfogadható az az – első látásra meghökkenítő – megállapítás, hogy az amerikai történelem tengelyében nem a múlt, hanem a jövő áll (lásd Nora 1966).

4. Ezzel egyidejűleg az emlékezetpolitika egy szélesebb nyilvánosság előtt megjelenő, nem elsősorban a kutatók által termelt múltképzet, mely – erre számos példát lehetne említeni – nem feltétlenül tartja tiszteletben a történeti szaktudomány eredményeit. A múlt pedig az a közös hivatkozási rendszer, melyre mindkettő az idő viszonylatában felmutat.
5. Braudel 1972:1008. „Nem maga az idő, csak ennek az időnek a feldarabolása a szellemünk terméke.”
6. A sokáig irányadó, talán legtöbbet citált kötet (Berteaux, ed. 1981), benne többek között Ferrarotti, Kohli tanulmányaival. Lásd még Ferrarotti 1995; Kohli 1990.
7. A lehetséges világok *konstruktív* voltát hangsúlyozza Eco 1990:64–82.

IRODALOM

ARON, RAYMOND

1986 Introduction à la philosophie de l'histoire. Essai sur les limites de l'objectivité historique. Paris: Gallimard.

1989 Leçons sur l'histoire. Cours du Collège de France. Paris: Fallois.

BAUSINGER, HERMANN

1989 Párhuzamos különidejűségek. A néprajztól az empirikus kultúratudományig. Ethnographia 100(1–4):24–37.

BERGER, PETER L. – LUCKMANN, THOMAS

1998 A valóság társadalmi felépítése. Tudásszociológiai értekezés. Budapest: Józsefvég.

BERTEAUX, DANIEL, ED.

1981 Biography and society: The life history approach in the social sciences. London: Sage.

BLOCH, MARC

1996 A történész mestersége. Történetelméleti írások. Budapest: Osiris.

BOURDIEU, PIERRE

2002 Az életrajzi illúzió. In uő: A gyakorlati észjárás. A társadalmi cselekvés elméletéről. 68–76. Budapest: Napvilág.

BRAUDEL, FERNAND

1972 A történelem és a társadalomtudományok: a hosszú időtartam. Századok 106(4–5):986–1012.

1996a A Földközi-tenger és a mediterrán világ II. Fülöp korában. 2. Budapest: Akadémiai Kiadó – Osiris.

1996b Előszó az első kiadáshoz. In uő: A Földközi-tenger és a mediterrán világ II. Fülöp korában. 1. 1–7. Budapest: Akadémiai Kiadó – Osiris.

ECO, UMBERTO

1990 *The limits of interpretation*. Bloomington–Indianapolis: Indiana University Press.

ELIAS, NORBERT

1984 *Über die Zeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

1990 *Az időről*. In *Időben élni. Történeti-szociológiai tanulmányok*. Gellériné Lázár Márta, szerk. 15–47. Budapest: Akadémiai Kiadó.

FERRAROTTI, FRANCO

1995 *Storia e storie di vita*. Roma: Laterza.

FOUCAULT, MICHEL

1969 *L'archéologie du savoir*. Paris: Gallimard.

2001 *A tudás archeológiája*. Budapest: Atlantisz.

GERSCHENKRON, ALEXANDER

1984 *A történelem folytonosságáról*. In *úó: Gazdasági elmaradottság történelmi távlatból*. Tanulmányok. 486–526. Budapest: Gondolat.

HARTOG, FRANÇOIS

2003 *Régimes d'historicité. Présentisme et expérience du temps*. Paris: Seuil.

HARTOG, FRANÇOIS – LENCLUD, GÉRARD

1993 *Régimes d'historicité*. In *L'état des lieux en sciences sociales*. A. Dutu – N. Dodille, ed. 18–38. Paris: L'Harmattan.

K. HORVÁTH ZSOLT

2000 *Naplók és memoárok mint „lehetséges történelmek”*. *Alföld* 5:81–99.

HUSSERL, EDMUND

2002 *Előadások az időről*. Budapest: Atlantisz.

KISS BALÁZS

1995 *Michel Foucault és a szimbolizáció*. In *„Jelbeszéd az életünk”*. A szimbolizáció története és kutatásának módszerei. Kapitány Ágnes – Kapitány Gábor, szerk. 289–300. Budapest: Osiris–Századvég.

KOHLI, MARTIN

1990 *Társadalmi idő és egyéni idő*. *Az életút a modern társadalom szerkezetváltozásában*. In *Időben élni. Történeti-szociológiai tanulmányok*. Gellériné Lázár Márta, szerk. 175–212. Budapest: Akadémiai Kiadó.

KOSELLECK, REINHART

1995 *Goethe korszerűtlen történelme*. *Literatura* 1:7–20.

2003a *Historia magistra vitae*. A toposz felbomlása a mozgásba lendült történelem újkori horizontján. In *úó: Elmúlt jövő*. A történeti idők szemantikája. 41–73. Budapest: Atlantisz.

2003b *Nézőpontfüggőség és időbeliség*. A történeti világ historiográfiai feltárásához. In *úó: Elmúlt jövő*. A történeti idők szemantikája. 201–237. Budapest: Atlantisz.

2003c Történelem, történetek és formális időstruktúrák. *In* uő: *Elmúlt jövő. A történeti idők szemantikája.* 147–162. Budapest: Atlantisz.

LEDUC, JEAN

2006 *A történészek és az idő. Elméletek, kérdések, írások.* Pozsony: Kalligram.

LE GOFF, JACQUES

1986 *Le changement dans la continuité.* *Espaces Temps* 34–35:20–22.

LEPETIT, BERNARD

2000 *Építészet, földrajz, történelem. A lépték használatai.* *In* *Társadalomtörténet másképp. A francia társadalomtörténet új útjai a kilencvenes években.* Czoch Gábor – Sonkoly Gábor, szerk. 33–50. Debrecen: Csokonai.

NIEDERMÜLLER PÉTER

1988 *Élettörténet és életrajzi elbeszélés.* *Ethnographia* 99(3–4):376–389.

NORA, PIERRE

1966 *Le „fardeau de l’histoire” aux États-Unis.* *In* *Mélanges Pierre Renouvin. Études d’histoire des relations internationales.* 51–74. Paris: Presses Universitaires de France.

PASSERON, JEAN-CLAUDE

1991 *Biographies, flux, itinéraires, trajectoires.* *In* uő: *Le raisonnement sociologique. L’espace non-poppérien du raisonnement naturel.* 185–206. Paris: Nathan.

RICŒUR, PAUL

1985 *Temps et récit. 3. Le temps raconté.* Paris: Seuil.

SCHÜTZ, ALFRED

1984 *Husserl és reám tett hatása.* *In* *A fenomenológia a társadalomtudományokban.* Hernádi Miklós, szerk. 91–95. Budapest: Gondolat.

SZEKERES ANDRÁS

2000 *Az idő urai? Történészek és időstruktúrák.* *In* *A megfoghatatlan idő.* Fejős Zoltán, főszerk. 136–147. Budapest: Néprajzi Múzeum.

TAKÁCS ÁDÁM

2002 *Történeti megismerés és történeti tudás Michel Foucault-nál.* *In* *A történész szerszámládája. A jelenkori történeti gondolkodás néhány aspektusa.* Szekeres András, szerk. 15–35. Budapest: L’Harmattan–Atelier.

WHITE, HAYDEN

1997a *A történelem terhe.* *In* uő: *A történelem terhe.* 25–67. Budapest: Osiris. /*Horror metaphysicae.*/

1997b *A narrativitás értéke a valóság megjelenítésében.* *In* uő: *A történelem terhe.* 103–142. Budapest: Osiris. /*Horror metaphysicae.*/

ZSOLT K. HORVÁTH

A new refutation of time. Historiographical comments on the social scientific decomposition of time

One of the most important changes in social science studies concerns rethinking of the concept of time. This article focuses on social history as the unit of analysis and tries to introduce some historiographical aspects with regard to linearity, homogeneity and continuity. In this context it becomes also important how long this concept had remained self-evident. Recently we often take for granted the existence of “personal” time and “historical time”. What is the heuristic difference between the range of these two types of time? Since when did it become an accepted issue in social sciences? How have social scientists reached the view that far from being unproblematic time is now a polymorphic concept even within the reach of personal life sequences, slowly questioning the unity of subjective identity too?

A hagyomány új ruhája

Pertti J. Anttonen: Tradition through modernity.
Postmodernism and the nation-state in folklore scholarship.
Helsinki: Finnish Literature Society. 2005. 215 p.
/Studia Fennica Folkloristica, 15./

A modernitás meghatározása, viszonya a nem modernitáshoz, az azt megelőző és az azt követő korszakokhoz sok társadalomtudományi munkában megjelenik, az e köré csoportosuló problémák, kutatások sokféle közelítési módot, modellt képviselnek. Az etnológián, folklorisztikán vagy antropológián belül is egyre nagyobb teret kap a modernitás jelenségeivel kapcsolatos szembenézés, ezek értékelése és a tudományágak által kutatott területek, témák beillesztése az elméleti keretekbe. A Finnországban tapasztalható ez irányú próbálkozások, viták és elméleti fejtegetések részletekben jutottak el a magyar kutatókhoz, tehát nem ismeretlenek az olvasók és a téma iránt érdeklődők számára. Az alábbiakban az egyik legutóbbi ilyen tárgyban született munkát ismertetem. Az írás nem csupán a szerző véleményét, álláspontját tükrözi, hanem a különféle irányzatokat is bemutatja – ennek részletes kifejtését mellőzöm, azonban ebből adódóan nem teszek kísérletet a munka kritikájára, hiszen ezt részben önmaga megadja, nyitottan és érdeklődően tekintve az egyéb álláspontok felé.

A kötet szerzője, Pertti J. Anttonen jelenleg a Turku Egyetem professzora.¹ Az alábbiakban tárgyalásra kerülő témákon túl a rítusok, a népköltészet tanulmányozásával, folklorisztikai kutatómódszertannal és -történettel kapcsolatos témákban kutat. Könyve részben a már korábban megjelent tanulmányait, az általa szerkesztett könyvek bevezetőjét fűzi össze, két nagy kérdéskör, probléma mentén csoportosítva azokat. E problémák több mint egy évtizede foglalkoztatják a szerzőt, doktori disszertációja is ennek kapcsán született meg.²

Tanulmánykötete a hagyomány(os) és modern közti kapcsolattal, a folklór és a szóbeli hagyományok modern korban történő reprezentálásával, tanulmányozásával foglalkozik – olvashatjuk a bevezetőben (7. p.). Ha erre a kérdésre keresi a választ az olvasó, akkor nem csalódik. A vizsgálat keretében először a „modern” és a „hagyományos” modern korban használt, kialakult fogalmát, egymáshoz való viszonyát tárgyalja, majd a folklór politikában, nacionalizmusban és a nemzetállam létrejöttében betöltött szerepét ismerhetjük meg – a finnországi példán keresztül. Már a kötet bevezetőjében érinti azt az általános problémát, mely a társadalomtudomány elméleti, huszadik századra jellemző problémáival foglalkozó kutatókat jellemzi – a modernitáshoz és az utána kö-

vetkező „egyéb” (második, reflexív, globális) modernitáshoz vagy a posztmodernhez való viszonyt. Elismeri, hogy a posztmodern és a mellette való elkötelezettség már meghaladott, de ő ennek mentén gondolta végig a témát, ebbe nevelődött bele, ezért használja és alkalmazza az ehhez kapcsolódó elméleti háttérrel. Ez nem zárja ki azt, hogy a kötetben találkozunk a posztmodern kritikájával. Valójában nem adja meg a „modernitás” általa is elfogadott definícióját, azonban a támogatót és kritizált, fenntartással fogadott elméletek, kutatók álláspontjait ismertetve az olvasó megalkothatja az Anttonen-féle modernitást.

A „hagyomány”, a „tradíció” és a „folklor” fogalmához természetesen elsődlegesen a folklor felől közelít Anttonen, elismerve azt, hogy a tradíció koncepciójával a néprajz, az antropológia, a szociológia, valamint a történeti kutatások rengeteget foglalkoztak. Felhívja a figyelmet arra, hogy a folkloristák szótárában gyakran szerepel a „hagyomány”, azonban a tudományos elemzések kevésbé fókuszálnak magára a fogalomra, annak történetére, újfajta jelentésére. Anttonen kiindulópontja az, hogy a „hagyomány” koncepciója elválaszthatatlan a „modern” koncepciójától és tapasztalatától. A két dolgot egymás ellentétéként fogják fel, és a kulturális folytonosság és történelmi minták modern metaforájaként is értelmezhetők. A klasszikus „dogma” szerint a modern lerombolja a hagyományt, a tradicionális értékeket, gyakorlatokat, azonban a modern maga is tradíciót teremt, és a tradíciót valamilyen szinten a modern „termékévé” teszi. A két szféra közt azonban közvetítőkre van szükség. A kötet választ ad arra az – Anttonen által is feltett – kérdésre, hogy a hagyomány körül kialakult elméletek, gyakorlatok alapvető létrehozói a hordozók vagy inkább a hagyomány témakörébe tartozó jelenségek tanulmányozói? Figyelmes olvasás után kiderül, hogy a folklor, a tradíció jórészt a kutatókon, a gyűjteményeken és a nacionalizmuson, a politikán keresztül kapja meg a jelentését – a hagyomány *képviselőinek* jelentése ezeken a szűrőkön már nem jut át (és talán nem is jegyzik le). A szerző konstatálja, hogy a „hagyomány” és a „folklor” fogalma gyakran szinonimaként jelenik meg. Elzárkózik a folklor tudomány végének víziójától, hiszen az általa is javasolt és bemutatott újfajta értékelési, kontextusba helyezési mód a folklorisztika, az etnográfia megújulásának egyik módját jelentheti. „Mivel a nonmodernitás csak a modernitás másságaként értelmezhető, a nonmodernitásról szóló beszédek egyszerre a modernitásról való modern diskurzusok. Ezért a cím: tradíció a modernitás tükrében (?)” (14. p.)

A *Nem modern modernsége* címet viselő első fejezet tekinti át hagyomány és modern kapcsolatát, elméleti háttérét. Anttonen a posztmodern filozófia társadalomtudományokban megjelenő alakjait és azok gondolatait tekinti át, elsősorban a valóság társadalmi megkonstruálásának szempontjából. A posztmodernt elsősorban a modern kritikájaként megjelenő „irányzatnak” tartja, mely alapvetően a posztindusztriális (vagy információs) társadalom és a késő kapitalista kultúra leírását adja meg. Úgy gondolja, hogy a posztmodern véget vetett a totalitásra törekvésnek, a határok rugalmasabbá és megkérdőjelezhetőbbé váltak (mind a társadalom, mind a tudomány tekintetében). A folklorisztikai és antropológiai kutatások területén elengedhetlenné vált a reflexió alkalmazása. A modern fogalmát időbeli kategóriaként és történelmi „koncepcióként” határozza meg, mely elválik az azt megelőző kortól, és változást jelent ahhoz képest. A két oldal csak az egymással folytatott párbeszédben érthető meg (modern szemben a premodernnel, a régivel, az antikkal, a konzervatívval, a tradicionálissal stb.). A kettő

viszonyának történeti áttekintését adja, ebben a szembenállásra és a másságra hívva fel a figyelmet, és hangsúlyozza, hogy a modern alapvetően nyugati kategória, nyugati export. Ebben a modellben feltűnő a centrum-periféria viszony, illetve az Európa-centrikusság, a kultúrák különbözőségének dominanciája – ezáltal bevezeti a modern térbeli kategóriaként való alkalmazását is. Ezáltal a tradicionális a fejlődés egy korábbi fokát jelenti, így a modern nacionalizmus tárgyává és alanyává is válhat egy időben. A 19–20. században egyre inkább körvonalazódik az, hogy az autentikus dolog nem a modern korban és térben, hanem az egzotikus, gyakran idealizált terekben, időben keresendő. A hagyományos és a modern fehér-fekete típusú szembeállítás már megkérdőjeleződött (Giddens, Appadurai és Baumant hozza példának), ezt Anttonen is hangsúlyozza, azonban kiemeli a tradícióval kapcsolatos azon elképzelést, mely szerint az megvédi a társadalmat a fejlődéstől, a modern időben (és szellemében is) követi a tradíciót. Az alapvető változást abban látja, hogy a kollektivitást az individualitás, a vallást a ráció váltja fel. Mindenesetre a hagyomány történeti forrásként is kezelendő, nemritkán az örökség fogalmával azonosítható.

A tradíció, tradicionális fogalmával kapcsolatban két, az egész munkán végigvonuló ideológiai megközelítést határoz meg, alkalmaz: a premodern megközelítés a hagyomány felől szemlélt modernhez alapvetően pozitívan áll, fejlődésnek tekinti a változásokat, míg az antimodern irányzat elutasítja a modernitást, és teljes mértékben szemben áll vele. A premodern irányzat alapvetően a szociológia keretein belül talált tudományos támogatottságot; ebben a felfogásban a modern ott kezdődik, ahol a hagyományos véget ér. A folklór és antropológia felőli megközelítésmódban a tradíció alapvetően a szóbeli kommunikáció alapuló társadalmi és kulturális rend, mely szemben áll a modern társadalommal, ezáltal kezdetben a folklorisztika leginkább antimodernnek tekinthető. A folklorisztika, a hagyomány kutatói részéről már a kezdetektől állandóan jelen van az elveszettség érzése, az eltűnés félelme, az utolsó óra víziója. Ebből adódott a folklóranyagok összegyűjtésének kényszere, miáltal megteremtődtek az intézményes gyűjtemények, illetve a gyűjtők által definiált hagyomány fogalma, rendszere. A folklór a feldolgozás, értelmezés után írásos formában válik ismertté, kutathatóvá – tehát megváltozik a természetete. A folklór kutatásának megjelenésekor a kutatók már egy eltűnőben lévő jelenléteket kerestek, máig jelen van az „elveszett” közösség megőrzésének igénye a hagyomány ápolásában és kutatásában egyaránt. Az eltűnéstől való félelem alapvetően a tradícióhoz kötődik, hiszen a hagyomány háttérbe kerülésével eltűnnek bizonyos közösségi formák, jelentések, autentikusság, ám a modernitás is kitermeli a maga eltűnőben lévő jelentését, jelenségeit (más szóval hagyományát). A folklór kutatása nem csak nosztalgikus lehet, hanem a modern kritikáját is adhatja (például az elidegenedéssel szemben). A modernitás megtapasztalásának alternatív módjai állandó kulturális áramlatot hoznak létre a centrum (modern) és a periféria (tradicionális) között, az eltűnt(nek vélt) közösségek újratemtését, felélesztését jelentheti a folklór egyes elemeinek beemelése a modern élet eseményeibe, jelenségeibe.

A modern kor dominánsan jelen van az utóbbi fél évszázadban megjelenő jelenkutatásokban, Dundes értelmezésében újra kell gondolni a nép fogalmát, és a folklór jelenségeit csoporttevékenységként kell felfogni, ezáltal a modern társadalomban is vizsgálható, fellelhető. Lauri Honko a folklór társadalmi funkcióját emeli ki, tehát ezek segítségével túl lehet lépni az utolsó óra félelmén (ahogy ezt Anttonen [1998] is teszi egy püspök

esetével kapcsolatos tanulmányában) és az antimodern irányzat árnyékából. A folklór vizsgálatának tárgya kiszélesedik, a modern formák kutatása is beindul (ebben úttörő szerepet játszik Bausinger), ez azonban másodrangú folklórként jelenik meg, az elsőrangút még mindig a modernitáson kívüli, előtti világ jelenti. A posztmodern szemüvegén keresztül szemlélt világra a kulturális pesszimizmus, a hagyományos keretek felbomlásából adódó káosz, a fejlődés helyetti háborúk jellemzőek, a tömegfogyasztás és elmagányosodás dominál, illetve a társadalom intézményének végét vetíti előre. Ez a folyamat a kulturális másság idealizálásához vezet, melynek egyik képviselője lehet a folklór. A sztereotípiák ellenére a folkloristák is éltek, élnek a technika adta lehetőségekkel saját kutatásaik érdekében, illetve szembesültek a kultúra (és ezen belül a folklór) árucikké válásával. A népi és a tömegkultúra fokozatosan elvált egymástól; különbséget a spontaneitás és a felülről érkező elemek közt tapasztalhatunk. Noha a folkloristák nem mindegyike fogadta el a posztmodern nézeteket, a folklorisztika az antimodern irányzat oldaláról fokozatosan a premodern felé közelít(ett).

A könyv második fejezete a *hagyomány, a modernitás és a nemzetállam* viszonyát tárja elénk, különös hangsúllyal a finn példán. A nacionalizmus és a nemzetállam kialakulásával kapcsolatos viták két nagy táborra oszlanak, az egyik azt vallja, hogy a nemzet konstrukció, míg a másik szerint valós történelmi folyamat eredménye.³ A nagy általánosságok mellett azonban a helyi esetek alátámaszthatják vagy éppen megingathatják a fennálló viták egy-egy elméletét, elképzelését. Hagyomány és nemzetállam viszonyában Anttonen a folklórt egyfajta nacionalizált antikvitásként fogja fel, hiszen a hagyomány a múltról beszél, ezért fontos szerepe van a jelen megértésében, megformálásában is. Ez a folklorisztikát nemcsak modernné, hanem adott esetben politikai és retorikus tartalmúvá is teheti. A folklór (népi hagyomány) adott területek feletti uralom igazolásához, a nemzeti kultúra megalkotásához is meghatározó segítséget nyújthat. A *nationness* a modern politikai diskurzusokban normává vált, a nacionalizmus pedig a premodern és modern közti fontos választóvonalként jelenhet meg. A modern nacionalizmus új társadalmi rendet és léptéket jelent a korábbi közösségekhez képest. A modernitás és tradíció koncepciója alkalmas a modern kor nemzetállamaiban megjelenő menekültekkel, emigránsokkal kapcsolatos különbségek értelmezésére, magyarázatára. A nemzetállam (és ezáltal a standard határok) létrehozása lehetővé tette a lokális és transzlokális közti különbségtételt, a nemzeti egységen belüli regionalitást. A nemzeti kultúra egysége szempontjából a régebbi korokra visszavetített mítoszok, legendák létrehozásában a folklór is meghatározó szerepet játszhat. A belső etnikai csoportok a hagyomány hordozói lehetnek; ez a folytonosságot, a politikai szuverenitást is bizonyíthatja, biztosíthatja.

A nemzetállam létrehozása során a középosztály az alsóbb rétegekre támaszkodva megteremti a nemzeti egységet, melyben a folklórjelenségek a nemzeti örökség részei, és megtörténik a „nép” újrafelfedezése. A folkloristák ennek megfelelően a nemzeti specifikumot keresték, aminek következtében kialakultak a nép által előadott, a nemzet nevében szóló nemzeti szövegek. Ez azonban nem nemzeti fejlődés eredménye, hanem tudományos gyakorlat. A szóbeli hagyomány csak akkor válhat nemzetivé, ha leíródik vagy megőrződik valahol. A folklórkutatások és a nacionalizmus közti kapcsolat több európai országban is megfigyelhető. Köngas-Mandalát idézve: „Az antropológia a kolonializmus szülötte, a folklór a nacionalizmusé.” (90. p.)

A nacionalizmus az adott nemzet kulturális egyneműségét, egyneműsítését, a bel-

ső különbségek eltűnésének tudatosítását jelentheti. A folklorista gyakorlatilag a hagyományos és a modern világ között közvetít, de nem áll(hat) a hagyomány pártjára, hiszen a modernben nevelődik fel. „A hagyomány halála a nemzet életét jelenti.” (93. p.) A folklor és a modern közti paradox helyzet feloldásának egyik módja lehet az új jelentések, változatok, felhasználási módok keresése, eredendően azonban ezt az „archiváló stratégia” jellemzi. A nacionalizmus azonban Anttonen felfogásában nem egy örökké tartó, végleges állapotot eredményez, hiszen a modern korra jellemző, etnikusan integrált nemzetállam (ennek megfelelően a térbeli identitás) a transznacionalizmus, a globalizáció, a gazdasági változások következtében átalakulhat. Multikulturális és multietnikus társadalmak vannak kialakulóban, a kulturális „tájkép” megváltozik. Európában párhuzamosan folynak az integrációs és dezintegrációs folyamatok (EU-hoz való viszony, etnonacionalizmus).

Felmerülhet a kérdés, hogy mi léphet a nacionalizmus helyébe. Anttonen nem ad erre teljes mértékben kielégítő választ, csak felvázolja a lehetőségeket, de a kérdés mindenképpen a könyv egyik kulcsa. A régió fogalmát, „terét” emeli ki, azt a régiót, melyet eredendően a nacionalizmus segítőjének (integrálóerővel bír) és gátlójának (szuverenitás) egyaránt értelmezhetünk. Az Európai Unió keretein belül a szuverenitás új értelmezést kapott, melynek értelmében a nemzeti szimbólumok is felértékelődhetnek. A szerző felveti az európai öntudat és az európai identitás közti különbségeket, kiemeli, hogy az európaiság gyakran a nem európai példák ellenében definiálódik. Úgy gondolja, hogy a félelem az európai integráció egyik összetartója, az egymásnak adott biztonsági (gazdasági, katonai) garanciák a fenyegetettségől való védelmet jelentik. Az Európában történő változások a tudományok számára is új témákat, problémákat kínáltak (kulturális identitás, etnicitás, etnikus identitás, a határok kérdése). A változásokat jelzi, hogy a kultúrákat, az etnikumokat már nem tekintik a korábbihoz hasonlóan homogén és objektív rendszernek, a köztük lévő határok rugalmasabbak, és rájuk a hibriditás jellemző. Kialakult az a nézet, hogy a térbeli struktúrák társadalmilag konstruáltak, az identitás párbeszéd által teremtődik meg, és a kulturális identitás jelenthet politikai hovatartozást is. Ebben a folyamatban a kollektív szimbólumok és a hagyomány a kulturális kontinuitás reprezentációjává váltak, nemritkán morális célzattal. Az identitás koncepciója a folklorisztikai és etnológiai diskurzusokban is megjelent, a megközelítésből azonban a legtöbbször kimaradt a politikai indíttatás, a politika szerepének vizsgálata.

Az utóbbi időben azonban a kulturális identitás koncepciójának és a tradíciónak politikai természetéről egyre több reflexió született, ugyanígy a folklor kutatások politikai természetéről is. A folklor adott esetben konfliktus kifejezője, politikai és társadalmi visszavonulás eszköze is lehet. Anttonen emellett érvel, hogy a hagyomány autentikus vagy kitalált típusú osztályozása helyett annak politikai, szelektív és morális természetét kell vizsgálni. Kiemeli, hogy napjaink harcai, csatái nem csupán területek és hatalmak, hanem kulturális identitások közt is zajlanak. A nemzet és az állam fogalma, gyakorlata a folklorisztikában például elkülönül, hiszen a kulturális identitást nem politikai egységhez, hanem nemzethez, etnikus csoporthoz kötik. Az állam intézménye a politikai és területi identitás kialakításában aktív szerepet játszik, a folklorisztika felőli ellenzése annak tudható be, hogy a folklor a modern állam ellenpontjaként jelenik meg, de nincs a modern nemzet ellenében.

A lokalitásról beszélve a szerző a kultúra deterritorializálására hívja fel a figyelmet,

ami a kultúrák kisebb mértékű helyhez kötöttségét jelenti; egyre inkább kölcsönös összekapcsolódásokkal találkozhatunk. A globalizáció és a nacionalizmus kapcsán a nemzeti típusú társadalmi keret meglazulásáról tesz említést Anttonen, illetve a globális közösség fogalmával ismerkedhetünk meg. A globalizáció egyesek szerint a modernitás poszt-modern után jövő új korszakát jelenti. A két jelenség közti kapcsolat kétféleképpen jelenik meg, az egyik szerint a globalizáció a kulturális különbségek eltűnéséhez vezet, a másik szerint deterritorializáció történik. A változások ellenére a nemzetközösség, nemzeti terület még mindig a társadalmi identifikáció legfontosabb dimenziója. A nyelv-kultúra-állam hármassága nem tűnik el egyik napról a másikra.

Napjaink északi országainak irányelveiről, jelenségeiről beszélve nehezen tagadhatók a 19. századi alapok, a nemzeti mozgalmak és az államépítő folyamatok. A tényleges megértéshez szükség van a „romantikus” vagy etnikai nacionalizmus felülvizsgálatára, szerepének felderítésére. Ennek – a könyv hosszú, az olvasót teljes mértékben kielégítő elméleti bevezetője után – a finn példán keresztül gyakorlati alkalmazását adja Anttonen. A finnországi betelepülők, bevándorlók történelmi áttekintése után megtudhatjuk, hogy a legutolsó hullám az 1980-as években indult meg, és a finnek a kialakult állapotot heterogenizációs folyamatként fogják fel, ami azt feltételezi, hogy az ezt megelőző állapot számukra homogén volt (ezt bizonyítják a beszélt nyelvre, a felekezeti hovatartozásra vonatkozó statisztikák is). A folyamat felszínre hozta a kisebbségekről való beszédet (svédek, lappok, romák, zsidók, régi és új oroszok).

A kulturális és nemzeti homogenitás általában a nemzetállam létrejöttének egyik feltétele, célkitűzése. Hogyan is alakult ez Finnországban, hogyan vált látszólag monokulturális országgá? Mivel szemben definiálódott a finnség? A 19. századi nemzetépítés a lett és észti folyamatokkal párhuzamosan zajlott, a hasonlóságok ellenére azonban a finn példa másképpen alakult, mint a másik kettő. A Herder-féle nacionalizmus meghatározóvá vált a finnek esetében (a nemzeti kultúra az alsóbb osztályok, a nép orális hagyományában testesül meg), ezért a folkloristák által összegyűjtött anyag a nemzeti szimbólumok, a kollektív identitás létrehozásában, kialakításában fontos szerepet játszott. Finnországban a finnség kategóriája a finnül beszélőket foglalta/foglalja magában, ezáltal kulturális és biológiai alapokra helyeződött a nemzet fogalma. Ez az etnikus-genealógiai és a polgári-területi nemzetkonceptió keveréke. Finnország esetében az állampolgárság és a nemzetiség szoros kapcsolatban van egymással. A felállított etnikus-genetikus-nyelvi nemzetkategórián kívül állókat idegennek tekintik, azonban a máshol élő nyelvi rokonokkal szoros kapcsolatot alakítottak ki, létrehozva egy úgynevezett „finn törzset”. A területi alapon hozzájuk kapcsolódó lappokkal csak a nyelvi rokonságot ismerik el. A kizárás oka a nomadizmusban keresendő, ezt azután a folkloristák hozzáállása is erősítette, miszerint csak a földműveléssel foglalkozóknak van történelmük és politikai szervezetük, illetve abban a tényben, hogy a *Kalevalában* ellenséggként jelennek meg. A lapp (számi) identitás a finn komplementerének felel meg, a „mi” kisebbségünként definiálható. Ezzel szemben a karéliek központi, szimbolikus helyzetben vannak a finn nemzetalkotáson belül. Ők adták a finn nemzeti eposzt, a *Kalevalát*. A lappokhoz hasonlóan ők is a természetben élnek, hagyományos életmódot folytatnak, ez a kultúra azonban a (modern) finnek függetlenségét biztosítja, bizonyítja; a finnség aranykorát idézik fel és jelentik.

A finnugor rokonság kutatásának fellendülésével párhuzamosan a rokonok keresése Finnország földrajzi határainak megrajzolását is szolgálta (például Karélia orosz terüle-

tei is a finnekhez tartoznak). Karélia jelenleg is a finn nemzeti nosztalgia és turizmus kitüntetett helyszíne, múltorientált területe. A svédekkel való kapcsolat meghatározó volt a nemzetállam kialakításában – a svédek a nyelvi másságon túl a magasabb társadalmi osztály képviselői voltak a finn történelemben, a svéd nyelv a 19. században államnyelv volt, ezért sok finn adoptálta azt. A finn nemzetalkotás fontos eleme volt az oroszoktól és a svédektől való különbözőség hangsúlyozása. A finnség kategóriájának létrehozása egy olyan nemzeti kultúrát feltételezett, mely csak finn elemeket tartalmaz. A 19. században létrejött a herderi és hegeli alapokon nyugvó fennomán⁴ nacionalizmus (a nemzeti szellem, a heroikus őskor kialakításához a *Kalevala* megfelelő alapot adott). Eszerint a finn nemzet (vagy jogelődje) már ősidők óta, az állam létrejötte előtt létezett, természetes fejlődés eredményeként jött létre. A nemzetet a közös genealógia hozta létre, nem politikai szervezet. Ezen elképzelés eredménye a homogenizációs hatás. A fennomán nacionalisták szerint a finn nemzet létrehozása a svédül és finnül beszélők és a területen élő osztályok, rétegek politikai integrációját jelentette. A helyi hagyományok a nemzeti partrimónia emlékeivé váltak, innen ered a mai helyzetet jellemző homogenitás. A nemzeti egység szimbólumaként definiált *Kalevala* viszont inkább a nemzeti egység hiányát sugallja egyedülállóságával. Mivel a finneknek nincs írott történelme, ezért a kulturális identitás megteremtésében a nyelv, a folklór segítheti annak létrehozását. Az Anthony D. Smith által kialakított vertikális és laterális nemzeti identitás közül a finnekre az előző jellemző, mely az anyanyelvi és kulturális egységre épít (Branch 1999:12). Az 1917-es függetlenné válás fordulata visszatérést jelent a svéd és orosz kolonizáció előtti önálló, finn nyelvű prehistorikus nemzethez. Ez a felépítettség más, írásos történelem nélküli kis népeknek is példával szolgálhat. A folklór kompenzálja az írott források hiányát, a gyűjtemények pedig a nemzeti egység szimbólumát teremtik meg. A finn példa azt sugallja, hogy a nemzetállam mint a modernitás és demokrácia forrása európai mintákat hoz létre, európai eredetű. Ez ellentételezheti a perifériára szorult északi népek súlyát Európán belül, amelyek nem bírnak olyan szimbolikus jelentéssel, mint például a görögök.

A svédek és az oroszok finnekkel szembeni ellenséges viselkedése tudományos körökben ma már vita tárgya. A fennománia atyja, Snellman hangsúlyozza, hogy a fennomán nacionalisták is svéd ajkúak voltak, szimbolikusan azonban a „nép” (a finnek) felé fordultak. A nacionalizmus folyamatában a finn folklór egyszerre jelentette az ősi történelem és a modern finn irodalmi nyelv és civilizáció alapját. A folklór hagyománya egyszerre szolgálta a finn történelmet és a jövőt. A folklórisztika az összegyűjtött anyagot politikai szimbólumként (is) használta, a fennománok mozgalma pedig úgy gondolta, hogy a hagyományokat biztosító „nép” érdekeit képviseli, hiszen jól ismeri őket. A *Kalevala* nemzeti szimbólummá válásának fontos oka volt, hogy a nemzeti közösség felfedését, újralfedezését jelentette. Az itt megjelenő eredetmítosz Finnországot veleszületett nemzeti egységként tüntette fel, ezért Lönnrot olyan mitikus konfliktusokat írt le, melyeknek történelmi jelentőséget tulajdonított. A keletre mutató finnugor rokonság felfedezése lehetőséget adott egy új eredetmítoszra.

A történelmi rekonstrukció és a történelem mint a jelenkorban való múltkonstrukció közti kapcsolat vizsgálata jegyében Anttonen arra hívja fel a figyelmet, hogy a nemzetállam létrejöttével kapcsolatban él egy olyan álláspont is, mely szerint Oroszország és a finn terület között szerződés kötött, tehát nem csatolt terület volt a birodalmon belül.

Ezért a finn nacionalista mozgalomnak nem kellett állami egységért küzdenie, mert az akkoriban már létezett. Ebből következően saját történelméért küzdött, ebben kereste a modern nemzet alapját. A finn esetben a politikai intézmények, ezek funkciói helyett a szóbeli hagyomány és praktikák adták a folytonosság kontextusát. Az így megjelenő történelem a finn példában a nemzet önmagáról alkotott narratív vagy történelmi imázsát jelenti, melynek valódi alapja a folklór és a nyelvészet. A megalkotott antikvitás segítségével a finn nép tovább tud lépni, modernné válhat, ellentétben azokkal a népekkel, amelyek a múltban, a hagyományban és a fejlődés visszautasításában élnek (például a lappok, a karéliaiak). Martti Haavio olvasatában a karéliai és az inkeri hagyomány eltűnése a nemzetállam fejlődése szempontjából győzelemnek tekinthető. A kis népek számára a történelem az őslakos-tradíciók kontinuitását jelentette, ebből adódóan fennáll annak veszélye, hogy a történelem létrejöttével, a modernbe való belépéssel elveszítik történelmüket és jövőjüket. A folklór a más finnugor népekkel való összehasonlítás eszköze is volt, aminek következtében a finnek modernsége igazolódott. Anttonen úgy gondolja, hogy munkájával elég érvet mutatott be amellett, hogy a folklorisztikával, folklórral kapcsolatos, akár szimbolikus, akár a politika felől közelítő érvelések, viták azokat az utakat jelzik, melyek a hagyományt mint a nem modern és a modern kulturális termékét szemlélik, amely nemcsak a modernitáson keresztül érhető el, hanem ezen keresztül is képzelhető el.

A tanulmánykötet szervesen illeszkedik a Studia Fennica sorozatban megjelent problémafelvetésekhez. Érintőlegesen ezekben a munkákban is találkozhatunk a fentiekben bemutatott témákkal, Anttonen is rendszeresen hivatkozik az itt publikált írásokra. Kiemelném a nemzeti identitásra, etnikus különbségekre, nemzeti történetírásra fókuszáló *National History and Identity*, valamint a *Creating Diversities* című könyveket, melyek az Anttonen által is érintett lappok, karéliaiak helyzetébe adnak részletesebb bepillantást. Úgy gondolom, hogy ha a sorozatra – melynek létrehozásában Anttonen is tevékenyen részt vett – mint koherens egésze tekintünk, akkor nagyon szépen kirajzolódik a finn folklorisztika, etnográfia és a háttérudományok hozzáállása a modernitás és nemzet kapcsolatához, témájához. Anttonen a finn és a nemzetközi kutatások közös olvasatát adja, ezáltal nagyobb keretbe helyezve egy, a modernitás és hagyomány kapcsolatában mintegy perifériának tekintett, látszólag homogén nemzetet.

JEGYZETEK

1. Anttonen 1987-ben végzett a Helsinki Egyetemen, finn és összehasonlító folklorisztika szakon. Melléktárgyai voltak az angol filológia, a vallástudomány és a finnugrisztika. PhD-tanulmányait a philadelphiai Pennsylvania Egyetemen végezte. 1991–1995 között a Nordic Institute of Folklore intézet munkatársa volt, 2001 óta a Finn Tudományos Akadémia kutatója, 2006-ig ki-nevezett professzor a turkui egyetemen, a Kalevala Intézet vezetője (<http://www.hum.utu.fi/folk/pertti.html>, a finn szöveg fordításáért köszönet illeti Szarvas Zsuzsát).
2. Disszertációja a tradíció és a modernitás elméleti és gyakorlati kérdéseivel, illetve a van Gennep-féle átmeneti rítusok elméletének alkalmazásával foglalkozik az inkeri házassági szokásokban.
3. Erről és a nacionalizmuselméletekről bővebben Kántor 2004.
4. „Fennomán vagy fennomán, finn-rajongás. Így nevezik Finnországban azt a nemzeti irányú művelődési és politikai mozgalmat, mely a nagyfejedelemségnek Oroszországgal történt egyesülése (1809) után keletkezett, s arra törekszik, hogy a svéd nyelv és műveltség helyébe min-

den téren a finn nemzeti elem kerüljön.” A fennománia mellett kialakult az úgynevezett svéd-mánia (svédrajongás), mely hasonló célokat tűzött ki, mint a fennománia, csak éppen a svéd többséget hirdetve. (Bővebben lásd: Fennománia 2000.)

IRODALOM

ANTTONEN, PERTTI, J.

1998 One martyr, two pilgrimages: The commemoration of a 12th century bishop as a spiritual movement in the late 20th century. *Acta Ethnographica Hungarica* 43(1–2):1–16.

é.n. Pertti J. Anttonen személyi oldala a Turku Egyetem Folklor Tanszékének weboldalán: <http://www.hum.utu.fi/folk/pertti.html>. (Letöltés: 2006. március)

BRANCH, MICHAEL

1999 Introduction. *In* National history and identity. Approaches to the writing of national history in the North-East Baltic region nineteenth and twentieth centuries. Michael Branch, ed. 11–16. Helsinki: Finnish Literature Society. /*Studia Fennica Ethnologica*, 6./

FENNOMÁNIA

2000 *In* Pallas Nagy Lexikona. (CD-ROM) Bp., Avignonet Kft. /Arcanum Digitéka/

GIOLLÁIN, Ó DIARMAID

2003 Tradition, modernity and cultural diversity. *In* Dynamics of tradition. Perspectives on oral poetry and folk belief. Lotte Tarkla, ed. 35–47. Helsinki: Finnish Literature Society. /*Studia Fennica Folkloristica*, 13./

KÁNTOR ZOLTÁN

2004 Nacionalizmus és nemzet. *In* Nacionalizmuselméletek. (Szöveggyűjtemény.) Kántor Zoltán, szerk. 7–17. Budapest: Rejtjel. /Rejtjel Politológia Könyvek, 21./

PEREGI DÓRA

é.n. Az inkeri finnek története. Internetcím: <http://ludens.elte.hu/~briseis/finnugor/egyestort/inkeri.html>. (Letöltés: 2006. március)

SIKALA, ANNA-LEENA

1998 Etnikus hagyományok és átalakuló társadalmak. (Az identitás keresése.) Internetcím: <http://www.folkline.hu/kiadvanyok/siikala.html>. (Letöltés: 2006. március)

SIKALA, ANNA-LEENA – KLEIN, BARBO – MATHISEN, STEIN R.

2004 Creating diversities. Folklore and the politics of heritage. Helsinki: Finnish Literature Society. /*Studia Fennica Folkloristica*, 14./

GULYÁS JUDIT

A történetek történetiségéről

Ruth B. Bottigheimer: *Fairy godfather. Straparola, Venice, and the fairy tale tradition.* University of Pennsylvania Press, Philadelphia. 2002. 156 p.

1551 telén – feltehetően a karnevál időpontjához és a könyvpiac aktuális igényeihez igazodva – Giovan Francesco Straparola Velencében *Le Piacevoli Notti* (*Kellemes éjszakák*) címmel megjelentetett egy huszonöt elbeszélést tartalmazó könyvet, melyet két évvel később követett a második kötet, negyvennyolc újabb elbeszéléssel. A kötetek fikciója szerint Murano szigetén, a karnevál idején gyűlik össze egy művelt férfiakból s fiatal nőkől álló társaság, mely esténként ceremoniális és szabályozott formában táncol, énekel, találósokkal és történetmeséléssel mulattatja magát. Az itáliai irodalmi hagyományokba illeszkedő elbeszélés-gyűjteményt a folklorisztika az első, nyomtatásban megjelent európai mesegyűjteményként tartja számon, mivel néhány, a későbbi évszázadokban népmeseként, a szóbeliségben hagyományozódó tündérmeseként klasszifikált szöveg első írásos változatai e kötetekben található meg (a *Piacevoli Notti* hetvenhárom elbeszéléséből tizenhárom szöveg tartozik e kategóriába).

Az amerikai germanista, irodalomtörténész, a társadalom-, ideológia- és kiadástörténeti szempontú meseelemzéseiről ismert Ruth Bottigheimer érdeklődésének középpontjába azért került a *Piacevoli Notti*, mert értelmezése szerint Straparola e művében a 16. század közepén létrehozott egy korábban ismeretlen, a következő pár évszázadban azonban páratlan karriert befutó, az írásbeliségben és a szóbeliségben egyaránt gyorsan és széles körben elterjedő tündérmesetípust. Ez a mesetípus (a *típus* ez esetben *nem* az Aarne–Thompson–Uther-mesetípus-katalógusok használta módon értendő) az úgynevezett *rise tale*, azaz a felemelkedés (szociális mobilitás) meséje: olyan mesékről van szó, amelyek szüzséjében négy kritérium teljesül: 1. az eredetileg alacsony társadalmi státusú főszereplő 2. varázslat/csoda/mágia révén 3. királyi személlyel köt házasságot, ami 4. a főszereplő gazdagságához és társadalmi státusának emelkedéséhez vezet.

Tündérmese és irodalom

Straparola művének társadalomtörténeti kontextusú vizsgálata során Ruth Bottigheimer a kezdetektől világosan és határozottan rögzíti saját értelmezési pozícióját. Így a szerző nem hagy kétséget afelől, hogy a maga részéről egy igen jelentős mesei szövegcsoporthoz *genezisé*t az írásbeliséghez, az irodalomhoz és egy szerzőhöz köti, szemben az olyan megközelítésekkel, melyek, ha egy írásban fennmaradt mesegyűjtemény egyes darabjairól korábbi, írásbeli előzmények nem ismeretesek, akkor az eredetet szinte automatikusan a szóbeli elbeszélő hagyományra vezetik vissza, melynek az írásos szövegváltozat

csupán egy korai lejegyzése lenne. Bottigheimer érvelése azonban – legalábbis Straparola meséi esetében – ettől a felfogástól egyértelműen eltér. Ha e meséknek nem ismertek korábbi lejegyzései, ez számára nem azt jelenti, hogy ezek a mesék ugyan a szóbeliségben korábban is éltek, csupán 1551-ig senki nem rögzítette azokat írásban, hanem azt, hogy ezek a mesék mint narratív konstrukciók korábban nem léteztek, Straparola az irodalom keretén belül hozta azokat létre, s onnan a nyomtatás korszakában az írásbeliség közvetítésével terjedtek el a szóbeliség közegeiben: ezért tehát Straparola a *tündér keresztapa*.

Bottigheimer főbb tézisei a következők: 1. az európai modernitásban elterjedő, a társadalmi felemelkedést csodával és házassággal megvalósító tündérmesék (*rise tales*) eredeti szerzője Giovan Francesco Straparola; 2. a *Piacevoli Notti* keletkezés- és alakulástörténetét nem lehet megérteni, ha figyelmen kívül hagyjuk, hogy a kötetek a 16. század közepének velencei gazdasági-társadalmi közegeiben, kifejezetten *városi* (tehát *nem falusi és nem paraszti*) befogadók számára készültek, specifikus szociokulturális feltételekre és igényekre reagálva; 3. Straparola új mesetípusa igen jelentős hatással volt a későbbi európai mesegyűjtemények cselekményalakítási eljárásaira.

Ebben az értelmezési keretben Bottigheimer elutasítja az olyan érveléseket, melyek szerint Straparola és a hozzá hasonló szerzők egyszerűen leírták vagy imitálták volna a szóbeli mesehagyományt. Bottigheimer felfogása szerint az európai tündérmesék népi eredete olyan koncepció, mely a 19. században a nemzeti irodalom, kultúra megteremtése során, ideológiai megfontolások mentén jött létre, a későbbiekben pedig e koncepció történeti kontextusa és konstruált volta elhomályosodott, reflexió hiányában kész tényként értelmeződött. A szerző ugyanígy elutasítja azt a nagy hagyománnyal rendelkező felfogást is, amelynek értelmében a nyomtatással végbemenő szövegtermelés kontaminálta volna a „nép” elbeszéléseit azáltal, hogy megszerkesztette a korábban „tiszt” szóbeli formában élő változatokat. A szóbeli, népi szövegváltozatok tisztaságának (*folk purity*), illetve az irodalom, írásbeliség kontaminációs működésének (*literary contamination*) merev opozícióba rendezett s gyakorta egyoldalú értéktársítással leírt viszonyát az utóbbi két évtizedben az olvasás, szerzőség, kiadás és kulturális fogyasztás tárgykörében elvégzett történeti kutatások (különösen a nagy példányszámban, számos kiadásban napvilágot látott, olcsó, népszerű kiadványok, a ponyvaanyag feltárása) jelentősen módosították. Így például Bottigheimer észrevétele szerint Dél- és Nyugat-Európában a 16–18. században olyan sok kiadásban, annyi fordításban jelentek meg meseszövegek, hogy a 19. századi folklórgyűjtések idejére ezek már igen intenzíven és széles körben elterjedhettek a szóbeliségben is.

Rise tale – a csodás felemelkedés meséje

A bevezetést követően a kötet öt nagyobb egységre tagolódik. Az első részben (*Restoration and Rise*, 5–27. p.) Bottigheimer a *rise tale* kategóriáját fejti ki részletesen, és helyezi el a korban domináns más mesetípusok között, illetve tágabban abban az elbeszélő hagyományban, mely Straparola korát és műveltségét jellemezte. Ezt az elbeszélő hagyományt – a későbbi tündérmesei korpusz alakulása felől szemlélve – két fő szövegcsoporthat alkotja: egyfelől a középkori és kora újkor Európában is igen közkedvelt, rövid,

a mai ízlés számára gyakorta durva, értsd: erőszakos és/vagy obszcén történetek, melyek alapvetően szórakoztató funkciót tölthetnek be. Ezek az elbeszélések általában olyan városi vagy falusi környezetben játszódtak, s olyan karaktereket léptettek fel (házastársak, testvérek, papok, orvosok, kereskedők stb.), amelyek/akik a korabeli befogadók számára a mindennapi életből jól ismertek voltak, ilyen szempontból tehát a fikció világa realiztikusnak tekinthető. A másik szövegcsoporthoz az udvari románcok és az olyan rövidebb, csodás elbeszélések tartoznak, amelyek hercegek és hercegnők megpróbáltatásait, birodalmukból elűzött uralkodók kalandjait cselekményesítették, s amelyekben a főszereplőknek birodalmuk/hatalmuk/vagyonuk visszaszerzéséhez gyakorta csodákra vagy mágiára volt szükségük. Bottigheimer érvelése szerint e két elbeszélő szövegcsoporthoz bizonyos elemeket egyesítette addig ismeretlen módon Straparola a *Piacevoli Notti* egyes elbeszéléseiben, amikor a városi mesék mindennapi szereplőit, illetve az udvari mesék csodálatos/mágikus fordulatait kapcsolta össze: az alacsony származású hős varázslat és csoda révén királyi személlyel köthet házasságot, ami egyben vagyonszerzéshez is vezet.

A *Piacevoli Notti* azonban nem kizárólag a *rise tale* típusába sorolható szövegeket tartalmaz, hiszen az elbeszélések között olyan, korábban ismert narratív szerkezetek is megtalálhatók, amelyek egy lényegi szempontból – a főhős társadalmi státusának módosulása a cselekmény folyamán – eltérnek a *rise tale* sajátosságaitól. Ezekben a történetekben, melyeket Bottigheimer *restoration tale*-nek nevez, nem státusemelkedés, hanem a főhős státusának *helyreállítása* történik meg: ezen elbeszélések hősei/hősnői kezdetben gazdagságban és privilegizált helyzetben élnek, majd erőszak/ármány révén kerülnek a számkivettség és nyomor világába, hogy azután a történet végére – sokszor csodás fordulatok után – helyreálljon kezdeti státusuk.

Straparola és a *rise tale* újítását kiemelendő, az új szövegtípust nem csupán a *restoration tale*-hez képest határozza meg Bottigheimer, hanem azt egy másik, már korábban is jól ismert elbeszéléstípussal is összeveti. Ebben a mesetípust (Bottigheimer elnevezésével: *rags-to-riches tales*) a cselekmény kiinduló- és végpontja ugyanaz, mint a *rise tale*-ben (a kezdetben szegény hős végül meggazdagodik); az alapvető különbség abban rejlik, *ahogyan* a végpontot a szereplők elérik. A *rags-to-riches* típusú mesékben a hős sikere vagy okossága következménye, vagy a véletlen műve. A *rise tale* típusához tartozó szövegekben azonban a rangos házasságkötést és a sikert *mindenképpen csodás* fordulatnak kell megelőznie, a csoda itt elengedhetetlen a megoldás bekövetkeztéhez. A három mesetípust Bottigheimer részletesen tárgyalja a *Piacevoli Notti* szövegében keresztül, bemutatva azokat a stációt, ahogyan Straparola eljutott a *rise tale* narratív konstrukciójának kialakításáig.

Velence

Bottigheimer a narratív szerkezetek értelmezését könyvében mindvégig társadalom- és művelődéstörténeti kontextusba ágyazza, így a következő fejezetben (*Ragged poverty and the promise of magic*, 28–44. p.) azt mutatja be, hogy a korabeli velencei társadalomban a *rise tale* cselekményének két fő sajátossága (az alacsony származású hős királyi személlyel köt házasságot, s mindezt csodás fordulatok révén éri el) teljes mértékben

irreális s egyben kompenzatorikus megoldásként értelmeződött. Bár a *Piacevoli Notti* kerettörténetének fiktív ideje csupán egy évtizeddel korábbi a mű megjelenítésének időpontjánál, s a kerettörténetben felléptetett szereplők (helyesebben inkább csak a társaság férfi tagjai) valóban létező, történeti személyek voltak, ugyanakkor az elbeszélések közül a *rise tale* típusához tartozó elbeszélő szövegek cselekménye hangsúlyosan távoli helyeken és időben megy végbe, mivel e cselekményeknek a korabeli velencei közegekben való megjelenítése teljesen irreálisnak hatott volna.

A gazdaság- és társadalomtörténeti kutatások szerint Velence a 16. század közepén már bizonyos gazdasági problémákkal küzdő, az industrializálódás kezdeti stádiumában lévő város volt, ahol a mély szegénység, illetve a kontinensen példa nélkül álló luxusfogyasztás mentén polarizálódott közösségben szélsőséges különbségek mutatkoztak meg az egyes társadalmi csoportok között. A hierarchizált velencei köztársaságban a *rise tale* ábrázolta, társadalmi státuskülönbséget áthágó házasság nagyjából elképzelhetetlen lett volna, és 1526 után, amikor törvény tiltotta meg a házasságot a nemesek és a közemberek között, jogilag is lehetetlenné vált. A korábbi értelmezésekkel szemben, melyek a *Piacevoli Notti* befogadói szűk körű, elit olvasóközönségként azonosították, Bottigheimer mellett érvel, hogy a kötetek potenciális olvasóközönsége a velencei gazdaságban fontos szerepet játszó, ugyanakkor a társadalmi perspektíva hiányával küzdő írástudó kézművesek, mesteremberek, valamint a társadalmilag bizonytalan státusú lírátorok (mint Straparola maga is) voltak. E célközönség körében Straparola elbeszélés-gyűjteménye piacképes terméknek bizonyult, hiszen a kötetek jól fogytak, és már a megjelenést követően pár éven belül több kiadást értek meg. Straparola új meséi tehát Bottigheimer érvelése szerint olyan mobilitási stratégiákat foglaltak magukban, amelyek a mindennapi életben a velencei közember számára irreálisak voltak, ám egyben olyan célokat is megfogalmaztak, amelyek a közember számára vágyként jelentkeztek: a gazdagság, a felemelkedés ígéretét közvetítették egy olyan befogadói csoport számára, amelynek valós gazdasági-mobilitási körülményei ennek éppen ellentétei voltak. A *rise tale* szövegtípusának kialakításakor ezért Straparola nem csupán távoli helyeken játszatta a cselekményt, hanem abban a csodának és a mágiának (átváltozások, ráolvasások, beszélő állatok stb.) is nagy szerepet szán, a kompenzációs narratívaformálásnak megfelelően. Bottigheimer szerint ugyanakkor az a mód, ahogyan Straparola művében az egyes narratívatípusok szereplői a mágikus-csodás jelenségekhez viszonyulnak, alapvetően különbözik: míg a *restoration tale* hősei/hősnői kifejezetten aktívan használják céljaik elérésére a varázslatot, addig a *rise tale* hősei passzívan viszonyulnak hozzá.

Giovan Francesco Straparola

A harmadik fejezetben (*A possible biography for Giovan Francesco Straparola da Caravaggio*, 45–81. p.) Ruth Bottigheimer Straparola egy lehetséges életrajzát írja meg. E vállalkozás nehézsége és merészsége abból fakad, hogy Straparola életéről alig pár adat ismeretes: tudható, hogy gyermekként Caravaggióban élt, hogy 1508-ban *Opera Nova* címmel verseskötetet adott ki Velencében, a további pár adat pedig életének utolsó éveiből származik, és a *Piacevoli Notti* kiadásával kapcsolatos dokumentumokból hámozható ki. Bottigheimer az életrajz elkészítéséhez nem tár fel új forrásokat, azonban igen

sokrétű történeti szakirodalomra támaszkodik (a hivatkozások jegyzékében száznál is több, olasz, német, angol és francia nyelvű munka szerepel). A meglévő szegényes adatok mellett egyfelől a 15–16. századi északolasz állapotokra vonatkozó település-, építészet-, művelődés-, művészet-, gazdaság-, társadalom-, politika-, pedagógia-, irodalom- és nyelvtörténeti munkák sorát használja fel. Másfelől a *Piacevoli Notti* paratextusai, harmadrészt pedig Straparola fikciós narratívái valószínűsíthetően autobiografikus részleteinek elemzése révén kísérli meg a szerző Straparola életének főbb állomásait azonosítani.

Az életút megrajzolásában Bottigheimer azt a stratégiát követi, hogy megpróbálja alulnézetben bemutatni azt a gazdasági-társadalmi-kulturális-politikai közeget, amelyben Straparola pályáját befutotta, másrészt azt próbálja meg valószínűsíteni analógiák, párhuzamok segítségével, hogy ebben a közegben egy hozzá hasonló származású, képességű, vagyoni-társadalmi helyzetű fiatal ember milyen érvényesülési mintákat követhetett a 16. századi itáliai mobilitási lehetőségek függvényében. A rekonstrukció során a szerző mindvégig jelzi megállapításainak feltételes, illetve valószínűsíthető mivoltát. A Bottigheimer megrajzolta kép szerint Straparola Caravaggióban¹ születhetett 1480 és 1490 között, egyszerű család sarjaként. A szerző történeti munkák segítségével próbálja meg rekonstruálni, milyen környezetben nevelkedhetett a gyermek az északolasz városban, milyen tapasztalatok, élmények² érthettek itt. S ugyanígy, milyen érvényesülési lehetőségei lehettek egy írástudó és jó verbális készségekkel rendelkező ifjúnak (a Straparola nem családi, hanem ragadványnév a *straparlare* igéből, 'túl sokat beszélni', 'bolondságokat beszélni' jelentéssel) a velencei köztársaság százezer lakost számláló, virágzó fővárosában, az európai kontinens egyik kereskedelmi, hatalmi és kulturális centrumában.

Bottigheimer a társadalmi beágyazottság szempontjából vizsgálja Straparola 1508-ban megjelent verseskötetét, az *Opera Novát* is, majd megpróbál elszámolni az 1515 (az *Opera Nova* második kiadása) és 1549 (a *Piacevoli Notti* első részének kéziratos kidolgozása) közötti hallgatás évtizedeivel, ebből az időszakból ugyanis egyelőre semmiféle adat nem létezik Straparola életére, munkásságára vonatkozóan. Abból a tényből kiindulva, hogy nyelvészeti elemzések szerint az 1551-ben megjelent *Le Piacevoli Notti* egy évtizedekkel korábbi velencei nyelvállapotot tükröz az archaizálás szándéka nélkül, a szerző arra a következtetésre jut, hogy Straparola ezekben az évtizedekben feltehetően nem Velencében élt, hanem literátori képességeit patrónus (feltehetően egy tehetősebb kereskedőcsalád fejének) szolgálatába állítva, egy másik városba költözött, Bottigheimer szerint – nyelvészeti és egyéb adatok alapján – Padovába. 1548–1549 körül Straparola életében fordulatnak kellett bekövetkeznie, hiszen valamilyen oknál fogva (talán patrónusa halála miatt) visszatért Velencébe, és prózai elbeszéléseket kezdett írni, majd a kéziratot sikerült megjelentetnie is, s a *Piacevoli Notti* kiadása végül gyümölcsöző vállalkozásnak bizonyult. A Straparola életére vonatkozó utolsó korabeli adat 1555 elejéről származik; ekkor, hetvenéves kora körül datálta könyve új kiadására készülve a *Piacevoli Notti* előszavát. 1555–1556 telén azután Velencén pestis söpört végig, ami elől menekülve Straparola visszatérhetett az ország belsejébe; annyi bizonyosnak tekinthető, hogy nem Velencében halt meg, mivel itt az elhunytak jegyzékében neve nem szerepel.

A kompozíció

A negyedik fejezetben (*Straparola at his desk*, 82–119. p.) a *Piacevoli Notti* két kötetének elemzése következik. Bottigheimer arra tesz meggyőző kísérletet, hogy a szövegek intra- és intertextuális elemzésével, a kötetkompozíció vizsgálatával feltárja Straparola valószínűsíthető munkamódszerét, azt a folyamatot, ahogyan – feltehetően 1549 folyamán – a mű létrejött, s hogy általában dokumentálja a kézirat és a kiadás történetét –, ami nem könnyű feladat, mivel a *Piacevoli Notti* textuális és edíciós genealógiája meglehetősen komplikált. Az 1551-ben megjelent első, illetve az 1553-ban napvilágot látott második kötet belső sajátosságait tekintve oly mértékben különbözik, hogy bizonyosnak tekinthető, a *Piacevoli Notti* kézírata nem egyszerre, hanem két fázisban készült el. A *Piacevoli Notti* forrásainak vizsgálata szerint Straparola igen jól ismerte az itáliai elbeszélő hagyományt, emellett művében antik előképek is feltűnnek.³ Bottigheimer elemzése szerint Straparola 1549 folyamán előbb az első kötet elbeszéléseit írta meg, majd kialakította a keretelbeszélést, a történetekhez narrátort rendelt, továbbá bevezetesként egy-egy verset, lezárásként pedig egy-egy enigmát illesztett,⁴ melyek az elbeszélte narratíva tartalmához igazodtak valamiképpen. A kerettörténet megfelelt az ilyen elbeszélés-gyűjtemények huzamosabb ideje érvényben lévő konvenciójának: egy társaság időlegesen izolálódik a külvilágtól, és egyebek mellett történetmeséléssel tölti idejét.⁵

Összességében az első kötet szövegeit következetes és tudatos elrendezés jellemzi. A kézirat elkészülte után a kiadásra tett előkészületek része volt a kiadási engedély beszerzése és ezzel kapcsolatban a szerzői jogok biztosítása. Ennek során a velencei hatóságok vallási, morális és politikai szempontból is megvizsgálták a kiadásra szánt kéziratot. A fennmaradt dokumentumok tanúsága szerint a *Piacevoli Notti* kiadását 1550 márciusában engedélyezték, emellett tízéves privilégiumot biztosítottak Giovan Francesco Straparolának, ami lehetővé tette a szerző számára, hogy könyve megjelenésének finansziális hasznából részesüljön, egyben a hatóság az ezen időtartam alatt megjelenő esetleges kalózkidadásokat a példányok elkobzásával és bírsággal szankcionálta volna.

Bottigheimer ezek után a tényleges nyomdai műveleteket, a kiadás folyamatát, valamint az elkészült kötet terjesztését és értékesítését mutatja be, részletgazdagon, a korabeli könyvpiac működésének biztos ismerete alapján. A *Piacevoli Notti* kiadása kockázatos anyagi vállalkozás volt – mivel, úgy tűnik, Straparola nem patrónushoz folyamodott, hanem maga finanszírozta műve megjelentetését –, végeredményben azonban sikeresnek bizonyult, hiszen még ugyanabban az évben a kötet utánnomása is piacra került.

A második kötetet Straparola feltehetően 1552 tavaszán kezdte el írni, s ugyanazt a kompozíciós eljárást követte, mint az első könyvben, de a kötet felépítése, kompozicionális tudatossága alapvetően eltér az első könyvétől. Bottigheimer elemzése szerint a kézirat összeállításánál során valamiféle törés következhetett be az alkotófolyamatban, talán az idős szerző megbetegedett (a szövegek hossza az első kötetéhez képest például jelentősen lecsökkent). Mindenesetre kimutatható, hogy másvalaki folytatta a narratív rend kialakítását a második kötetben, aminek következményeként annak felépítése esetlegessé vált, a korábbi tudatos és következetes szerkesztést hibák sora váltotta fel.⁶ Összességében tehát nem Straparola, hanem a velencei irodalmi világot egyébként – az utalásokból kö-

vetkeztethetően – belülről ismerő szerkesztő alakította ki a második kötet keretelbeszélését éjszakáról éjszakára, történetről történetre.⁷

A második kötetben új paratextuális elem volt Straparola 1553. szeptember elsejei keltezésű levele a női olvasóknak címezve. E szöveg közzétételének oka az volt, hogy – amint az a levélből kiderül – az első könyv megjelenése után Straparolát az a vád érte, nem eredeti műveket adott közre neve alatt, hanem más szerzők munkáiból vett át elbeszéléseket. Straparola az ajánlásban előbb elismeri, hogy a történetek valóban nem az övéi, majd egy fordulattal közli, hogy azok forrása ugyanis szigorúan a keretelbeszélésben szereplő hölgyek és urak szórakoztató társalgása volt. Ezzel kapcsolatban megjegyezhető, hogy mivel a keretelbeszélésben szereplő férfiak ugyan történeti személyek voltak, ám maga az ábrázolt történetmesélés nem lehetett történeti esemény – ugyanis e férfiak nem egy időben éltek –, ezért Straparola voltaképpen a maga teremtette fiktív univerzumot nevezi meg forrásként, saját magát pedig szerzőként. A szerzői levél mellett a második kötetben egy idős férfit ábrázoló portré is felbukkan, mindennemű identifikációs gesztus nélkül, ám Bottigheimer véleménye szerint a kép Straparolát ábrázolja, ami a szerzőség megvédését célzó levél mellett a szerzői jelenlét egyfajta vizuális megerősítéseként funkcionálhatott.⁸

1553-ban azután a *Piacevoli Notti* második kötete is megjelent. Az idős, hatvanas, hetvenes éveiben járó Straparola még megírta e kötet megjelenését, valamint egy újabb kiadást 1554-ben és 1555-ben, de feltehetőleg már nem volt az élők sorában az 1556-os kiadások megjelenésekor. 1557-től a *Piacevoli Notti* újabb kiadásain a nyomda már nem tünteti fel az addig szokványos megjelölést: „nyomattatott a szerző rendelkezése szerint”, és a szerzői portréként azonosított kép is eltűnik e kiadásokból – a szerzőség emphatikus jelölésének verbális és vizuális hiánya miatt jut Bottigheimer arra a következtetésre, hogy 1556-ban Giovan Francesco Straparola már nem élt.

A hatástörténet

Az utolsó s talán egyik legizgalmasabb fejezetben (*Straparola's little books and their lasting legacy*, 120–132. p.) Ruth Bottigheimer a *Piacevoli Notti* hatástörténetét tekinti át. A könyvnek a megjelenését követő ötven éven belül húsz kiadása látott napvilágot. Viszonyításképpen: Boccaccio *Dekameronja* ugyanennyi idő alatt tizenhat kiadást ért meg. A *Piacevoli Notti* tehát igen nagy népszerűségnek örvendő mű volt. A kiadások számát ugyanakkor korlátozta az a körülmény, hogy 1573-tól 1613-ig a munka többször is évekig indexen volt. A 16. század második felében általában is megerősödött a városi, valamint egyházi hatóságok cenzurális tevékenysége, így több olasz elbeszélés-gyűjtemény is indexre került, eretneknek minősített vallási nézetek, kifogásolható politikai és/vagy erkölcsi hozzáállás miatt (Straparola szövegei esetében a két legproblematisabb elemnek a mágia és az obszcenitás jelenléte bizonyult). A *Piacevoli Notti* legalább egy meséje viszonylag hamar ponyván is felbukkant: az első kötet első meséjének 1558-ban már két ponyvakiadása is létezett (a fikciós narratívát úgy tüntetve fel, mint-ha az valóban megtörtént eseményeket beszélne el, így azután a történet a hírek, újdonságok között tűnt fel még 1790-ben is). Straparola meséinek fennmaradását a másik nevezetes olasz gyűjtemény, Giambattista Basile *Lo cunto de li cunti overo lo tratten-*

nemiento de peccerille (A mesék meséje, avagy kicsik számára való mulatság) című kötete (1634-1636) is biztosította, ebben ugyanis több, Straparolánál is megtalálható mese bukkan fel.

Azonban a *Piacevoli Notti* hatástörténetében talán ennél is fontosabb szerepet játszott az a körülmény, hogy az már az első kiadást követően francia fordításban is szinte azonnal napvilágot látott. A *Piacevoli Nottiból* pár történet Lyonban már 1553-ban megjelent, a teljes első kötetet franciául 1560-ban adták ki (*Facétieuses nouvelles*), melyet 1570 körül a második kötet fordítása követett. A könyv a nagy nyomdai központokba, Párizsba és Rouenba is hamar eljutott, és igen népszerűnek bizonyult: 1571 és 1589 között, tizennyolc év alatt tizenkét kiadása jelent meg. A 17. században a kötetek megjelenését a pápai index ugyan megakadályozta, ám Straparola bizonyos történetei a 17–18. századi francia tündérmeseíróknál gyakorta felbukkantak. Spanyolországban szintén igen hamar napvilágot látott Straparola művének fordítása: 1570-es első megjelenése után 1583-ig még ötször adták ki, végül – V. Sixtus és VIII. Kelemen pápa tilalma miatt – 1612–1613-ban jelent meg utoljára. Német nyelvterületről három korai kiadása ismeretes (1575, 1582, 1590), bár ezek egyike sem maradt fenn. Két évszázaddal később, amikor a tündérmesék már kereskedelmileg sikeres, jól eladható irodalmi termékek voltak, három kiadó is kihozta Straparola művét (Bécs 1791, Berlin 1817, Lipcse 1851). Straparola könyve Angliában nem volt igazán közkedvelt, eddig annyi adatolható hatásából, hogy a *Piacevoli Notti* egyik elbeszélése bekerült William Painter hihetetlenül népszerű *Palace of Pleasure* című gyűjteményébe (1566–1567), míg egy másik mese ponyván bukkant fel.

A továbbiakban a hatástörténet bemutatását Bottigheimer a *Piacevoli Notti* egy meséjének példájára szűkíti. Ez a szöveg, a *rise tale* kategóriájának paradigmikus érvényű megvalósítása a Constantino macskájáról szóló elbeszélés, amely magyarul *Csizmás kandúr* címmel ismert (az egyszerűség kedvéért a továbbiakban én is így említem, bár mindjárt a cím kapcsán megjegyezhető, hogy Straparola meséjében a macska épenséggel nem kandúr, hanem nőtény). Straparola halála után a csizmás kandúr története két irányban terjedt tovább. Egyfelől vándorárusok révén jutott el Dél-Olaszországba, a Nápolyi Királyságba, másrészt – mivel a 19. századból számos feljegyzés ismeretes a csizmás kandúr történetének utcaszínházi feldolgozásáról, márpedig a 16. században az olasz városi hatóságok gyakorta fogadtak meg előadóművészeket a korban közkedvelt epikus történetek megjelenítésére, a városiak szórakoztatása érdekében – Bottigheimer azt is feltételezi, hogy a cselekmény dramatikus formában való előadása szintén hozzájárulhatott a szűzség ismeretének terjedéséhez. A történet végül bekerült Basile 1634-ben, Nápolyban megjelent, barokk retorikán iskolázott mesegyűjteményébe (amely egyébként egyértelműen a magaskultúra terméke volt).

Másfelől a Constantinót felemelkedéshez segítő csodás képességű macska története északnyugati irányba is hagyományozódott, mégpedig a *Piacevoli Notti* korai francia fordításainak köszönhetően. Straparola történetformálása a francia fordításokban szinte érintetlenül maradt a 17. század végéig,⁹ amikor Charles Perrault a francia elit körében divatos tündérmeseírásba fogott, melynek során e történetet is felhasználta, és jelentős mértékben átalakítva azt – a későbbi évszázadok felől szemlélve – kanonikus változatot hozott létre. A macskából ekkor lett kandúr,¹⁰ a szereplők motivációi között a *Piacevoli Nottiban* ismeretlen kifinomult érzések jelentek meg, ugyanakkor eltűntek

a Straparolánál igencsak hangsúlyos, nyomorral, éhséggel, betegséggel és szexualitással kapcsolatos, és általában a test ábrázolására vonatkozó naturalisztikus részletek. Ám nemcsak Perrault hasznosította a *Piacevoli Notti* meséit, hanem számos más 17. századi francia tündérmeseíró is. Mme de Murat 1699-ben például arról ír, hogy jómaga és nemzedéke többi tündérmeseírója is Straparola művét forgatták meséikhez cselekményt és karaktereket keresve; Mme d’Aulnoy, az egyik legnevesebb és legnagyobb hatású korabeli tündérmeseíró pedig szintén számos Straparola-mesét írt át a salonok kifinomult szórakozást kereső közönsége számára. A 17–18. századi francia tündérmese-írási hullámnak pedig az európai mesekincs egészére nézve is igen nagy, talán nem kellőképpen tudatosított hatása volt.¹¹

Összességében, a fejezet és a könyv zárásaként Bottigheimer úgy érvel: Európában a kora újkorban a nyomtatás a mesei szüzsék gyors és nyelvi határokon átívelő megjelenését biztosította, és történeti vizsgálatuk során nem célszerű figyelmen kívül hagyni az írásbeli terjedés vagy akár az írásbeli eredet lehetőségét sem. Amikor a 19. században a népköltési gyűjtések Európában megindultak, Straparola meséi már 250 éve több országban, számos kiadásban ismertek voltak. Mivel a ponyvaanyag feldolgozása még nem tekinthető teljesnek, a mesekiadványok száma az eddig ismert mértéknél is nagyobb lehet.

Ruth Bottigheimer könyve ahhoz a történeti-filológiai, irodalom-, művelődés- és társadalomtörténeti megközelítésű meseértelmezési irányhoz kapcsolódik, amely az utóbbi pár évtizedben nem csupán az európai modernitás nagy jelentőségű mesegyűjteményeinek szövegtörténetét és e szövegek kontextusát, társadalmi beágyazottságát, korról korra változó használatát próbálta meg feltárni és megérteni, hanem egyben s nyilván az előbbiektől elválaszthatatlanul a mese műfajára vonatkozó „nagy elbeszélés” újírását is megkísérelte. A történetiség aspektusának érvényesítése kulcsfogalom e kutatásokban, szemben a valamiféle esszencialista módon, időtlenként felfogott mesekonceptiókkal.

Nyilván Bottigheimer érvelésének is megvannak a maga sebezhető pontjai. Például, éppen egy *velencei* mesegyűjtemény esetében, talán nem lett volna érdektelen a Kelet és Nyugat közötti kulturális árucserre, ezen belül a keleti és nyugati elbeszélő hagyomány érintkezésének kérdésére legalább érintőlegesen kitérni. Emellett, ha csupán egyetlen olyan írásos forrás felbukkan az 1551-et megelőző időszakból, mely egy Straparolánál szereplő *rise tale* szüzséjét (tehát *nem egyes motívumait*) tartalmazza, az alapjaiban teszi kérdésessé annak a kijelentésnek az érvényességét, amely szerint az ilyen típusú mesék Straparola műve előtt nem léteztek. Az ISFNR (International Society for Folk Narrative Research) legutóbbi konferenciáján, 2005-ben az egyik leghevesebb vitát éppen Ruth Bottigheimernek az európai tündérmesék írásos eredetéről és terjedéséről szóló előadása (*Fairy Tale Origins, Fairy Tale Dissemination, and Folk Narrative Theory*) váltotta ki.¹² A kritikák alapján véve ugyanazt az érvet variálták: Bottigheimer nem tudja bizonyítani, hogy a *rise tale* ne létezett volna 1551 és a *Piacevoli Notti* előtt a szóbeliségben. Ezt Bottigheimer válaszában el is ismerte, azzal a kitételrel, hogy az ellentábor viszont az ellenkezőjét nem képes bizonyítani. Ez a patthelyzet voltaképpen mindkét érvelési stratégiában ugyanarra a megismerési problémára vezethető vissza: a szóbeliség történeti szöveghagyományára csak az írásbeliség közvetítésével érhető el bármiféle későbbi értelmezés számára.

Végeredményben, úgy látom, Ruth Bottigheimer könyve gondos és egyben merész, markáns álláspontot felvállaló munka. Egyes állításaival lehet és érdemes vitatkozni, en-

nél azonban fontosabbnak vélem, hogy a Bottigheimer képviselte koncepció és érvrendszer (amely azonban, ismétlem, nem társtalan jelenség, hanem egy jól körülhatárolható és számottevő eredményekkel jelentkező kutatási irány része, bár e mesekutatási irány magyar recepciója eddig nem volt túl számottevő) oly mértékben gondolatébresztő, ami lehetővé teszi, hogy saját kutatási anyagunkra is új szemszögből tekinthessünk.

JEGYZETEK

1. A város Velencétől kétszáz, Milánótól harmincöt kilométernyi távolságra van.
2. Ideértve olyan részleteket is, mint a tipikus öltözékek, ételek, tananyag vagy éppen a Caravaggióban ez idő tájt termelt bor típusa és karaktere.
3. Főleg a *Metamorphoses* és az *Aranyznamár*, a 16. században mindkettőnek volt már olasz fordítása is.
4. Ezeket részben maga alkotta, részben korábbi gyűjteményekből vette át; egyébként a *Piacevoli Notti* találósaiból külön gyűjtemény jelent meg 1679-ben, Lipcsében.
5. Ezzel kapcsolatban Bottigheimer társadalomtörténeti és szociolingvisztikai adatokra támaszkodva azt mutatja ki, hogy például a kerettörténetben a nemesemberek, tudós férfiak – püspökök, költők, tudósok – mellett megjelenő bájos, szép és okos ifjú hölgyek, akik a *Piacevoli Notti* legtöbb elbeszélésének – tehát a meséknek is – voltaképpeni narrátorai, meglehetősen speciális társadalmi státusúak, mivelhogy kurtizánok.
6. Ugyanaz az enigma több történet mellett is felbukkan, az első kötetben a dalok rímképlete szigorúan szabályozott volt, itt indokolatlan hibák jelentkeznek, a narrátorok és az elbeszélések egymáshoz rendelése következetlen, stb.
7. A történetek közül több is kimutathatóan Girolamo Morlini *Novellae* című, 1520-ban kiadott munkájából származik.
8. Ez a portré látható Bottigheimer könyvének borítóján is egy 16. századi velencei látkép mellett.
9. Egyedül a szereplők nevét franciásították, a két főszereplő közül pedig a macska a tiszteletteljes *Madame la Chatte* néven szerepelt.
10. Összhangban a mesében szereplő női alakok ez idő tájt és majd főként a 18–19. században általánosnak tekinthető háttérbe szorításával. Ezt a kérdést a Grimm-mesék esetében korábban monografikusan tárgyalta a szerző (Ruth B. Bottigheimer: *Grimms' bad girls and bold boys. The moral and social vision of the tales.* New Haven, Yale University Press, 1987).
11. Manfred Grätz 1988-as, *Das Märchen in der deutschen Aufklärung: Vom Feenmärchen zum Volksmärchen* című monográfiájában például több száz olyan 18. századi német munkát adatol, amelyek a francia elitez köthető tündérmesék fordításai vagy adaptációi voltak.
12. Az előadás összefoglalása elérhető: <http://www.folklore.ee/isfnr/abstracts1.htm>.

KESZEG VILMOS

Történetek Szent Antalról

Szikszi Mária: Történetek története. Képiség és narráció a magasművészet és a népi kultúra között avagy a homo narrans esete Szent Antallal.
Marosvásárhely: Mentor, 2005. 166 p.

A tudományos szöveg olvasásának gyakorlatához tartozik a szerzői munka követhetőségének igénye. Ha filológus a szerző, akkor az olvasója igyekszik azonosítani az igénybe vett könyvtárakat, olvasótermeket, a kéziratokat és szakkönyveket, konzultánsokat, sőt a meghallgatott konferenciákat. Ha etnológus, az olvasója kíváncsian követi a terepet, beszélgetéseit, hivatkozásait, érveléseit. Ha antropológus, akkor olvasója is szereti benne érezni magát abban a helyzetben, amelyben a kérdések megszületnek. Ilyen szempontból izgalmas olvasmány Szikszi Mária kötete.

A szerző a 251–356 között élt Remete Szent Antalról szóló történeteket, az ezek alapján kibontakozott évezredes diskurzust veti alá elemzésnek. A munka forrásait, módszerét és szemléletét tekintve a narratív pragmatika területén helyezkedik el, történeti antropológiai jellegű, a következő kérdésekről értekezik: Milyen igény hívta életre és tartotta életben a Remete Szent Antalról szóló narratív reprezentációkat? Mivel magyarázható a szűzsé narratív megjelenítésének változása? Milyen formában (médiumban) jelenik meg a narratívum? Milyen szociális környezetben, milyen jelentésben történt meg a narratívum befogadása, használata? A kötet a felvetett kérdések sokféleségének megfelelően több tematikus tömbből szerveződik. Ezek: a történeti Szent Antal élete és attribútumai, a Szent Antal életéről készült első összegző biografikus narratívum, Szent Antal történetének középkori verbális változatai, a Szent Antal-kultusz részét képező kolostori gyógyítási gyakorlat és Szent Antal történetének jelenléte a vizuális művészetben. Ha a történet szerkesztést, a történetmondást a narratív viselkedés stratégiájaként értelmezzük, akkor a kötet ennek három formáját azonosítja: a legendákon alapuló vallásos, a laikus, betegségelhárítást célzó orvoslási, valamint a modern és posztmodern művészi narratív stratégiát.

Az egyes fejezetek kidolgozása a szerző számára különböző terepet, különböző források azonosítását és elemzését tette szükségessé. Minthogy a Remete Szent Antalról szóló diskurzus tulajdonképpen ezer éven keresztül szerveződik az európai mentalitás- és kultúrában, a kutatás lebonyolítása azzal a veszéllyel fenyeget, hogy a kérdések felvetésében, a követésre választott események kijelölésében mellékvágányra sikklik, reprodukálja azokat a tartalmi sztereotípiákat, amelyek a témával kapcsolatban kialakultak; önkényesen vagy figyelmetlenségből adódóan megkerül olyan médiumokat, amelyek – rejtőzködő voltak ellenére – valójában a felvetett témáról szólnak. Amit jelen esetben a szerző végül is problémává emel, az az európai kultúrtörténet néhány lényeges terüle-

te. Nevezetesen: az elbeszélő irodalom (s ezen belül a vallásos tárgyú elbeszélő irodalom), a vallásos élet, a vallásos társadalom szerveződése, a hullámban felfutó betegségek története. A felsorolt területek mindegyike olyan funkcionálisnak nevezhető rendszer, amelynek Remete Szent Antal kultusza organikus része, s amely rendszereken belül a kultusz különböző motivációi, funkciói és jelentései tapogathatók le. A szerző arra kérdez rá, hogy kik, mikor és miért tartották fontosnak Szent Antal élettörténetének megszerkesztését, újrafogalmazását. Hogyan vált külön a magaskultúrában a Szent Antalhoz kapcsolódó spiritualitás, valamint a populáris kultúra pragmatikus Szent Antal-kultusza?

A Szent Antal kortársától, Nagy Szent Atanázstól származó első életrajz, ennek a 4. század második felében készült latin fordítása vallási körökben állandósította a szent kultuszát. E kultusz keretében a középkor végéig a *Vitáról* másolatok, kompilációk és fordítások készültek. Ez az áramlat honosította meg a témát a magyar vallásos irodalomban is, négy vallásos szövegben, az Érdy-, a Münchener-, a Debreceni- és a Peer-kódexben. A narratívumok között 15. századi francia nyelvjárásban íródott misztériumjáték is szerepel. E fejezet két kérdés felvetését és megválaszolását tartja fontosnak: milyen genetikai, tartalmi és szerkezeti kapcsolatban állnak a Szent Antal-legendák, illetve a legendákban megjelenő látomások? És itt az olvasónak enyhe hiányérzete marad. Bár az elemzésben szó esik arról, hogy a korai kereszténység idején a legendákat mise keretében adták elő, részletes leírást nem kapunk felhasználási módjukról: az előadás alkalmáról, az előadó személyéről, az előadás módjáról, céljáról. Igaz, erről a távoli források is hallgatnak.

A kötet másik tematikus tömbje a Szent Antalról elnevezett betegség történetét és gyógyítását, Szent Antal kultuszával való összekapcsolódását tárja föl. Az elemzésnek ezúttal is sikerül problémahelyzetet teremtenie. Ugyanis mind a népi gyógyítási gyakorlatban, mind a népi gyógyászat szakirodalmában Szent Antal névvel több betegséget neveznek meg. Az *ignis sacer* és az orbánc összemosódása a magyar gyógyítástörténetben Pápai Páriz Ferencsel kezdődik. E fejezet második része a népi gyógyításban használatos imák, vallásos szövegek műfajosságának és motívumainak specifikumait mutatja be. Az elemzést indokoltnak tartjuk, s csupán azt tesszük szóvá ismételtlen, hogy az imamondás, az imádkozás alkalmait és módját mint gyógyítási habitust érdemes lett volna részletesebben elemezni.

Hozzáértéssel és ihletettséggel megírt fejezet készült Szent Antal alakjának képzőművészeti ábrázolásairól. Itt Hieronymus Bosch *Szent Antal megkísértése* című, 1480 táján keletkezett oltárképe, Mathias Grünewald 1512–1516 körül festett isenheimi oltárfestménye, valamint Salvador Dali *Szent Antal megkísértése* című, 1947-ből datált festménye szerepel. A dolgozat a szükséges körültekintéssel tisztázza a képek keletkezésének történetét, ihletetten emeli ki a képi ábrázolások motívumait, és igyekszik ezeket egyazon, koherens jelentésmezőben elhelyezni. A szerző ezen elemzések alapján vonja le az alábbi következtetést:

„A képzőművészeti ábrázolások a középkor második felében sokasodnak meg, amikor Antal remete történetei a templomi oltárfestészet kedvelt témái lettek. Valahol itt, a középkor végén válik szét a tudás: a magaskultúra a megkísértés történetét élteti tovább, a népi kultúra a gyógyítással kapcsolatos tudást. Grünewald monumentális munkájáról, amelyen egyaránt megjelennek a kísértésre és a betegségre való utalások, tud-

juk, hogy egyértelműen kapcsolatban volt az antonita szerzetesek gyógyító gyakorlatával. Bosch esetében erről a gyakorlati kapcsolatról csak feltételezések vannak...” (132. p.).

A dolgozat e kijelentése organikusan következik az egész kutatás szándékából. Köztudott az, hogy a vizuális ábrázolásokat használó terápia évszázadokon keresztül érvényben volt/van. Igaz, e terápia történetéről mindössze szórványos jelzésekkel rendelkezünk. Ezzel is magyarázható, hogy róla a jelen munka is szűkszavúan beszél.

A szerteágazó szakirodalomban való tájékozottság, az összefüggések keresése izgalmas olvasmánnyá teszi Szikszai Mária munkáját. S ami szintén erénye e munkának: a kérdések megválasztásának, felvezetésének és irányításának, valamint a nyelvi kivitelezésnek az eleganciája.

Fényképek dokumentáló stílusban

Olivier Lugon: *Le style documentaire. D'August Sander à Walker Evans 1920–1940*. Paris: Macula, 2001. 397 p.

Olivier Lugon a monográfia műfajába sorolható könyvében, amely egyben doktori disszertációja is volt, a fotótörténet egy különleges időszakát és egyben a fotóművészet nagyon sajátos, de meghatározó stílusát elemzi. Annak a mozgalomnak és azoknak a világhírű, a nagyközönség által is többé-kevésbé ismert fotóművészeknek (Walker Evans, August Sander, Berenice Abbott, Albert Renger-Patzsch) a tevékenységét mutatja be, akik 1920 és 1940 között a fotográfia történetében meghatározó és radikálisan újat hozó szemlélettel léptek fel. Lugon szerint ez volt az első önreflexív, magából a fotó technikai, társadalmi, kulturális meghatározottságából kiinduló irányzat, amely nem a képzőművészet más ágaihoz igazodva kívánt alkotni, hanem csak a fényképezés, a fénykép sajátosságait figyelembe véve. A könyv terepe a második világháború előtti Németország és az USA, ahol ez az új dokumentarista fotóművészeti irányzat leginkább jelentőssé vált. A szerző többek között arra keresi a választ, hogy mi különbözteti meg a dokumentarista művészi fényképezést a vele rokon archivális célú vagy sajtófotózástól. A könyv a stílus rendkívül részletes elemzése; a művek taglalásán túl nagy hangsúlyt fektet a fotósok által megfogalmazott célok, szemlélet bemutatására, felhasználva minden elérhető forrást a korabeli fotószaklapoktól a fotóművészek visszaemlékezésén keresztül a műveikről született kortársi vélekedésekig.

A könyv az előbb vázolt problematika mentén fejti ki gondolatait, vagyis nem az egyes fotósok, országok egymástól elválasztott munkásságát, illetve fotótörténetét mutatja be. Már a kiinduló problematikát is részletesen tárgyalja, amely ugyanakkor a fotográfia alapvető és máig ható kérdése: mitől lesz egy fénykép fotóművészeti alkotás, és egy másik mitől nem? A kérdés a szerző szerint is megválaszolhatatlan, de elemzése rávilágít számos olyan jelenségre, folyamatra, amely mégis segít megérteni e problémát a konkrét korszak elemzésén keresztül. Például az 1920–1940-es években a dokumentarista fotózás iránti lelkesedés odáig jutott, hogy teljesen különböző céllal készült munkák keveredtek művészeti körökben: a legtisztább archivális indíttatású és ma már a fotóművészet egyik első nagy alakjaként tisztelt francia *Eugène Atget*-t a tisztán kereskedelmi célokat szolgáló fotósokkal szerepeltették együtt avantgárd kiállításokon. A helyzetet tovább bonyolítja, hogy ugyanaz a szerző ugyanazt a fotót is sokszor különböző céllal használta, hol az archiválás volt a cél, hol az esztétikum számított. Például a könyv egyik főszereplője, a ma már a fotóművészet nagy alakjaként számon tartott *August Sander* nagy művészi célú fotós vállalkozásában (20. századi emberek megörökítése) a kereskedelmi céllal készült képeit is felhasználta. Érdekes és hasonló eset, amikor egy New York-i, régiesnek tekintett házkaput három fotós is – köztük Abbott és Evans is – megöröki-

tett, de míg az előbbiek felvételei a Modern Művészetek Múzeumában találhatóak, addig a harmadik egy műemlékvédelmi társaság archívumában.

A kötet kiinduló problematikájának megértéséhez elengedhetetlen a könyv címét adó dokumentáló fotóművészet kialakulásának bemutatása. A szerző először Németországban keresi a dokumentáló fotózás eredetét, a fotózás dokumentarista megújítását. *Vissza a tárgyakhoz* a címe annak az alfejezetnek, amely *Albert Renger-Patzsch* (1897–1966) munkásságát, felfogását tárgyalja, aki *Dolgok* címmel tervezett, de végül *A világ szép* címmel megjelent könyvében (1928) a világ egyszerű szépségét mutatja be tárgyak részletfotóival. A kortársak a brutális realitás újra megtalálásaként értékelték munkáját, majd pár évvel később súlyos kritikával illeték, hogy (például a virágok dekoratív részletfotóinak sorozataival) csak eltakarja a valóságot. Az egyik kritikus Renger-Patzsch-nak kifejezetten ajánlotta, hogy nézze meg néhány mezőgazdasági munkás lakóházát, és azokat fotózza inkább. A rengeteg követőre talált szerző maga is érzekelte módszere zsákutcaját, ami új témákhoz, például a tájképfotózáshoz irányította. A tematikai változás együtt járt a sorozatkészítés követelményével: szerinte csak így lehet elkerülni a fotóművészetben is jellemző pikturalizmust, csak sorozattal lehet igazán dokumentálni egy tájat.

Az 1930-as években egyre több felhívás született Németországban a dokumentarista fotózás érdekében. Igazi és egyik első reprezentánsának August Sandert (1876–1964) tekintették, akinek éppen 1930-ban jelent meg az *Antlitz der Zeit (Az idő arca)* című könyve. Sander ötvennégy éves volt könyve megjelenésekor, s már hosszú fényképész szakmai múlt állt mögötte. Nemcsak polgári, hanem paraszti rétegeket is fotózott, idővel felhagyott a kor jellegzetes, a természetes életszituációkat imitáló, beállított képeivel (olvasás, zenélés) és egyszerű, gyakran szabadban készített frontális felvételeket készített. Sander fényképész tevékenysége közben dolgozta ki – elmondása szerint már az 1910-es évektől – óriási tervét, melynek célja a korabeli társadalom képének megrajzolása, minden társadalmi csoport és foglalkozás megörökítése volt. Hosszú listákat gyártott a társadalom különböző csoportjairól, alcsoporthoz, tagozódásáról. Az elképzelés konkrét megvalósításába az 1920-as évek közepén kezdett. Célja nem pusztán a kor társadalmának bemutatása volt portrék formájában, hanem a környezeté is, a falutól a modern nagyvárosig. Végül hatvan portré jelent meg kötetében a *Menschen des 20. Jahrhunderts* címmel 1927-ben kiállított fotóiból.

Sander nem volt nagy hatással kora fotósaira, egyedül egy fiatal amerikai, *Walker Evans* (1903–1975) elemezte, és állította Atget-val együtt példaképül az amerikai fotósok elé. *Walker Evans* a könyv másik főszereplője, aki az amerikai dokumentarista fotográfia egyik legnagyobb alakja. A könyv címe és terminológiája is tőle származik, saját felfogása szerint a szó szerinti dokumentálás igazi példája a rendőrségi helyszínfotó. Egy dokumentumnak haszna van, miközben a művészet haszontalan, vagyis a művészet sohasem lehet dokumentum, de alkalmazhatja annak stílusát, ő maga például dokumentáló stílusban alkot.

Evans nem vagy csak részben követte Sandert, fotózása sokkal kevésbé volt szisztematikus, valamint sokkal nagyobb hangsúlyt fektetett a környezet fotózására. Evansszel egy új, fiatal fotógeneráció lépett színre New Yorkban – a leghíresebb köztük talán *Berenice Abbott* volt –, amelynek tagjai egyértelműen a dokumentarista stílust képviselték, a fotóművészetet akkoriban uraló Alfred Stieglitzcel szemben. Abbott és Evans egy időben, 1929-től kezdték New Yorkot megszállottan fotózni. Kezdetben még jól felis-

merhető képeiken a tudatos geometrikus komponálás, témájuk például az épülethomlokzat és a lépcsőkorklát, ami szorosan kapcsolódik a kor fotóművészeti ábrázolásmódjához. 1930–1931-től következett be a fordulat; képeik egyszerűbbé, letisztultabbá és egyre inkább frontálissá váltak, témáik is egyre egyszerűbbek lettek. Ez a változás együtt járt egy nagyon fontos technikai változással: Evans és Abbott is nehezen mozgatható, a részleteket viszont rendkívüli gazdagsággal megörökítő, nagyméretű utazókamerákat kezdett használni, amivel a látószög sem változtatható olyan könnyen és főleg hirtelen. Evansnél egy tematikai változás is felfedezhető: a díszes, modern épületek helyett az egyszerűbb, hétköznapi, vernakuláris épületeket, épületbelsőket örökítette meg. Ekkor már megjelent érdeklődése a plakátok, a neonművészet és a szemét (roncsautók) iránt is.

Evans szemléletére különösen nagy hatással volt az épített örökség fotózása, például olyan viktoriánus stílusban épült bostoni házak dokumentálása, amelyeket a kortársak nem tartottak érdekesnek, lebontásuk napirenden volt. A munkát megrendelésre végezte, megbízói a legegyszerűbb frontális nézetű, részleteket megörökítő dokumentálást kérték tőle, amit ő úgy valósított meg, hogy mindig napos időben fotózott, ami lehetővé tette a részletek kiemelését. A dokumentáló stílusú művészi fotózás kialakításában ez a kifejezetten archivális céllal készült sorozat nagy szerepet játszott. Evans később is nehéz és nagy utazókamerát használt, a különleges leíró jelleggel együtt járt a képek egyfajta szárazsága, de újdonság volt a munka, vagyis az archiválás szisztematikussága is. Több ilyen munkája bekerült az 1938-ban megjelent *American photographs* című könyvébe, ahol a fotók kétharmadát épületfotók adták. Az építészeti örökség dokumentálása Abbottnál és Evansnél is alapvető fontosságú, de csak kiindulópontja a teljes amerikai társadalom dokumentálását megcélzó programnak. Ennek fő terepe Evans számára a város volt, ahol az épületek mellett mindent fontosnak tartott megörökíteni: a különböző társadalmi rétegeket, a szakmákat, a hanyatlóban lévő vallásosságot, az autókat, az utcai életet, az utca szagát, a nagy- és kiskereskedelmet stb. Célja Sanderhez hasonlóan az archiválás és a rendszerezés volt. A városi élet dokumentálását végül azonban leginkább Abbott valósította meg, míg Evans az amerikai vidék dokumentálásába fogott bele. Ennek a munkának az elindítója, a finanszírozója a Farm Security Administration, amelynek fő feladata a gazdasági válság által különösen érintett amerikai kisparasztnak támogatása volt. E munka népszerűsítéséhez, az erősen politikai indíttatású feladat igazolásához, a pénzügyi háttér biztosításához szükség volt a vidéki Amerika fényképekkel való illusztrálására is. Evans 1935-ben indult el Atlantába, ahol leginkább vernakuláris épületeket, házbelsőket, plakátokat fotózott. Fotóinak óriási hatása volt, az FSA-nál minden fotósnak Evans kellett követnie. Már nemcsak a mezőgazdasághoz kapcsolódó témák voltak érdekesek, hanem például a bányászok, az iparosok hétköznapi kultúrája is. A hatalmas mennyiségű fotót a szervezet archiválta. Az FSA tevékenységének köszönhetően a dokumentarista fotózás egyre ismertebb és népszerűbb lett az USA-ban az 1930-as évek végére.

A könyv külön fejezetet szentel annak a folyamatnak, ahogy ez a száraz, leíró, frontális és a kultúra minden jelensége iránt érdeklődő fotózás átalakul egyfajta sajtófotóvá az 1940-es évek végétől. Az új sajtófotó céljai és eszközei már teljesen mások: csak az esettek érdeklik, egyre inkább szentimentálissá válik, áttér az egyetlen, de úgymond hatásos képre, valamint a kép mellett a szöveg, a magyarázat is fontossá válik. Ez együtt járt a dokumentarista fotózás és az evansi megközelítés lényegének tudatos megtagadásával: a távolságtartás, a semlegesség, a személytelenség helyére kötelezően belépett

a humánium, az érzelem. Az új stílus és megközelítés, amely élesen kritizálta különösen Evans szemléletét, a klasszikus, igazi dokumentáló fotózás halálát is jelentette. A sorozat szerepe is átalakult, az új stílus követői egyre inkább történeteket akartak elmesélni, melyeket bőséges szöveggel is elláttak. Sőt az átalakulás odáig jutott, hogy a hatásosság érdekében megjelentek a beállított, manipulált, megrendezett képek. Az új stílus kiadói, működtetői leginkább a képes magazinok voltak. Ez a tagadás és váltás természetesen szorosan összefüggött a második világháború okozta traumával, szörnyűségekkel. Evans elvetette ezeket a változásokat, aminek legjobb bizonyítéka a New York-i metróban utasokról készített sorozata, ahol a térdén tartott fényképezőgéppel, vagyis mindig frontálisan ugyanabból a szögől örökítette meg az arcokat, abban a pillanatban, amikor azok érzelmet nem fejeztek ki, csak egyszerűen kiengedtek.

Lugon könyvének második, nagyobb részében arra keresi a választ, hogy mivel magyarázható az a folyamat, amelynek során egy látszólag a hagyományos művészettől legtávolabb elhelyezkedő fényképezési forma, egy archiválásra szolgáló eljárás – amely minimálisra korlátozza a fotós kreativitását, egyfajta mechanikus rögzítéshez közelítve tevékenységét – hihetetlenül felértékelődött, önálló esztétikai értékévé vált. A könyv négy nagy fejezete egyben a dokumentarista fotó négy alapvető sajátosságát tárgyalja: elsőként rendkívüli formai egyszerűségüket, amit egy új érték megtestesítőjeként kezeltek, és amit a szerző a fényesség-élesség általános fogalmával foglal össze. A második sajátosság a képek egymás közötti kapcsolata: a dokumentarista fotó nem önmagában létezik és értékelhető, hanem mindig sorozatban. Az új forma felértékelődéséhez további két sajátosság vezetett. A fotótörténet-írás kialakulásának, valamint a művészettörténet fotó iránti érdeklődésének köszönhetően ez a stílus is bekerült a fotóművészetet tárgyalók diskurzusába, ezzel párhuzamosan a banális-hétköznapi fotó iránti érdeklődés is megnőtt, egyre inkább kitágította az esztétikailag értékelhető fotók körét. A negyedik és utolsó sajátosság, hogy a dokumentáló stílusban készült fotók rögtön úgy mondanak a jövőnek készültek, ami szintén pluszértéket kölcsönzött nekik.

A négy nagy fejezet részletesen elemzi ezeket a sajátosságokat, amelyekre mindenképpen érdemes kitérni. A fényesség metaforája kulcsfogalom a dokumentarista programban: a képeken nincs árnyék, szürkeség. Evans, Sander és Abbott a fényt, a napfényt preferálta fotózáskor. A fényesség mellett az élesség a másik sajátosság, amelyet kiemelnek a kortársak, az elemzők. Ez a fényességgel párban járó sajátosság azt jelzi, hogy a fő cél a részletek megörökítése, a képek részletgazdagsága, ami napfényben érhető el a leginkább. Mint már jeleztük, ez a technikát, a fényképezőgép-választást is meghatározta. A nagyméretű utazókamera használata Evans és Abbott részéről nagyon is tudatos volt, amivel a fő célt, az archiválást valósították meg, míg a spontaneitás, a látószög változtatásának szabadsága másodlagossá vált. Számukra a fénykép egyenlő súlyú részletekből álló, nagy mennyiségű megfejtésre váró információhalmaz volt. A részletgazdagságra törekvés nagy hatással volt a fotókritikára is, hiszen leginkább azt emelték ki, hogy a különleges részletek (egy gomb, egy arc, egy kéz stb.) is jól láthatók a képeken, amelyek társadalmi, történeti elemzések bázisául szolgálhatnak, míg az egész kép esztétikai értékelésével kevésbé foglalkoztak. További sajátossága a stílusnak és a fotózásnak a már emlegetett kívülállóság, semlegesség, ami a bírálók szerint valójában érzéketlenség. Ez egyfajta tematikai sajátossággal is párosult, hiszen különösen Evanst, de több társát is a mindennapi-hétköznapi vernakuláris kultúra névtelensége izgatta.

A névtelenség portréfotózásában csúcsondik ki, amit a már említett metrósorozat bizonyít a legjobban. Az ismeretlen emberek fotózása az 1930-as években több fotós programjában szerepelt, Evans szerint a névtelenség megőrzése a fő sajátossága a dokumentarista portréknak. A másik specialitás az érzelemmentesség. A fotós semmilyen módon nem instruálja az előtte állót, csak hidegen-szárazon készíti a felvételt. Itt is a metró sorozatot kell megemlíteni, ahol hatvankét ember jelent meg véletlenszerűen a gép előtt, akiket Evans minden szelektálás nélkül fotózott le. A klasszikusabb fotóhelyzetekben is újszerűen dolgozott: nem instruálta a kép alanyát, sőt a felelősség az utóbbié volt a kép elkészítésekor, úgy állt be, olyan pózban, amilyenben ő maga úgy képzelte, hogy így kell őt fotózni. Vagyis a modell készítette a képet. Tehát a portré nem egy elcsúszott pillanat a valós életből, hanem egy autonóm cselekedet, kiszakítva a világból. Ez Sander fotóin a legszembetűnőbb, hiszen a modellek által kialakított pózok annyira természetesek, hogy sok kritikus nem is vette észre, hanem éppen beállítottságukat, mesterkéltységüket vetette Sander szemére, azt hogy úgy néznek ki, mint a régi polgári portrék. Walker Evans is úgy gondolta, hogy a modellnek meg kell tudni védenie magát az objektívvel szemben, aki így aktív szerepet kapott a kép megkomponálásában. Ez azt is jelentette például, hogy egy tanyás gazda családját házuk előtt ábrázoló fotó úgy készült, hogy a családapa választotta ki a megfelelő helyet, és ő maga dirigálta családja beállítását. Evans még a Leica gép használatakor is az önreprezentációt kényszerítette ki modelljeiből. A cél tehát nem a rejtett és nem kontrollált érzelmek megörökítése, hanem a modell támogatása az önreprezentáció aktusában.

A felelősség áthelyezése nemcsak a portréra jellemző Evansnél, hanem enteriőr-, épület- vagy tárgyakat megörökítő fotóira is. Egyéneket által megkomponált tárgycsoportokat, -együtteseket fotózott, pontosabban – ahogy ő fogalmazott – ezek a kompozíciók találták meg őt: kirakatok, szobabelsőrészletek, polcok, tárgyak a falon. Hasonlóan izgatták az egyszerű, köznépi lakóházak homlokzatai vagy a reklámokkal borított középületek, ipari épületek. Evans épületfotóinak sajátossága, hogy mindig a homlokzatot örökíti meg, soha sem fotózza például oldalról a dokumentálandó épületet, vagyis ebben az esetben is teljesen lemond arról, hogy megkomponálja a képet.

Az olvashatóság a szerző szerint egy további sajátossága a dokumentáló stílusnak. Jó példák erre a portrék, ahol a ruha, az öltözet nagy jelentőséggel bír: egy egyén vagy egy csoport megnyilvánulása, vagyis nyomok hálózata. A kontextus, az ott nem lévők felidézése az általuk hagyott nyomok megörökítésével alapvető jellemzője és célja a stílusnak. Walker Evans szobabelső- vagy épületfotói a kommentárok szerint óriási erővel jelenítik meg az egyént vagy a közösséget, anélkül hogy szerepelne a képen (sőt gyakran el is távolította az ott lakókat a képről). Egy-egy ilyen fotó valóban elementáris erővel jeleníti meg, teszi érzékletessé az 1930-as évek amerikai szegényparaszti rétegeinek mérhetetlen nincstelenségét. Evans és stílusának követői szerint a dolgok felületének fotózásával már megismerhető a valóság, és nem kell – mint ahogy azt a fotóművészet sokszor tette – átalakítani, kifordítani, dramatizálni. Evans és Sander felirattal sem látta el képeit, hiszen Lugon szerint nem alapanyagok voltak egy későbbi szociológiai vizsgálatnak. A kortárs dokumentarista fotósok, amikor hangoztatják a felirat, a szöveg fontosságát, egyben visszatérnek a fotó eredeti funkciójához: tárgyi bizonyíték egy későbbi felhasználás számára.

Az 1930-as évek elejétől a fotó világában egyre nagyobb hangsúlyt kap a médium

egyik sajátosságaként a sorozat. Az 1950-es évekre viszont a sorozat leginkább pillanatfelvételek összege; egy időbeli folyamat, egy kontextus rekonstruálására szolgál. Azonban hús évvel korábban Evans és Sander számára a sorozat fontossága nem abból eredt, hogy a fotográfia képtelen szintetizálni, megragadni a valóságot. Szerintük egyetlen fotó is megáll önmagában, a sorozat nem időbeli folyamat, nem a kontextus rekonstruálásához szükséges, nem részletek, mozaikok segítségével ragadja meg a teljes valóságot, hanem alkalmazásával konceptuális, önálló esztétikai alkotások hozhatók létre. A sorozat számokra képek komponálása, közelítése, távolítása, ellentétbe helyezése. A szerző szerint egyedül a sorozat alkalmazása oldja meg a modern fotográfia nagy paradoxonát: az egyre nagyobb művészi igény mellett egyre egyszerűbb képek készülnek. A megoldást a hangsúly áthelyezése adja a képek szervezésére, amikor a művészi erő a tematikai egységességből, a képek egymásra hatásából ered. Sander kifejezetten azt hangsúlyozta, hogy a képek művészi minősége az őket létrehozó program erejétől, jelenlététől függ. Nem véletlen, hogy a könyvben szereplő fotósok képeiket egy-egy program keretében készítették, aminek megvalósításán hosszú éveken át dolgoztak. A szerző szerint a dokumentarista fotósok „ticje” volt az írott tervek készítése, sőt az elkészült fotók listázása, a listák segítségével történő (újra)rendezése.

A sorozatot sokan irodalmi alkotáshoz hasonlítják, jelek hálózatával bíró olvasható szöveghez. Szöveghez hasonlíthatóságukat fokozza, hogy a legtöbb és legnagyobb ilyen alkotássorozat könyvnek készült, vagyis az áttérés a sorozatra szorosan összefügg a fényképkiadás konjunktúrájával az 1930–1940-es években. De ez együtt járt azzal, hogy a stílus követői teljes mértékben kontrollálni akarták a kiadás folyamatát, vagyis nem szűnt meg szerepük a felvétel elkészítésével, sőt maguk határozták meg a képkivágást, ők állították össze a képsorozatokat, szerkesztették a könyvet. Az igazi dokumentarista megközelítésben mindent a fotós végez, a fotózástól a kiadvány megtervezéséig. Evans számára a kiállítás katalógusa mondhatni fontosabb magánál a kiállításnál, nem emlék arról, hanem egy önálló alkotás, aminek még a tipográfiájára is figyelt. A kiadás egyre fokozódó szerepe azt is eredményezte, hogy a kép dezakralizálódott, a fényképnegatív nem volt többé szent, Evans és Sander szabadon használta, új képkivágással nagyított belőle, sőt például Sander a csoportképekből is kivágott portrékat. Végül is Evans vagy Sander számára a fotóművészet nem pusztán a fényképfelvétellel egyenlő, hanem sokkal inkább konstrukció, alkotási folyamat.

A katalógusok, könyvek készítése felszínre hozta a stílus egyik központi gondolatát, a gyűjtést és a gyűjteményt. Német fotószaklapok már az 1930-as években ösztönözték az amatőr fotósokat, hogy gyűjtsék, fotózzák a természetet, a régészetet, a történelem témáit – az utolsó szélmalomokat, az út menti kereszteket –, így úttörői lehettek olyan területek dokumentálásának, amelyek a tudós kutatást nem érdekelték. Sander is részt vett ilyen típusú dokumentálásban, Evans pedig kifejezetten programjává tette: a fotós szerinte a szemével gyűjt, sőt szerinte a művész – metaforikusan – gyűjtő. Evans ugyanakkor a múltó, hétköznapi dolgokat is gyűjtötte, a szó szoros értelmében is: öngyűjtőkat, reklámszatyrokat, üdvözlőlapokat, baseballjátékosok kártyáit stb.

A dokumentálás nagy sorozatokat eredményezett, amelyek kezelése is számos problémát okozott. De hasonlóan nehéz volt a fotósoknak megvalósítani ambiciózus dokumentációs terveiket, így nem véletlen, hogy sok valamilyen intézményi-szervezeti struktúra közreműködésével valósult meg: amatőr fotósok bevonásával, állami támogatással

vagy az amerikai *picture collection*ok által követett gyakorlattal, a már létező fotók gyűjtésével. Ez utóbbiak, az archiválási céllal létrehozott fotógyűjtemények komoly hatással voltak a nagy fotósprogramokra is. A fotósok és a könyvtári fotógyűjtemények között amúgy is szoros volt a kapcsolat az 1930-as évekbeli USA-ban. Mindezen folyamatok betetőzése, amit Evans elért az FSA-nál: a hivatásos fotósok célja egy archívum létrehozása és gyarapítása, nem egyedi képek készítése. Élesen meg is különböztették magukat a sajtófotósoktól, akik a magazinokban való publikálás céljából fotóztak.

A dokumentáló stílusú művészi fotózás történetének, szerepének, elismertté válásának megértéséhez a szerző nagy figyelmet szentel a korban zajló, a művészi és amatőr fotót érintő értékeléseknek, a két terület megváltozott viszonyának. Az 1920-as évekig a művészi fotózás lenézte a fotó hétköznapi használatát. Walker Evans viszont sokat használta, sőt előfordult, hogy könyvébe névtelen amatőr fényképeket is integrált. A dokumentarista fotósok ezenkívül előszeretettel fotózták a házakban talált családi fényképeket vagy azok kompozícióit. Összességében ebben a korban és a dokumentarista fotósok közreműködésével váltak méltóvá az érdeklődésre az amatőrök tömegei által készített fotók, amelyeket akkoriban sokan modern kori *folk art*nak, népművészetnek tartottak. Már szóltunk róla, hogy például Abbott dokumentarista vállalkozásait csak amatőrökkel vélte megvalósíthatónak, vagyis a két forma többszörösen keresztezte egymást. Ugyanakkor a tematikus azonosság és a stílus hasonlósága ellenére a dokumentarista fotóművészek is megkülönböztették magukat a minőség és a program alapján az amatőröktől. Összességében a szerző szerint a fotóművészet és a művész deszakralizálódása és a vizsgált korszak dokumentarista fotózásának elfogadása között nagyon szoros összefüggés van. A másik folyamat, ami az elfogadáshoz hozzájárult, az egyre szaporodó fotótörténeti munkák, a művészettörténet által is befogadott fotóművészet szerepének növekedése. E folyamat része a régi, 19. századi amatőr fotósok felfedezése, integrálása a fotóművészet történetébe. Ebben a dokumentarista fotósok is nagy szerepet játszottak, például Sander a régi fotókat is gyűjtötte, sőt egész művét visszatérésnek tekintette a fényképezés elvesztett lényegéhez, amit ezek a régi fotók testesítenek meg. Abbott pedig közismerten Atget felfedezője, népszerűsítője volt az USA-ban, akit a dokumentáló művészi fotózás atyjaként tiszteltek. Ugyanakkor Olivier Lugon nagyon érdekesen rámutat, ahogy Atget, Hines és mások, akiket a dokumentarista fotózás első képviselőiként tartott számon maga a mozgalom is, igazából nem voltak még a köztudatban, amikor a mozgalom és a stílus szemlélete, céljai kialakultak. Vagyis nem ágyazható történeti fejlődési folyamatba az 1920-as években megjelenő stílus; a mozgalom résztvevői tulajdonképpen utólag konstruálták meg saját történetüket. Nagy történeti elődeik száma az évek folyamán, az 1940–1960-as években, egy-egy 19. századi fotós felfedezésével folyamatosan gyarapodott.

Sokan úgy gondolják, hogy a dokumentarista fotósok célja az volt, hogy megmutassák a jelen problémáit azzal a céllal, hogy a változtatni lehessen rajtuk. Ugyanakkor, különösen a könyvben szereplő nagy alakjai a stílusnak ezt teljesen másképp gondolták, ami szorosan összefügg a már bemutatott archiválási célú fotózással. A szerző megállapítja, hogy az 1960-as években kialakult és máig ható közvélekedéssel ellentétben a dokumentarista hullám nem volt szoros összefüggésben a gazdasági válsággal, csak elvétve volt kapcsolat a kettő között. Evansnél például semmilyen szociális elkötelezettség sincs. Számukra a fényképek igazi nézője a jövőben keresendő, aki majd a fotók által

szerez ismereteket elmúlt korokról, emberekről. A „jelen történészeiként” említették őket, akik a kortársak lelkiismeretére egyáltalán nem kívántak hatni, annál inkább megőrizni a jelen hétköznapi-banális dolgait a jövőnek. A gyorsan múló vernakuláris világ megörökítése különösen izgatta Evans és Abbottot, ezért fotóztak plakátokat, roncsokat, cégtáblákat, értéktelen tárgyakat, jellegtelen, de tipikus viktoriánus stílusban épült családi házakat. Abbott a régi New York, Evans a viktoriánus kori házak fotózásával nem akarta azokat megmenteni; céljuk pusztán a fotózás, a dokumentálás volt. Ez szorosan összefügg, párhuzamba állítható a dokumentarista fotósok kedvenc témájával, az elmúlás, a változás, a tönkremenő tárgyak fotózásával. De ebbe beletartoznak a ritkaságok is, ami a szerző véleménye szerint egyfajta nosztalgikus, régészeti jellegű szemléletet is tükröz. Evans kedvenc témája volt a szemét (például roncsstelep, málló plakátok) és a romok fotózása, ami a gyorsan változó jelen megörökítését szolgálta, ellentétben, mondjuk, Atget-val, aki a régi Párizst akarta megörökíteni. A stílus képviselői, például azok, akik az FSA-nál fotóztak, azt vallották, hogy minden érdekes és értékes a jelenben, minőségi válogatásnak nincsen helye, bármi fontos lehet a jövő nézőjének.

Olivier Lugon könyvének hosszú ismertetését azért tartottuk fontosnak, mert mind az elemzett dokumentarista stílus története, mind annak szemlélete számtalan ponton kapcsolódik a néprajzi-antropológiai fotózáshoz és annak problematikájához, nem is beszélve a könyv kiinduló gondolatáról: mitől lesz egy fénykép a sokszor lenézett múzeumi, több százezres fotógyűjtemények elfeledett adatává, és mitől válik egy másik, akár ugyanabban az órában készített felvétel a fotóművészet egyik ünnevelt darabjává? De talán még fontosabb és tanulságosabb a Walker Evans vagy az August Sander által megfogalmazott programszerű, előkészített fotódokumentálás tematikája és célja, amelyekhez hasonló, szűkebb szakmánkból sem tudnánk sokat említeni. Ez a programszerű, felkészült és a jelenre fókuszáló megközelítés különösen aktuális ma a Néprajzi Múzeumban. Hasonlóan érdekes és mélyebb elemzésre sarkalló az a fotósszemlélet, amellyel különösen Evans dokumentálta a vidéki Amerikát, hiszen ez a fajta kívülállóság, elfogulatlanság, a múló jelen minden témája iránti érzékenység a legnagyobb ritkaság nemcsak a dokumentarista fotóművészetben, hanem sajnos a dokumentációs céllal készült néprajzi fotózásban is.

A hosszú ismertetés már önmagában jelzi, hogy Olivier Lugon könyve rendkívül alaposan, érdekesen és jól szervezeten tárja fel e sajátos fotóművészeti stílus történetét és sajátosságait. A stílus fotói és szerzői maguk is világhírűek, de hogy milyen szemlélet és célok keretében alkottak a fotósok, azt valószínűleg csak kevesen tudták a könyv elkészülte előtt.

Walker Evans, August Sander és Berenice Abbott fotói az interneten

<http://www.getty.edu/art/gettyguide/artMakerDetails?maker=1634>

<http://www.getty.edu/art/gettyguide/artMakerDetails?maker=1786&page=1>

<http://www.nypl.org/research/chss/spe/art/photo/abbottex/abbott.html>

Hórusz-fotók: a gellert kapott reprezentáció

Hórusz Archívum – Kardos Sándor:
A *Hórusz* című kiállítás katalógusa.

Budapest: Millenáris Park, 2004. Szerkesztette: Haris László.

A képeket válogatta: Kardos Sándor és Haris László.

Budapest: Magyar Fotóművészek Szövetsége.

<http://galeria.origo.hu/horus/ho01.html>

A Hórusz Archívum a hetvenes–nyolcvanas évek magyar szellemi életének egyik igen jellegzetes képződménye: olyan képgyűjtemény, képiség, amelyről mindenki tudott, amelyet mindenki ismert, személyesen mégis kevesen láthattak. Képei csupán néhány kiállításon és egy-két szakkönyv képanyagában tűntek fel (Bán 1982; Szilágyi–Kardos 1983). A Hórusz Archívum Kardos Sándor operatőr fotógyűjteménye - ismeretlen emberekről, ismeretlen fényképészek keze által készült, ismeretlen helyekről előkerült különös képek százezrei.

„Valaki, a kép hátán lévő felirat szerint 1924-ben, csinált egy képet egy asszonyról két gyerekkel. Az egyik az ölében ül, a másik mellette áll. Az illető félrekomponálta a képet, a három személy a bal alsó sarokban van, a többi részén »rengeteg« az ég, és a jobb oldal üresen maradt. Ott, nem tudni, hogyan és honnan, bukfeneczik, vagy a padláról pottyant egy tizennégy éves forma, kopasz parasztgyerek, fejre éppen. Pont azt a pillanatot látjuk a képen, amikor a feje a talajt érve nyeklik.” (Kardos Sándor¹)

Lényegi elem a rámutatás: hogy éppen Kardos Sándor vette észre éppen ezeket a fotókat, s ebből lett valami más minőség. A Hórusz Archívum anyagából az első nagyobb kiállítás 2004 márciusában volt a budapesti Millenáris Parkban.

A kiállításhoz kapcsolódóan két-három évtizednyi késéssel elkészült egy magyar nyelvű album, melyben a képek közül fel-felbukkanva Németh Gábor, Szemadám György, Stalter György, Szepesi András, Parti Nagy Lajos, Báron György, Kováts Albert, Lányi András, Balassa Péter szövegei kísérik meg a lehetetlent – az értelmezés karámfájába terelni a minden kategóriából kibújó Hóruszt. A fotográfiákat értelmezni kívánó szövegek analóg módon megismétlik a Hórusz szimbolikáját:

„Az egyiptomi hieroglif írásban a Hórusz-szem egész képe jelenti az egyes számot, míg a szem ábrájának részletei a végtelen kicsi felé tartó törtszámokat. A legkisebb részek egy-egy amatőr fényképei, míg a képek összessége az egyet, az egészet, valami istenit, a képeknek egy különös értelmezését jelenti.” (Kardos Sándor)

A szerzők töredezett, személyes érintettséget, esztétikumot hangsúlyozó rácsodálkozásai csak összeolvasva közelítenek egy értelemegészhez.

Az értelmezések egy része a *hibás kép* koncepciója mentén szerveződik. A képekről való beszéd az *elrontás* s az *elrontás* által generált többletjelentések kategorizációja. Szemadám György Beke Lászlót idézi:

„Ebben a válogatásban kifejezetten az a *jó* és kívánatos, ha a kép *rossz*. Rossz pedig Horus [sic!] értelemben mindaz, ami különös, furcsa, aberrált, blőd, kínos, vicces, izléstelen, kegyetlen, morbid, *ciki*, *camp*, vagyis ami eltér a normá(lis)tól.” (Szemadám 2004:23.)

Ebben az értelemben a gyűjtemény képeinek java része feltételez egy normális valószínűségi sávot, ahol normális élethelyzetekről, normális technikával, átlagos fotózási ismeretekkel normális képek is születhettek volna. A legtöbb kép mellé odatehetnénk a *rendes* képpárját. A hibás kép jelentősége éppen az, hogy a normális világ reflexeként működve arról közvetít jelentéseket. A hozzáképzelt *normális* képet lehetne úgy is definiálni, mint a fotótörténet egy sajátos vizuális tapasztalatát, mely valahol egy közép-kelet-európai társadalom érzékelési mezejében gyökerezik, s a tényleges *hibás* képet pedig úgy, mint e tapasztalás kulturálisan meghatározott megnyilvánulását. De a szerzők ezt a lehetőséget nem vetik fel. Fragmentáltságot vállaló beszédük alaptónusát az általános emberi tapasztalatból eredő univerzalizisztikus képi minőségben való meggyőződésük adja.

A Hórusz Archívum derékhadát a könyv képválogatása szerint is a *hibás* képek képviselik. S ha nem vigyázunk, folyvást e hibakeresés csapdájában keringhetünk, tesztelve önmagunkat: felfedezzük-e, értjük-e Kardos Sándor rámutatásait? Márpedig a képek egy másik része határozottan kilép ebből a keretből. A valós világ peremén lévő optikai tudattalanról: a repülésről, Erősz és Thanatosz világáról Báron György beszél. A fotográfiaát kivételes, mindig a lényegről szóló médiumként tiszteli, melynek végső tárgya nem a dokumentálás, nem a művészet, hanem a halál. E kivételesség privilégiuma Isten ujjának érintése a képen. Kovács Albert azokat a fotókat elemzi, melyek – önmagukban hordozva saját egzisztenciájukat – a műalkotások szintjére emelkednek. A fényképezés legnagyobbjainak sikerült meglátniuk a pillanatban valami többletet, különösséget, rejtett mögöttes vonást, ami a többi ember számára észrevétlen maradt. Ritka esetben a remekművet remekművé tevő vonások a fényképező szándékától függetlenül is megjelenhetnek a lencsén. Lányi András értelmezésében a *múltba süllyedt valóság* remekké formálódott képei az elmúlás kézzelfogható dokumentumaként válnak a jelenben aktuálisakká. A leselkedés kísérlete által önmagából kilépni próbáló ember a fényképben a magánlét hiteles dokumentumát, a szubjektum önértelmezésének akaratlan nyomait, jelenlétének naiv megnyilvánulását sejtí. A Hórusz Archívum értelme és jelentősége a *véletlen által munkába vett* képek *személyen túli jelentéstöbbletének* gazdagságában rejlik. Ahogy megtapasztalhatjuk általa az önértelmezésen rajtakapott szereplők trükkös, ügyeskedő, groteszkbe hajló igyekezetének önportréit, a meglesés-megöröklés drámájának a látottak fölé kerekedő képleteit, a nem kívánt konnotációk, az eltévedt képkivágat, a technika ördöge által manipulált, vagyis a szándékolttól ellentétes értelmek megnyilvánulásait, a sorsszerű véletlen, a történelem által átértelmezett fotókat. Bán András szóhasználatával élve, azokat a *sűrű képeket* (Bán–Biczó 2000:26), melyek formai, egzisztenciális és kulturális viszonyainak rétegzettségéből az időre, térre, szituációra, szereplőkre, társadalmi cselekvésekre vonatkozó jelentésszegmensek kihámozhatók.

Németh Gábor bevezetőként olvasható tanulmánya az egyetlen, mely egy komplexebb értelmezést keres. A Hórusz nyelve az ő számára az, ahogy Kardos Sándor látja a világot, a megértéséhez vezető lehetséges kulcs pedig Kardos Sándor személye. Ezért történetekben, allegóriákban, metaforákban próbálja elmesélni az elmesélhetetlent. Megkísérel ugyanazon a hangon szólni, ahogy a képek szólítják meg a rájuk csodálkozót.

„A Hórusz metafizikus összeesküvés [...] olyan, mint a világ [...] a vele való megismerkedés pillanatában érzett borzongás hasonlatos ahhoz a rémülethez, amit a világ megragadásának vágya ébreszt az emberben [...] a felrobbant Isten darabkáit tartalmazza.” (Németh 2004:3.)

Az ő írásából tűnik ki leginkább, hogy a Hórusz nem pusztán egyszer látott képek gyűjteménye. Kitapintható mögötte egy gondolkodási kör, valamifajta ránézés a világra, látásmód, valami alternatívája annak, ami eltér a *normá(lis)tól*, ami univerzalisztikusan érvényes, hiszen az emberiről szól.

Az albumban a fotók tisztán képként léteznek. Nincs tárgyiasságuk, hátoldalukon nem látszik a felirat, bemutatásuk módja letörölte róluk a használat nyomait. Itt nemcsak azokra a kontextusokra gondolok, amelyek számára a képek eredetileg készültek, hanem azokra a használatmódokra is, ahová a gyűjtés gesztusa által beemelődtek. Arra a közegre, amelyben a világra való ránézés egy lehetséges módját teremthették meg. A szövegekből kihalló ismerősségek úgy sejtetik, a Hórusz nem csak Kardos Sándor magánügye lehetett. Létezhetett vagy létezik a Hórusz Archivumnak egy közösségi használatmódja, sokszor forgatva, sokat beszélgetve a képekről.

„Kardos az 1970-es évek elején kezdte gyűjtését, maga a Hórusz-szemlélet nyilvános tételes kifejtése sohasem történt meg, hatása mégis tetten érhető nem csupán az 1970–1980-as évek experimentális fotójában, hanem (a kezdetben a gyűjtésben is résztvevő) örök független Lugosi László fotográfus fotónaplójában, Jeles András, Bereményi Géza, Forgács Péter filmjeiben...” (Bán 1998:84).

A Hóruszsal együtt nőtt szerzők tanulmányaiban erről csak töredékeket kapunk, azokat is leginkább Németh Gábortól. Pedig a *Hórusz-használatmód* – akárcsak a privát fotók esetében – meghatározó lehetett: a képek egymáshoz rendezésében egészen finom árnyalatok működnek, az egymás után nézegetett képek sajátos hatással lehetnek egymás értelmezési mezejére.

Annak legpregnansabb megnyilatkozását, hogy a képek milyen mértékben képesek a megfelelő közegben egymással játszani, az album értő képválogatása adja: azok a dupla oldalak, amelyeken a tudatos szerkesztői szándékként egymás mellé rendelt képek jelentéstartó generálva erősítik egymást. Az összecsengésükből kihallatszó érzéki öröm leírása, tipizálása éppoly lehetetlen vállalkozás, mint a Hórusz megszelídítése. Az album egyik páros fotócsoportjának² jobbra eső képén fasorral szegélyezett, megművelt földek között húzódó poros földúton poroszkál két, egymásba karoló, múlt század eleji nőalak. Hasonlítanak egymásra, az arcuk, a tartásuk, de legfőképpen kontúrjuk. Rövid árnyékot vető, zárt csoportjuk olyan, mint két, a hőségben egymás mellett fegyelmetlenül masírozó kitines bogár. S kontrasztjukként a másik oldalon siheder fiúk ökörködnek a kamerának: felszabadultan, vidáman, meztelen felsőtesttel egymásra csimpaszkodva, egymást összesározva. Meghökkenítő alakzatuk ellentmond a fizikai nehézkedés szabályainak. A nőbogarak földhözragadt fegyelmében és a fiúk energikus szabálytalanságában mintha a barthes-i *punctumok* kezdenének egymással pingpongozni. Ide-oda kap-

kodom a fejem, és egyre jobban megérték valamit. De mit is? Történelmi vagy örök érvényű igazságokat a férfi- és női testekről? Kardos Sándor szándékában és az album szerzőinek vélekedésében az utóbbiakat, az archetipikus megnyilvánulásokat. Vizuális antropológusként a történelmileg, társadalmilag változót is.

Akad néhány különös, mégis sokatmondó szerkesztői talány. Lányi András tanulmányában *Az aktus fényképezésétől a fényképezés aktusáig* című fejezetben van egy képleírás és közvetlenül mellette a másik oldalon a leírás tárgyául szolgáló fénykép.

„Levetett kiskosztüm a széken (igazi jellemdarab), akkurátusan elrendezett női holmi. Gazdájuk valamivel odébb, a kitért szekrényajtó tükrében jelenik meg (szálloda? kölcsönlakás?), értelemszerűen ruhátlanul. Megjelenik, de nem látszik. A féltatot ugyanis eltakarja az, ami épp megörökítését szolgálja: az asztalra helyezett s tükörrre szegeződő fényképezőgép. A képen végül szinte semmi sem látszik, mindez mégis végtelenül erotikus: Zsuzsanna és a vének egy testben. Narcisszus, amint a kereső fölé hajol [...]” (Lányi 2004: 121).

A gyönyörű leírás és elemzés két részlete nem egyezik az eredeti képpel: a szekrényajtó nincs tárva, és a nő nem meztelen. Ez a képszerkesztői csalafintaság példája, aki a hiányzó eredeti helyett egy nagyon hasonló képet tett be? (Létezhet ekkora hasonlóság?) Vagy az emberi emlékezet s ezzel együtt a Hórusz-emlékezet sajátos működéséről lenne szó?

Recenzensként hiányolok néhány képet. Azokat, amelyekről szó esik az írásokban, de valami miatt az albumba nem kerültek be. S hiába keresek néhány tanulmányt is. A könyvből tulajdonképpen két írás „maradt ki”. Az egyik a gyűjtés körülményeiről szól: milyen időtartam alatt, milyen helyekről kerültek elő a képek, kik láthatták, forgathatták őket, milyen volt az a beszéd, diskurzus, amely körülöttük folyt, milyen alkalmakkor kerültek elő, hol és hogyan vannak most? Ez nem csupán az átlagos érdeklődő kíváncsiságára, aki számára elsőként látott archeológiai lelet a Hórusz. Többször is történik utalás a gyűjtemény antropológiai értékére, márpedig a vizuális antropológiának az a módszere, hogy a fotókat azok használatmódján keresztül vizsgálja. A másik tanulmány a gyűjtemény koráról szólhatna. Nem a képek koráról, készítésük körülményeiről, melyektől egyébként is megfosztotta őket talált voltuk. A gyűjtemény korán a gyűjtés idejét értem, azt a látásmódot, azt a korhoz kötött érzékelést, amely kiválógatta, használta, a magaskultúra értékei közé emelte a képeket, amely szerves része volt egy korszak képiségének, képekről való gondolkodásának. Ez annál is inkább érvényes kérdésfeltevés, mivel Kardos Sándornak mint operatőrnek a vele készített interjúk során rendre felteszik a kérdést, hogy mennyire határozták meg a Hórusz-képek látásmódját, és ő rendre meg is válaszolja: a világra való másképpen ránézés lehetőségét és szabadságát kapta tőlük.

Úgy tűnik számomra, a Hórusz esztétikai keretek között való értelmezése olyan hiányosságokat, töredezettséget hagy maga után, amely felveti annak gondolatát, hogy egy másik diszciplína kereteibe helyezzem, s rákérdézek a vizuális antropológiai megközelítés adekvátságára.

„Az első olvasatban ez a tudományág a hagyományos kulturális antropológiai terepmunka vizuális módszerekkel – fotográfia, film, de akár ide tartozhatnak manuális technikák is – való rögzítését jelenti. A vizuális antropológia másik ága már nem csupán terepmunka-technikaként vagy annak kiegészítőjeként jelenik meg, hanem vizsgálati

szemléletként. Kunt Ernő meghatározása szerint ekkor az antropológus az adott népcsoport vizuális médiumainak kulturálisan szabályozott használatával foglalkozik.” (R. Nagy 1999:33.)

A fotóval foglalkozó vizuális antropológiának tehát két, egymástól igen különböző felfogása ismert: vizuális reprezentációk létrehozása fotózással egy adott kultúráról és a fotónak mint valamely kultúra vizuális reprezentációjának értelmezése. A fotókkal való, tanulmányyszerű, értelmező szándékú vizuális reprezentáció bemutatására Bócsi Krisztián *Corvin u. 7.* című fotóanyagát említeném, mely antropológiatanulmányainak befejezésekként, szakdolgozatként jött létre. A diákéletmód mentalitásbeli megnyilvánulásainak fotókon való rögzítése volt a célja. Szakított a fotózás esztétikai hagyományaival, és a fotót alkalmazott minőségében használva, értelmezhető, jelentésekkel telített lenyomatokat prezentált. A *Fotó Homonnai* című könyvben a fotót egy adott kultúra vizuális reprezentációjaként értelmezik. A makói Homonnai-múterem fotóhagyatékából - ami egy korszak vizuálisan kutatható mikrotörténetének tekinthető - Bán András, Szabó Magdolna, Szűcs Tibor tárta fel a helyi-kisvárosi társadalom rétegzettségét, atmoszféráját, értékeinek és szokásainak belső szerkezetét. Ilyen s hasonló előzmények tekintetében a vizuális antropológia úgy is tűnhet, mint ami menthetetlenül kettéhasadt *olvasóokra* és *csinálóokra*. Pedig létezik a vizuális antropológiának a kettőt ötvöző gyakorlata is, amelyben az előálló vizuális reprezentációk konstitutív résztvevői a közösségkutatás viszonyrendszerének, megszüntetve ezáltal a jelentések émikus-étikus oppozícióinak megosztottságát. Kunt Ernő *Amíg egy családi fénykép elkészül...* című fotósorozata egy széki család csoportképének előkészületeit rögzíti. A „helyzet kulcsa”, hogy a fotós, aki elkészíti a családi önreprezentációt, maga a kutató, aki így egy reprezentációs praxisnak lesz maga is részt vevő, teremtő minősége.

Úgy gondolom, a vizuális antropológia egyik legfontosabb kérdése, hogy az önmagát a világhoz kötni kívánó ember számára a vizualitás milyen kulturális szervezőerővel bír. A válasz akkor a legkézzelfoghatóbb, ha a kutató közvetlenül jelen van a kultúra-konstituáló folyamatban, egyszerre résztvevője és olvasója is a gesztusnak, amellyel az ember önmagát a világban vizuálisan is elhelyezi. A Hórusz Archívum megalkotása során Kardos Sándor résztvevőként és olvasóként is jelen volt egy többszintű társadalmi-kulturális reprezentációs gyakorlatban. Hadd tegyek kísérletet e sajátosan szerveződő gyakorlat felvázolására! Sajátos szerveződésen azt a működésmódot értem, amelynek során egy kiépült társadalmi gyakorlat a megszokotthoz képest másképpen kezd működni: a reprezentáció szintről szintre *gellert* kap. Primer szinten akkor, amikor egy konkrét kép kapcsán a jól kidolgozott, a kultúra résztvevői számára ismerős képkészítői, -használói gyakorlat véletlenül vagy szándékosan valahol megbicsaklik. A képen valami szokatlan jelenik meg; egy ismerősség másképpen mutatkozik meg, mint ahogy a képkultúra szereplői: a fotózott, a készítő és a képhasználó, illetve adott esetben az illetéktelen néző elvárná. Kardos Sándor szavaival:

„Az emberben mindig él egyfajta vágy, hogy valamit megörökítsen, azaz lefényképezzen, és mint az életben általában, sohasem az történik, amit várunk. Azt szoktam gondolni, hogy isten ujja beleér a dologba, és akkor valami egészen más keletkezik, mint amire az ember számított.” (Sulyok 2005.)

A szokványos reprezentációs gyakorlat tulajdonképpen annyiféleképpen kaphat gellert, ahány alkotó tényezőt a fotózás során fel tudunk mutatni.

A reprezentáció következő csavarja az, amikor ezek a *nem normális* képek a sodródás helyett egy gyűjteménybe emelődnek. Kardos Sándor látó szeme rájuk találva megalakítja belőlük a Hórusz Archívumot, s ezáltal sajátos értéket és értelmet nyernek. Kardos Sándor a gyűjtést alkotásnak tekinti. Az így „létrejött” fotók remekművekként vannak jelen a gyűjteményben, s a remekmű szempontjából teljesen mindegy, hogy rábuk-kannak-e, vagy csinálják. Nem vagyok esztéta, nem tudom az esztétikai érték kérdésköre felől megítélni a Hórusz képeit. Vizuális antropológusként a reprezentáció következő csavarjára leszek figyelmes, amely által a Hórusz-képek antireprezentációinak összességében egyre teljesebben nyilvánul meg egy kor, a közép-kelet-európai modernitás egyik lehetséges reprezentációs gyakorlata: a *sorok közti beszéd* vizuális változata.

A Hórusz Archívum létrehozásában sokkal inkább a látásnak, a szemnek van szerepe, és nem a kidolgozott tudományos koncepciónak, mint ahogyan kulturális szerepe is más lesz: nem múzeum létrehozása, hanem egy kor látásmódjának meg- és kijelölése, meghatározása. A látásmód a kulturális praxisban fogan, és azt is erősíti fel. Annak a vizuális gyakorlatnak a részese, amely ugyanúgy kitermeli a privát fotót, mint a filmet. Újabb kérdéseket vet fel, hogy a Hórusz esetében Kardos Sándor kiválasztó-rámutató gesztusa megfeleltethető-e valamiféle vizuális reprezentációértelmezésnek? Amennyiben igen, úgy a Hórusz Archívum egy vizuális antropológiai tanulmány, melyben a kultúra gyakorlata válik megtapasztalhatóvá és megérthetővé is egyben. Amennyiben nem, akkor izgalmas terep, ahol az antireprezentációkból a társadalmi reprezentáció kibontása megoldandó feladat marad. Működésmódjának megértése mind módszertanilag, mind teoretikusan remek lehetőség lenne egy újragondolt vizuális antropológia számára.

JEGYZETEK

1. Részlet egy Kardos Sándorral készített interjúból. A Hórusz szimbólumának tartott, *Madonna az égből pottyant gyerekekkel* című fotó leírása.
2. A <http://galeria.origo.hu/horus/ho01.html> című weboldalon található képek közül az 1. és az 5. számú.

IRODALOM

BÁN ANDRÁS

1982 Fotográfia. Budapest: Múzsák Közművelődési Kiadó.

1998 Fotóművészet. In Magyarország a XX. században. III. Kollega Tarsoly István, szerk. Szekszárd: Babits.

BÁN ANDRÁS – BICZÓ GÁBOR

2000 Kutató tekintet. Lettre Internationale 38:25–27.

BÁN ANDRÁS – SZABÓ MAGDOLNA – SZÍCS TIBOR

1998 Fotó Homonnai. Budapest: Magyar Fotográfiai Múzeum.

KUNT ERNŐ

1995 Fotóantropológia. Budapest: Árkádus.

LÁNYI ANDRÁS

2004 Tulajdon-kép. *In* Hórusz Archívum. Haris László, szerk. Budapest: Magyar Fotóművészek Szövetsége.

R. NAGY JÓZSEF

1999 Képek és Kultúra. Vizuális antropológiai megközelítések. *EX Symposion* 32:33–38.

NÉMETH GÁBOR

2004 A ráhibázó pillantás. *In* Hórusz Archívum. Haris László, szerk. Budapest: Magyar Fotóművészek Szövetsége.

SULYOK MÁTÉ

2005 Leér-e a ló lába futás közben? Beszélgetés Kardos Sándor operatőrrel. Internetcím: <http://www.filmkultura.hu/2005/articles/profiles/kardos.hu.html>.

SZEMADÁM GYÖRGY

2004 Régi amatőr fényképeket nézegetve. *In* Hórusz Archívum. Haris László, szerk. Budapest: Magyar Fotóművészek Szövetsége.

SZILÁGYI GÁBOR – KARDOS SÁNDOR

1983 Leletek. A magyar fotográfia történetéből. Budapest: Képzőművészeti Kiadó.

KÖRÖSI KATALIN

Vidékvizsgálatok a parasztság után

Schwarcz Gyöngyi – Szarvas Zsuzsa – Szilágyi Miklós, szerk.:
Utóparaszti hagyományok és modernizációs törekvések
a magyar vidéken. Budapest: MTA Néprajzi Kutatóintézet –
MTA Társadalomkutató Központ, 2005. 492 p.
/Rendszerváltás Magyarországon – műhelytanulmányok./

Tizenhárom évvel a rendszerváltás után a magyar néprajztudomány képviselői, kulturális antropológusok, szociológusok nagyszabású, kétnapos konferencián nem kevesebbre vállalkoztak, mint hogy láttelepet adjanak a vidéken élő népesség életminőségéről, életmódjáról, megélhetési stratégiáiról az ezredvégen, bemutassák és elemezzék az agráriumot (falvakat, mezővárosokat) érintő gazdasági, társadalmi és kulturális változásokat, s mindezeket keresztül – kimondva-kimondatlanul – megkíséreljenek választ találni olyan, a tudományág szempontjából alapvető jelentőségű kérdésekre, mint a „paraszti hagyomány”, a „népi kultúra” és a modernitás viszonya, valamint az etnográfia lehetséges útjai és eszközei ezek értelmezésében. Az előadások írott változatából született a tavaly napvilágot látott *Utóparaszti hagyományok és modernizációs törekvések a magyar vidéken* című kötet.

Bár e kezdeményezés a magyar néprajztudomány részéről nagyon is aktuális és hiánypótló, nem előzmények nélkül való. A *Rendszerváltás Magyarországon* címet viselő, több akadémiai intézetet összefogó NKFP-projekt keretében először 1999-ben egy, a kilencvenes években újjászülető kisüzemi agrárgazdaságok stratégiáit, esélyeit latolgató, néprajzi szempontból elemző tanácskozássra került sor, majd kis késéssel a konferenciakötet is napvilágot látott *Utak és útvesztők a kisüzemi agrárgazdaságban 1990–1999* címmel (Szilágyi., szerk. 2002). Az ugyanebben a sorozatban, három év elteltével megjelent *Utóparaszti hagyományok...* e munka szerves folytatásának, a vizsgálati horizont kiteljesítésének tekinthető.

Jóllehet, jelen kötet szerkesztésében Szilágyi Miklós mellett Szarvas Zsuzsa és Schwarcz Gyöngyi is részt vett, a felvezető, a gondolati-tartalmi kereteket kijelölő írást hasonlóképpen Szilágyi Miklós jegyzi, aki ezúttal is szubjektív hangvétellel, elsősorban évtizedes gyűjtési tapasztalataira támaszkodva hívja fel a figyelmet a gazdálkodási gyakorlatban máig tetten érhető „közösségi hagyomány” továbbélésére és „néprajzi módszerekkel” történő elemzésének fontosságára. A sorozat fentebb említett első kötetének szerzői közül többen e könyvben is képviseltetik magukat, méghozzá néhányuk publikációja ugyanazon kutatás tanulságait tárgyalja. E kötet tanulmányainak túlnyomó része – a négy alfejezetből kettő teljes egészében – a címében is deklarált módon (*Gazdák és vállalkozók, Kisüzemi specializáció*) a mezőgazdasági termelés kisüzemi

kereteivel, a vidéki népesség gazdálkodási, túlélési stratégiáival foglalkozik, s a másik két tematikus egység néhány írásának is ez jelenti a kiindulópontját. Összesen mintegy 22-25 tanulmány – ami már önmagában is több dolgot jelez. Egyrészt mutatja, hogy az utóbbi években mennyi kutató érezte fontosnak, hogy a rendszerváltást követő gazdasági-társadalmi átalakulás hatásaival, ezen belül is a kollektivizált mezőgazdaság romjain létrejövő, (újja)születő agrárgazdaságok helyzetével foglalkozzon, mindezt ráadásul úgy, hogy a néprajztudomány viszonylag „későn ébredt”, s csak a kilencvenes évek legvégétől tűzte hivatalosan is napirendre az 1989–1990-es fordulatot követő évek vizsgálatát.¹ Másrészt azt is láttatja, hogy a néprajzkutatók számára szinte magától értetődően adódik a kérdés, hogy vajon a paraszti közösségek létalapját jelentő, norma- és szabályrendszerét kijelölő mezőgazdasági tevékenység napjainkban milyen szerepet tölt be a falvak és a mezővárosok életében.

E megközelítés az etnográfusok részéről a klasszikus értelemben vett társadalomnéprajzi hagyományok szerves folytatásának is tekinthető, amit – mint arra a későbbiekben részletesebben is kitérek – az utóbbi két-három évtizedben változó mértékben ugyan, de folyamatosan inspiráltak az agrárszociológiai kutatások. Emellett azonban természetesen nem lehet figyelmen kívül hagyni azokat a társadalomtudományi műhelyeket sem, amelyek a jelenkori társadalom (ideértve a határainkon túl élő magyar közösségeket is) antropológiai nézőpontból végzett változásvizsgálatát tűzték zászlajukra.² Az *Utóparaszti hagyományok...* kötet gerincét tehát az agráriumra összpontosító cikkek alkotják, ám emellett a könyvben egyéb megélhetési formákat (ipari munkavállalás, szolgáltatásorientált vállalkozás), a migráció és szuburbanizáció vagy a turizmus hatásait elemző, illetve az életmód és az értékrend átalakulása közötti összefüggésekre rávilágító írások is szerepelnek. A tanulmánygyűjteményben (és az azt megelőző konferencián) csaknem negyven szerző élt a lehetőséggel, hogy a legkülönfélébb terepeken szerzett tapasztalatait megossza a közvéleménnyel. A kutatók oldaláról nézve tehát a kötet egy nagyon is valós, sőt talán nem túlzás kijelenteni: elementáris igényt elégített ki, alátámasztva a néprajzi jelenkutatás aktualitását és fontosságát.³ Külön jelentőséggel bír, hogy a szerzők között magas a fiatalok aránya, s közülük nem egy kutatónak az „itt és most” vizsgálata (az etnográfiai megközelítés lényegéből adódóan a társadalom- és gazdaságtörténeti előzmények, nemzedékeken átörökített kulturális minták elemzésére támaszkodva) a természetes közege. Csak remélni lehet, hogy az *Utóparaszti hagyományok...* nem valamiféle lezárást jelent (amit aztán évtizedes szünet követ), hanem a vidéki, azaz különböző mértékben napjainkban is a mezőgazdasági termelésre utalt társadalom, társadalmi csoportok jelenéről, a „paraszti hagyományok”, értékrend és kulturális elemek mai szerepéről folytatott tudományos diskurzus kezdetét, mert megvitatásra érdemes kérdések akadnak szép számmal.

Először is érdemes elidőzni a címnél, hiszen az „utóparaszti hagyományok” fogalom használata – ha úgy tetszik, „leporolása” – már a konferencián is élénk vitát kavart. Többen megkérdőjelezték, hogy egyáltalán alkalmazható-e a terminus a rendszerváltást követően, a kilencvenes évek politikai, gazdasági és társadalmi környezetében kialakult kisüzemi gazdaságok vizsgálatára. Az „utóparasztság” ugyanis eredetileg társadalomtörténeti kategória, amelyet Márkus István a hetvenes évek Nagykőrösén folytatott kutatásai alapján alkotott meg (Márkus 1979; 1991). Márkus tételének lényege, hogy a parasztság felszámolódása a szocializmus évtizedeiben több lépcsőben játszódott le. Az „utóparasztság”

fogalommal eredetileg a Nagykőröst övező tanyás gyűrű egykori szegényparasztságát jelölte, majd más közösségekre (a fővároshoz közeli piacozófalvak zöldség- és gyümölcs-termesztő kertészcsaládjaira) is kiterjesztette. E csoportok közös jellemzője, hogy mezőgazdasági nagyüzemek alkalmazottaiként, termelősövetkezetek tagjaiként a társadalmi előmenetel, gyarapodás feltételeit a háztáji kisgazdaságaik teremtették meg számukra, ahol paraszti módon, önkíméletet nem ismerve dolgoztak, mindenekelőtt azért, hogy gyermekeiknek egyszer majd jobb legyen. Azaz: a múltból örökségül hozott paraszti munkamorált, gazdálkodási és gazdaságszervezési hagyományokat, közösségi normákat annak szolgálatába állították, hogy leszármazottjaiknak a paraszti létformán kívül teremtsenek egzisztenciát. Mindebből az is következik, hogy a Márkus-féle utóparasztság – amelynek életmódjában a paraszti és nem paraszti elemek sajátosan keverednek egymással – átmeneti kategória, és felszámolóddása lényegében idő kérdése.

A háztáji gazdaságok életmód- és mentalitáskonkváló szerepére a szociológia is felfigyelt, s a kollektivizált mezőgazdaság időszakában a magyar falvakban kirajzolódó polgárosodási és életvezetési stratégiákról, mintákról számos fontos munka született (Gyenes 1986; Juhász 1986–1987; Kovách 1988; Szelényi 1992). Anélkül, hogy a szerzők szisztematikusan éltek volna az „utóparasztság” fogalmával, rendkívül pontosan írták le azt az első és második gazdaság egyensúlyára alapozott paraszti, parasztpolgári attitűdöt, amely polgárosodásának kereteit mindenekelőtt a közösségi normák rendszere (mint az önellátás, a több lábbon állás eszményéhez való igazodás vagy a kockázatkerülő attitűd), a generációról generációra hagyományozott ismeretanyag jelölte ki.

Az „utóparaszti” fogalom sajátos módon a romakutatásokban bukkant fel ismét a kilencvenes évek közepén. Az utóparasztosodás (vagy parasztosodás) terminussal Szuhay Péter olyan roma közösségek megélhetési és integrációs stratégiáit jellemezte, amelyek a nagyüzemi mezőgazdasági munkahelyeken korábban elsajátított termelési, gazdálkodási ismereteikre támaszkodva kísérelnek meg bekapcsolódni a kisüzemi termelésbe, ami számukra egyben a többségi társadalomba történő integrálódás esélyét is jelenti.⁴ A fogalmat nem csupán a munkavállalás és a megélhetés kategóriái mentén használja, hanem kiterjeszti azokra az értékrendbeli sajátosságokra is, amelyek a korábbi évtizedekben a mezőgazdasági népesség, tehát a parasztság nagy részét általában jellemezték.

E meglehetősen sűrű jelentéssel bíró „utóparaszti” jelző a címválasztással nem csupán újra előtérbe került, hanem egyben az egész kötet hívozzava lett, ennél fogva a szerkesztők sem kerülhették meg, hogy exponálják, mit is értenek e fogalmon. Szilágyi Miklós az előzőekben felvázolt ellentmondás feloldására egy sokkal szélesebb értelmezési keretet javasol. Olvasatában az utóparaszti hagyomány a *szocialista korszakban kialakult* és társadalmilag elfogadottá vált, a „régit” és az „újat” működőképes, a közösség minden tagja számára felkínálkozó, cselekvési vezérfonallá szervezni képes kulturális rendszer, amely a munkás- és az alkalmazotti lét felszíne alatt a széttöredező paraszti hagyomány meghatározó elemeihez való eltökélt igazodást is jelentette. Ebben az értelemben látja indokoltnak „már nem-parasztiként, de még parasztosnak meghatározni azt a közösségi hagyományt, mely a szocialista korszak velünk élő öröksége, s néprajzi módszerű társadalomelemzéseink tárgya” (9–10. p.).

A kötet szerzői közül csak korlátozott számban vállalkoztak arra, hogy írásaikban valamilyen mértékben reflektáljanak e kérdéskörre. Véleményem szerint ez azért (is) elgondolkodtató, mert az „utóparaszt” fogalom használata (avagy elutasítása) nem pusztán

terminológiai kérdés, hanem egyszersmind annak leképeződése, hogy a kutató miként viszonyul az általa görcső alá vett jelenségcsoporthoz. Általánosabb szinten: a magyar néprajztudomány miként határozza meg vizsgálatának tárgyát a 21. század első éveiben, amikor történelmi parasztságról lassan már az emberemlékezettel is nehezen befogható távlatokból beszélhetünk?

Kovács Katalin és Váradi Monika Mária számára azonban szinte megkerülhetetlen volt a feladat, hogy Márkus István nyomdokain végzett nagykőrösi terepmunkájuk tapasztalatait ezúttal a márkusi értelemben vett „utóparasztok” élethelyzetére kihegyezve összegezzék. Írásukban bemutatják, hogy a rendszerváltást követően föld- és eszköztulajdonhoz jutott családok – noha az évtized második felében a romló piaci viszonyok miatt a egyes gazdálkodásra berendezkedett tőkeszegény kisüzemek lehetőségei erősen beszűkültek – miként tértek vissza számos vonatkozásban a paraszti gazdálkodás eszményéhez, ami az utóparasztság eltűnésének folyamatát egy-két évtizeddel meghosszabbította.

Az „utóparaszti hagyományok” kérdéskörét a kötet szerzőinek jelentős része a gazdálkodás és gazdaság szervezés területén keresztül közelíti meg. Az esettanulmányok egy része a kilencvenes években (újja)formálódó kisüzemi termelői kör (őstermelők, kis-termelők, mezőgazdasági vállalkozók) gazdálkodási stratégiáit – mint ahogy azt a *Gazdák és vállalkozók* fejezetcím is jelzi – a paraszti és a vállalkozói minták kettőssége mentén elemzi.⁵ Több kutató kiemelt figyelmet szentel a gazdaság szervezésben tetten érhető társadalmi kapcsolatoknak és kooperációs formáknak,⁶ mások inkább az egyéni és lokális meghatározókra helyezik a hangsúlyt.⁷

Bár a kötet írásai az ország, sőt a magyar nyelvterület különböző, egymástól igen eltérő természeti adottságokkal és gazdasági-társadalmi előtörténettel rendelkező vidékeiről, településeiről tudósítanak, a tanulmánycsokorból egy meglehetősen koherens összkép bontakozik ki az agráriumból élő népesség és a mezőgazdasági kisüzemek mai lehetőségeiről. Általánosságban elmondható, hogy a rendszerváltást követően a megszűnésre ítéltetett és széthulló állami gazdaságok, termelőszövetkezetek alkalmazottai, illetve a földhöz a szocializmus évtizedei alatt valamilyen módon még kötődő rétegek képviselői nagy reményekkel fogtak gazdálkodásba régi/új birtokaikon. Ennek hatására az (utó)paraszti gazdálkodás és létforma számos eleme született újjá, sok tekintetben visszavetve a vidék polgárosodását (vö. Juhász 1999). Ahogyan Tázláron fogalmaztak: „visszamentek parasztizálni” (30. p.). A kilencvenes évek derekától jelentkező értékesítési nehézségeknek és a támogatási rendszer kiszámíthatatlanságának hatására a több lábbon állásra berendezkedett, tőkeszegény kisgazdaságok azonban már egyre kevésbé tudták biztosítani a családok megélhetését. A szocializmus évtizedei alatt felhalmozott különböző tőkefajták (gazdasági, kapcsolati és kulturális tőke) egyszerűen elégtelennek bizonyultak a kilencvenes évek kedvezőtlen változásainak ellensúlyozására. A kilencvenes évek második felétől tehát mind többen kényszerültek arra, hogy az iparban vagy a tercier szektorban (ismét) munkát vállaljanak, és a mezőgazdasági termelés az önellátás vagy jövedelemkiegészítés szintjére szoruljon vissza (vö. Laki 1997). A munkaerőpiacra – a kedvezőtlen szociokulturális háttér és/vagy a település földrajzi-gazdasági helyzetéből adódó hátrányok miatt – visszakérülni nem tudó rétegek számára a fekete- és szürkegazdaság, illetve a különböző állandó és időszakos járuléiformák (előnyugdíj, rokkantnyugdíj, munkanélküli- és szociális segély) jelenthetnek alternatívát.⁸ A nagyobb gaz-

daságok egy része az előremenekülést választotta, és kényszerből működik tovább, a gazdálkodók egy csoportja pedig egyszerűen felhagyott a termeléssel.

Mindez nemcsak az életmódra, de a lokális közösségek kohézióját még a kollektív mezőgazdaság évtizedeiben is többé-kevésbé biztosító norma- és szabályrendszerekre is jelentős (helyenként radikális) hatást gyakorol. A változások ebből a szempontból történő értékelésére a szerzőknek csak egy része vállalkozott – írásaikban azonban rendkívül érzékletes példákat olvashatunk.⁹

A kötet tanulmányainak jelentős csoportjában a kutatók az életmód és az értékrend, illetve az ezt tükröző társadalmi kapcsolatháló átalakulása közötti összefüggésekre összpontosítanak. Különösen drasztikus változásokról tudósítanak az erdélyi terepeken végzett kutatások, ahol az 1989-es politikai fordulat és az ezt követő gazdasági-társadalmi változások lavinaszerű kulturális-mentális folyamatokat indítottak el. Fokozottan igaz ez a Ceaușescu-éra évtizedei alatt (részben mesterséges) elszigeteltségben élő magyarlakta területekre, ahol a hagyományok által szabályozott kulturális rendszer néhány év leforgása alatt, a terepre vissza-visszajáró néprajzos, antropológus szeme láttára bomlott fel.¹⁰

Ezen a ponton azonban szeretnék egy, a kötet felépítésére, szerkesztési elveire vonatkozó rövid kitérőt tenni. Noha egy nyilvános konferencia előadásainak sajtó alá rendezése jóval problematikusabb feladat, mint egy egységes szempontrendszer alapján, felkérésre megírt tanulmánykötet szerkesztése, legalább a címválasztással fel lehetett volna oldani néhány ellentmondást. A már említett „utóparaszti hagyományok” terminus használata mellett a „magyar vidéken” kitétel is kételyeket ébreszthet az olvasóban, hiszen a kötet írásai közül nyolc – a cikkeknek tehát csaknem egynegyede – Magyarországon kívül, Romániában és Szlovéniában folytatott kutatások tanulságait összegzi. A határainkon túl élő magyar közösségek vizsgálata természetesen az etnográfia fontos feladata (a kortárs jelenségek elemzése pedig talán kiváltképp!), a pontatlan címválasztás azonban nem kívánt áthallásokra ad lehetőséget. Talán éppen ez az ambivalens helyzet eredményezte, hogy az Erdélyről szóló írások – egy kivétellel – végül egy külön fejezetben szerepelnek (*Értékrend és életforma*), méghozzá a kötet legvégén, pedig tematikájuk alapján ez a csoportosítás nem feltétlenül indokolt.¹¹

Az agrárszektor helyzetének alakulása, a kisüzemi mezőgazdasági termelés felfutása, majd a lehetőségek beszűkülése természetesen csak egy a falvakat alapjaiban érintő társadalmi-gazdasági folyamatok közül a rendszerváltás óta. A kilencvenes években tömeges méreteket öltött a belső migráció és a szuburbanizáció, s e kérdéskör az etnográfusok érdeklődését is felkelteni látszik. Az elmúlt másfél évtizedben a budapesti agglomeráció képe gyökeresen átalakult. A felső és középosztálybeli családok nagyarányú kiköltözéséről a budai hegyvidék falvaiba, az ezt kísérő ingatlanfejlesztésekről, illetve a helyi társadalom régi és új csoportjai közötti konfliktusokról a kötetben két esettanulmányt is olvashatunk.¹² Ellenkező előjelű migrációs folyamatoknak, azaz alacsony társadalmi státusú emberek tömeges kiáramlásának és az ezzel járó szegregációnak lehetünk tanúi a települések külterületein, a városok körüli zártkerti övezetekben,¹³ tanyás és aprófalvas térségekben – ez utóbbi két kérdés viszont sajnos nem, illetve csak érintőlegesen¹⁴ jelenik meg a kötetben. Az egyes dél-dunántúli aprófalvakban felbukkanó külföldi ingatlantulajdonosok, nyaralók, illetve a különböző indíttatással betelepülők közötti interakciók és érdekellentétek ugyancsak érdekes közösségtanulmányokra adnak lehetőséget.¹⁵ Az idegenforgalmi szempontból jelentős területeken fekvő települések számára

a turizmus jelent(het) kitörési pontot, bár a gazdasági érdekcsoportok és a helyi lakosság közötti kooperáció gyakran nem minden konfliktus nélküli.¹⁶

A kötetben érdekes módon kevés szó esik a helyi hatalmi struktúrákról, a régi és új elitek szerepéről a nyilvánosság, a lokális gazdaság, kultúra alakításában. Pedig a kilencvenes évek közepétől a terület- és vidékfejlesztési forrásokért folytatott verseny, a pályázati rendszer arra ösztönzi a helyi eliteket (is), hogy új stratégiákat, gazdasági előnyök-ké konvertálható kulturális imázsokat fogalmazzanak meg. A kívülállók, a vidékfejlesztési szakemberek mellett gyakran a helyi elit, illetve a különféle érdekvédelmi, szakmai és civil szervezetek is tevékeny részesei a forrásokért folytatott versengésnek, s ennek jegyében olykor új rurális tradíciókat alkotnak meg.¹⁷ Véleményem szerint a kötet címében foglalt „modernizációs törekvések” jelzős szerkezet napjainkban már nehezen értelmezhető az említett folyamatok és a gazdaságpolitikai környezet figyelembevételével.

A kötet – fentebb már bemutatott – alapkoncepciójából és persze a magyar néprajztudomány hagyományos kérdésfelvetéséből adódóan a jelen folyamatait a múlt, a(z) (utó)paraszti hagyományok felől közelítik meg. Ha az alapvető fogalmak¹⁸ újra- vagy továbbgondolására a kötet szerzői és szerkesztői nem is vállalkoztak, a tanulmánygyűjtemény elvitathatatlan érdeme, hogy az írások egy része rendkívül érzékletes „helyzetjelentést” ad egyes, vidéken élő, a mezőgazdasági termeléshez valamilyen formában kötődő lokális közösségek gazdasági lehetőségeiről. A szerzők bemutatták és elemezték a rendszerváltást követő gazdasági-társadalmi átalakulás életmódformáló hatásait, rávilágítottak a „hagyományos” értékrend, norma- és szabályrendszerek erodálódása mellett, annak ellenében máig tetten érhető élet- és gazdaságvezetési stratégiák, kulturális elemek továbbélésére.

A konferencia, illetve a könyv megjelenésének időpontja akár szimbolikusnak is tekinthető, hiszen Magyarország a kettő között eltelt időszakban, 2004. május 1-jén vált az Európai Unió tagjává. A jövő egyik nagy kérdése, hogy uniós tagságunk miként befolyásolja (befolyásolja-e érdemben) a vidéki népesség megélhetési lehetőségeit, gazdasági helyzetét – azaz végső soron polgárosodását. Itt nem csupán a földtulajdon-szerkezet, illetve a támogatások mértékének és feltételrendszerének alakulására gondolok, hanem arra is, hogy az EU fejlesztéspolitikájának a vidékfejlesztés, a regionális felzárkóztatás hangsúlyos eleme. Akárhogy is alakulnak a dolgok, az etnográfának a jelenkutatás, a kortárs folyamatok dokumentálása fontos feladata. Különösen akkor, ha ezt a munkát folyamatos együttgondolkodás, a néprajztudomány kérdésfelvetéseinek esetleges újrafogalmazása, valamint más tudományok képviselőivel történő konstruktív párbeszéd jellemezné.

JEGYZETEK

1. Azaz csupán az utóbbi néhány évben formálódtak olyan programok, amelyek az ilyen típusú vizsgálatokhoz anyagi háttérrel, a kutatók számára publikációs lehetőséget biztosítanak. A *Rendszerváltás Magyarországon* című projekt mellett – a teljesség igénye nélkül – mindenképpen megemlítendő a Varsány. *Egy észak-magyarországi falu megismételt társadalomnéprajzi vizsgálata* című OTKA-program vagy a Szentendrei Szabadtéri Néprajzi Múzeum NKFP-támogatással megvalósuló muraszemenyei kutatása.
2. Az MTA Etnikai-Nemzeti Kisebbségkutató Intézetében vagy a csíkszeredai KAM – Regionális és Antropológiai Kutatások Központjában folyó kutatások ismertetésére ezen írás keretei között nem vállalkozhattam, mint ahogy a Néprajzi Múzeum kiadványaiban (MaDok-füzetek, Tabula könyvek) megjelent fontos publikációkra is csupán jelzésszerűen szeretnék utalni.
3. A *Rendszerváltás Magyarországon* sorozat harmadik néprajzi kötete *Ünnepek, ünneplés tegnap és ma* (munka)címmel előkészítés alatt áll (szerkesztő Schwarcz Gyöngyi és Tátrai Zsuzsanna).
4. Szuhay 1993 és tanulmánya a kötetben.
5. Különösen hangsúlyos ez a szempont Kemény Márton, Bali János és Lendvai Kepe Zoltán írásában.
6. Az előbbiek mellett lásd még Rácz Kata tanulmányát.
7. Példa erre Sárkány Mihály, illetve Schwarcz Gyöngyi cikke, illetve G. Szabó Zoltán és Lendvai Kepe Zoltán írása, akik dolgozatukban egy-egy családi gazdaságot vesznek górcső alá.
8. Az általa „lavírozási technikáknak” nevezett (105. p.) stratégiák egész sorát mutatja be a kötetben Lovas Kis Antal.
9. Molnár Ágnes a kiskanizsai „sáskák” körében a gyermekszám radikális csökkenéséről, a jól képzett emberek elvándorlásáról, a hagyományok iránti fokozódó közömbösségről számol be. Szabó Piroska, illetve a Balogh Balázs – Fülemlé Ágnes szerzőpáros a vasárnapok ünnepi – és ezáltal a közösségi kohéziót erősítő – funkciójának gyengülésére hívja fel a figyelmet. Több kutató is említi, hogy a mezőgazdaság csökkenő jövedelmezősége miatt a családok egy része egyszerűen felhagyott a gazdálkodással, sok új földtulajdonosnak nem is kell az a földdarab, amiért néhány évvel ezelőtt küzdött. A földek parlagon hagyásának terjedő gyakorlata végső soron szintén a(z) (utó)paraszti értékrend elsorvadását mutatja.
10. Bondár Anita és Takács András a székiek kilencvenes években tömeges méreteket öltő magyarországi munkavállalásának társadalmi és kulturális hatásait, Biczó Gábor pedig a gyimesi idősebb generációk helyzetének igen szélsőséges esetét írja le. Ugyancsak az idősek családon belüli státusának leértékelődése áll Turai Tünde dolgozatának középpontjában.
11. Fülöp Hajnalka írásában például a megélhetési stratégiák települési szintű feltérképezése legalább akkora hangsúlyt kap, mint az első fejezet néhány írásában, Jávor Kata dolgozata viszont inkább az értékek és preferenciák átalakulására koncentrálnak.
12. Molnár Mária Tinnyén, Kiss Réka pedig Budajenőn folytatott kutatásokat, azonos OTKA-program keretében.
13. Lásd Bégány Márta írását a Debrecen melletti Sámsonkertről.
14. Szuhay Péter a már említett dolgozatában az elnéptelenedő aprófalvakba beköltöző roma családok (utó)parasztsodásának esélyeit latolgatja.
15. Szóke Annamária Somogyacsán vizsgálta a „gyöttmentek” és az őslakosok együttélését.
16. Lásd Szarvas Zsuzsa írását az alsópáhoki Kolping-hotelről. A turizmus kérdéskörét a kötet más szerzői is érintik, de általában csak mint kiegészítő tevékenységet.
17. A kötetben egyedül Illés Péter vállalkozik arra, hogy egy helyi szervezet közösségformáló szerepét és fejlesztési törekvéseit, sőt eredményeit bemutassa.
18. Az európai agrárszociológia és tudományos diskurzus egyik legaktuálisabb kérdése a történeti parasztság arculatvesztésének, felszámolásának társadalomtörténeti értelmezése. A „paraszt-

talanítás” vagy „(el)parasztiatlanodás” (*depeasantisation*) és a „poszttradicionális” vidék lehetséges megközelítési módjait magyar nyelven Kovách Imre foglalja össze, aki egyúttal hazánk rurális térségeinek társadalomfejlődési sajátosságait is felvázolja (Kovách 2003). Vitaindító írásának alaptétele, hogy a történeti parasztság már nincs jelen a magyar társadalomban, és ha vannak is olyan jelek, amelyek a kisüzemi, családi mezőgazdasági termelés újraéledéséről tanúskodnak, azok nem köthetők a paraszti minőség (újra)feltűnéséhez. A „paraszt” fogalom és a „parasztatlanítás” jelenségének értelmezése három szinten lehetséges és szükséges: strukturális (azaz a parasztság mint történelmi osztály felszámolódása mentén), társadalmi (vagyis a gazdálkodás funkciójának változása szempontjából) és kulturális dimenzióban. Kovács Imre felvetéseire a *Századvég* folyóirat következő számában Benda Gyula, Gyáni Gábor, Harcsa István és Laki László reflektált.

IRODALOM

GYENES ANTAL

1986 „Munkások” és „parasztok” a mezőgazdasági termelőségvetkezetekben. *Valóság* 4:26–35.

JUHÁSZ PÁL

1986–1987 Mai képünk a parasztságról s a falusi társadalom néhány jellegzetességéről. *Medvetánc* 4(1):5–18.

1999 Parasztok és farmerek. *In* A vidéki társadalom változásai. Kárpáti József, szerk. 261–278. Szolnok: Kereskedelmi és Gazdasági Főiskola.

KOVÁCH IMRE

1988 Termelők és vállalkozók. Budapest: MSZMP KB Társadalomtudományi Intézete. /Rétegződésmodell vizsgálat, 9./

2003 A magyar társadalom „parasztatlanítása” – európai összehasonlításban. *Századvég* 2:41–65.

LAKI LÁSZLÓ

1997 A háztájizás tegnap és ma. (A problémáról egy empirikus kutatás kapcsán.) *Szociológiai Szemle* 1:39–62.

MÁRKUS ISTVÁN

1979 Nagykovács. Budapest: Szépirodalmi Kiadó.

1991 Az ismeretlen főszereplő. Budapest: Szépirodalmi Kiadó.

SZELÉNYI IVÁN

1992 Harmadik út? Polgárosodás a vidéki Magyarországon. Budapest: Akadémiai Kiadó.

SZILÁGYI MIKLÓS, SZERK.

2002 Utak és útvesztők a kisüzemi agrárgazdaságban 1990–1999. Budapest: MTA Néprajzi Kutatóintézet – MTA Társadalomkutató Központ. /Rendszerváltás Magyarországon – műhelytanulmányok./

SZUHAY PÉTER

1993 Utóparasztosodó cigányok az észak-keleti magyarországi régióban. *Phralipe* 1:13–15.

Zsidó reneszánsz? Zsidó antropológia?

Gondolatok Papp Richárd: Van-e zsidó reneszánsz? Kulturális antropológiai válaszlehetőségek egy budapesti zsidó közösség életének tükrében című könyve kapcsán.
Budapest: Múlt és Jövő, 2004. 194 p.

Tudományos kép a mai zsidóságról címmel rendezett vitadélután az MTA Kisebbség-kutató Intézet Judaisztikai Kutatóközpontja 2005. október 6-án, ahol – a szervezők szándéka szerint – három, a közelmúltban megjelent kötet apropóján folyt beszélgetés a mai magyarországi zsidósággal kapcsolatos kutatásokról (Kovács, szerk. 2002; Kovács–Vajda 2002; Papp 2004). S bár valódi vita nem alakult ki, inkább könyvismertetések hangzottak el, amelyek az adott művek értékeit és hiányosságait igyekeztek bemutatni, számomra valamelyest összeállt a kép, amely szerint e kötetek szerzőik szándéka és tudományos indíttatása szerint tulajdonképpen ugyanazt a kérdést próbálják körüljárni: nevezetesen a mai magyarországi zsidóság identitásának különböző rétegeit igyekeznek feltárni. A zsidósággal foglalkozó bőséges irodalom rendkívül széles skálájából e három kötet kapcsán más merítésű, más felfogású, más tudományos apparátussal dolgozó, mégis ugyanarról a problematikáról szóló műveket ismerhetünk meg. Nem véletlenül jelentek meg ezek a munkák ugyanannak a kiadónak (Múlt és Jövő) talán ugyanabban a sorozatában.¹ E kötetek a szociológia, a szociálpszichológia és a kulturális antropológia módszereivel a nagyközösség szintjén, elsősorban a számok alapján, a kisközösség, illetve az egyén szintjén pedig leginkább interjúk segítségével igyekeznek bepillantást nyújtani a zsidóság mai identitásproblémáinak összetevőibe.

A Kovács András (2002) által szerkesztett kötet legfontosabb sajátossága, hogy korábban „soha meg nem kísérelt reprezentatív szociológiai adatfelvétel eredményeit foglalja össze tematikus résztanulmányok formájában” (Karády 2003:1). Kovács Éva és Vajda Júlia könyve az „egyéni élettörténet elmondásának lehetőségével” (Kaposi 2003:166) mutatja be a mai zsidó identitás különböző rétegeit, bonyolult összetevőit, és „pusztán annak révén, hogy a munka centrumában családtörténetek állnak, olyan tapasztalatokat, kényszerű dilemmákat tár elénk az ebben az egyik legkibeszéletlenebb és legtöbb hazugságot tartalmazó kérdéskörben, melyek az egyébként örvendetesen szaporodó történeti és elméleti irodalomból sokkal kevésbé pregnánsan hámozhatók ki” (Kardos 2002:4–5). A fenti idézetek e két kötetrel foglalkozó recenziókból származnak. A sorba illeszkedik Papp Richárd vállalkozása is, aki egy zsinagógai közösség példáján keresztül a kulturális antropológia eszközeivel igyekszik kibontani a zsidó identitás különböző rétegeit.

Éppen ezért fontos ez a kötet, mert egy olyan tudományszak fegyvertárával kísérel meg ehhez a problematikához hozzájárulni, amely Magyarországon ez idáig nem nagyon mutatta meg lehetőségeit és érdeklődését a témával kapcsolatban – tisztelet a ki-

vételnek (Rékai 1997). Ebből következően nagy a felelőssége is. Nem véletlen, hogy az idézett könyvbemutató az e kötet ismertetésére felkért Rékai Miklós a könyv kapcsán elsősorban az antropológia szerepét próbálta felvázolni a zsidóság kutatásában. Azokat a lehetőségeket, amelyekkel e vállalkozás sok szempontból adós maradt. (Ez már a recenzens érzése.) Hogy csak a felvezetett gondolatmenetnél maradjunk: egyáltalán nem reflektál sem Kovács András, sem pedig Kovács Éváék kötetére, pedig – megítélésem szerint – magától értetődő módon kapcsolódik hozzájuk. De ne szaladjunk ennyire előre!

Mit is vállal ez a kötet? „Egy adott budapesti zsidó közösség, a Bethlen téri zsinagóga életének értelmező elemzésével próbálja bemutatni a magyar zsidó kultúrát és annak kontextusait az ezredfordulón.” (Papp 2004:7.) A tartalomjegyzék átlapozása is sokat ígér: olyan munkát, amely rendkívül sok oldalról kívánja körüljárni ezt a témát. Lehetséges, hogy alaptalanul, de a kötetet kezembe véve magam monografikus megközelítésű írásműre számítottam. Az alapgondolat, az ígért megközelítésmód, a felvázolt keretek erre predesztináltak. Ehelyett egy – egymáshoz csupán rendkívül laza szálakkal kapcsolódó írásokból álló – természetesen nem tanulságok nélküli tanulmánykötetet olvashattam végig.

A kötet négy fejezete, a *Megközelítés és módszer*, a *Magyar zsidó revival?*, a *Mozgó jelen* és az *„Ez az úr kapuja”* négy teljesen önálló (illetve a módszertani rész még további három különálló) tanulmányból áll, amelyeket ugyan összeköt a Bethlen téri közösséggel való foglalkozás, maga a közösség azonban hol mint az elemzés tárgya, hol csupán mint illusztráció jelenik meg.

A mű megírása kapcsán sok kérdés eldöntetlen maradt: nem világos például, hogy a szerző milyen olvasóközönségnek szánja írását. A nagyközönségnek? A szakmának? Amennyiben ez utóbbinak, akkor melyiknek? Az antropológusoknak? A judaistáknak? Bár érthető, hogy rendkívül nehéz ezt az egyensúlyt megtalálni, mégis különös, hogy sokszor olyasmit magyaráz, ami az egyik vagy másik szakma számára nyilvánvaló evidencia. Ilyen például az antropológiai iskolázottságú érdeklődő számára a *Vakuvillanás a zsinagógában* című fejezet, amely a részt vevő megfigyelés, illetve a közösséghez fűződő viszony kapcsán a fényképezés nehézségeit ecseteli, de feltehetőleg ugyanígy nem mond újat a judaisztikában jártas olvasó számára például a Tórát és szóbeli tant magyarázó fejtegetés.

A *Megközelítés és módszer* címet viselő, módszertaninak szánt fejezet három tanulmánya (amelyből kettő már korábban megjelent²) a kulturális antropológia módszertani fegyvertárának néhány elemét, illetve a zsidó rituális életben használt írott források antropológiai megközelítésének lehetőségeit kísérli meg bemutatni. A *fonott kalács* című fejezet a szerző által rögzített – a geertzi „sűrű leírás” elemeiből kiinduló, egy, a szombati rítus megtarthatóságára vonatkozó – párbeszéd értelmező elemzése. Ezzel az indítással Papp Richárd azonnal a lovak közé csapott: nem az általa választott közösség bemutatásával vagy az alkalmazott módszerek felvázolásával kezdte, hanem egy elemzett beszélgetéssel, ami végül is mindkét szerepet hivatott betölteni: bevezet a módszertan problémáiba, valamint az elemzés során némi képet kaphatunk az általa vizsgált közösségről is. Célja, hogy az etnográfiai leíráson és elemzésen keresztül olyan kulturális kontextusba helyezze ezt a beszélgetést, amely a mai magyar zsidó kultúráról, illetve annak jellemzőiről ad egyfajta képet. A tanulmány azután kilép az elemzés keretei közül, és olyan kérdésekre keresi a választ, mint a néprajz és az antropológia viszonya,

a zsidó identitás különböző rétegei vagy éppen az antropológus szerepe és korlátai egy általa tanulmányozott közösség kapcsán.

Az egyik problémám éppen az, hogy nem egészen világos, hogy a szerző antropológusként mennyire tagja a vizsgált közösségnek, mennyire vesz részt annak életében. Hiszen a zsinagógai tér, azok a közösségi események, amelyek a zsinagógában történnek, magának a közösségnek, illetve megnyilvánulási formáinak csupán egy – nyilván a téma szempontjából egyáltalán nem lényegtelen – összetevőjét jelentik. De az, hogy mi történik otthon vagy az adott szereplőknek más közösségekben való részvételekor, ebből nem fejthető fel. Éppen ezért „klasszikus” részt vevő megfigyelésnek, tartós együttélésnek ez a módszer nem tekinthető, a kutató csupán a közösség meghatározott alkalmakor lehet ott, illetve a tagokkal folytatott – nyilvánvalóan eltérő kontextusban értelmezendő – párbeszéd sorozatát rögzítheti. S ahogyan a kötetet összeállító antropológus nincs (nem is lehet) jelen az általa tanulmányozott közösség minden pillanatában, úgy esetlegesen, egy-egy résztémával foglalkozók az általa készített tanulmányok, amelyeket leginkább önmagukban és nem az egymással való összefüggésükben értékelhetünk.

Ez a problematika évtizedek óta foglalkoztatja az antropológusokat. A saját társadalom kutatásának, az antropológus viszonyulásának a vizsgált közösségéhez s ennek nehézségeinek, buktatóinak – különös tekintettel például a kulturális másságra s ennek interpretációjára, tudatosítására – kiterjedt szakirodalma van (lásd például Gupta–Ferguson, eds. 1998; Hastrup 1993; Jackson 1987; Modood–Werbner, eds. 1997; Narayan 1993; Niedermüller 1994).

A *Vakuvillanás a zsinagógában* (Papp 2000a) a fényképezés lehetőségeit, illetve lehetetlenségeit vizsgálja a kutatás során az adott közösségben, a kutató antropológushoz, illetve a zsidó tradícióhoz fűződő viszonyban. Közben „villanásnyi” ismereteket szerezhetünk, újabb mozaikokat rakhatunk össze a vizsgált Bethlen téri zsinagóga közösségéről, amelyről például megtudhatjuk, hogy „optimális terep a kutató számára, mivel itt a mai magyar zsidó kultúra szinte minden »irányzata« megtalálható, s így néhol esély mutatkozik arra is, hogy az egyediből általánosabb meglátásokra is kísérletet teheünk” (31. p.). Csupán közbevetőleg jegyezném meg, hogy önmagában ez a tény is ellentmondani látszik annak, hogy a Bethlen teret valódi közösségként értelmezhezzük, hiszen a sokféleség, az alkalmiság s nem utolsósorban a „tagok” identitáspozícióinak folyamatos változása nem igazán sorolható a stabil közösségjegyek sorába.

A módszertan teljesen más dimenziójával foglalkozik azután az a néhány oldalas fejezet, amely az „írott források”, pontosabban a zsidó tradíció írott forrásainak használhatóságát ismerteti a kutatás folyamatában. Ez inkább a „kötelező irodalom” felsorolásának, mintsem az alkalmazhatóság bemutatásának tűnik.

A tanulmánykötet kétségtelenül legkiérleltebb, tulajdonképpen címadó fejezete a következő: *Magyar zsidó revival? Kulturális antropológiai válaszlehetőségek egy budapesti zsidó közösség életének tükrében*. Ez magának a kötetnek a címe is, azzal a különbséggel, hogy ott a „revival” helyett a „reneszánsz szó” szerepel. A szerző talán itt fogalmazza meg legpontosabban e kötet és a tanulmány célját is:

„Esettanulmányom célja tehát az ezredvégi magyar társadalom és ezen belül a mai magyarországi élő zsidó kultúra »nagybetűs realitásainak« egyik »olvasatát« bemutatni egy mikroközösség minden- és jeles napjainak segítségével: azaz hogyan él, érez és

gondolkodik egy kis zsidó közösség és egy fiatal társadalomkutató Magyarországon, az 1990-es évek végén és a huszonegyedik század kezdetén.” (40. p.)

Itt interjúrészletekből ismerhetjük meg a mai magyarországi zsidó „revival” (?), reneszánsz (?) különböző olvasatait, a rituális élet bizonyos elemeinek újjáéledését. Végre képet kaphatunk az elemzett, a Bethlen téri zsinagóga életéhez lazábban vagy szorosabban kapcsolódó „közösség” alapvető jegyeiről, zsidósághoz fűződő viszonyáról. Plasztikus – bár itt is mindvégig mozaikszerű – elemzés során ismerhetjük meg a csoport különböző rétegeit, a hozzá s ezzel együtt a zsidó tradícióhoz és kultúrához eltérő módon, intenzitással kapcsolódó „köröket”, ezek egymáshoz kapcsolódását. A kép leginkább interjúrészletek alapján rajzolódik ki, olyan – vélhetően – erőteljesen irányított beszélgetésekből, ahol a kérdezőnek (bár teljesen érthető módon) talán a kívánatosnál intenzívebb a befolyása. Mindezzel együtt ez a tanulmány rendkívül érzékeny, apró részletekre is figyelő elemzés, amely a zsidó tradícióhoz való viszonyulás alapján bontja ki az adott közösség s ezen keresztül a zsidó identitás különböző rétegeit. Egy folyamatosan mozgásban, átalakulásban lévő közeget és kultúrát ismerhetünk meg a tanulmányból. Úgy képzem, ez az írás volt az alap, a középpont, s a kötet többi tanulmányát – több-kevesebb sikerrel – valójában e köré igyekezett szervezni a szerző.

Bár a műben nincs rá utalás, az ilyenfajta, egyetlen zsinagógai közösség antropológiai módszerű elemzése egyáltalán nem előzmények nélküli a nemzetközi irodalomban. Ennek egy viszonylag korai példájára utalnék csupán, Samuel Heilman monográfiájára (Heilman 1976), aki egy amerikai modern ortodox közösség zsinagógai életével, vallásos és nem vallásos működésével, az intézményrendszerrel, a közösséget alkotó egyénekekkel, a közösség társadalmi interakcióival foglalkozik szociálintropológiai, pszichológiai antropológiai megközelítéssel s a valódi részt vevő megfigyelés módszerével.

A *Mozgó jelen* címe alapján az idő szerepét kívánja megvilágítani a Bethlen téri zsidó közösség kultúrájában. Talán ebben a fejezetben érződik leginkább az a probléma, hogy a szerző nem mindig tudja eldönteni, melyek érdeklődésének prioritásai: a zsidó kultúra (meghatározó elemeinek) elemzése vagy a Bethlen tér közösségének bemutatása, a zsidó kultúra bizonyos elemeinek háttérként való felvázolásával. Itt egyértelműen az előbbire történik kísérlet, olyan nagyszabású vállalkozásként, amely megpróbálja áttekinteni a zsidó időszámítás alapkérdéseit, az idő fogalmait és kulturális jelentéseit a zsidó kultúrában, a folyamatos és körkörös idő értelmezési kereteit, a teológiai és morális időt, valamint a zsidó idő létformáit irodalmi példák tükrében. Mindezt úgy teszi, hogy a tanulmányban a Bethlen térre legfeljebb csupán illusztráció szintjén történik utalás. Ez a tanulmány – még a többihez képest is – meglehetősen szervesen illeszkedik a kötet tematikájába, a Bethlen térhez történő laza kapcsolódáson túl semmi nem indokolja idekerülését. Hiányolom továbbá a téma kifejtésének hazai előzményeire való hivatkozást.³

Intenzívebben van jelen a Bethlen tér példája a következő, az *Ez az Úr kapuja* című tanulmányban, amely a zsidó kultúra rituális tereinek etnográfiai-kulturális antropológiai példáját mutatja be hol valóban az esettanulmány szintjén (például a sátoros ünnep leírása kapcsán), hol pedig megint csak a zsidó kultúra rituális kereteinek egészére vonatkoztatva. Ráadásul e két – megítélésem szerint – meglehetősen eltérő megközelítést igénylő szempont folyamatosan keveredik is egymással. S bár az adatközlőktől származó, rendkívül plasztikus idézetek itt is meghatározó, izgalmas részei a szövegnek, a kontextus nem kielégítő ismerete az olvasóban hagy némi hiányérzetet.

Papp Richárd kötete sok szempontból az elszalasztott lehetőségek könyve. Kierlel-
tebb formában, az alapkérdéseket jobban végiggondolva, az antropológia irodalomelméleti
és módszertani kereteibe jobban beépítve, az elemzéseket következetesen megvalósítva
átütő erejű, páratlan munka születhetett volna egy mai budapesti zsidó közösségről,
ebben a formájában azonban nem az. Sokféle meg gondolást, módszertani próbálkozást,
antropológiai, judaisztikai megközelítést, értékes elemzést tartalmazó mozaik, amelyet
nem tart össze Papp Richárd „saját antropológiája”. Nem egységes egész. Kár érte!

JEGYZETEK

1. A bizonytalanság abból fakad, hogy a *Mutatkozás* című kötet címlapján nem jelenik meg a *Szo-
ciológia* mint sorozatcím, ezért ebben az esetben csupán a külalak és a formátum egyezősége
alapján vonom le a következtetést.
2. A korábbi megjelenés ténye természetesen önmagában semmit nem von le a kötet értékéből, de
azért nem ártott volna hivatkozni erre (Papp 2000a, 2001, 2003).
3. Ugyanezzel a kérdéskörrel foglalkozik Rékai Miklós (2000) tanulmánya.

IRODALOM

GUPTA, A. – FERGLISON, J., EDS.

1998 *Anthropological locations*. Berkeley: University of California Press.

HASTRUP, KIRSTEN

1993 *Native anthropology: a contradiction in terms?* *American Anthropologist* 95(3): 147–161.

HEILMAN, SAMUEL D.

1976 *Synagogue life. A study in symbolic interaction*. Chicago–London: University of Chicago Press.

JACKSON, ANTHONY, ED.

1987 *Anthropology at home*. London – New York: Tavistock.

KAPOSI DÁVID

2003 Kovács Éva, Vajda Júlia: *Mutatkozás. Zsidó identitástörténetek*. *Buksz* 12: 165–170.

KARÁDY VIKTOR

2003 *Az ezredvégi honi zsidóság önképe*. Szombat, december. Internetcím: [http://www.szombat.com/
archivum/h0401m.htm](http://www.szombat.com/archivum/h0401m.htm).

KARDOS ANDRÁS

2002 *Identitás(s)ok(k)*. (Vajda Júlia – Kovács Éva: *Mutatkozás*.) *Magyar Narancs* 2002. szeptember
19. Internetcím: <http://www.mancs.hu/index.php?gcPage=/public/hirek/hir.php&id=7954>.

KOVÁCS ANDRÁS, SZERK.

2002 Zsidók a mai Magyarországon. Az 1999-ben végzett szociológiai felmérés eredményeinek elemzése. Budapest: Múlt és Jövő.

KOVÁCS ÉVA – VAJDA JÚLIA

2002 Mutakozás. Zsidó Identitás Történetek. Budapest: Múlt és Jövő.

MODOOD, TARIQ – WERBNER, PRINA JANE, EDS.

1997 The politics of multiculturalism in the new Europe. Racism, identity and community. London – New York: Zed Books.

NARAYAN, KIRIN

1993 How native is a “native” anthropologist? *American Anthropologist* 95(3):671–687.

NIEDERMÜLLER PÉTER

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

PAPP RICHÁRD

2000a Vakuvillanás a zsinagógában. *Ethnica* 2:15–19.

2000b Magyar zsidó revival? Kulturális antropológiai válaszlehetőségek egy zsidó közösség életének tükrében. Budapest: MTA Kisebbségkutató Műhely.

2001 Fonott kalács. Egy zsinagógai beszélgetés értelmező leírása. *Kultúra és Közösség* 1:91–99.

2003 Rolls of bread. Interpretation of a conversation in a synagogue. *Acta Ethnographica Hungarica* 48(1–2):21–34.

2004 Van-e zsidó reneszánsz? Kulturális antropológiai válaszlehetőségek egy budapesti zsidó közösség életének tükrében. Budapest: Múlt és Jövő.

RÉKAI MIKLÓS

1997 A munkácsi zsidók terített asztala. Budapest: Osiris.

2000 Az idő a zsidó kultúrában. *In* A megfoghatatlan idő. Fejős Zoltán, főszerk. 70–83. Budapest: Néprajzi Múzeum. /Tabula könyvek, 2./

Szerzők

AMBRUS JUDIT néprajzkutató, PhD-hallgató, Babeş-Bolyai Tudományegyetem (Kolozsvár)

BATA TÍMEA néprajzkutató, Néprajzi Múzeum (Budapest)

BÁCSVÁN LÁSZLÓ szociológus, Kaposvári Egyetem Csokonai Vitéz Mihály Pedagógiai Főiskolai Kar (Kaposvár)

FEJŐS ZOLTÁN néprajzkutató, Néprajzi Múzeum (Budapest)

GRANASZTÓI PÉTER történész, néprajzkutató, Néprajzi Múzeum (Budapest)

GULYÁS JUDIT folklorista, MTA–ELTE Folklor Szövegelemzési Kutatócsoport (Budapest)

K. HORVÁTH ZSOLT kommunikációkutató, PTE BTK Kommunikáció- és Médiatudományi Tanszék

KESZEG VILMOS néprajzkutató, Babeş-Bolyai Tudományegyetem (Kolozsvár)

KOVÁCS ÉVA szociológus, Teleki László Intézet (Budapest)

KŐRÖSI KATALIN néprajzkutató, PhD-hallgató, ELTE BTK Európai Etnológia PhD-program

SZARVAS ZSUZSA néprajzkutató, Néprajzi Múzeum (Budapest)

TUCZAI RITA kulturális és vizuális antropológus, PhD-hallgató, ELTE BTK Modernitás PhD-program

VAJDA LÁSZLÓ etnológus (München)

Tabula 2006 9(1)

Főszerkesztő
FEJŐS ZOLTÁN

Szerkesztők
MÉSZÁROS BORBÁLA
TURAI TÜNDE
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, 2006

A Néprajzi Múzeum fenntartója a



NEMZETI KULTURÁLIS ÖRÖKSÉG
MINISZTERIUMA

Támogatta

nka
Nemzeti Kulturális Alapprogram