

## Az öregkor mint az életút egy szakasza – az idősek mint csoport<sup>1</sup>

A társadalomtudományi szakirodalomban használatos öregség fogalmakat elégtelennek találva a szerző javaslatot tesz egy új koncepcióra. Mind a demográfiai öregedés, mind a társadalmi öregedés kategóriák távol állnak attól, amivel a terepen találkozni lehet. Kísérlet történik tehát a *kulturális öregség* fogalmának a bevezetésére, amelynek lényege, (1) hogy az életpálya kulturálisan meghatározott forgatókönyvre épül, melynek belső tagolódása is kulturálisan kódolt elvek szerint történik, illetve (2) hogy az életszakaszok közötti átmenetek nem egyetlen, statikusan rögzített szempont alapján mennek végbe, ahogyan azt a demográfiai és a társadalmi öregedés definíciója sugallja, hanem több esemény, jelenség alapján áll össze a tényezőknek az a komplex mátrixa, melynek alapján az egyént öregként látja környezete, illetve öregként határozza meg ő is önmagát. Mindezt egy szilágysági település példáján mutatja be a szerző. A vizsgált közösségben az alábbi elvek a meghatározók az öregkori küszöb megformálásában: a test (egészségi és esztétikai) változásai, a munkatevékenységek körének módosulásai, a családi állapot megváltozása, a gazdasági állapot életkor specifikus jellemzői, az életkori kontextus, a lakóhelyváltozás, valamint a régi világ képviselője. Nem egyszerre és nem egyforma mértékben bekövetkező események ezek, hanem az egyéni ritmus függvényében változó intenzitással és gyorsasággal fejtik ki hatásukat az egyes életutakra, ami fontos szerepet játszik az időskori életszakaszba való belépés egyéniségen túlmenően magának az életszakasznak a belső tagolásában is, hiszen az öregek csoportja az egységes életkori címke ellenére heterogén.

A szakirodalom és a közbeszéd többféle öregségfogalmat használ, ám ezek – megítélésem szerint – az öregedésnek csak egy-egy aspektusát fedik le, így nem alkalmasak az öregkornak mint életkori kategóriának a feltárására, elemzésére. A *demográfiai öregedés* koncepciója mögött az a feltevés áll, hogy az életút meghatározott életkorok (főként a 60., újabban a 65. életév) alapján tagolható. A *társadalmi öregedésre* építő elképzelés a nyugdíjkorhatár mentén rögzíti az öregkori küszöböt, vagyis a nyugdíjrendszer által felállított és intézményesült mesterséges határvonalat tekinti kiindulópontnak, és azokat nevezi időseknek, akik az aktívak köréből átlépnek az inaktívak közé.

Mivel ezeknek egyikét sem tartom elégségesnek az öregkor kategóriájának megragadásához, javaslom a *kulturális öregség* koncepciójának megalapozását. Az elmélet lényege, hogy az életpálya olyan kultúrspecifikus forgatókönyv, mely tartalmazza azokat a főbb választóvonalakat, amelyek jelzik az átmeneteket. Kutatásom adekvát ki-

indulópontjaként tehát azzal az elgondolással azonosulok, mely az öregkor küszöbét nem egyetlen, illetve nem egy mesterségesen rögzített elv alapján határozza meg, hanem arra épít, hogy kulturálisan kódolva vannak azok az elvek, melyek elválasztják egymástól az egyes életszakaszokat.

Gyakran és könnyen használjuk az öreg/idos szavakat, azt feltételezve, hogy a jelölő mögötti tartalmak konszenzuson alapulnak és egyértelműen rögzítettek, valamint a jelentéstulajdonító mechanizmusok is a megszokott rendet tartva zökkenőmentesek és kiszámíthatók, azonban ez a szóhasználati habitus csak közbeszédi szinten megnyugtató. Tudományos elemzés tárgyává téve az öregkort nem érhetem be a hallgatólagos megegyezésen és megszokáson alapuló terminushasználattal. E tanulmányban arra vállalkozom, hogy felvillantsam az öregkor-definíciók érvényességi körének korlátozottságát, javaslatot tegeyek egy szofisztikáltabb megközelítés módra, majd egy adott terepen bemutassam, hogy miként építhető fel ez az elemzés mód, illetve a benne rejlő lehetőségek által mennyire közel juthatunk a megértéshez.

Többféle öregségfogalmat használ a szakirodalom és a közbeszéd, ám ezek – megítélésem szerint – az öregedésnek csak egy-egy aspektusát fedik le, így nem alkalmasak az öregkornak mint életkori kategóriának a feltárására, elemzésére. A továbbiakban három öregségkonceptióra térek ki, a társadalomtudományok keretein belüli elképzeléseket vizsgálom meg, és eltekintek például a *pszichoszomatikus öregedés* fogalmától, ami a gerontológia és a geriátria tárgya.

A *demográfiai öregedés* koncepciója mögött az a feltevés áll, hogy az életút meghatározott életkorok alapján tagolható. Demográfusok és statisztikusok dolgoznak ezzel a meglehetősen banalizáló fogalommal, ám az egyszerűsítésre való törekvésük ellenére az utóbbi években nekik is szembesülniük kellett azzal, hogy nem határozható meg és főként nem rögzíthető megnyugtatóan az öregkori küszöb egy abszolút számmal. Míg korábban a hatvan év felettieket sorolták az öregek csoportjába, a 2000-es évek elejétől ezt a határvonalat öt évvel feljebb tolták, sőt újabban készülnek ezt a hetven évhez emelni (Széman 2007:7–8).

A *társadalmi öregedés* fogalmát Széman Zsuzsa vezette be annak érdekében, hogy a fenti koncepcióhoz képest árnyaltabb megközelítésre legyen mód (Széman 2007:19–34; Széman–Harsányi 2008:57–70). Az elképzelés a nyugdíjkorhatár mentén rögzíti az öregkori küszöböt, vagyis a nyugdíjrendszer által felállított és intézményesült mesterséges határvonalat tekinti kiindulópontnak, és azokat nevezi időseknek, akik az aktívak köréből átlépnek az inaktívak közé. De még ez sem oldja meg teljesen megnyugtatóan a kérdést. A Martin Kohli nevéhez fűződő életút-intézményesülés koncepciója, ami a munkaerőpiac dinamikája alapján három életfázisra – keresőmunka előtti (felkészülési), keresőmunka, keresőmunka utáni (pihenési) korszakra – tagolja a modern életutat, napjainkban már nem tartható,<sup>2</sup> ugyanis a munkanélküliség és a korai nyugdíjazás különböző formái megnehezítik a nyugdíjrendszer logikájának rávetítését az életútra. Illetve végképp nem érvényesíthető azokra, akik a munkaerőpiacon kívül maradva végeznek tevékenységet, és érik el az öregkort (például háztartásbeliek, fogyatékkal élők, intézményes kereteken kívül dolgozó agrárlakosság). Ennek ellenére a szociológiában elfogadott az öregségi nyugdíj szempontrendszer alapján meghúzni a választóvonalat a közép- és az idős korosztály között.

Mivel ezeknek egyikét sem tartom elégségesnek az öregkor kategóriájának megragadásához, javaslom a *kulturális öregség* koncepciójának megalapozását. A koncepció lényege, hogy az életpálya olyan kultúrspecifikus foratókönyvnek tekintendő, mely tartalmazza azokat a főbb választóvonalakat, amelyek jelzik az átmeneteket (Mandelbaum 1982:34; Niedermüller 1988:376). Kutatásom adekvát kiindulópontjaként tehát azzal az elgondolással azonosulok, mely az öregkor küszöbét nem egyetlen, illetve nem egy mesterségesen rögzített elv alapján határozza meg, hanem arra épít, hogy kulturálisan kódolva vannak azok az elvek, melyek elválasztják egymástól az egyes életszakaszokat.

Az öregség jelentésmezejének feltárása nem tartozik a társadalomtudományok fő irányvonalai közé, a demográfiai és a társadalmi öregséghez képest a figyelem margóján van. Néhány kutató mégis megemlíthető, aki elkötelezett az öregkor kulturális dimenzióinak feltárásában és leleplezésében: Featherstone, Hepworth, Wernick, Vincent helyezi kutatása fókuszába (Featherstone–Hepworth–Turner, szerk. 1997; Vincent 2003; Featherstone–Wernick 1995:1–15), érintőleg többek között leginkább Bourdelais, Turner, Attias-Donfut, Marris, Rubinstein, Moody, Pochet és Hareven foglalkozik ezzel (Bourdelais 1993:13–154, 277–380; Turner 1995:245–260; 1997:7–51, 52–69; Attias-Donfut 1988; Hareven 1995:119–134; Marris 2002:13–28; Rubinstein 2002:29–40; Moody 2002:41–54). Közvetlen térségünkben alig kapott mindeddig figyelmet az öregkornak ez a megközelítése. A magyar kutatásokból teljességgel hiányzik. Romániában a közelmúltban Daniela Gîrleanu-Şoitu foglalkozott laşiban és környékén élő idősök életkor-konstrukciójával. Kérdésfelvetése és megközelítésmódja nagymértékben hasonlít az enyémmhez, módszertanában – és így eredményeiben is – eltér, ugyanis kvalitatív szociológusként az interjúkra támaszkodik, aminek következtében a problémának azon vetületei, melyek a terepmunkával, a folyamatos megfigyeléssel ismerhetők meg, kimaradnak látóköréből (Gîrleanu-Şoitu 2006). Végül pedig Urszula Lehr kutatásait említem, aki néprajzi terepmunkára és levéltári forrásokra támaszkodva boncolgatja a kérdést, nagy teret engedve a történeti és folklorisztikai szempontoknak (Lehr 2007).

## Nekem is már lefűjtak – Átlépés a felnőttkorból az öregkorba

Az öregkorba való átlépés nem egyetlen, kiemelt esemény által történik meg, ahogyan azt a demográfiai és a társadalmi öregség koncepciói vélik, hanem fokozatosan, több szempont érvényesülésével, elvek egész mátrixa játszik szerepet abban, hogy az átlépésre sor kerüljön. Elméletem bemutatására egy szilágysági falu kapcsán vállalkozom, amit a továbbiakban Tölgyesnek fogok nevezni.<sup>3</sup>

Az öregkor meghatározását és elkülönítését több tényező is nehezíti. Ezek egyike a kulturális különbség, melynek relevanciáját a vizsgált közösség is észleli az adott mikrorégióon belül is:

„Meg szerintem faluja is válogatja. Például itt, Tölgyesen sokkal könnyebb öregnek lenni, mint Ballán, ahol én születtem. Azért, mert ott jobban bele vannak bonyolódva a földművelésbe. És ha a fiatalok is dolgozzák, vagy már elmentek, és nem segítenek, akkor minden órájuk szakad. [...]

Miért könnyebb itt öregnek lenni, mint Ballán?

Ott jobban foglalkoznak a mezőgazdasággal, és ez jobban kihasználja őket. És például egy ugyanolyan életkorú idős ember itt még elvégzi a saját kis kerti munkáját és a ház körül, és megvan, de viszont egy olyan életkorú idős ember Ballán még kijár a mezőre, annak még el kell mennie a hegyre megdolgozni a szőlőt, az még hagymát rak, még piacra is eljár. Itt viszont már nem, itt az idősek ilyesmivel már nem foglalkoznak, sőt a fiatalok se, nemhogy az idősek. Szerintem ott sokkal nehezebb az ő életük.”

Az is jelzi, hogy az öregkor kategóriája nem közelíthető meg leegyszerűsítő szempontokkal, hogy egyfajta relativitás is jellemzi. Különböző nézőpontok különbözőképpen tagolhatják az életutat, és bár ugyanazokkal a terminusokkal látják el az egyes életszakaszokat, ezek a korszakok korántsem ugyanazok. A kapcsolódási pontot tehát nem a naptári életkor, hanem az életkorhoz rendelt tartalmi elemek alkotják. Az öregkor küszöbének felfelé történő elmozdulását a halálesetek értékelései mutatják: a körülbelül hetven év alatti halálozás esetén *korai* halálról beszélnek, a halottat még *fiatalnak* minősítik. A küszöb lefele mozdítására tanulás, házasság, gyerekvállalás témakörében kerül sor, ezeket a tevékenységeket ugyanis a fiatalsághoz kapcsolják.

„Édesanyámék akkor már nagyon öregek vótak, mer amikor én születtem, mán negyvenöt évesek vótak, édesapám is, édesanyám is.”

„Én harminchét éves vótam má akkó, öregsigemre kezdtem az iskolát, mán idősebb korba végeztem eztet a nyolc hónapos iskolát. Ilyen mechanic agricol.”

„– A nagyapa utána nem akart új feleséget, vagy a nagymama új férjet?

– Nem! (*Nevet.*) Akkor idős, öregasszony volt, mire menjen férjhez?!

– Tizenvalahány éves gyereke volt, nem volt olyan idős!

– Na, de hát már közben férjhez ment a nagynéném. Férjhez ment az édesanyámnak a testvéréhez, a Palihoz.”

Továbbá az is bonyolítja az életút tagolásának megértését, hogy az életkor változásával a beszélő/szemlélő/minősítő, azaz a jelentéstulajdonító és -használó személyek nézőpontja is folyamatosan módosul – a rögzített, zárt életkori kategóriák illúziója végképp elvetendő.

„– Te mit gondolsz, hogy hány éves kortól számít valaki öregnek?

– Régen nekem már a harmincéves nagyon idős volt. És látom is, hogy mennyire nem szeretnek már tegezni, amék megérik már év szerint. De amúgy ötven-hatvan. De most, hogy már kezdek öregedni, én is harmincon fejül vagyok, már azt mondom, hogy inkább a hetven-nyolcvan évesek az idősek. Változik.”

### *Még a vas sem örökös, minden mulandó – A test változásai*

A test szempontjai jelentős szerepet játszanak az életszakaszok megformálásában. Bármennyire egyértelműnek tűnik is ez a kijelentés, ambivalenciái miatt több nehézséget is okoz. Egyrészt a test és az identitás nem fedik egymást.<sup>4</sup> Ennek érzékeltetésére használja a Featherstone–Hepworth szerzőpáros a *maszk* metaforáját az öregek rejtőzködő magatartására, vagyis arra, hogy a negatív reakciók miatti félelmükben álarc mögé bújtatják belső érzéseiket, meggyőződéseiket, illetve az életkorral alkotott külső sztereotípiák és az én szubjektív élményei közötti elcsúszásokat fejezik ki a szerzők

ezzel (Featherstone–Hepworth 1997:134–142). De a *börtön* metaforával is a lényegyet ragadja meg Featherstone és Wernick, jelezve a test korlátozó erejét, ami nincs feltétlenül összhangban a belső törekvésekkel (Featherstone–Wernick 1995:10–12; Wahidin–Tate 2005:59–79<sup>5</sup>) Másrészt a test biológiai és kulturális összetettségének bonyolultságát vetik fel, amiről tanulmányok egész sora készült,<sup>6</sup> de e vita bemutatását itt nem tartom szükségesnek, csupán azt kívánom jelezni, hogy a továbbiakban nem teszem le a voksot sem egyik, sem másik kizárólagossága vagy elsőbrendűsége mellett, mivel úgy vélem, hogy a biológiai és a kulturális test leválaszthatatlanok egymásról, ahogyan az az elemzés során meg is mutatkozik majd.

### *Elmegy az életnek és az ételnek is az íze – A medikalizált test*

A test egészségügyi felügyelet alá kerülése és történéseinek orvosi terminusokban való elbeszélése a test jelentéseinek medikalizálódásához vezetett. E társadalomtörténeti folyamat az 1950-es évektől folyamatosan foglalkoztatja a kutatókat. Talcott Parsons azt vizsgálta meg, hogy a test történéseinek betegségként való definiálása hogyan eredményez újabb deviáns kategóriát, illetve hogy a beteg milyen – strukturált és intézményesített – társadalmi szerepet tölt be (Parsons 1999a:101–108; 1999b:109–122). Michel Foucault az egészségügyi intézmények kiépülésével, valamint ezek társadalmi hatásával foglalkozott. Elméletének két sarokpontja van, melyek máig hatást gyakorolnak a tudományos gondolkodásra: egyrészt a klinikai orvoslás megszületését az orvosi tekintet megváltozásával magyarázza, másrészt a testnek az egészségügyi intézmény kontrollja alá kerülését és ennek következményeit hangsúlyozza (Foucault 2000:91–321). Irving Kenneth Zola továbbviszi ezt az elképzelést, és a tendencia széles körű hatásáról, vagyis a társadalom medikalizálódásáról értekezik: az orvost egyre gyakrabban választják egyéni és szociális problémák okának magyarázójává és megoldójává, egyre több hétköznapi tevékenységet hoznak összefüggésbe az egészséggel, illetve az egyéni – morális – felelősség visszakerül a betegségkonceptióba és az egészségmegőrzésbe (Zola 1972:487–504). Freidson az orvosi tudás autoritásának növekedését és az orvostudomány professzionalizálódását helyezi érdeklődésének fókuszába, és a Parsons által megalapozott elméletet gondolja tovább. Azt elemzi, hogy a betegség/beteg a szociális deviancia térfelére csúszik át, valamint amellet érvel, hogy a beteglét társadalmi állapot, jelentései társadalmi alkotások (Freidson 1960; 1970; 1984).

Az 1990-es évektől – részben követte a tudománytörténeti előzményeket, részben új szempontok beemelésével – három téma dominálja a medikalizációval foglalkozó kutatásokat. Egyrészt a társadalmi kontroll jelentőségének és formáinak elemzése nyer egyre nagyobb teret. Itt most mindössze Bryan S. Turner munkáit emelem ki, aki a három nagy ellenőrzést gyakorló intézmény, vagyis a vallás, a jog és az egészségügy kapcsolatát vizsgálja, ami magyarázatot ad számára a medikalizáció történeti aspektusaira, hiszen a társadalom szekularizációjából eredezteti az orvostudomány vallási erkölcsök fölötti ellenőrzési szerepkörének átvételét, továbbá előkészíti a terepet ahhoz, hogy a test fölötti egyéni és intézményes kontroll nemcsak egészségügyi, hanem morális szempontok mentén is értelmezhetővé váljék (Turner 1994; 1996:197–214).<sup>7</sup>

Másrészt a piaci logikát és az egyre nagyobb teret hódító kommercializálódásnak a hatását elemzik többen is (Turner 1994:139–147; Lupton 1995:36–40; Clarke et al. 2003:161–194; Vincent 2003:109–162). A gyógyszeripar és az egészségügyi szolgáltatások vizsgálata során Peter Conrad arra a következtetésre jut, hogy a medikalizálás átcsúszott az orvosi szakma térfeléről a kereskedelem hatókörébe (Conrad 1992:209–232; 2005:3–14; Conrad–Leiter 2004:158–176). Harmadrészt a gyors technikai változások kerültek előtérbe, különösképpen a mikrobiológia (*biomedicine*), aminek komoly hatása van az élethossz megnövelésében, a test hanyatlásának lassításában, illetve látható tüneteinek elrejtésében, módosításokat eredményezve ezzel az öregkorhoz való viszonyulásban.<sup>8</sup>

A medikalizációval foglalkozó kutatásokon belül természetesen külön tematizálódik az öregkor, aminek alaptétele, hogy az elmúlt század történései az öregkort patológikus esetté formálták, és mint ilyet deviánsnak, orvosi ellenőrzés alá tartozónak, kezelendőnek tekintik, és ekként is viszonyulnak hozzá mind az érintett, mind a fiatalabb generációk (Myles 1978:508–521; Azzarto 1986:189–195; 1993:40–48; Estes–Binney 1989:587–596; Binney–Estes–Ingman 1990:761–771; Tancredi – Romanucci-Ross 1991:407–420; Mykytyn 2006:5–31). Ezek az elemzések egyértelműen azt sugallják, hogy mindezen folyamatok kísérőjelenségeként az idősök stigmatizálódnak, egyre erőteljesebben kapcsolódik hozzájuk a hanyatlás/leértékelődés jelentésköre, elveszítik a korábban irányukban tanúsított társadalmi tiszteletet.<sup>9</sup> A megállapítással vitatkozni nem kívánok, ugyanis magam is úgy vélekedem, hogy a technikai fejlődés jelentős mértékben hozzájárult ahhoz, hogy az öregkor tartalmai között felerősödjön a hanyatlás gondolata, szeretném viszont jelezni annak a mítosznak a tévességét, miszerint a technikailag egyszerű társadalmakban az idősöket osztatlan tisztelet övezné/övezte volna, és ennek az állapotnak a technikai fejlődés vetett volna véget az idősöket nem értékelő mentalitás egyetlen okozójaként.<sup>10</sup>

Ebben a kutatástörténeti kontextusban kívánom elhelyezni a tölgyesi elemzést, ugyanis terepmunkám során azt tapasztaltam, hogy az öregkor kezdetének és az életszakasz tartalmának ez a legfontosabb eleme. Bár valamennyi korban előfordulnak betegségek, mégis az öregkor tartozékának tekintik, így a gyermekkort és az egészen fiatal kort leszámítva számtalan betegség és többféle fájdalom jelentkezését is az idős-kor jelzőjeként, előhírnökeként értelmezznek.

„– Szerinted mikor kezdődik az öregkor?

– Nem tudom, még nem léptem bele, de mintha már jeleket kaptam volna.

– Milyen jeleket?

– Fáj a térgyem. Találkoztam régi munkatársammal, amék ott dőgözött Krasznán annak idején, az akkor volt ennyi idős mint én, vagy húsz évvel fiatalabb. Tegnap vót a malomba, ú görbe bottal jön, mán alig tud járni, és én csak sántítok. Úgyhogy mondom: nem nagy akkor a korkülönbség köztünk. Hogy az öregkor mikor kezdődik, azt mindenki maga tudja” – mondja egy negyvenkét éves férfi.

Mivel a test rendellenességei elsősorban egészségügyi problémává váltak, értelem-szerűen valamiféle abnormitásként tételeződnek, és orvosi felügyelet alá kerülnek. Az idősök tetemes pénzösszeget költenek orvosra és gyógyszerekre, mely gyakorlat általánossága miatt természetesként elfogadott, és esetükben az számít meglepőnek, szinte deviánsnak, ha valaki nem így él.

„Apa: Jó egészségem van. Rígen meghaltak, ha mónár vót, negyvenöt éves korába. Asztma.

Fia: Apukám kivétel, ütöt még az átok se fogja. *(Nevetnek.)* [...]

Apa: Én még mámma is mondtam a feleségemnek... Tudjuk, ő is ma-holnap-holnap-után hetven lesz, én a hetvenbe már bementem, márciusba tötöt be a hetvenegyet. Én nem érzem. Jó erős vagyok. Enni-inni tudok, gyomrom soha nem fájt, nem vótam beteg ember, mint mások. Tudja az Isten, milyen vasember vagyok én.

Fia: Mútve nem vót. Orvosságot nem szedett. Fogorvoshoz nem kellett sokat járjon.

Apa: Eredeti fogam mind megvan, egy hiányzik, a bölcsességfogam.”

Az a primer tapasztalat, miszerint a betegségek előfordulási gyakorisága nagyobb öregkorban, valamint az, hogy az orvostudomány fejlődése és az életidő meghosszabbodása következtében megnövekedett az öregként eltöltött időszak, oda vezetett, hogy az öregkor patológikus állapottá vált – mivelhogy olyan testi gyengeségek és működési problémák láncolata lett, ami orvosi beavatkozással javítható, korrigálható vagy legalábbis időben kitolható. Az öregség-betegség asszociáció tehát olyan erőteljes, hogy alapvetően meghatározza az időskorról való gondolkodást. Jól jelzi ezt, hogy az öregkort orvosi terminusokban és betegségtörténetekként beszélnek el, illetve hogy ezt az életszakaszt innen definiálják.

„Bizon, már én is, amilyen öreg vagyok... Ez a jobb kezem etört a más évbe. A törés nem fájt, a két lábom szakad le, a két vállam szakad le. Nincsenek a helyin a hátgerinccsontjaim. Vótam én má filmezve is, vótam kezelve is, de aszonta a doktor Váradon, hogy: Szabó néni, e vannak már kopva a csontok. A nagy strapa megeszti az embert.”

Annak ellenére, hogy az idős is összetett személyiség, szellemi és szociális személyisége háttérbe szorul, és kevesebb relevanciával van jelen medikalizálódott biológiai testéhez képest. A betegség egyenesen kódolva van ebbe az életkori szakaszba, amit két érv is leleplez:

Egyrészt a betegség a legfontosabb és legbiztosabb jelzője az öregkor kezdetének:

„– Mikortól kezdődik az öregség?

– Nekem elég jó korán kezdődött ez a betegség.

– Hány éves volt akkor?

– Én pontosan már megmondani nem tudom. Mikó megütött a szél.”

„– Mikortól kezdődik az öregkor?

– Nálam? Mikor kezdődött? [...] Most egy éve. Elárulok magának, ha már eddig eljutottunk. Most egy éve kaptam ezt az úri betegséget, valószínűleg tudja, hogy mit. [...] Prosztatát. Na, én azt nem tudtam, hogy mibe rejlik, mi vót, hogy vót, nem ismertem.”

Másrészt ha az adott életszakasz öregkornak minősül más elvek alapján, akkor is, ha még nyoma sincs a betegségnek, automatikusan összekapcsolják vele, ugyanis az öregség kezdete – a bemutatott logika alapján – vitathatatlanul és elkerülhetetlenül a betegségláncolat kezdete is egyben:

„Én úgy tapasztaltam, legalábbis akik közel voltak énhozzám, hogy ahogy megjelent az első nyugdíj, megjelentek az első komolyabb bajok az egészséggel is, tehát ez már magával hozza azt is.”

„Mondták mindig, hogy ne várja senki a nyugdíjat, mer mikó má nyugdíjas, akkó jönnek a betegségek, bajok, mindenféle, mán nem egészséges az ember.”

Láthatjuk tehát, hogy a betegség nemcsak kísérőjelensége, időnkénti tartozéka, hosszabb-rövidebb időszakokat meghatározó eseménye az időskornak, és nem is csupán egy komponens a sok közül, hanem essenciája, legfontosabb jellemzője. A betegség jelentésének és jelentőségének ilyen méretű kiszélesedése azt vonta maga után, hogy az életszakasz egésze medikalizálódott: az öregkor hosszú, gyógyíthatatlan betegségként definiálódik.

„Az öregség egy folyamat, amit megállítani nem lehet, csak lehet lassítani. Olyan értelemben, hogy gyógyszerrel. De ez egy elég csúnya betegség, mert ebből nem lehet kigyógyulni soha.”

A test belső történéseinek elemzése rendjén zárógondolatként egyetlen konkrét fiziológiai változást szükséges megemlítenem, a menopauzát, mivel jelentése potenciálisan kapcsolatban van az öregkori életszakasszal.<sup>11</sup> A termékenységi állapotból a terméketlenségbe való átlépés magában hordozza a határkijelölő funkció lehetőségét, mégsem válik egyértelmű választóvonalá. Egyrészt azért, mert az öregkorral való kapcsolata ambivalens: akár igen korán is bekövetkezhet, amikor még minden életúttagoló elv a középkorúak csoportjába tartozónak minősíti az illetőt, illetve a nő a menopauza után még sokáig megtarthatják teljes fizikai erejüket, ami képessé teszi őket arra, hogy elvégezzék a felnőtté válás valamennyi tevékenységét. Másrészt a fiziológiai változás bekövetkezését az egyén nem teszi nyilvánossá, tehát ez nem olyan esemény, amelyről a közösségnek információi lehetnének, és az egyes egyének generációs hovatartozását ennek alapján ítélné meg. Harmadrészt Tölgyesen a fiziológiai változást nem kíséri semmiféle szertartásos elismerés. A nőknek a transzcendenssel való cselekvésviszonya nem változik meg a menopauzát követően, nem teszi őket alkalmassá olyan rituális funkciók betöltésére, amelyekre termékenységi állapotukban nem vállalkozhattak.<sup>12</sup> Következtetésként tehát az mondható el, hogy jelentősége nem mellőzhető, ugyanis egy szűk réteg esetében része az identitásnak, viszont semmiképpen sem tekinthető általános érvénnyel választóvonalnak, mivel a test egyéb változásaihoz képest lényegesen kisebb relevanciával bír.

#### *Kiverte az ág a szemit – Az esztétizált test*

A külső test lényegesen kisebb szerepet játszik az öregkornak a korábbi életszakaszokról való leválasztásában, annak ellenére, hogy ez a látható, a szem számára könnyebben, sőt azonnal észlelhető felszín. Paraszti társadalom lévén, melynek az értékrendjét a testi örömeket előtérbe helyező modernitás és a kommercializmus csak korlátozott mértékben befolyásolja, a külső test nem válik személyiségről árulkodó/személyiséget kifejező reprezentációs felületté (lásd még Verebélyi 2005:73–79). A témában készült, főként a nyugati társadalmakat vizsgáló kutatások eredményei nem vethetők össze a tölgyesi tapasztalattal, ugyanis itt sem a kozmetikai ipar, sem a külsőtest-ideálok, sem a testjegyek alapján történő értéktulajdonítás nem nevezhető meghatározónak.<sup>13</sup> A mitizálás és a félreértés elkerülése végett jelzem, hogy a testi szépség Tölgyesen is érték, csakhogy nem túldimenzionáltan. Sőt azt is meg kell jegyeznem, hogy a testre



vonatkozó nyugat-európai modellek érzetik ugyan hatásukat, de még nem annyira, hogy alapvetően megváltoztatnák a mentalitást. A szép és ápolt külső fontos és természetes törekvés, mint ahogy mindig is az volt az adott kornak és régióknak megfelelő ideálok szerint (lásd például Fülemlé–Stefány 1989; Tátrai 1994; Örsi 1995:475–478; Flórián 1997; Fülöp 2000; 2001; Juhász 2006), de a szépség nem kerül a morális természetű értékek elé. Összességben az mondható, hogy a test Tölgyesen nem esztétizálódott.

Az általános kép megrajzolása után a belső árnyalatokat szükséges bemutatni, hiszen ebben a tekintetben sem a homogenitással találkozunk. Mindenekelőtt azt a banális, ám a jelen elemzés szempontjából lényeges megállapítást kell tennem, hogy az életszakaszok és a szépség kapcsolata nem kiegyenlített, nem egyenletesen elosztott, hanem elsősorban a fiatalsághoz kapcsolódik a szépség értéke és mércéje. Ez két okból kerül figyelmünk előterébe: egyrészt magyarázatot ad arra, hogy az idősek szempontjából miért nem bír relevanciával a testi megjelenés (belső szem perspektívája), másrészt egyike azon tényezőknek, melyek hozzájárulnak az időskor negatív jelentéstartományának megformálásához (külső szem perspektívája).

Továbbá különbségek észlelhetők a nemek között is. Mivel ez közhelyszámba menő kijelentés, túl sokat nem kívánok itt elidőzni. Röviden annyit mondok, hogy a saját identitás szempontjából a nőknél kap nagyobb hangsúlyt az esztétikai szempont, a férfiaknál alig játszik szerepet, legfeljebb a változás konstatálásában kerül be a többi jelző/árulkodó tényező közé. Mások megítélésében valamivel összetettebb a helyzet. Miközben a nők érzékenyebbek és jobb megfigyelői mások fizikai megjelenésének, idős nőkkel szemben megengedőbbek és szolidárisabbak. A férfiak csak férfitársaikkal szemben megengedőek, idős nők minősítésében leginkább ők azok, akik esztétikai alapon stigmatizálni szoktak – az alcímbe emelt mondatot is egy idős férfi mondta lesajnálóan feleségéről.

A generációs különbségekben a nyugati testideálok beszivárgása érhető tetten. Az idősek önmaguk testi változásait észlelik ugyan, de jelentőséget csak abból a szempontból tulajdonítanak ezeknek, hogy a test elöregedését jelzik, és az elmúlás vizuális hírnökei. Az ősz haj, a ráncok, a fogak elvesztése az öregkor princípiumához tartoznak, ez nem vitás. Ezek jelentkezése választóvonal-értékű. A különbség tehát nem abban van, hogy ezt a különböző generációk elismerik-e vagy sem, hanem abban, hogy milyen pluszjelentéseket társítanak hozzá. A fiataloknak – és itt elsősorban a fiatal nőkről van szó – a szépség elvesztésének gondolata lelki problémát is okoz: a csúnyulás veszteség, bukás, hanyatlás. Fontos viszont hozzátenni, hogy mindezt nem vetítik rá az aktuális idősekre, nem stigmatizálják őket testi *fogyatékoságuk* miatt. Gondot saját magukra nézve okoz: vagyis saját öregedésük, majdani fizikai testük *értékvesztése* miatt aggódnak. A környezetükben élő idősekre a felmentő és szolidáris viszonyulás ellenére két szempontból mégis negatívan hat – ha impliciten is – ez a lelkiállapot: a félelmek bennük lokalizálódnak, ők testesítik meg a fiatalság elvesztésének sorsszerű, elkerülhetetlen bekövetkezését, illetve a veszteséggondolat miatt sajnálatérzés rendelődik az időskor jelentéseihez, és így az időskorba tartozókhoz.

„– Te hogy képzeld el magad időskorodra? Szerinted te milyen leszel?

– Nem tudom. Csúnya, az biztos. Nem is merek rágondolni. Van, hogy eszembe

jut, hogy hú, már mindjárt leplötyted a kezem vagy a húsom. Nem szeretnék öreg lenni. Mindig azt mondtam, hogy hatvanéves korig elég, ha megérem, de kisébb már olyan csúnya leszek.”

## A munkatevékenységek körének megváltozása

A paraszti társadalomban a test a munkavégzés eszköze, ezért a fizikai hanyatlás, a test gyengülése a munkabírás csökkenése felől nyeri értelmezését (lásd még Verebélyi 2005:73–75). A néprajzi szakirodalom (Hamar 1982:664; Szabó 1997:24; Fél–Hofer 1997:146–150) ezért az öregséget nem az életévek, hanem az effektív munkához való viszony függvényében határozza meg. Szabó László szerint „A paraszti munkarend a kort éppen a végzett munka alapján dönti el. Attól függően, hogy ki milyen munka elvégzésére alkalmas, vagy alkalmatlan, tartozik valaki a gyermekek, fiatalok, felnőttek vagy öregek csoportjába.” (Szabó 1997:24) Az, hogy az egyén a munkafolyamatokban milyen tevékenységek elvégzésére vállalkozik, illetve melyek elvégzésére alkalmas, lényeges szerepet játszik annak eldöntésében, hogy melyik korcsoportba sorolja önmagát, illetve sorolja őt közössége. A fizikai erőnlét nem önmagáért való, hanem a munkabírást jelenti, ezért a munkákban való részvétel korlátozódása a test hanyatlásáról árulkodik, ami kiemelt fontosságú határjelző a felnőttkor és az öregkor között.

„– Mikortól számít valaki idősnek?

– Mintúl mán nem tud úgy dógozni, mozogni. Mán hatvan éven felül idős.”

„Az öregkort hozza a maga életkora, az életmódja. Mert én magamrul mondom csak, hogy nekem az öregkor hetvenéves korom után kezdődött. Hetvenéves koromig én úgy tudtam dógozni, úgy bírtam a munkát! Hetvenéves korom után kezdtem gyengülni: na, most mán nem megy ez a munka se, az a munka se úgy, mint addig. [...] Még tótt jobban is, nehezebben is, de én, hál’ Istennek, egész hetvenéves koromig... akkó vettem észre, hogy öregszek, addig jól bírtam erővel, egészszíggel.”

Mivel az egészségi állapot nagymértékben befolyással van a munkavégzésre, a betegségek és a munkabírás egymással szoros kapcsolatot tartó tényezők az öregkori küszöb kijelölésében. Az alapvető különbség közöttük az, hogy az első esetében a fájdalmakon, a kezeléseken, a test romlásán van a hangsúly (direkt kapcsolat test és öregkor között), az utóbbi a korlátozottságot, az életnek értelmet adó tevékenységek körének kényszerű újrendezését helyezi előtérbe (indirekt kapcsolat test és öregkor között).

Két következménye van a munkabírás hanyatlásának: egyrészt a munka mennyisége csökken, másrészt a tevékenységek köre változik meg.<sup>14</sup> Az alaphozzáállás mindenképpen az, hogy a munka teljes feladására csak akkor kerül sor, ha az egyén végképp képtelen a munkavégzésre – csak nagyon kivételes esetekben fordul elő, hogy járni, mozogni tudó idős mindenféle tevékenységet elhárít. A paraszti társadalom erkölcsi értékrendjének egyik alappilléret képező munkamorál az életút végéig ténykedésre ösztönzi a közösség tagjait.

„– Miért nem hagyja abba a munkát?

– Akkó megeszen az unalom. Nem lehet, muszáj mozogni. És nem lehet, hogy fekszem egy nap az ágyba, és ne mozogjak. Odaköt az ágy, rögtön odamarad az ember

az ágyba. Térdkopásom van nekem, és ha nem mozgatom, mered meg. Muszáj. És máskülönben meg hajtja az embert az ösztön, a munka. Aki nem szeret kapálni... Van olyan fiatalember, hogy elhagyja a növényit ott, ahol van, kapát nem vesz a kezibe. Én meg kimegyek két bottal a kertbe, ha gazos, kikapálom, ne nőjön tovább. Hajtja az embert a maga ösztöne. Én nem tűröm, hogy nekem térdig érő gaz legyen a növény közt. [...] De nem lehet, hogy: na, én már megöregedtem, nem kólok fel, nem csinálok semmit. Nem lehet! Ha feküdnék egy nap, másik nap odakötne az ágy. Amég lehet, addig ki az ágyból!”

A munkatevékenységi kör megváltozásának egyik legfontosabb eleme a földdel kapcsolatos munkálatokról való lemondás. Ha csak tehetik, azaz ha vannak a faluban vagy a közelben letelepedett gyermekeik, átadják nekik a visszakapott földbirtok nagy részét vagy az egészet. Azok az idősek, akiknek a gyerekei nem vállalják a földműves-életformát távolságbeli vagy egyéb (életmód- vagy mentalitásbeli) okok miatt, kénytelenek folytatni a földön való munkálatokat csökkentett intenzitással és igényességgel, illetve ha anyagi lehetőségeik megengedik, napszámosok segítségével. De nem a végsőkig. Az örökölt föld és a hagyományos munkamorál ugyan nagy lelki imperativus, azonban többnyire hetvenöt-nyolcvan éves kor körül feladják, parlagon hagyják a földet.

A kertben, a ház körül és a háztartással kapcsolatos teendőket viszont egészen addig folytatják, amíg jártányi erejük van. Fokozatosan csökkentik a munka mennyiségét: elsőként a nagy állatok tartását adják fel, majd disznótartásra sem vállalkoznak többé, a kertet is egyszerűsítik, a házimunkában is törekednek a feladatok redukálására. Emellett fokozatosan növekszik a segítségelfogadás.

A tömbházakban élők, az úgynevezett *blokkosok* helyzete annyiban más, hogy lényegesen kevesebb fejtörést okoz számukra életük újraszervezése, ugyanis tevékenységi körük korábban is a háztartásra és a ház melletti igen kis alapterületű kertre terjedt ki. E tekintetben tehát ők valójában mindent változatlanul folytatnak.

A tevékenységi kör megváltozása nemcsak a munkáról való lemondást jelenti, hanem új tevékenységek végzését is. Az időtöbblettel rendelkező, de mindenképpen dolgozni igyekvő idősek többnyire megtalálják a maguk elfoglaltságát, és a *haszontalan* (azaz általuk haszontalannak minősített) időtöltés – mint például a tévézés, kapuban ücsörgés, szomszédolás – vagy semmittevés helyett az aktivitást választják. Főként már korábban is végzett feladatokról van szó, amelyekre eddig lényegesen kevesebb idejük volt (például kézimunkázás, keresztretjvényfejtés), illetve régi vágyakról, melyekre eddig nem futotta idejükből (például versírás, énekkarba járás), de van példa új tevékenységek vállalására is (például közösségi szerepvállalás, egyházkerületi ténykedés, a CAP helyi fiókjának vezetése<sup>15</sup>).

Itt kell kitérnem a nyugdíjba vonulás kérdésére is. A társadalmi öregség fogalma értelmében ez az esemény átlépést jelent az aktívok kategóriájából az inaktívokéba. Egy adott szinten valóban ez történik, ugyanis a végét jelenti egy olyan tevékenységnek, amelyet eddig több évtizedig végzett az érintett, illetve ettől kezdve a munkaerőpiac határain kívülre kerül, akkor is, ha ez szándékaival nem esik egybe. A nyugdíjazás mégsem tölti be ilyen magától értetődően és főleg nem általános érvénnyel a határvonal-funkciót. Több okból sem. Egyrészt azért nem, mert Tölgyesen nagy számban vannak olyanok, akik sosem léptek be a munkaerőpiacra, így öregedésük szempontjából semmilyen relevanciával nem bír a nyugdíjazás, illetve egyre többen vannak most

olyanok, akiknek nem sikerül intézményes munkahelyhez jutniuk, így perspektívájukba sem tud bekerülni az esetleges nyugdíjazás mint életutat tagoló esemény. Másrészt az idősök többségét a földművesek teszik ki, akik a kollektív gazdaság alkalmazottai voltak, azaz nyugdíjazásuk előtt is, után is ugyanazt a munkát végzik, és semmiféle változást nem okozott számukra ez a szociálpolitikai mozzanat. Harmadrészt a nyugdíjazás azok esetében sem jelenti az aktivitás megszűnését, tehát az inaktív válnak, akik értelmiségiként, ügyintézőként, munkásként stb. dolgoztak, csak a tevékenységi kör megváltozását. Negyedrészt pedig a nyugdíjba vonulás nem feltétlenül esik egybe az öregkor többi *jelével*, sőt az elcsúszás növelését fokozták a korai nyugdíjazási formák (korkedvezményes, korengedményes, rokkantsági és előnyugdíjazás), melyek a rendszerváltás után igen széles réteget érintettek, amikor az állam az igen nagy ütemben leépülő gazdaságból felszabaduló munkaerő-felesleget így igyekezett csökkenteni.

Láthatjuk tehát, hogy a nyugdíjba vonulás nem tölt be olyan erőteljes cezúraszerepet, ahogyan azt a társadalomkutatások jelentős része sugallja. Az öregkori küszöbnek csak egy eleme. Ezt viszont nem szándékozom kétségbe vonni. Tölgyesen az intézményesített öregségnyugdíj-korhatár kétféleképpen járul hozzá a *választóvonal* kijelöléséhez. Azon szűk kör – értelmiségiek, adminisztrációban dolgozók, ipari alkalmazottak – esetében, akiknek a tevékenységi köre jelentős mértékben lesz más a nyugdíjazás után, az életpályájában lényeges változást jelent. Meg kell jegyeznem ugyanakkor, hogy ők sem tekintik egyértelműen cezúráknak.

„– Miben változott meg a Sári néni élete, amikor nyugdíjas lett?

– Semmi egyéb, csak annyi, hogy nem mentem dolgozni, hanem itthon voltam.”

Másrészt általánosságban, ugyanis az egyéni, személyes helyzetektől elvonatkoztatva az öregségnyugdíj-korhatárnak referenciaértéke van. Önmagában kevés ahhoz, hogy az öregkor kezdetét jelentse, de egyfajta viszonyítási pontként mégis elfogadott – az alkalmazotti státusban lévőkénél és a fiatalabb generációknál egyre inkább.

„– Szerintetek mikortól számít valaki öregnek? [...]

– Mikó állam bácsi nyugdíjaz, akkó mán öregnek számít. [...]

– De ti már mondjuk egy nyugdíjasra úgy néztek, hogy az már öreg?

– Hát igen, eztet merem vállalni. [...]

– Ha mondjuk valaki ötvenhat-ötvenhét éves korában megy nyugdíjba?

– Hát na. [...] Ha azt nézed, a bányász nyugdíjasok most jönnek ki, azok negyvenöt évesek, azokat nem mondhatni öregnek, és már nyugdíjas. Na, de hát igen, mondjuk ötvenöttú mán...”

„– Az, hogy valaki nyugdíjba megy, az számít, attól számolják, hogy valaki öreg, vagy az még nem számít annyira?

– Az igen, még az állam is, a törvény is úgy szabja meg, hogy ez mán az öregkorhoz függ, a nyugdíjazás.”

Következtetésképpen a munkatevékenységi kör megváltozásának kérdéskörében az öregkor kategóriájára vonatkozóan két aspektust szeretnék kiemelni. Mind a munka mennyiségét, mind a munkafeladatok típusát illetően két törekvés sarkallja az idősöket. Egyrészt az önállóság elvesztése ellen küzdenek: az önellátás képességének (vagy legalábbis illúziójának) fenntartása és a segítség, a másokra szorulás mértékének csökkentése motiválja őket erőteljesen abban, hogy ne adják fel a ténykedést – ami az élet

feladásának jelentését is magában hordozza az adott közösségben. Másrészt a feleslegesség, a haszonnélküliség érzése ellen küzdenek, ami különösképpen a munkahelyről kilépők számára okoz nehéz feladatot.<sup>16</sup>

„Nekem ez volt. Jaj, már nem kell menjek, már nincs rám szükség. Aztán most már megszoktam.”

„Biztosan minden életkornak megvan a maga szépsége. Nem tudom, hogy mi a jó az öregkorba. Azt nem mondanám, hogy az, hogy nem kell munkába menni, mert például én nagyon szeretem a munkámat, és ha már kicsit tovább vagyok vakáción, akkor az már... szóval nem tudnám elképzelni az életemet munka nélkül.”

„Nehéz biztos annak, aki egy egész életet ledolgozott, hogy megszűnjön minden, és utána otthon kelljen ülnie, és nem menjen – láttam anyósomról is. Nagyon nehéz, mert úgy érzi, hogy valami kiesett az életéből, most már felesleges, most már senkinek sem kell, mert otthon van csak, elszigetelve. De nyugdíjasan is meg tudja találni az ember az örömét az életben.”

## A családi állapot változásai

A felnőtt életszakasz végének közeledtét jelzi az üres fészkek állapotának megjelenése. Új helyzet ez, hiszen a mostani idősök még többnyire sokgyerekes családokban nőttek fel, ahol a gyermekvállalás és -nevelés időszaka igen sokáig kitolódott. Ők viszont már a két-három gyermekes családmoddelt választották, ami a gyermekvállalási időszakot a húszas éveikre szorította, és itt nagyjából le is zárta. Mivel utódaik kiházasítására még az öregkor beköszönte előtt sor kerül, a határjelző elvek mátrixához nem sorolható, de mindenképpen jelzi egy új családi ciklus kezdetét.

### *Akinek nincs unokája, annak se öröme, se bánata – Nagyszülővé válás*

Mivel a nagyszülővé válás idején a nagyszülők még többnyire az aktív felnőttkor tagjai, az első unoka megszületésének öregkorjelző szerepe ambivalens megítélésű. Ennek ellenére a nagyszülőség esszenciális tartozéka, sőt kiemelt fontosságú komponense az idősoknak. Részben azért, mert a szülői feladatkör befejeződése után egy új, szülőség utáni szerepkörbe helyezi az egyént, részben pedig azért, mert miközben a nagyszülőség a felnőttkornak csak egy részét fedi le, addig az időskort teljes mértékben kitölti. A gyermekkor-felnőttkor-öregkor életútagolás és a gyerek-szülő-nagyszülő státusok párhuzama szintén hozzájárul ahhoz, hogy az életút-konstrukcióban az öregkor és a nagyszülőség egymásba csússzon. Mindezekre pedig ráerősít, hogy a nagyszülői szerepkörrel együtt járó megszólítás és megnevezés (mama, papa) olyan terminusok, melyeket idős emberek is használnak, függetlenül attól, hogy van unokája vagy sem (öregmama: 'öregasszony', papa: 'öregember'). De a strukturális szempontokon túlmenően az is nagyon világosan jelzi az életszakasz és a szerepkör közötti kapcsolatot, hogy szinte valamennyien az unokák létét és a velük való foglalatosságot nevezik meg öregkoruk legnagyobb örömforrásának.

### *Azóta pediglen egyedül bírom a várat – Özvegység*

Az özvegygé válás ugyan nincsen közvetlen kapcsolatban egyetlen életszakasszal sem, a házastárs elvesztése mégis nagyobb valószínűséggel következik be idősebb korban. Ebből kifolyólag az özvegyek legnagyobb arányban az utolsó életkorba tartozók körében vannak jelen. Nem véletlen, hogy a két állapot között, ha nem is törvényszerű, de asszociatív kapcsolat létezik. Elsősorban ezen elv alapján kerül közelebb az egyén – különösen, ha már közel jár az időskor alsó *korhatárához* – a legkorosabb generációhoz, ugyanakkor a sajátos helyzetből fakadó problémák miatt is, melyek megoldási stratégiái és e stratégiák hasonlóságai a szintén özvegyekhez – akik demográfiai eloszlásuk folytán többségében öregebbek – sodorják.

### A gazdasági állapot életkor-specifikus sajátosságai

Különböző anyagi helyzetből és különböző előtörténettel érkeznek meg az idősök az életút e szakaszába, három materiális természetű szempont mégis fellelhető valamennyiőjüknél, és mint ilyen homogenizálja őket.

Elsősorban az öreg címkével ellátott életkori csoportnak a foglalkozásstruktúrájáról tesztek említést. Dominál körükben az agrármunkakörhöz való tartozás. Főként azért, mert többnyire mezőgazdasággal foglalkoztak egész életükben, és csak az egészen fiatal idősöknél, a friss nyugdíjasok esetében szélesebb a foglalkozási paletta, illetve azért, mert a munkaerőpiacról való kilépés után, a korábbi tevékenységtől függetlenül idejük legnagyobb részét a földdel és/vagy a kertészettel való foglalatosság teszi ki.

Másodsorban a nyugdíjnak mint új pénzforrásnak a homogenizáló hatásáról van szó.<sup>17</sup> Miközben a nyugdíjba vonulás cezúrajellegéhez ambivalens a viszonyulás, a nyugdíjnak mint új pénzhez jutási módnak, a küzdelem nélküli havi fix meglétének az öregkor kategóriája megformálásában szerepe van. A mai idősök még valamennyien kapnak nyugdíjat, hiszen ha a feleség háztartásbeliként ki is maradt a munkaerőpiacról, a férje egészen biztosan alkalmazott volt valahol, és utána megilleti őt az özvegy-ségi nyugdíj.

Harmadsorban materiális lehetőségeik visszaesése sorolandó ide. Nem akarom feltétlenül a szegények kategóriájába sorolni őket, hiszen igen eltérő vagyoni helyzettel rendelkező egyénekről van szó, illetve nem ők a közösség legszegényebb tagjai.<sup>18</sup> Ami viszont mindannyiukról általánosan elmondható: öregedéssel, a munkatevékenységi kör szűkülésével, a munkaerőpiacról való kikerüléssel jövedelmük visszaesik; a nyugdíjak – főleg az agrárszektorban alkalmazottak esetében – nagyon kicsik; ha rendelkeznek is ház- és földtulajdonnal, amitől tehetősnak számítanak, a rendelkezésükre álló készpénzmennyiség igen csekély.

## Az életkori kontextus/a kontextuális életkor

Az egyén életkorának, még ha mérhető is absztrakt számokban, mégis van bizonyos fokú relativitása. Úgy, ahogy a többi említett és említendő szempont olyan járulékos jelentésként rakódik az életéveket jelző számra, ami árnyalja, és *le* vagy *fel* mozdíthatja el kissé az egyént a kanonizált korán, ugyanígy egy rajta kívüli tényező, vagyis környezetének életkora is eredményezhet hasonló hatást. Az idősebb vagy fiatalabb házastárs, annak egészségi állapota és a gazdasági-társadalmi reprodukcióban való aktivitása maga után vonja párját is az interpretációs horizonton. Ugyanígy van ez a gyerekek és az unokák életkorával is. Minél fiatalabb a gyerek, annál „fiatalabb” a szülő is, illetve vannak *fiatal nagyszülők*, mely jelző nem a saját, hanem az unoka születési idejének köszönhető. Meg kell ugyan jegyezni, hogy a lokálisan jól szabályozott házasságkötési és gyermekvállalási normák igen jól öröködnék az életkori különbségek fölött, így ritkák a nagy eltérések. Leginkább az elköltözött gyerekek színezik a helyzetet, akik meglephetik az otthoniakat korai, de inkább kései házassággal és/vagy gyermekkel. Tölgyes határain belül a leggyakoribb példa az időbeli elcsúszásra a sokgyerekes családok esete, melyekben tovább tart a szülői feladatkörök betöltésének ideje, mint az általánossá vált két- vagy háromgyerekes családokban, s így ezek a felnőttek, ha már vannak is unokáik, még jó ideig szülők is, azaz nem siklanak át egyből és teljességgel a második generációból a harmadikba. A horizontális és a lefelé vezető ág életkori sajátosságain kívül a vertikális kapcsolatok felfelé menő ági állapota is jelentős, sőt talán ennek van a legnagyobb súlya: az, hogy az egyén fölött van-e még egy generáció, vagy ő a legidősebb a családban, hatással van arra, hogyan észleli – ő maga és környezete – pozícióját az életút ívén.

## A lakóhely megváltozása

Lakóhely-változtatásra az időskori életszakasz két pontján kerül sor a leggyakrabban. Egyrészt a gyermekek házasodása okozhat változást szüleik életében. Amennyiben valamelyikőjük úgy dönt, hogy a szülői házban marad, a lakóteret két családmaghoz igazítják. Az általánosan alkalmazott stratégia szembeszökően tükrözi az életszakaszok közötti hierarchiát: a fiatalok nem az üres vagy könnyűszerrel megüresíthető tereket kapják meg, hanem a ház reprezentatív, nagyobb méretű, utcai szobáit, ami egyúttal a szüleiknek a megszokott térből való teljes kimozdítását is jelenti. Az idős pár ilyenkor a ház hátsó részébe költözik, vagy ha van az udvaron olyan melléképület, ami átalakítható szoba-konyhás lakótérre, akkor oda, esetleg külön erre a célra épített kisházba. Ám az egyes életkorok közötti hierarchikus viszony a mostani öregek házasodásának idején még nem ezt az irányt mutatta. Jól szemlélteti ezt költözködések története: az ő fiatalkorukban, ha a szülőikkel egy házban maradtak, az azt jelentette, hogy nekik jutott a ház hátsó része vagy a különálló kisház; az utcafronti szobákba csak akkor kerültek, amikor az öreg szülők kihaltak, vagy esetleg – ritkábban – átengedhették nekik a nagyobb teret, ha sok (három vagy annál több) gyerekük volt, és emiatt már nehezen fértek a kis térben; végül pedig ismét visszakerülnek a ház kevés-

bé értékes részébe, ugyanis ők már automatikusan ideköltöznek, ha új családmag létesül portájukon.

Drasztikusabb változásra számíthatnak azok az idősek, akiknek nincs a közvetlen közelükben utódjuk. A hanyatlás fokozódása, az önellátás képességének elvesztése, a gondozás szükségessége mind a felé a megoldás felé vezet, hogy a szülőt valamelyik gyermeke magához költöztesse. Bármennyire is erős az „idős fát nem lehet átültetni” vagy a „mindenütt jó, de a legjobb otthon” ragaszkodás és a költözést elutasító hozzáállás, egy adott kor és egészségi állapot után elkerülhetetlenné válik.

### *Kimentünk a divatból – A régi világ képviselője*

Ez az elv kivételesen nem arra utal, hogy az idősek változtak meg, hanem éppen ellenkezőleg: a világ változott meg körülöttük. Ők megőrizték azt, ami életük alapelemeit jelentette: mentalitásukat, értékrendjüket, tárgyaikat, szokásaikat egy másik világból hozták, történeteik, tapasztalataik is ehhez kötik őket elsősorban. Nem az ő térfelükön történt tehát a módosulás, hanem az utánuk következő generációk kezdtek el másként gondolkodni, élni, viselkedni, öltözködni. Tárgyi környezetük, lakberendezésük, ruházódásuk, habitusaik, megoldási stratégiáik, gondolkodásmódjuk, érveik stb. Tölgyesen igen gyakran épp azáltal életkorjelzőek, hogy egy korábbi állapotot tükröznek, nem pedig azáltal, hogy a mindenki által működtetett rendszer minden generációra külön-külön vonatkozó kódjainak egyik tartományát, az idősekre érvényes jeleit hordozzák.<sup>19</sup> Az öregek és a fiatalabb generációk nem annyiban térnek el csupán egymástól, hogy egy adott rendszernek más tartományát, például más formai és színvilágát képviselik, hanem sok területen egészen más rendszereket működtetnek. Hogy ismét az öltözködés példáját említsem: nemcsak arról van szó, hogy az idősek sötétebb ruhákat, az idős asszonyok szinte kizárólag szoknyát hordanak, hanem arról, hogy a fiatalabb generációk egészen más öltözködési rendszerben mozognak, eltérő elemeket, logikákat, ízlésvilágot tartanak szem előtt ruhatáruk összeállításakor. Összegzésként azt mondhatom tehát, hogy a folytonosságban bekövetkezett törések eredményeként az idősek régimódiakká váltak, egészen pontosan: az elmúlt, letűnt világ képviselőivé, a régi idők hordozóivá, még itt lévő maradványává.

### **Semmi se olyan, az az igazság, ha megöregszünk – Az időskor tartalmái**

Az öregkori küszöböt alkotó elvek elemzése után az öregkornak mint életkori szakasznak a tartalmait vizsgálom meg. A választóvonalat képező tényezők és a jelentőséző komponensei kölcsönösen hatást gyakorolnak egymásra, ezért nehéz is elválasztásuk és külön történő bemutatásuk, csupán a leírás és az értelmezés megkönnyítése végett döntöttem mégis emellett.



## Hanyatlás

Az életút pályájának elképzelése határozza meg az életszakaszok hierarchiáját és belső tartalmát. Ha az életút folyamatosan emelkedő, gyarapodó, gazdagodó pályaként jelenne meg, az öregkorba a beteljesedés jelentései kódolódna. A Tölgyesen domináló életút-koncepció ezzel ellentétes képet mutat: olyan görbe az élet vonala, ami egy ideig emelkedik, aztán egyszer csak hanyatlásnak indul, és onnan már nincs többé lehetőség az újraemelkedésre, sorsszerűen megfordíthatatlan az ív iránya.<sup>20</sup>

Nagyon sokat elárulnak a közösség életút-elképzeléseiről azok a metaforák, melyekben az életről beszélni szoktak. A legegyszerűbb az ív pályájának vizionálása, a leggyakoribb a nap útjának használata az életszakaszok egymás után következésének és egymáshoz viszonyított elhelyezkedésének elképzelésében, illetve a virág nyílását vélik még hasonlatosnak az emberi élethez:

*Ívmetafora:*

„Amikor beleszülettünk ebbe a világba, akkor elkezdünk készülni, mások készítettek, és eltelt húsz év, amíg egy gyermek születésétől kezdve felnő, és alkalmas arra, hogy dolgozzon, hogy a társadalom, a közösség javára tegyen valamit, amíg elérte az érett kort. Aztán eltelik egynéhány évtized, és beáll a hanyatlás. Mondhatjuk azt, hogy földi életünk olyan, mint egy ív, egy darabig van emelkedés, növekvés, és azután akarjuk, nem akarjuk, beáll a hanyatlás.”

*A nap pályájának képzete:*

„Mikó az ember a deli korát éli, az mikó van? Pont mint egy nap, mikó femegy. Például regge, amikó felmegy a nap, az a kisgyerekkor. Mikor eljön a dél, akkó mán felnőtt férfivé válik, és körülbelül negyven-ötven éves koráig van ott. De amikor már ötvenen túljut, akkor mán azt mondják: mán túlhaladt a deli korán az ember. És akkor mikor már hatvan-hetven, akkor már élete alkonya. Pontosan, mint amikor a nap lealkonyodik, úgy van az élet is.”

*Virágmetafora:*

„Nagybácsi: [...] úgy mint a rózsa. Egyszer bimbók vótunk, aztán kinyíltunk, mint a rózsa, és szépen összehúzódik, és elhervad. Hogy mikor, azt nem tudjuk, mer az úrnak a dóga.

Unokaöcs: Mér nem vagyunk, mint a tulipán? Az este Bori hozott tulipánt, az összehúzza magát, megint kinyílik... [...] De mik ha egyszer összehúztuk magunkat, többet nem húzzuk ki magunkat. (Nevetnek.)

Nagybácsi: Mint a görcs. (Nevet.)”

Ebben a konstrukcióban a gyerekkor jelenti a fejlődést, a fiatalság az erőnlétet, a fittséget, a szépséget, a jókedvet, az aktivitást, a felnőttkor a kiteljesedést, az öregkor pedig a leépülést, a hanyatlást, a készségek és képességek elvesztését. Miközben mind a négy életkor szerves része a pályának, kettő emelkedik ki közülük, és e kettő tulajdonságait, hozzárendelt jelentéseit használják viselkedések és állapotok jellemzésére, illetve az egyén pozicionálására: a fiataikor a pozitív minőségek értéktartománya, az öregkor pedig a negatív minőségek tárháza. Az értékek egyenlőtlen elosztása következtében a fiatalság magához vonzza mindazt, ami jónak számít, az öregségre pedig ráterhelődik mindaz, ami kellemetlen, ami nehéz, ami rossz. Egymás ellentettjeként tételeződnek, mégpedig olyan kardinális mértékben, hogy maximális kisajátítással bír-

nak saját értéktartományuk felett. Szó sincs arról, hogy csak aránybeli különbségek lennének közöttük, vagyis hogy a fiatalsághoz több jókedv, szépség, erőnlét stb. kapcsolódik, miközben ezek a minőségek, bár kisebb mértékben, de jelen vannak az idősek térfelén is, illetve fordítva: az öregekre inkább jellemző a lassúság, a betegeskedés, a rugalmatlanság stb., ugyanakkor ez a fiataloknál is megtalálható. Az ilyen esetek észlelésekor – ami korántsem ritka – sem a koncepció megkérdőjelezésére, sem semmilyen szintű elbizonytalanodásra nem kerül sor igazságértékét tekintve, hanem inkább úgy oldják fel az ellentmondást, hogy természetellenesnek értékelik a jól rögzített forgatókönyvhöz viszonyított eltérést, és mosolyogva *fiatalosnak* nevezik az időst, illetve *öregesnek* a fiatal.

„Van, akiről nem lehet megmondani, hogy hány éves, annyira fiatalos, fiatal a mozgása, fiatal mindene, úgy tartja magát.”

„– Szerintetek mikortól kezdődik az öregkor?

– Tőlem kérded?! (Nevet.) Én már öregkorba érzem magam eccer-eccer.

– Miért?

– Én már mindjárt harmincéves vagyok, már öregszem. Úgy átlagba szerintem hatvan év után. Anyuék még fiataloknak tartják magukat. Ötvenéves édesapám, édesanyám meg negyvenkilenc.”

A hanyatlás okozója és jelzője a leépülés. Azért szükséges különválasztani a látható és a láthatatlan dimenziót, mert az előbb bemutatott gondolkodásmód világossá teszi, hogy a leépülés eleve kódolva van az életszakaszba, és függetlenül attól, hogy a tapasztalati szinten észlelhető-e valójában, mindenképpen társítják hozzá, legfeljebb megengedő gesztusokkal (fiatalosnak minősítéssel, fokozatok elismerésével) lágyítják a tónust. Amint viszont láthatóvá válnak a leépülés tünetei, az ideológia és a tapasztalat megerősítik egymást, és teljes bizonyossággal sorolják az egyént a biztos, megállíthatatlan hanyatláspályára kerültek közé.

A legexplicittebb formája a *fizikai, testi leépülés*. A fáradékonyság, a gyengülés, a csökkent munkabírás, a mozgás nehézkessé válása mind erről árulkodnak. A test medicalizáltságának köszönhetően az öreg test a betegségek forrásává válik, és orvosi hatáskörbe tartozónak tekintik. Vagyis az öregember teste a maga teljességében betegként koncepcionalizálódik – akár valóban, akár csak lehetőségként létezik e kapcsolat –, aminek következtében egymásra tevődik/egymásba mosódik egy társadalmi szerep és egy állapot, pontosabban: ezek jelentései.

A *szellemi leépülés* kevésbé látványos, de mivel benne van az időskor jelentéstartományában, eleve feltételezik az idősekről, és ha az öregkor más jeleit észlelik, ezt is automatikusan vélelmezik róluk. A szellemi hanyatlásnak láthatósága és általánossága miatt az agyér-elmeszesedés és a szenilitás a hangsúlyos, leginkább figyelembe vett formája. Bár ez csak potenciálisan rejlik az öregkorban, mégis olyan szinten tekintik részének, hogy az öregkori minősítések alapelemeként működik. Ezenfelül azt szükséges még kiemelni, hogy a végállapotnak nagyobb súlya van a jelentésképzésben, mint a fokozatoknak, ami ugyanakkor azt is eredményezi, hogy az egyéneknek az életút ívén való pozicionálásakor nagyobb valószínűséggel sodorják őket a negatívabb pólus irányába. Fájdalmas és bántó a külső identitástulajdonításnak ez a kegyetlensége, az tapasztalható mégis, hogy a munkabírás hanyatlása és a fizikai leromlás nagyobb mértékben foglalkoztatja az időseket. Kivételt a kisebbséget jelentő értelmiségiek ké-

peznek, akik nyugdíjba vonulásuktól kezdődően folyamatosan küzdenek szellemi képességük megőrzéséért: keresztrejtvényeket fejtenek, vetélkedőket néznek, memóriagyakorlatokat végeznek.

A *szociális beszűkülés* a korábbi munkakapcsolatok megszűnésével, az aktivitás csökkenésével, a testi hanyatlással és az egészségi állapottal van kapcsolatban. Kisebb fizikai és szociális térben mozognak, amit szintúgy veszteségként élnek meg. A munkaerő-piaci foglalkozással rendelkezőknél a nyugdíjazás nagy törést jelent ebből a szempontból, a mezőgazdasággal foglalkozók esetében a fizikai gyengülés, a mobilitás korlátozódása hoz változást. Sőt annak a veszélye is fennáll, hogy szociális halottá válik az egyén még életében, ami a nagyon időseknél, főként az ágyban fekvő betegek-nél vagy a portát elhagyni nem tudóknál fordul elő. Addig viszont, amíg a képességek adottak a kapcsolatok fenntartására, esetleg bővítésére, erős az igyekezet arra vonatkozóan, hogy ne kerüljenek ki a társadalmi körforgásból.

## Bölcsesség

Az időskor hanyatlásképzetével ellentétben a bölcsesség koncepciója áll, ami az életív folyamatos emelkedését jelenti. Nem a leépülés és gyengülés tagadása ez, hanem annak állítása, hogy szellemi és spirituális értelemben folyamatos gyarapodás, felhalmozódás történik az időseknél, ami többletet ad nekik. Ez egyúttal annak elismerését is jelenti, hogy a tudás fokozatosan épül, egymásra rakódnak az újabb ismeretek és tapasztalatok, szemben az állandóan elértéktelenedő tudásképzettel, ami az ismeretek cseréjét, a korábbiak kidobálásának szükségszerűségét vallja. Pontosabban: emellett teszi le a voksot, hogy az aktuális ismeretek mellett értéktelített, sőt értéktelítettebb az általános érvénnyel bíró, nem efemer természetű érettség, széleslátókörűség, megfontoltság, higgadtság, vagyis a bölcsesség.

Ez az életút-koncepció más hierarchikus viszonyba rendezné az életszakaszokat, a pozitív értékek folyamatos halmozódásának gondolata az idő telését fokozatos feltöltődésként és kiteljesedésként definiálná, és az öregkor lenne a legértékesebb periódusa az életpályának. Ennek viszont csak a morzsáit lelmi Tölgyesen, ahol mindent áthatóan és maga alá gyűrve uralkodik a hanyatlásképzet. Hogy ismét a metaforák felé irányítsam a figyelmet – amit nagyon kifejezőnek tartok, egyfajta ablaknak tekintek, ahonnan rálátás nyílik a mentalításra –, csak kivételes, ritkaságszámba menő említésként bukkantam rá az aratás, a begyűjtés képzetére, ami az öregkorról való beszédben a margóra szorult.

„Ezt már úgy szokták mondani régiesen, hogy már megért gabona vót. Meg így a prédikációban is, mikó idős nőt vagy férfit temet a tiszteletes úr, akkor úgy mondja, hogy: mint megért gabona, úgy szállott a sírba. Az ilyen öregebbek, a nyolcvan évet meghaladottak, ezek már öregnek vagynak számítva.”

„– És, ez a valóság, mindenki öregsígre illeszkedik oda a valláshoz. Minden kornak megvan az ú maga teendője. Én mindig azt mondom, hogy én úgy képzelem ezt az életet és ezt a vallásosságot, mint a gyümölcsöknek mindennek a termésidejét. Megvan, hogy búza, tengeri, minden mikó ír. És az emberiség is írett korba fordul oda jobban a Jóatyához.

– Azt mondja Erzsébet néni, hogy akkor érik be az ember, amikor megöregszik?  
– Akkor bizony, mert akkor már csak az ész is érettebb, és jobban fel tudja fogni a vallást is. [...]

– Gondolja Erzsébet néni, hogy az öregséggel jön a bölcsesség is?

– Az csak úgy, csak úgy jön! Míg fiatal az ember, mindig most ezirre foglalt, most azirre foglalt, de ekkor megillemedett öreg, a gondokat letette, és csak eljön az az idő, hogy mindenki Istenhez forduljon.”

Jól mutatják az interjúrészletek, hogy a beérés metaforája bibliai ihletettséggé. És bár a tölgyesi közösség alapvetően vallásos, ez a gondolat a templom falain kívül érvénytelen, csak a nagyon vallásosaknál, többnyire a neoprotestáns felekezethez tartozóknál – de náluk sem bizonytalanságotól mentesen, illetve nem a többségnél – elfogadott és igaz elképzelés.

Valamennyi gyülekezetben konszenzus van arra vonatkozóan, hogy a vezető pozíciókat az idősebbeknek kell betölteniük épp lelki többletértékeik és többlettapasztalataik miatt. Ismétlem: az idősebbeknek – nem az időseknek. Igencsak viszonylagos így a megközelítés. Nem az életpályán való elhelyezkedés a szabályozó, hanem az, hogy mihez képest *idősebb*. A reformátusoknál az az elv, hogy a főgondnoknak idősebbnek kell lennie a gondnoknál, de az aktuális vezetők mindegyike csak közelíti az öregkori küszöböt. Szó sincs arról, hogy nyitott lenne az életkori plafon, bár tapintatosabb és rugalmasabb, mint az alsó határ.

„A kánon, tehát a romániai református egyház zsinata, a két kerület törvényhozó testülete, valamikor statútumnak nevezték, most kánon, előírja, hogy legalább huszonöt évesnek kell lennie a presbiteri tisztségre vagy gondnokságra jelölt, választott egyháztagnak. A felső korhatárra vonatkozóan enyhén fogalmaz a kánon: ajánlatos, hogy hetven év alatt legyen. De ahogy mondtam az előbb is, nem mindig lehet betartani, mert sok esetben azzal állunk szemben, hogy nincs is kit tenni, a másik pedig, hogy annyira jó erőben van az a hetvenéves bácsika, és olyan szívvel-lélekkel rendez, vállalja, csinálja az egyház ügyeit, hogy nem ajánlatos félretenni, mert a fiatalok hiába tehetnék, ma még nem állnak ott, ha ilyen tisztséget el is vállalnak, hogy azt az utat úgy végigjárják, azt az ügyet úgy képviseljék, és csinálják, mint az idős, aki magát a szolgálatba begyakorolta, és aki az egyházban nőtt fel.”

A fiatalítási tendencia viszont mindenhol erőteljes. Nemcsak a világi intézmények, az RMDSZ és a tanács keretein belül, hanem az egyházaknál is. A már bemutatott reformátusoknál, illetve már a neoprotestáns gyülekezeteknél is. Sőt mi több, annál a kis gyülekezetnél is, melynek vezetőségét *Vének Tanácsának* nevezik.

„– Hány éves kortól kerülhet valaki a Vének Tanácsába?

– A Vének Csoportjába bekerülhettek még fiatalabbak is. Nem mondom, hogy nagyon fiatal, de negyvenöt-ötven éves, és ötvenöt-hatvan évig. És azután már nagyon öreg, akkor már nem tud normálisan gondolkodni minden területen. Az öreg az öreg.”

A fenti idézet jól jelzi, hogy a bölcsesség leválhat az öregkor kategóriájáról. A következő idézet pedig azt, hogy a leválás folyamata még nem zárult le, a konszenzus nem jutott nyugvópontra, hiszen még feszültségeket vált ki, konfliktusokat idézhet elő.

„Tapasztalat van, azt megosztjuk a fiatalokkal. De most már az a helyzet, most, a jelenkorban, hogy a gyülekezetben is a fiatalság nagyon előlépett. Most azt mondják,

hogy az öregeknek nincsen tudományok semmi. Most pedig mindenki tanultabb, csak nem a Szentírásból, hanem csak a tudományból. [...] Nem tisztelik, senkit nem tisztelnek máma mán. Mindenki tudományos, mindenki többet tud, mind az öregek. Habár én még a nagyapámtól azt tanultam, hogy minél idősebb az ember, annál nagyobb tapasztalattal rendelkezik. A fiatalnak megvan a tudománya, amit könyvből tanult, de az öregnek megvan a tapasztalata, amit az életbe tanult.”

A gyülekezetek intézményes keretein kívül, a munkás és terhelt hétköznapiakban a „mindenképpen bölcsőbb lesz az ember idősebb korára” hang elhalványodik a hanyatlásdiskurzus mellett, ami a szellemi leépülést emeli ki, a szenilitást prognosztizálja az idősek számára.

„A hátránya az, hogy nem vagyunk se elég élénkek, se elég szépek, se elég okosak, főleg mindent elfelejtünk.”

„Hát én nem mondhatnám, hogy bölcsőbb vagyok. Én például butább vagyok, mint fiatalabb koromban.”

„– Nem mondják, hogy az időskorral jön a bölcsesség?

– Nem, itt mán inkább törlődik, itt nem jön. Nekem itt ezzel a vérnyomással... érzem, me kihagy az agyam. Beszélgetünk valakivel, s az a valaki mondja-mondja-mondja, de hát istenem, mit is mondott?! S akkó meg ke kérdezzem, hogy mit is mondott.”

## Második gyermekkor

Az eddig elmondottak szintézise az öregkornak mint második gyermekornak a képzete: az önrendelkezés, az önállóság, a képességek, az ismeretekkel való rendelkezés, az erőnlét, a szabad mozgás hiánya az egyik kapcsolódási pont.<sup>21</sup> A másik nem az életkorok jelentéseiben, hanem az öregekhez való viszonyulásban található: eufemizmus a gyerekkorhoz való hasonlítás, ami szerethetővé, sajnálhatóvá, elfogadhatóvá teszi az időseket – és tegyük hozzá: lekezelhetővé is.

„Há igen, mondják, így szokták mondani, második gyerekkor. Mer a gyerek felejt, s most már az öreg is. [...] Gyengébb is, mint gyerek, olyan gyenge lesz, visszagyengülünk abba a korba, hol vótunk gyerekkorba, ezír mondják, második gyerekkor az öregkor.”

A hozzájuk való viszonyulást nagymértékben meghatározza. Ezek egy része pozitív, mert több türelmet, figyelmességet, kedvességet hordoz magában. Csak egy példa erre: karácsonykor két életkorhoz tartozók kapnak ajándékot a templomban, a gyerekek és az öregek. Ám e jó szándékú gesztusok között olyanok is vannak, melyek kedvezőtlenek az idősekre nézve. Figyeljük meg ezt az interjúrészletet, melyben a lánya úgy segíti az emlékezetfelidézésben a korántsem szenilis anyát, mint egy óvodást:

„Lánya: Igen. És hogy volt a latin közmondás?

Anya: Nem tudom.

Lánya: Dehogynem! Ezt mindig mondtad. Hogy mondta mindig a tanító, mikor valaki bekotyogott? Ha hallgattál volna...

Anya: ...bölcs maradtál vóna.

Lánya: És akkor erre anyuval mindig visszaemlékszünk. Meg a verseket, meg minden...”

A viszonyulások másik része inkább negatív, még ha esetleg gondoskodó jellegű is: döntéseket hoznak helyettük róluk, nem támasztanak elvárásokat velük szemben, nem bíznak rájuk felelősséggel járó munkát, illetve tévesnek ítélt cselekedeteik alól így mentik fel őket. Alapjában véve pedigr nevetnek rajtuk:

„A mamátú filtem inkább, me nagyon kriminális vót. [...] Bele nem tudott szólni nem tudom hogy, me nem tudott kijönni a házbú, meg nem is akart, mindig az ágyba ült hálóingbe, hanem olyan hisztériás vót [...] Alábbhagyott, de azért vót olyan éccaka, hogy reggel verte az ablakot, ajtót, hogy neki fáj a feje, és minden félórába fekötött minket, hogy pirulát adjunk neki. Hagyott le belőle, most utójjára nagyon-nagyon megszokta a gyermekiket, megszokta a zajt – me addig magukba laktak. [...] Nem haragudtunk, hanem inkább lekacagtuk, me csak kacagni lehetett vóna, me olyan vót mán, mint egy második gyermekkor neki, mert úgy viselkedett sokszor.”

### Hatvan–hetven év felé mán hazafelé – Elmúlás, elszámolás, halálra készülődés

Az öregkor az életút végének jelentését hordozza, bár a halállal való kapcsolata nem ennyire egyértelmű és korántsem kizárólagos, hiszen „nem az a soros, aki a koros”. Történeti fejlemény, hogy a halál az időskorra koncentrálódott. A technika és az orvostudomány fejlődésének eredménye, hogy a korábbi életszakaszokban visszaesett a halálozási arány, megnövekedett az élethossz, gyógyíthatóvá vagy legalábbis kezelhetővé, időben elnyújthatóvá vált számtalan olyan betegség, ami korábban végzetes volt. Így tulajdonképpen a mortalitás valószínűsége nagymértékben áthelyeződött a későbbi, minél későbbi életszakaszba.<sup>22</sup> Ennek következtében az életkorok egyfajta sorrendet alkotnak a halál eseménye előtt, és minél távolabb helyezkedik el az egyén az életút ívén a *végző ponttól*, annál kevésbé minősül természetesnek, elfogadhatónak az elmúlás, merthogy az az öregkor történésének számít: az élet vége az életút végén van.

„De ez úgy van, mint a lövészeten, végez az eső csoport, és következik a második. Dani az esőbe van, én még a másodikba, de azután én jövök. Lehet, elébb jövök, de normálisan én következek.”

A halál és az öregkor közötti szoros kapcsolat erőteljes hatással van ez utóbbi jelentéseire: az elmúlás előszobájává tette, amiből kifolyólag sajátos feladatokkal ruházta fel.

Ismét a metaforákhoz nyúlok. A legáltalánosabban elterjedt és legtöbbet emlegetett kép az, a fejezetcímbe emeltem: az igazi otthon Istennél van, az odaérkezés a hazaérkezés. Szintén bibliai alapú az alábbi: „mint az apostol mondja, Pál apostol, hogy a mi földi porsátorunk elbomol, de épületünk van az Istennél”. A természetből merített metafora a halált az éjszakával azonosítja, innen nézve pedig az öregség *este* és *sötétség*: „Urunk Istenünk, ha lenyugszik a nap, akkor tudjuk, hogy hamar beáll a sötétség, hogy közeleg az éjszaka. Ha elmúlik fölöttünk az élet, ha eljő az öregség, tudjuk, hogy

közelebb, egyre közelebb vagyunk, leszünk a halálhoz.”<sup>23</sup> Utolsóként pedig a populáris kultúrából meghonosodott képet említem: „a homokóra pereg lefelé”.

A világi megvalósítások végén (család, ház, munka) és az örökkévalóságba való átlépés előtt a legfontosabb feladatok: a megbékélés, a megbocsátás és megbocsátatás, az elszámolás és a felkészülés az ítéletre. Az élet újragondolása, értelmének megtalálása, a tévedések megbánása, az önigazolás és korrekció, sőt az egész életre való tiszta rálátás időszaka az öregkor. Elvégzésében az idő sürget, mert ekkor már minden pillanatban készen kell lenni, folyamatosan számolni kell az elmúlás bekövetkeztével.

„Ragazkodtam idáig annyit, hogy mán meg vagyok elégedve. Mióta megvagyok, mióta magamat ismerem, mindig az élethez ragazkodtam. És most mán túl kell ezen lenni. Eljött az idő, várjuk. Máma vagyunk, holnap lehet, mán nem. Aztán nyugodjunk bele a sorsunkba.”

„Megkírt előtte való héten, bocsássak meg, az életbe ú megbántott sokszó, ú tudja, de bocsássak meg neki, ú most nemsokára meghal.”

„A Jóatyára bízom a sorsomat. Imádkozok, kérem a Jóistent, hogy ne legyek rosszul. Ha itt kapnak, itt kapnak. Ahogyszor jön a fiam: a szekriny aljában van, amit rám adnak, fehér zokni, fehér bogycó, fehér ing, minden ott van, a ruhát, améket akarjátok.”

A halálhoz való viszonyulás ambivalens<sup>24</sup> – két szempontból, vagyis mindkét oldalról nézve. Dominánsan vallásos közösségről van szó, a túlvilágban való hit mégsem egyértelmű. A vallásgyakorlás, illetve az e világi életnek az isteni elvárásokhoz való igazítása csak elvileg függ össze az örök élet elfogadásával – a bizonytalankodók száma az istenkövetők között sem elhanyagolható. („Próbálkozok, de még nem győzöttem meg benne. Nagyon félek, hogy nem fog lenni.”) A földi élet oldaláról nézve sem problémamentes a viszonyulás. Természetes a ragazkodás az itteni léthez, de közben a haláltól való félelem sem elfogadott. Az öregek csoportján kívül lévők esetében megengedőbb a közösség, az öregekkel szemben viszont egyértelműen az az elvárás, hogy természetesnek tartás, és megbékélve várják a halált. Az életet Isten adta, és ő is veszi el, így az ez ellen való tiltakozás hitetlen, istentelen lelkiállapot – morálisan lebecsülik, és elítélik. Sőt mi több, balgaságnak tartják, mert Isten haragját vonja maga után, illetve amúgy sem elkerülhető, sorsszerűen bekövetkezik.

Az öregkor tehát sokszorososan az imádság ideje. Egyrészt pragmatikusabb okokból is, hiszen az életútnak ez az a periódusa, amikor több a szabad idő, illetve kevesebb a teendő, ami több figyelmet és energiát hagy a lelki életre. Másrészt az elköltözésre való készülődés sürgeti az e világiak elrendezését, lezárását, a bűnöktől való megszabadulást, megtisztulást.

## Öregember nem vénember – Az öregkor differenciáltsága

Az öregek generációs csoportja korántsem homogén, az öregedés előrehaladottságának mértékétől függően differenciált. Arra vonatkozólag, hogy hány csoport különíthető el, a szakirodalomban nincsen egységes vélemény.

Az angolszász és a francia irodalomban leginkább a kettős tagolással találkozhatunk, mely kategóriák megnevezései: „fiatal öregek” (*young old*) és „öreg öregek” (*old old*),

Gelles 1995:370) vagy harmadik kor (*third age/troisième âge*) és negyedik kor (*forth age/quatrième âge*, Bourdelais 1993:362–369; Rubinstein 2002:29–40; Weiss–Bass, eds. 2002). Az elmélet lényege, hogy az életminőség javulása, valamint az életidő meghosszabbodása következtében megnövekedett az idősként eltölthető életszakasz, melynek minőségei különbözőek, illetve a stigmatizálódás lassítása végett az életkor negatív tartalmait áttolták egy későbbi időszakba, a végsőbe, a modern kor által megformált negyedik korba.

A magyar szakirodalom még kevésbé egységes. Andorka Rudolf megközelítése hasonlít leginkább az említettekre. Szerinte „szociológiai értelemben meg kellene különböztetni a »fiatal öregeket«, akik ugyan többnyire már nyugdíjban vannak, de aktivitásuk még alig csökkent, és az »idős öregeket«, akiknek aktivitása erősen lecsökkent. [...] a 60 év fölöttieket tekintem öregeknek, és megkülönböztetem a 70 éven fölülieket, akiket a magyar viszonyok között (ahol más fejlett országokkal összehasonlítva rosszabb az idős emberek egészségi állapota) az »idős öregek« kategóriájába sorolok.” (Andorka 1997:303.)

Somlai Péter három csoportról beszél: az első csoportba a hatvan év körülieket sorolja, akiknek még önálló tevékenységi körük van, illetve még együtt élnek gyermekeikkel, segítenek nekik a családalapításban; a második csoportba a hatvan–hetven évesek tartoznak, akik gyermekeiktől és unokáiktól független háztartást vezetnek; a harmadik csoportot a hetvenöt év körüliek és fölöttiek alkotják, akik már mások segítségére szorulnak (Somlai 1991:130).

Varga Gyula történeti vizsgálata alapján szintén három fokozatra tagolta az öregséget. Az öregedés első jelének azt tekintette, amikor a családfő, a gazda vagy gazdasszony korábban betöltött és elfogadott hierarchikus tekintélye kezdett megroggni, amikor „a gazdálkodás, a háztartás bizonyos részterületein már önállóságra tettek szert a család fiatalabb tagjai, s nem érvényesülhetett egyértelműen a családfői elhatározás”. A második fokozat a családi munkamegosztás rendjének megváltozásával kezdődött, amikor „a családfői funkció fokozatosan a gazdálkodás bizonyos területein kezdett átmenni a fiatal gazda kezébe”. A harmadik fokozat pedig már a végső fázis, amikor az öregek magatehetetlenné és kiszolgáltatottá váltak (Varga 1997:3–9).

A román szakirodalomban Denizia Gal veszi figyelembe, hogy az öregek csoportja nem homogén. Két szakaszt különböztet meg: a negyvenöt–hatvanöt éveseket az előaggkorba (*prescenența*) vagy a visszafejlődés periódusába tartozóknak tekinti, míg a hatvanöt évesnél idősebbeket a tulajdonképpeni öregkorba (*bătrânețea propriuzisă*) vagy aggkorba (*scenența*) sorolja (Gal 2001:59–62).

Saját kutatásom részben hasonlít, részben eltér a fent említettektől. Fontosnak tartom hangsúlyozni, hogy az öregkor nem homogén, attól viszont óvakodom, hogy ilyen egyértelmű, életévhez köthető határvonalakat szabjak. Erről az átmenetről is, akárcsak a felnőtt- és az öregkor közötti átlépésről azt gondolom, hogy az egyéni ritmusra tekintettel kell lenni, és sokkal inkább a változás elveit kell előtérbe helyezni, és ezek alapján megpróbálni eligazodni a kulturálisan kódolt életút-forgatókönyvben.

Elsősorban a fent bemutatott tendenciák fokozatos bekövetkezése és kiteljesedése az, ami az öregkort differenciálja. Másodsorban pedig az adott elvek mennyiségi jelenléte, vagyis minél több észlelhető közülük, annál előrébb mozdul el az egyén az életút ívén. A közösségnek két terminusa van a tagoltság kifejezésére: az *idős* szót



használják az öregkor kezdeti fázisára, az *öreg* szót pedig a későbbire. Ez a nyelvi adottság ugyan azt sugallja, hogy két kategóriát különböztetnek meg a tölgyesiek, ám ezt csak többé-kevésbé szabad elhinnünk. Érzékenyebben figyelnek a fokozatokra, és nem tévesztik szem elől az egyéni ritmust. Ha mégis a standardizált életúttagolást próbáljuk megragadni, akkor szerencsésebb vagy három fokozatról, vagy két fokozatról és elnyújtott átmeneti periódusokról beszélni: az *öreg* egyértelműen az, aki a *második gyermekkorában* van; a harmadik generációba, az *idősek* csoportjába tartozók kategóriáján belül megkülönböztethető egy, még nagyon halvány tagolás, egy meglehetősen új fejlemény, ami tekinthető a harmadik és a negyedik kor átmeneti szakaszának.

„Szerintem biztosan van több fejezete. Kezdjük azzal, hogy látok két-három-négy nagymamát, aki reggel viszi a gyereket az óvodába, délbe hozza, az biztos még a kezdet – nem is annyira öregkor még, azok valószínűleg betegnyugdíjasok, tehát azok még a nagyon aktívak. Aztán később van egy olyan, hogy még magát el tudja látni, és még talán a gyerekek is tud segíteni. És akkor ezután kellene jöjjön az, hogy szép halál, szerintem, még amikor ő önmagát el tudja látni.”

## Összegzés

Összefoglalásképpen az mondható el, hogy az öregkor jelentései dominánsan negatívak, az életkorhoz nagy többségben a hanyatlást, a leértékelődést és az elmúlást kifejező minőségeket társítják. Bajnak, veszteségek egész sorának észlelik az öregkorba érkezést, ami szomorúság forrása: „Minden beborult, mikor az ember eléri az öregkort.” Arra a kérdésemre, hogy melyek ennek a kornak a szépségei, előnyei, leggyakrabban – kortól függetlenül – ezt a választ adták: „Abba semmilyen jó sincs.”, „Én előnyt nem látok semmiben, olyan nincs.” Amennyiben részletesebb választ kaptam, főként a képességek még el nem vesztését említették, ami nem az öregkor pozitívumairól, hanem csak a folyamat lassúbb voltáról szól. A kor sajátjának tekinthető tényleges előnyöknek az alábbiakat nevezték meg: unokák, több idő, pihenés, nyugdíj mint biztos és stabil pénzforrás, önállóság (abban az értelemben, hogy nincsen igazgató/főnök, aki utasításokat osztogasson), a stressz és a hajszoltság megszűnése. A legegységelműbb pozitív tartalma pedig az élet maga: „Ebbe szép nincsen semmi, csak annyi, hogy tudja az ember, hogy a Jóatya megajándékozta hosszú élette.”

Az öregkor negatív megítélését nemcsak az explicit stigmák és a leminősítést kifejező viszonyulási formák jelzik. A „mindenki az, aminek tartja magát”, „amíg az ember úgy érzi, hogy a szívében fiatal, addig soha nem idős” típusú kijelentések ugyanerről árulkodnak, ugyanis ezek nem az egyéni öregedési ritmus elbeszélői, hanem sokkal inkább a negatív öregkori kategória eufemizált kifejezői, a sajnálat és szeretetteljes viszonyulás gesztusai. Ezenfelül a tapintatos magatartást is idesorolom, mely óvakodik attól, hogy az idős/öreg címkéket használja, egyénekre aggassa. Mind a református, mind a baptista idősek találkozásán elkerülték azt, hogy életkor szerint hívják meg az időseket: vagy saját belátásukra bízták, hogy döntse el ki-ki magáról, hova tartozónak minősíti magát, vagy felfelé mozdították inkább a megnevezett életkort, biztosítva magukat afelől, hogy senkit ne sértsenek meg. Végül pedig szintén a szolidaritás és

kedveskedés lelkiállapotából fakadó és megszépítésre törekvő megnevezési formákat említem. A *nénike*, *bácsika*, *kisöreg*, *öregmama* szavak úgyszintén azt erősítik meg, hogy az öregkorban való lét sajnálatra méltó, rossz, leértékelt állapot.

## JEGYZETEK

1. Az *öreg* és az *idős* szavak jelentésköre nem fed teljesen egymást. Amikor ez a finom megkülönböztetés nem rendelkezik relevanciával, a két kifejezést szinonimaként használom.
2. Kohli 1990:175–212; 1993:161–177, illetve az aktuális gazdasági trendek miatt megváltozott munkaerő-piaci viszonyokhoz igazított elmélet Kohli 1996.
3. Az adatközlők védelme érdekében a tanulmányban szereplő tulajdonnevek fiktívek, továbbá az azonosításuk megakadályozása érdekében a biográfiai elemeket (születési és munkahely stb.) is megváltoztattam, többé-kevésbé hasonlóra cseréltem azokban az esetekben, ahol ezek az elemzés szempontjából nem rendelkeznek különösebb relevanciával.
4. Számptalan elemzés készült ebben a témában. Csak néhányat említek: Turner 1994; Radley 1995:3–23; Negrin 2002:21–42; Budgeon 2003:35–55; Hockey–Draper 2005:41–57.
5. Wahidin–Tate (2005:59–79) idős nőkre vonatkoztatva elemzi a börtön metaforáját.
6. Néhány példa: Turner 1994; 1996; Berg–Harterink 2004:13–41. Ezenfelül lásd később a test medikalizációjának bemutatására vonatkozó részt.
7. Az elmélet bírálatát lásd Bull 1990:245–261.
8. Néhány példa: Clarke et al. 2003; Le Breton 2004:1–20; Hogle 2005:695–716; Kaufman–Morgan 2005:317–341; Cooper 2006:1–23; Mykytyn 2006:5–31.
9. Az összefüggés explicit megfogalmazásának egy példája Tancredi – Romanucci-Ross 1991:407–420.
10. Magyar viszonylatban az öregek bántalmazására, halálba küldésére/engedésére vonatkozóan lásd Sánta 1970; Dobos 1986:70–78; Nagy 1988:467–531; Ambrus 2003:72–88; Jung 2004:19–42; nemzetközi példákra vonatkozóan pedig lásd Sumner 1978:474–483.
11. A menopauza medikalizálásáról kiváló antropológiai elemzés olvasható Dona L. Davis tollából (Davis 1997:3–20).
12. Keszeg Vilmos Mezőségen végzett kutatásai azt jelzik, hogy a női életpályának a nemiségen inneni és túli szakaszát ellentétbe állítják az érett, termékeny életszakasszal, és a „megtisztulás az asszonyt a közösség számára létszükségletnek számító funkciók betöltésére teszi alkalmasá”, melyek közül példaként említhető a bába szerepének betöltése, a jóslások specialistáivá válás, a laikus vallásos élet irányítása, a cseberbe nézés (Keszeg 1999:259–265).
13. Nem célom áttekintő bibliográfiai jegyzéket készíteni a témában, ugyanis tengernyi az irodalom. Mindössze azokat emelem ki, melyek az időskort érintve elemzik a test esztétizálódását: Turner 1994 (főként 31–66, 142, 162–170); Featherstone–Turner 1995:1–12; Featherstone – Wernick, eds. 1995; Featherstone 1997:70–107; Featherstone–Hepworth 1997:126–150; Featherstone–Hepworth–Turner, szerk. 1997; Nelson, ed. 2002.
14. Erdővidéki öregasszonyokra vonatkozóan lásd Zakariás 2000:134–137.
15. Nyugdíjasok számára államilag működtetett segélyalap (Casa de Ajutor Reciproc a Pensionarilor). A tagok a nyugdíj egy százalékát fizetik be havonta. Öt hónap után már igényelhetnek kölcsönt, a kamat 9,5 százalék. A legnagyobb felvehető összeg két nyugdíj értéke, a felső határ 500 RON. A faluban körülbelül százhusz tag van, havonta tíz-tizenkét személy vehet fel kölcsönt, vagyis annyi pénz adható ki, amennyi a nyugdíjak utáni bevétel (átlagban 3500–4000 RON a havi befizetés Tölgyesen). A legtöbben a tűzifa megvásárlására veszik igénybe a kölcsönt, ennél ritkább, de szintén fontos ok a valamelyik családtag esküvőjére történő nászajándék-vásárlás.

16. A feleslegesség elemzéséről lásd Sennett 2008:3–30.
17. A nyugdíjrendszer kialakulásának az öregkor intézményesítésében játszott szerepéről lásd Tomka 2008:39–52.
18. A szegénység és az öregség közötti kapcsolatáról lásd Spéder 2002:106–120.
19. A viselet korjelző szerepéről, valamint a kivetkőzés generációválasztó aspektusáról lásd Gergely 1978; Fülemile–Stefány 1989:25–72; Örsi 1995:475–478; Fülöp 2000; 2001; Flórián 2001:45–63.
20. Az életív csúcsaként tételezett ötvenedik életévről, valamint az erre az elképzelésre épülő kortáralálkozók jelenségéről lásd Balázs 1992.
21. Az öregkornak mint második gyermekkornak a képzetéről lásd még Featherstone–Wernick 1995:7; Hockey–James 1995:135–148.
22. A történeti fejlemények bemutatását lásd az alábbi munkákban: Turner 1994:129–136, 154–158; Vincent 2003:143–145.
23. Az idézet egy temetési búcsúztató részlete.
24. A halálhoz való viszonyulás társadalomtörténetéről lásd Ariès 1996:I–II; Baudrillard 1976; Elias 2000.

## IRODALOM

AMBRUS JUDIT

2003 Öregék a paraszti társadalomban. Székelyföld 7(9):72–88.

ANDORKA RUDOLF

1997 Bevezetés a szociológiába. Budapest: Osiris.

ARIÈS, PHILIPPE

1996 Omul în fața morții. 1–2. București: Meridiane.

ATTIAS-DONFUT, CLAUDINE

1988 Sociologie des générations. L’empreinte du temps. Paris: Presses Universitaires de France.

AZZARTO, JAQUELINE

1986 Medicalization of the Problems of the Elderly. *Health and Social Work* 11(3):189–195.

1993 The Socioemotional Needs of Elderly Family Practice Patients: Can Social Workers Help? *Health and Social Work* 18(1):40–48.

BALÁZS LAJOS

1992 „Ez nekünk jött úgy, hogy csináljuk...” Kortáralálkozók. Vizsgálódás egy újkeletű ünnep körül. *In* Kriza János Néprajzi Társaság évkönyve I. Keszeg Vilmos, szerk. 106–133. Kolozsvár: Gloria.

BAUDRILLARD, JEAN

1976 L’échange symbolique et la mort. H. n.: Bibliothèque des Sciences Humaines – Gallimard.

- BERG, MARC – HARTERINK, PAUL  
2004 *Embodying the Patient: Records and Bodies in Early 20<sup>th</sup> century US Medical Practice*. *Body & Society* 10(2–3):13–41.
- BINNEY, ELIZABETH A. – ESTES, CARROLL L. – INGMAN, STANLEY R.  
1990 *Medicalization, Public Policy and the Elderly: Social Services in Jeopardy?* *Social Science Medicine* 30(7):761–771.
- BOURDELAIS, PATRICE  
1993 *Le nouvel âge de la vieillesse. Histoire du vieillissement de la population*. Paris: Édition Odile Jacob.
- BUDGEON, SHELLEY  
2003 *Identity as an Embodied Event*. *Body & Society* 9(1):35–55.
- BULL, MALCOLM  
1990 *Secularization and Medicalization*. *The British Journal of Sociology* 41(2):245–261.
- CLARKE, ADELE E. – SHIM, JANET K. – MAMO, LAURA – FOSKET, JENNIFER RUTH – FISHMAN, JENNIFER R.  
2003 *Biomedicalization: Technoscientific Transformation of Health, Illness and US Biomedicine*. *American Sociological Review* 68(2):161–194.
- CONRAD, PETER  
1992 *Medicalization and Social Control*. *Annual Review of Sociology* 18:209–232.  
2005 *The Shifting Engines of Medicalization*. *Journal of Health and Social Behavior* 46(1):3–14.
- CONRAD, PETER – LEITER, VALERIE  
2004 *Medicalization, Markets and Consumers*. *Journal of Health and Social Behavior* 45:158–176.
- COOPER, MELINDA  
2006 *Resuscitations: Stem Cells and the Crisis of Old Age*. *Body & Society* 12(1):1–23.
- DAVIS, DONA L.  
1997 *Blood and Nerves Revisited: Menopause and the Privatization of the Body in a Newfoundland Postindustrial Fishery*. *Medical Anthropology Quarterly, New Series* 11(1):3–20.
- DOBOS ILONA  
1986 *Paraszti szájhagyomány, városi szóbeliség*. Budapest: Gondolat.
- ELIAS, NORBERT  
2000 *A haldoklók magányossága*. Budapest: Helikon.
- ESTES, CARROLL L. – BINNEY, ELIZABETH A.  
1989 *The Biomedicalization of Aging: Dangers and Dilemmas*. *The Gerontological Society of America* 29(5):587–596.
- FEATHERSTONE, MIKE  
1997 *A test a fogyasztói kultúrában*. *In A test*. Társadalmi fejlődés és kulturális teória. Mike Featherstone – Mike Hepworth – Bryan S. Turner, szerk. 70–107. Budapest: Jászóveg Könyvek.

FEATHERSTONE, MIKE – HEPWORTH, MIKE

1995 Images of Positive Aging. A Case Study of Retirement Choice Magazine. *In* Images of Aging. Cultural representations of later life. Mike Featherstone – Andrew Wernick, eds. 29–47. London – New York: Routledge.

1997 Az öregedés maszkja és a posztmodern életút. *In* A test. Társadalmi fejlődés és kulturális teória. Mike Featherstone – Mike Hepworth – Bryan S. Turner, szerk. 126–150. Budapest: Jószöveg Könyvek.

FEATHERSTONE, MIKE – HEPWORTH, MIKE – TURNER, BRYAN S., SZERK.

1997 A test. Társadalmi fejlődés, kulturális teória. Budapest: Jószöveg Könyvek.

FEATHERSTONE, MIKE – TURNER, BRYAN S.

1995 Body & Society: An Introduction. *Body & Society* 1(1):1–12.

FEATHERSTONE, MIKE – WERNICK, ANDREW

1995 Introduction. *In* Images of Aging. Cultural representations of later life. Mike Featherstone – Andrew Wernick, eds. 1–15. London – New York: Routledge.

FEATHERSTONE, MIKE – WERNICK, ANDREW, EDS.

1995 Images of Aging. Cultural representations of later life. London – New York: Routledge.

FÉL EDIT – HOFER TAMÁS

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

FLÓRIÁN MÁRIA

1997 Öltözködés. *In* Magyar néprajz 4. Életmód. Paládi-Kovács Attila, főszerk. 585–768. Budapest: Akadémiai Kiadó.

2001 Magyar parasztviseletek. Budapest: Planétás. /Jelenlévő múlt./

FOUCAULT, MICHEL

2000 A klinikai orvoslás születése. Budapest: Corvina.

FREIDSON, ELIOT

1960 Client Control and Medical Practice. *The American Journal of Sociology* 65(4):374–382.

1970 Profession of Medicine: A Study of the Sociology of Applied Knowledge. New York: Harper and Row.

1984 The Changing Nature of Professional Control. *Annual Review of Sociology* 10:1–20.

FÜLEMILE ÁGNES – STEFÁNY JUDIT

1989 A kazári női viselet változása a XIX–XX. században. Budapest: ELTE BTK Tárgyi Néprajz Tanszék. /Dissertationes Ethnographicae, 7. Tanulmányok az anyagi kultúra köréből./

FÜLÖP HAJNALKA

2000 Keszkenők és asszonyok a 20. század végén. Egy tárgycsoport idővonatközösai. *In* A megfoghatatlan idő. Tanulmányok. Fejős Zoltán, főszerk. 372–390. Budapest: Néprajzi Múzeum.

2001 Kisó kendői. Kendők és asszonyok a huszadik század végén. Kiállítás a Néprajzi Múzeumban. 2001. február 24.–április 29. Budapest: Néprajzi Múzeum. /Kamarakiállítások, 2./

- GAL, DENIZIA  
2001 *Dezvoltarea umană și îmbătrânirea*. Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană.
- GELLES, RICHARD J.  
1995 *Contemporary Families. A Sociological View*. Thousand Oaks: Sage.
- GERGELY KATALIN  
1978 *Változások Varsány népviseletében*. In *Varsány. Tanulmányok egy észak-magyarországi falu társadalomnéprajzához*. Bodrogi Tibor, szerk. 201–276. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- GÎRLEANU-ȘOITU, DANIELA  
2006 *Vîrsta a treia. Iași: Institutul European*.
- HAMAR ANNA  
1982 *Az öregek néprajzi kutatásának szempontjai*. In *Néprajzi tanulmányok Dankó Imre tiszteletére*. Balassa Iván – Ujváry Zoltán, szerk. 663–668. Debrecen: Hajdú-Bihar Megyei Múzeumok Igazgatósága.
- HAREVEN, TAMARA K.  
1995 *Changing Images of Aging and the Social Construction of the Life Course*. In *Images of Aging. Cultural representations of later life*. Mike Featherstone – Andrew Wernick, eds. 119–134. London – New York: Routledge.
- HOCKEY, JENNY – DRAPER, JANET  
2005 *Beyond the Womb and the Tomb: Identity, (Dis)embodiment and the Life Course*. *Body & Society* 11(2):41–57.
- HOCKEY, JENNY – JAMES, ALLISON  
1995 *Back to our Futures. Imaging Second Childhood*. In *Images of Aging. Cultural representations of later life*. Mike Featherstone – Andrew Wernick, eds. 135–148. London – New York: Routledge.
- HOGLE, LINDA F.  
2005 *Enhancement Technologies and the Body*. *Annual Review of Anthropology* 34:695–716.
- JUHÁSZ KATALIN  
2006 *Meg is mosakodjál*. Magyar népi tisztálkodás a 20. században. Budapest: Timp.
- JUNG KÁROLY  
2004 *Elbeszélés és éneklés. Újabb magyar és egybevető magyar folklorisztikai tanulmányok*. Újvidék: Forum.
- KAUFMAN, SHARON R. – MORGAN, LYNN M.  
2005 *The Anthropology of the Beginnings and the Ends of Life*. *Annual Review of Anthropology* 34:317–341.

KESZEG VILMOS

1999 Nők a nemiségen innen és túl. *In* Hagyományos női szerepek. Nők a populáris kultúrában és folklórban. Küllös Imola, szerk. 259–265. Budapest: Magyar Néprajzi Társaság – Szociális és Családügyi Minisztérium Nőképviseleti Társaság.

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.

1993 A foglalkoztatási életút intézményesülése és individualizálódása. *Replika* 9–10:161–177.

1996 *The Problems of Generations: Family, Economy, Politics*. Budapest: Collegium Budapest.

LE BRETON, DAVID

2004 Genetic Fundamentalism or the Cult of the Gene. *Body & Society* 10(4):1–20.

LEHR, URSZULA

2007 *U schyłku życia. Starość mieszkańców wsi Beskidu Śląskiego i Podhala*. Warszawa: Instytut Archeologii i Etnologii Polskiej Akademii Nauk.

LUPTON, DEBORAH

1995 *Medicine as Culture. Illness, Disease and the Body in Western Societies*. London – Thousand Oaks – New Delhi: Sage.

MANDELBAUM, DAVID G.

1982 Életrajzi tanulmány: Gandhi. Budapest: MTA Néprajzi Kutatóintézet. /*Documentatio Ethnographica*, 9./

MARRIS, PETER

2002 Holding onto Meaning Through the Life Cycle. *In* *Challenges of the Third Age. Meaning and Purpose in Later Life*. Robert S. Weiss –Scott A. Bass, eds. 13–28. Oxford – New York: Oxford University Press.

MOODY, HARRY R.

2002 The Changing Meaning of Aging. *In* *Challenges of the Third Age. Meaning and Purpose in Later Life*. Robert S. Weiss –Scott A. Bass, eds. 41–54. Oxford – New York: Oxford University Press.

MYKYTYN, COURTNEY EVERTS

2006 Anti-Aging Medicine: Predictions, Moral Obligations, and Biomedical Intervention. *Anthropological Quarterly* 79(1):5–31.

MYLES, JOHN F.

1978 Institutionalization and Sick Role Identification Among the Elderly. *American Sociological Review* 43(4):508–521.

NAGY OLGA

1988 *Asszonyok könyve. Népi elbeszélések*. Budapest: Magvető.

NEGRIN, LLEWELLYN

2002 Cosmetic Surgery and the Eclipse of Identity. *Body & Society* 8(4):21–42.

NELSON, TODD D., ED.

2002 Ageism. Stereotyping and Prejudice Against Older Persons. Cambridge – London: Bradford Book – The MIT Press.

NIEDERMÜLLER PÉTER

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

ÖRSI JULIANNA

1995 Korcsoportok Karcag társadalmában. *In* Gyermekvilág a régi magyar falun 2. Az 1993. október 15–16-án Jászberényben és Szolnokon rendezett konferencia előadásai. T. Bereczki Ibolya, szerk. 475–492. Szolnok: Jász-Nagykun-Szolnok Megyei Múzeumok. /Jász-Nagykun-Szolnok Megyei Múzeumok közleményei, 50./

PARSONS, TALCOTT

1999a Illness and the Role of the Physician: A Sociological Perspective. *In* The Talcott Parsons Reader. Bryan S. Turner, ed. 101–108. Malden – Oxford: Blackwell.

1999b Toward a Healthy Maturity. *In* The Talcott Parsons Reader. Bryan S. Turner, ed. 109–122. Malden – Oxford: Blackwell.

RADLEY, ALAN

1995 The Elusory Body and Social Constructionist Theory. *Body & Society* 1(2):3–23.

RUBINSTEIN, ROBERT L.

2002 The Third Age. *In* Challenges of the Third Age. Meaning and Purpose in Later Life. Robert S. Weiss – Scott A. Bass, eds. 29–40. Oxford – New York: Oxford University Press.

SÁNTA FERENC

1970 Sokan voltunk. *In* uő: Isten a szekéren. 7–21. Budapest: Magvető.

SENNETT, RICHARD

2008 A tehetség és a feleslegesség réme. *Regio* 19(1):3–30.

SOMLAI PÉTER

1991 Nagyszülők és unokák Budapesten. *In* Társas kapcsolatok. Utasi Ágnes, szerk. 129–147. Budapest: Gondolat.

SPÉDER ZSOLT

2002 A szegénység változó arcai. Tények és értelmezések. Budapest: Andorka Rudolf Társadalomtudományi Társaság – Századvég.

SUMNER, WILLIAM GRAHAM

1978 Népszokások. Szokások, erkölcsök, viselkedésmódok szociológiai jelentősége. Budapest: Gondolat.



SZABÓ LÁSZLÓ

1997 A munka néprajza. Tanulmányok a magyar paraszti munka- és üzemszervezetről a XVIII–XX. századból. Debrecen: KLTE Néprajzi Tanszék.

SZÉMAN ZSUZSA

2007 Idősek a magyar társadalomban. Székesfehérvár: Kodolányi János Főiskola.

SZÉMAN ZSUZSA – HARSÁNYI LÁSZLÓ

2008 Social Aging. In *Assessing Intergenerational Equity. An Interdisciplinary Study of Aging and Pension Reform in Hungary*. Gál Róbert Iván – Iwasaki Ichiro – Széman Zsuzsa, eds. 57–70. Budapest: Akadémiai Kiadó.

TANCREDI, LAURENCE R. – ROMANUCCI-ROSS, LOLA

1991 The Aging: Legal and Ethical Personhood in Culture Change. In *The Anthropology of Medicine. From Culture to Method*. Lola Romanucci-Ross – Daniel E. Ross – Laurence R. Tancredi, eds. 407–420. New York – Westport, Connecticut – London: Bergin & Garvey.

TÁTRAI ZSUZSANNA

1994 Leányélet. Budapest: Crea Print.

TOMKA BÉLA

2008 Az időskor mint elkülönült életszakasz kialakulása: a nyugdíjrendszerek. In *Generációk a történelemben. A Hajnal István Kör – Társadalomtörténeti Egyesület 2007. évi konferenciájának kötete*. Gyáni Gábor – Láczy Magdolna, szerk. 39–52. Nyíregyháza: Hajnal István Kör – Társadalomtörténeti Egyesület – Nyíregyházi Főiskola Gazdasági és Társadalomtudományi Kara.

TURNER, BRYAN S.

1994 *Regulating Bodies. Essays in Medical Sociology*. London – New York: Routledge.

1995 Aging and Identity. Some Reflections on the Somatization of the Self. In *Images of Aging. Cultural representations of later life*. Mike Featherstone – Andrew Wernick, eds. 245–260. London – New York: Routledge.

1996 *The Body and Society. Explorations in Social Theory*. London – Thousand Oaks – New Delhi: Sage.

1997 Az étrendről folyó diskurzus. In *A test. Társadalmi fejlődés és kulturális teória*. Mike Featherstone – Mike Hepworth – Bryan S. Turner, szerk. 52–69. Budapest: Jászöveg Könyvek.

VARGA GYULA

1997 Öregek a családban. (Példák Bihar megyei parasztcsaládok életéből a 19. századból). Kézirat.

VEREBÉLYI KINCSCŐ

2005 Minden napok, jeles napok. Hétköznapok és ünnepek a népszokások tükrében. Budapest: Timp.

VINCENT, JOHN

2003 *Old Age*. London – New York: Routledge.

WAHIDIN, AZRINI – TATE, SHIRLEY

2005 Prison (E)scapes and Body Tropes: Older Women in the Prison Time Machine. *Body & Society* 11(2):59–79.

WEISS, ROBERT S. – BASS, SCOTT A., EDS.

2002 *Challenges of the Third Age. Meaning and Purpose in Later Life.* Oxford – New York: Oxford University Press.

ZAKARIÁS ERZSÉBET

2000 *Asszonyélet Erdővidéken.* Marosvásárhely: Mentor.

ZOLA, IRVING KENNETH

1972 Medicine as an Institution of Social Control. *The Sociological Review* 20(4):487–504.

TÜNDE TURAI

## Old age as a passage in the walk of life – old people as a group

The author tries to give a new conceptualisation for the term 'old age' because she has found that the existing concepts in the anthropological literature are incomplete. Based on a case study in Transylvania the author argues that neither demographic categories nor social concepts of old age are insufficient in an actual anthropological research. The term 'cultural old age' will thus be introduced. It has two main aspects. (1) Life paths are based on cultural models the inner organisation of which reflect similar structure. (2) Old age is not a period in one's life that will be reached on the basis of an individual aspect but it is defined both from inside and outside according to several events. In the particular community investigated by the author reaching old age is connected to the following principles: changes in the body, work ability, family status, economic situation, living conditions and representation of the old way of life.

## A hozzáférhető múlt – egy család történetei

„Elbeszélésem hű lesz a valósághoz, vagy legalábbis a valóságról  
őrzött személyes emlékemhez, amely egy és ugyanaz.”  
(Jorge Luis Borges)

Tanulmányomban muzsikusként született cigányok családtörténeti narratíváinak elemzésével egy olyan identifikációs stratégiát mutatok be, mely nagyon gyakran láthatatlan marad. Az általam vizsgált család nem kerül be azokba a felmérésekbe, amelyek a cigányokat mint hátrányos helyzetű réteget vizsgálják, sem azokba, amelyek a cigány közösségeknek mint kulturális közegeknek a jellegzetességeire kíváncsiak, vagy amelyek a sikeres cigányok identitásának alakulásával foglalkoznak. A család példáján keresztül érzékelhetővé válik, mennyire sokféle jelentést hordoz az a kifejezés, hogy muzsikusként született cigány, hogy ez beszélgetőtársaim számára mikor vállalható és mikor nem, mennyiben hozhatnak ők döntést arról, hogy tagjai-e egy (etnikus) közösségnek – és ebben mekkora szerephez jut mások tekintete. Kutatásom során azt tekintetem cigánynak, aki annak vallja magát. Azonban a különböző diskurzusok működése mellett megvalósuló társadalmi interakciók során az egyéneknek ritkán van lehetőségük élni ezzel a szabadsággal. Szembesülnek az őket érő pillantásokkal, melyek óhatatlanul pozicionálják őket, és ezekre reflektálva, a szándékaiknak és céljaiknak leginkább megfelelő módon kísérik meg definiálni, újraalkotni viszonyukat a világhoz. A vizsgált családtörténeti narratívák is olyan verbálisan szerveződő múltat jelenítenek meg, amely se nem fikció, se nem valóság. A hallgató, s így a jelentésteremtésben részt vállaló befogadó nem tud elfoglalni olyan kitért pozíciót, melyből minden más reprezentációs szint megérthető lenne. Az értelmezés során az eldönthetetlenség lesz az uralkodó.

### Bevezetés

A családtörténeti kutatások során mozaikdarabkákat illesztünk össze: különböző forrásokból származó emlékeket, történeteket, a múlt fennmaradt darabkait próbáljuk meg olyan értelmes egészévé összerakni, amelynek van a jelen számára is mondani-  
valója.

Ahhoz, hogy megérthessük önmagunkat és az életünket, történeteket mesélünk, olyan történeteket, melyek segítségével belátható képünk lesz az időről. Az idő így válik többé vagy kevésbé hozzáférhetővé – ám azt fontos látnunk, hogy ezek a történetek nem eleve létező narratívák. Nincs olyan eleve adott, egyedülként helyes szövege a történeteinknek, melyre a próbálkozások során egyszer csak ráakadunk, a mód, ahogyan az emlékezet működik, nem teszi ezt lehetővé. A történetmesélő visszatekintő pozíciója, melyben utólag ad értelmet mindannak, amit elbeszél, a történeti

megismerés korlátozott lehetőségei nem engedik a múlt objektív, „valóságos” elbeszélését, ehelyett maga a múltról szóló elbeszélés válik eszközzé, annak eszközévé, ahogyan a jelenből a jövő felé nézünk, ahogyan a jövőbe történő, etikailag felelős átmenetet megalkotjuk. Ebben a munkában nemcsak az észlelés és az emlékezet jut szerephez a maga szükségszerűen konstruáló működésével, hanem a nyelv grammatikai és tropológiai mechanizmusai is – hiszen a rendelkezésünkre álló nyelvi eszközök is meghatározzák, mit és hogyan tudunk elmondani, szavakba önteni. Az így létrejött és egymáshoz kapcsolódó szövegek hordozzák azokat a jelentéseket, amelyek megalapozzák identitásunkat, ezek segítségével értjük meg önmagunkat. Történeteink – közöttük kiemelt helyen állnak a családunkról szólóak – fogalmazzák meg a másokhoz való viszonyunkat, kijelölik helyünket a világban, azt az azonosságtudatot, amely összeköt másokkal, vagy éppen elkülönít tőlük. Saját és idegen viszonya ezekben a narratívákban egymáshoz képest határozódik meg, mindegyiknek csak a másikhoz képest van jelentése. És mint ahogyan saját és idegen sem eleve létező adottságok, hanem a történeteinket elmondó szövegek által véghezvitt szimbolikus térfoglalás során jelölődik ki újra és újra a közöttük feszülő határ, ugyanúgy a közösségek léte, határai sem egyértelműek.

Dolgozatomban ezeknek a határoknak a kérdését feszegetem: egy muzsikusz cigány gyökerekkel bíró család történeteit hallgatva ugyanis arra lettem figyelmes, mennyire nem egyértelmű a *cigány*, *muzsikusz cigány* szavak jelentése, értelmezésük mennyire nem szakítható el más kategóriáktól. Terepmunkám kezdeti kérdései – vagyis hogy mit jelent egy család számára a története, milyen jelentéseket képesek hordozni a múltat bemutató történetek, hogyan tudják az újra és újra elhangzó szövegek újraalkotni és elérhető közelségbe hozni a múltat, dacolva az életmódváltás és a gyökeresen megváltozott körülmények hatásaival, illetve hogy miként kapcsolódik össze az egyén története a családja történetével, és milyen ez a kapcsolat – kiegészültek azokkal, amelyek arra vonatkoztak, hogy mit jelent egy etnicizált közösséghez tartozni. A családtörténeti kutatás során, az ünnepeken és a mindennapokban újra és újra megfogalmazódó történetek vizsgálatával arra is választ kerestem, hogy miképpen lesz valaki tagja egy közösségnek, vagy éppen mitől válik kívülállóvá, mennyiben az egyén döntése ez, mennyiben másoké.

Az általam meghallgatott narratívák értelmezése során hamar szembesültem azzal, hogy arra a kérdésre, valaki *cigány* vagy sem, számtalan válasz adható, és – még amikor ezek a válaszok látszólag ellentmondanak is egymásnak, akkor is – mindegyiknek megvan a maga, a beszélgetésben részt vevők által elutasítható vagy elfogadható érvényessége. Egyetlen kritérium sincs, sem a származás, sem az életmód, sem más tulajdonság, amely képes lenne minden kétséget kizáróan és mindenki számára meggyőzően bizonyítani valaki cigányságát vagy éppen nem cigányságát. Éppen ezért a kutatásba bevont család példáján keresztül azt is meg kívánom mutatni, mennyire sokféle jelentést hordoz az a kifejezés, hogy *muzsikusz cigány*, hogy ez beszélgetőtársaim számára mikor vállalható, és mikor nem, mennyiben hozhatnak ők döntést arról, hogy tagjai-e egy (etnikus) közösségnek – és ebben mekkora szerephez jut mások tekintete.

## Kontextusok és cigányképek – a sokféleség tapasztalata

Miközben kutatásom során számba vettem a cigánysággal kapcsolatos néprajzi, kulturális antropológiai szakirodalom eredményeit, folyamatosan azzal a kérdéssel kerültem szembe, hogy az általam vizsgált család, a narratívák, azok a kulturális jegyek, melyekkel a vizsgálat során találkoztam, hogyan kapcsolódnak a különböző tanulmányokból kiolvasható, a cigány/roma kultúrát bemutató képhez. Hogyan tudom a különböző társadalomtudományok megállapításait alkalmazni kutatásom során, mit tudok ezek alapján vizsgálódásom tárgyáról mondani? Megpróbáltam beszélgetőtársaimat és történeteiket ezek alapján szemlélni, ezek alapján vizsgálni és megérteni, de mindig megmaradt az a nyugtalanító érzés, hogy amiről olvasok a szakirodalomban, és amivel a terepmunkám során találkozom, az nem ugyanaz. A distancia oka abban a többrétegű folyamatban rejlik, melynek során az egyfelől szimbólumként kezelt (és már itt is többféle) *cigányt*, másfelől pedig a társadalmi interakciókban változatos módon, de konkrétan jelen lévő *cigányt* gyakran ugyanazon a néven nevezzük, és megpróbáljuk valamilyen úton-módon *általánosan* meghatározni. Ez a cigányokkal kapcsolatos homogenizáló beszédmód (Oblath 2006:51), mely az 1970-es évekig domináns volt a társadalomtudományokban, a nyugati kultúrkörben megszokott módon teremtette meg a cigányság etnogenezisét, és rendelte ezzel alá a cigánysággal kapcsolatos kutatásokat a valaha volt közös ősi haza, nyelv, kultúra és a különbségeket megmagyarázó vándorlástörténet által kialakított kereteknek. Ezeket a kereteket igyekeztek megtölteni tartalommal a különböző néprajzi, antropológiai, szociológiai kutatások, melyek – természetesen – jól érzékelték a nagyon is látványos eltéréseket az egyes cigánynak tartott csoportok között, s ezeknek az értelmezésére hozták létre a különböző, történetileg változó klasszifikációs rendszereket. A cigányság történetének egy szálon való visszavezetése és a sokféleségéről való (a sztereotípiákból és a konkrét találkozásokról egyaránt táplálkozó) ismeretek pedig megteremtették, illetve alátámasztották az „igazi” cigányokról szóló mítoszt, akik mindig máshol vannak, akiknek „valódi” kultúrájuk van, akiket meg kell keresni, akik még azok az „eredeti cigányok” (Törzsök 2001:38). Ez az egyik oka annak, hogy a kutatások többsége Magyarországon is inkább a cigány nyelvű közösségekre koncentrált, ezeknek a kultúráját ősbibbnek, autentikusabbnak feltételezték, mint a magyar anyanyelvű csoportokét, érdekesebbnek, izgalmasabbnak, egzotikusabbnak és látványosabbnak látták őket. A másik oka a kutatói figyelem egyenetlen eloszlásának pedig valószínűleg az volt, hogy a magyar anyanyelvű csoportok általában jobban asszimilálódtak vagy integrálódtak a többségi társadalomba, emiatt gyakran nehezebb volt elkülöníthető, vizsgálható közösségként elhatárolni őket, másrészt – összhangban az „igazi” cigány mítoszával – a velük kapcsolatos megnyilatkozásokban megjelent a „kultúrávesztés” fogalma, vagyis a gyorsan lezajló életmódváltás, a közösségek határának felbomlása, a struktúrák és hagyományok látszólagos hiánya, az akkulturáció, az életmódot nagyban befolyásoló vagy átalakító szegénység azt a látszatot keltette, hogy a kultúrakutatás számára ezek az emberek megfoghatatlanná váltak.<sup>1</sup>

Ezt a homogenizáló beszédmódot egészítette ki a szociológia cigányokkal kapcsolatos szemlélete: alapvetően a társadalmi pozícióján keresztül meghatározott, a ki-rekesztettségével, szegénységével vagy vándorló életmódjával jellemezhető csoportot

látott benne, melynek elhatárolásában a többségi társadalom megítélése a mérvadó.<sup>2</sup> Egészen az 1990-es évekig a magyarországi cigánykutatók többsége ebből a környezeti megítélésből indult ki. Érvelésük szerint a hétköznapi életben az emberek egyfajta hibrid kognitív séma (testi megjelenés, társadalmi elhelyezkedés, öltözködés, beszédmód, hallomásból szerzett információk) alapján általában könnyen eldöntik valakiről, hogy „cigány” vagy „nem cigány”, ez pedig – függetlenül attól, hogy valaki önbesorolós szituációban minek vallja magát – a társadalmi interakciók során létrehozza magát a cigány kategóriát (Dupcsik 2005). A környezete az így minősített emberhez cigányként fog viszonyulni, tehát egy olyan csoporthoz sorolja, melyet az előítéletesség, a diszkrimináció és az elnyomás határoz meg.<sup>3</sup> A cigányság sokféleségével kapcsolatos felismerések, a heterogenitásukat előtérbe helyező diskurzus hatására azonban ez az álláspont is egyre reflektáltabbá, kérdésesebbé vált.<sup>4</sup> Megjelentek olyan vélemények is, melyek szerint „a környezet által cigánynak tartott” embereket nem szabad azonosítani „a cigányokkal” – nemcsak morális elvek miatt, hanem azért sem, mert így a vizsgálat eszközeként jelennek meg olyan fogalmi eszközök, melyeknek a vizsgálat tárgyát kellene képezniük. Természetesen a kutatások során figyelembe kell venni a többség minősítő magatartását, de a „minősített cigányok” és a „cigányok” közé nem rakható egyenlőségjel.<sup>5</sup>

A társadalomtudományok cigánykutatásaiban az 1980-as évektől a heterogenitás tapasztalata egyre erősebbé vált, és egyre inkább elfogadták, hogy az életmódjuk, etnikai hovatartozásuk, szociális helyzetük szempontjából rendkívül differenciált cigányok nem jellemezhetők egységes csoportként, nem lehet őket objektív ismérvek alapján más csoportoktól elkülöníteni (Oblath 2006:51). Ez vezetett el ahhoz az egyre gyakrabban megfogalmazott kritikához a szociológiai cigánykutatások deetnizáló beszédmódjával szemben, mely szerint a nem szegényként, nem kirekesztettként (Nyugat-Európában nem migránsként) feltűnő (illetve a szociológiai kutatások diskurzusában eltűnő) cigányok láthatatlanok maradnak számára – ezzel is erősítve a többségi társadalmakban élő előítéleteket, illetve a szegénység, a kirekesztettség etnikus sajátosságként való megjelenítését.

A kulturális antropológiai kutatások voltak az elsők, melyek felvetették, hogy a cigánisztikai vizsgálatokban az életmód és kultúra egyes jegyei fontosabbak lehetnek, mint a bizonytalan vagy egyáltalán nem meghatározható eredet (Törzsök 2001:39). A cigányok mint peripatetikusok meghatározása<sup>6</sup> a diffuzionista eredetelméletekkel szemben elvezetett ahhoz a meglátáshoz, hogy a hagyományos filológia és cigánisztika a „termelők” szemszögéből írta le a cigányokat, a velük kapcsolatos hagyományos negatív előítéletek és koncepciók felhasználásával (Törzsök 2001:48). Másik nagy eredménye ennek az újabb szemléletnek az volt, hogy a cigányokkal kapcsolatos kutatásokat sikerült a más peripatetikus csoportok tanulmányozása révén nyert új kontextusba helyezni (Törzsök 2001:48). Azonban ez az új kontextus is létrehozta a maga cigányképét: ez a többségi társadalomtól mint „letelepültektől”, „parasztoktól” vagy „gázdásoktól” elkülönülő cigány képe, aki különböző stratégiák működtetése révén képes a csoport anyagi újratermelődését és etnikus identitásának megőrzését biztosítani. Ezeket az elkülönülési és fennmaradási stratégiákat az antropológusok a vizsgált csoport kulturális rendszeréből eredeztetik, melynek fontos eleme a vándoridentitás. Így a vizsgált közösségek szelekciója biztosította az antropológiai tanulmányok közös

tárgykonstrukciójának megőrzését, és lehetővé tette a szövegek egymásra való hivatkozását. Az antropológia az általa cigánynak tartott csoportokat a hasonló túlélési stratégiák révén ismeri fel, így azonban nem tudja a cigánnyá válás és kisodródás, a sikeres és sikertelen életstratégiák szimmetrikus elemzését beilleszteni ebbe az értelmezési keretbe (Oblath 2006:52–53).

Ezt a problémát az új társadalomtudományi megközelítések úgy kívánták megoldani, hogy magát a sokféleséget tekintették kiindulási alapnak. A heterogenitás tapasztalatára reflektáló társadalomtudományi kutatások, melyek felhasználták mindazt az ismeretet, amelyet a cigányokkal kapcsolatos szociológiai és antropológiai vizsgálódások összegyűjtöttek, megkísérelték felmérni, hogyan jöttek létre az egyes országokban a cigánynak nevezett etnikus kultúrák. Az etnicitást szituatív módon megvalósuló, történetileg változó jelenségnek tekintik, vagyis a különböző cigány csoportok vizsgálatakor is abból indulnak ki, hogy nem objektív módon leírható jellemzők, hanem a társadalom többi részétől őket elválasztó határok kölcsönös és állandó konstrukciója hozza létre őket mint csoportot. Ebből azonban következik az etnikai határok átjárhatósága és az, hogy az etnikus csoporthoz való tartozást a történetileg változó identifikációs gyakorlatok határozzák meg. A cigány etnikus identitás tartalma tehát kölcsönhatásban van a többségi társadalomával, csakúgy mint a cigányoknak és a többségi társadalomnak a cigányokról alkotott sztereotípiái egymással. Ez a megközelítés alkalmas arra, hogy olyan módon értelmezze a cigány csoportok sokféleségét, hogy közben figyelembe vegye az adott társadalomban működő hatalmi viszonyokat, s így írjon le változó rendszereket. Kutatásom során én is ezt a megközelítést igyekeztem alkalmazni. A *cigány* identitást úgy kezeltem, mint amely szabad elhatározás eredménye, azt tekintettem cigánynak, aki annak vallja magát. Azonban az a tapasztalatom, hogy a különböző diskurzusok működése mellett megvalósuló társadalmi interakciók során az egyéneknek ritkán van lehetőségük élni ezzel a szabadsággal. Szembesülnek az őket érő pillantásokkal, melyek óhatatlanul pozicionálják őket, és ezekre reflektálva, a szándékaiknak és céljaiknak leginkább megfelelő módon kísérlik meg definiálni, újraalkotni viszonyukat a világhoz, szerepüket, melyet az interakció során felvállalhatnak.

Tanulmányom célja az, hogy egy család példáján keresztül bemutassak egy olyan identifikációs stratégiát, mely nagyon gyakran láthatatlan marad. Ez a család, melynél kutatásom végeztem, nem kerül be azokba a felmérésekbe, amelyek a cigány csoportokat érintő társadalmi és gazdasági problémákra összpontosítanak, melyek a cigányokat mint hátrányos helyzetű réteget vizsgálják. Ez a család nem lesz alanya azoknak a kutatásoknak, melyek a cigány közösségeknek mint kulturális közegeknek a jellegzetességeire kíváncsiak. A család értelmiségi tagjai nem lesznek nagy nyilvánosság előtt roma értelmiségiek, és azok a kutatások is csak kevés eséllyel találják meg őket, amelyek a sikeres cigányok identitásának alakulására kíváncsiak.

Úgy gondolom, Magyarország 20–21. századi történelme során nem ez az egyetlen család, ahol egy vagy több családtag saját döntéseit is érvényesíteni akarja azzal kapcsolatban, hogy mely közösségeknek kíván tagja lenni, és milyen diskurzusoknak akar részesévé válni. Reményeim szerint tanulmányom hozzájárul annak megértéséhez, milyen lehetőségei vannak az egyéni útkeresésnek az érvényes hatalmi viszonyok között.

## A kutatás

A muzsikás cigány gyökerekkel bíró családot, melynek történetei szolgáltatták az alapot tanulmányomhoz, már hosszú ideje ismerem, kapcsolatunk jóval az itt ismertett kutatás előttre nyúlik vissza. Az évek alatt számos családi eseményen vettem részt, kitüntetett és hétköznapi pillanatokban egyaránt. Ezek az alkalmak, az ekkor elhangzó utalások, a pillanat szülte vagy a többszöri elmondás hatására már kicsiszolódott történetek és a korábbi, általam még nem ismert generációkra utaló tárgyi emlékek szinte teljes hiánya hívták fel a figyelmet arra, hogy mekkora az életmód- és mentalitásbeli különbség a család egyes generációi között, hogy ezekről a különbségekről mennyire eltérő a családtagok tudása és véleménye, illetve mennyire nem egyértelmű a családi múlthoz való viszonyulásuk és jelenbeli helyzetük értelmezése. Ekkor fordult érdeklődésem a család története felé, és kérdezősködésem nyomán lassan rendszereződött az addig körvonalak nélküli, innen-onnan összeszedetettségű tudásom a múltjukról. Ezzel a rendszereződéssel párhuzamosan nagyon hamar kiderült, a releváns kérdés nem is az, hogy mi történt a múltban (bár ez sem volt minden tekintetben tisztázott), hanem az, hogy a múlt és a múltból való tudásuk, ez a két, egymástól nehezen elválasztható dolog hogyan van jelen a családtagok életében, mit jelent számukra most, a jelenben, és miképpen befolyásolja a jövőjüket. Ekkor, ezekkel a kérdésekkel kezdődött terepmunkám, melyre végül is a 2005 és 2007 tavasza közötti mintegy két évben került sor. Régi barátságunknak köszönhetően a családtagok szinte természetesnek vették érdeklődésemet és jelenlétem kiegészülését a beszélgetések rögzítésének vágyával. A terepmunka időszaka alatt rögzített beszélgetések, történetek között volt olyan, melyet már ismertem régebből, de megismerkedhettem olyan helyszínekkel, szereplőkkel is, akikről még nem hallottam azelőtt. A hétköznapi és ünnepi családi együttléteken, rokonlátogatásokon a továbbiakban is tanúja lehettem oldott hangulatú beszélgetéseknek, melyeknek nem voltam határozottabban irányító résztvevője, mint a többiek, de ezek mellett természetesen arra is sor került, hogy kifejezetten az én érdeklődésemre meséljenek valamiről, kifejezetten az én kérdéseim, megjegyzéseim hatására öntsenek szavakba a múlttal vagy a jellel kapcsolatos történeteket, az ezekhez szorosan hozzátartozó gondolatokat, érzéseket, vágyakat.

Az engem a családhoz fűző többéves kapcsolat miatt érdeklődésemnek megfelelően szabadon kérdezhettem, ennek csak pont a hosszú ismeretség szabott határt: bizonyos esetekben elvárták tőlem, hogy értsem, tudjam a dolgokat kérdezősködés vagy magyarázatok nélkül is. Előnye és hátránya is volt a régóta tartó kapcsolatnak – a hátrányt az jelentette, hogy sok apró részlet számomra már természetesnek tűnt, ismerőségük folytán már sokszor egyértelműnek gondoltam értelmezésre szoruló jelenségeket is. Az az előny azonban, melyet a család és a család életének alapos, elmélyült ismerete jelentett, kárpótolt ezekért a hátrányokért, hiszen így vált lehetővé, hogy érzékeljem a különböző történetek és az ezekhez kapcsolódó ítéletek, értelmezések időbeliségét, a családban elhangzó történetek repertoárjának változását. A legfontosabb előnyt azonban az jelentette, hogy a családi együttléteken való, természetesnek tekintett jelenlétem lehetővé tette, hogy ne csak a felgyűjtött történeteket, hanem a történetek megalkotását is vizsgálhassam és értelmezhessem. Tanúja lehettem szám-



talán esetben annak a mindennapi eseménynek, amikor a család múltját közvetítő történetek megszülettek vagy megerősítődtek, részeseivé váltak a családon belüli diskurzusnak. Lehetőségem volt annak a kommunikációs hátternek a megismerésére, melyben a család történetét megszövegező narratívák létrejöttek, annak a történetmondásokat irányító pragmatikai gyakorlatnak a megtapasztalására, mely elengedhetetlen ahhoz, hogy ezeket a családtörténeti narratívákat ne csak mint ismereteket közvetítő szövegeket, hanem mint egy, az egyén, illetve a család és a környező világ között zajló interpretációs folyamat (rész)eredményeit szemléljem.

A közel kétéves terepmunka során kezdeti célkitűzéseim és kérdéseim némiképp megváltoztak, elsősorban azoknak a tapasztalatoknak a hatására, melyekre a családtörténetet hozzáférhetővé tevő, folyamatosan újramesélt narratívák megismerése, összegyűjtése során tettem szert. Kutatásom kezdetben klasszikus családtörténeti vizsgálódás volt: az általam hallott, egyre jobban megismert és egyre inkább átélhetővé váló történetekből szerettem volna megalkotni egy család történetét, szerettem volna, ha a családtagokkal közösen létrehozunk valamit, ami a lejegyzett beszélgetések, történetek, a felidézett emlékek, a rám bízott vallomások, a reményeim szerint előbb-utóbb előkerülő levelek és fényképek segítségével megismerhetővé teszi egy muzsikás cigány család történetét. Ekkor a céloom még az volt, hogy a kutatás végére egy egyelőre csak töredékesen hozzáférhető, csak darabjaiban létező történetből összefüggő, koherens szöveg jöjjön létre, melyben a különböző formátumú, műfajú elemek kiegészítik, nélkülözhetetlenné teszik egymást, egy olyan narratíva, amely nemcsak számomra, de beszélgetőtársaimnak is magyarázatul és segítségül szolgál annak megértésében, hogy miként befolyásolja életük alakulását a múltjuk, egyáltalán, milyen és mit jelent számukra ez a múlt. Úgy gondoltam, a rekonstruált családtörténet és a kontextualizált történetmondás elemzése, értelmezése magyarázattal szolgálhat arra, hogy miképpen alakulhattak ki egy családon belül annyira különböző sikeres és sikertelen boldogulási technikák, ekkora életmódbeli különbségek, és megértem majd, hogy mit jelent beszélgetőpartnereim számára a cigányságuk.

Ez a némiképp regényes célkitűzés a kutatási terep és a családi történetmondás mind mélyebb ismeretének hatására egyre inkább átalakult. Lemondtam a koherens, a családtörténet egészét tartalmazó narratíva létrehozásáról vagy a családtagokkal való kimondatásáról – rájöttem, hogy jelentése van annak, hogy ez a narratíva nem létezik, hogy a családban forgalmazott szövegek nem hozzák ezt létre, és ha én mégis, ennek ellenére erőltetném, az a terep megerősökölése, a kutatói elképzelések öncélú érvényesítése lenne. Nem akartam már rekonstruálni a család történetét, nyomozással, külső források bevonásával pontosítani az esetleg homályba burkolódzó részleteket – ugyanis úgy találtam, a családtagok a rendelkezésükre álló ismeretek hiányosságait, ha fel is ismerik, elfogadják, mindig annyi információval gazdálkodnak, amennyi a rendelkezésükre áll. A történetek folyamatos újramesélése, esetleges kiegészítése számukra elegendő ahhoz, hogy a múltjukat megalkossa, és én nem akartam őket olyan adatokkal, információkkal, ismeretekkel szembesíteni, amelyeknek ők maguk nem mentek volna utána.

Kérdéseim is pontosabbá váltak: amellett, hogy mit jelent a család és a családtagok számára a család története, milyen jelentéseket hordoznak az erről szóló történetek, az vált hangsúlyossá, hogy a tárgyi emlékek szinte teljes hiánya mellett hogyan alkot-

ják meg a múltat a családban forgalmazott narratívák. A kérdések másik nagy csoportja pedig, amelyre választ keresek, a családhoz, csoporthoz, közösséghez tartozást boncolgatja. Míg kezdetben az volt a kérdésem az egyes családtagokhoz, hogy cigánynak tekintik-e magukat, cigányként mesélik-e az életüket, hiszen ez számtalan esetben nem volt egyértelmű sem saját maguk számára, sem a többségi társadalom szemében, a kutatásom végéhez közeledve, a terepen szerzett egyre nagyobb tapasztalattal a hátam mögött rájöttem, inkább arra kell választ keressek, egyáltalán mit jelent egy közösséghez tartozni, ki hozza meg és mi alapján a döntést arról, hogy valaki része-e egy közösségnek – adott esetben egy cigány közösségnek. Arra ugyanis lehetetlen egyértelmű választ kapni, hogy beszélgetőtársaim cigányként mesélnek vagy élnek, de azt érdemes kideríteni, hányféle jelentése van annak, hogy (*muzsikus*) *cigány*, mikor, milyen kontextusban vállalható/vállalandóak ezek a jelentések, és mikor utasítják el őket.

## A kutatásba bevont család

Bár – mint az előzőekben kifejtettem – sem rekonstrukció, sem egységes, koherens családtörténeti narratíva létrehozása nem szerepelt végül is a céljaim között, annak érdekében, hogy érthető és befogadható legyen egy család identifikációs küzdelmeiről és interpretációs törekvéseiről, múltteremtéseiről szóló fejtegetésem, az alábbiakban röviden bemutatom azt a családot, melynél a terepmunkát végeztem. Ismertetem a család történetét, illetve mindazt, amit az általam megismert narratívákból lényegesnek tartok kiemelni. Tisztában vagyok azzal, hogy ezzel a bemutatással óhatatlanul pozicionálom az olvasó szemében a családot, és mégiscsak létrehozok egy narratívát, ám az érthetőség és a követhetőség érdekében ez elkerülhetetlen. A következő összefoglalásban a családi emlékezet megállapításait használva utalok az egyes családtagok származására, e szerint nevezem az egyes családtagokat, szereplőket *muzsikus cigánynak*, *oláh cigánynak* vagy *magyarnak*. Bármennyire is igyekeztem érzelemmentes, semleges álláspontból bemutatni a kutatásba bevont családot, ez nyilvánvalóan lehetetlen törekvés volt részemről, ezért inkább arra törekedtem, hogy ahol elkerülhetetlen, ott az általam hallott történetekből leszűrt állásfoglalások, érzelmek, hangsúlyok süssenek át a szövegen. Igyekeztem azokat a csomópontokat megragadni, melyeket elbeszélőim is hangsúlyoztak.

Legfontosabb beszélgetőtársam, fő adatközlőm Verebes Katalin, akinek történeti munkám kiindulópontját képezik, jelenleg Budapesten él. Ötvenkilenc éves, elvált, három gyermeke van, akik már mindannyian elköltöztek tőle, a két idősebb már saját családot is alapított. Katika az, aki összeköti a régi és az új generációkat, ő az, akinek még saját élményei jelenítik meg a múltat, aki saját tapasztalataiból kiindulva hozza létre a múlttól szóló szövegeket, akinek a történetei a viszonyítási pontot jelentik majdnem minden általam ismert és megszólaltatott szereplő számára és számomra is. A vele való beszélgetések, a tőle hallott történetek keltették fel annak idején az érdeklődésem, és az ő személyétől elindulva jutottam el családjá többi tagjához: gyerekeihez, unokáihoz, testvéreihez, azok gyermekeihez és a távolabbi rokonokhoz, unokatestvérekhez, nagynénikhez, nagybácsikhoz.

1. kép. Jobb szélén:  
Verebes József muzsikálás közben  
(ez az egyetlen fennmaradt  
fénykép róla), Szabadszállás,  
1960-as évek első fele



Kata 1949-ben született Szabadszálláson egy muzsikus cigány család negyedik gyermekeként. A legtöbb tőle hallott történet a szüleiről, a szülei generációjáról és a szabadszállási életükről, gyermek- és fiatalkoráról szól, illetve arról, hogy miként alakították volt férjével fiatal házasként az életüket.

Kata édesapja, Verebes József 1919-ben született Zomborban, gyermekkorát pedig Bácsalmáson töltötte. Az ő szüleiről nagyon keveset tudunk, édesapjáról szinte semmit, egyetlen bizonytalan megjegyzést hallottam Katika egyik testvérétől, miszerint „valami ruszki” lett volna, de ennek a testvérek maguk sem adtak túl sok hitelt. Verebes József édesanyja, akit Katika mamaként (Verebes Katalinnak hívták őt is) emlegettek, fiatalon meghalt, Verebes Józsefet és húgát, Mancát (Mária) édesanyjuk nővére, Éva néni és annak ura,<sup>7</sup> Lajos bácsi nevelte. Katika úgy tudta, az édesapjáék húgával ketten voltak testvérek, ám Katika nővére szerint volt még egy idősebb bátyjuk, Ottó. (Cuni néni, Katika nővére semmi egyébbe nem tudta alátámasztani a harmadik és egyben legidősebb testvér létezését, mint hogy az ő egyik fiát utána nevezték el Ottónak.) Verebes József és a húga Bácsalmáson nőtt fel nagynénjük felügyelete alatt. Gyermekkorukról is csak keveset tudunk, a leglényegesebb ezek közül, hogy Verebes Józsefet nagynénje ura, Lajos bácsi, aki maga is zenész volt, tanította muzsikálni. Hangszere a hegedű lett. Manca 1941-ben fiatalon, húszéves kora körül meghalt – szerelmes lett, Éva néni pedig nem engedte, hogy hozzámenjen a szerelméhez, mert ő máshoz szánta. Manca teherbe esett, majd az ötödik-hatodik hónapban öngyilkos lett: sósavat ivott, és a bajai kórházban halt meg.

Verebes József tizenévesen cigányzenekarokban kezdett játszani, majd az Alföld távolabbi falvaiba ment muzsikálni. Nemcsak cigányzenét, hanem dzsesszt is játszott. A harmincas–negyvenes években, azelőtt, hogy Magyarország is belépett volna a második világháborúba, tizenkét tagú női dzsessz-zenekarával lépett fel éttermekben, kávéházakban, éjszakai szórakozóhelyeken, szállodákban. Ebben az időszakban, Szabadszálláson ismerkedett meg későbbi feleségével, Horváth Ilonával.

Horváth Ilona 1921-ben született Szabadszálláson, édesanyját Szabó Évának hívták. Szabó Éva a családi emlékezet szerint félig magyar, félig cigány származású volt, az ő édesanyját, aki magyar asszony volt, valószínűleg szintén Szabó Évának hívták, édesapját, aki cigányzenész volt, Kovács Jánosnak. Horváth Ilona édesanyjának nővére, Eszti szintén Szabadszálláson élt, egy oláh cigány emberhez ment feleségül, négy gyermekük született, akik később Budapestre kerültek. Katika szerint ez a család teljesen elmagyarosodott.

Szabó Éva első urát Horváth Bélának hívták, szabadszállási muzsikus cigány familiából származott. Két gyermekük született, Horváth Ilona (Katika édesanyja) és Horváth Béla. Idősebb Horváth Béla a húszas évek közepén meghalt: testvéri szóváltásból (éjszaka a muzsikálás után hazafelé menet összevitakoztak a pénz elosztásán) veszekedés lett, aminek a végén a testvére a botjával fejbe ütötte. Horváth Béla ebbe belehalt: még az első világháborúban fejlővést kapott, a golyó a fejében maradt, s emiatt az ütés végül is halálos lett. Szabó Éva fiatalon egyedül maradt a két kicsi gyerekkel. Másodszor is férjhez ment Bóni Pálhoz, aki dunavecsei muzsikus cigány családból származott. Négy gyermekük született: Éva, Márton, Pál és Mária. A hat testvér közösen nőtt fel Szabadszálláson. A három fiú zenész lett, Béla és Márton cimbalmon, Pál hegedűn játszott. Mindhárman zenész cigány családba nősültek, Béla és Pál Szabadszálláson, Márton Izsákon élt a családjával. Szabó Éva három lánya zenész cigányhoz ment feleségül, Ilona és Éva rövid kitérőkkel Szabadszálláson élt, Mária a szomszéd faluban, Fülöpszálláson.

Verebes József és Horváth Ilona szerelmét a lány szülei az elbeszélések szerint nem nézték jó szemmel, amikor kitudódott, Ilonát eltiltották a fiatalembertől. Amikor ezek után Verebes József megkérte a lány kezét, visszautasították, Ilona nevelőapja azt mondta, „gyűtment idegönnök” nem adja a lányát. Verebes József ekkor elszöktette a leányt, hazavitte Bácsalmásra a nagynénjéhez. A lányszöktetés 1937–1938 körül lehetett. Egyelőre ott telepedtek le, Verebes József ott muzsikált prímásként. A fiatalasszony teherbe esett, ám a gyermek halva született; a családi legendárium szerint ebben Éva néninek is szerepe volt, aki a padlásfeljáróról ugráltatta le Ilonát, hogy elmenjen a gyerek. A következő évek történései homályosak, ami biztos, az az, hogy a párnak 1941-ben megszületett az első gyermeke Szabadszálláson, egy leány, akit Ilonának kereszteltek, ám a család csak Cuninak szólítja. (Ekkorra esett Verebes József húgának öngyilkossága, ő a halálos ágyán még kezébe foghatta a pólyás kislányt. Kata és Cuni néni szerint a testvére halála egész életére kiható élmény volt Verebes József számára, évek múltán is siratta minden éjjel, amikor hazaért a muzsikálásból.) Ebben az időben hol Bácsalmáson, hol Szabadszálláson lakhattak, Verebes József muzsikált, zenekarral vagy egymaga messzebbre is elment, Zomborba, Újvidékre is. Amikor kitört a háború, és behívták katonának, a családját Szabadszálláson hagyta. 1944-ben megszületett a második gyermekük, egy kisfiú, ő az apja után József lett, de csak Öcsinek (a fiatalabb családtagok Öcsi bácsinak) szólították-szólítják a mai napig.

Verebes József az orosz frontra került, majd fogságba esett; ő és több falubelije a túlélést a hegedűjének köszönhette. A muzsikáért cserébe az orosz katonák életben hagyták, sőt, juttattak némi ételmet is neki, amit ő megosztott a földijeivel. Amíg ő a fronton, majd fogságban volt, az otthon maradt asszonyok, Ilona, a testvérei és az édesanyjuk próbáltak túlélni és boldogulni, élelemhez jutni. Feljártak Pestre, ott cse-

réltek, amit tudtak, de gyakran megtörtént, hogy elajándékozták az eladásra, cserére szánt ételmezt, mert megszánták az éhezőket a pesti gettóban. Mikor Verebes József hazakerült a fogságból, visszament a családjával Bácskába. Bácsalmáson megkapták az egyik kitelepített német család házát és mindenüket, ami a házban maradt. Am nem töltöttek ott többet egy éjszakánál – nem akartak, nem tudtak a mástól elvettben lakni. A házaspár egyetértett abban, hogy abban a házban nem maradhatnak, mindent otthagytak érintetlenül, és amint tudtak, hazajöttek Szabadszállásra. Ezek után már végleg letelepedtek itt. Verebes József a háborúban légnyomást kapott, megsérült a hallása, de ennek ellenére továbbra is muzsikált. A családtagok elbeszélése szerint elismert primás volt, de állandó zenekara a háború után már soha többé nem lett. Általában egyedül ment muzsikálni a szabadszállási éttermekbe, szórakozóhelyekre, ha pedig lakodalomba vagy más alkalomra hívták, akkor az ismerős vagy rokon zenészekből verbuvált alkalmi zenekarral játszott. A háború utáni, mindenki számára nehéz időkből a muzsikálás nem volt elég a megélhetéshez és az egyre nagyobb család eltartásához (1947-ben született meg a harmadik gyerek, Tünde, 1949-ben Katalin, 1952-ben Béla, 1955-ben Erzsébet), ekkor már gyakran vállalt más munkát is: kubikolt, feljárt Pestre építkezésekre dolgozni. Ha otthon maradt valamennyi időre, akkor ment muzsikálni is. A felesége napszámba járt, ha lehetett, de emellett, ahogy azt a faluban más muzsikus cigány családok asszonyai is tették, megragadott minden lehetőséget: használt ruhával házalt, tollat fosztani, libát tömni járt.

Ekkoriban, az ötvenes évek elején Éva néni, Verebes József nagynénje még élt, de már nagybeteg volt. Az ura, Lajos bácsi halála után a család magához vette, de nem maradt velük sokáig Szabadszálláson, azt kérte, vigyék haza, ott halt meg, valamikor az ötvenes években. Ekkortájt idegen nyelven (talán szerbül) beszélő rokonok látogatták meg őket, valószínűleg Verebes József rokonai lehettek, de ők soha többet nem bukkantak fel.

Amint kicsit könnyebb lett az élet a falubeli magyaroknak, könnyebb lett Verebes József családjának is: újra gyakrabban járhatott muzsikálni, többet keresett vele, mint az ötvenes évek elején, ám a megélhetéshez továbbra sem volt elég. Próbálkozott selyemhernyó-tenyésztéssel, ez az ötvenes évek végére, hatvanas évek elejére eshetett, de néhány év után felhagyott vele. Közben két-három évente születtek a következő gyerekek: 1957-ben Ibolya, 1960-ban Zoltán, 1962-ben Károly, 1964-ben (legutoljára) Lajos. A legkisebb gyerekekkel egy időben megszülettek az első unokák is: Cuni néni első gyermeke 1960-ban született, a második 1962-ben, a harmadik 1967-ben.

A hatvanas évek végére igazán megromlott a család anyagi helyzete, egyre rosszabb körülmények között laktak, egyre szétszórtabban éltek. Az idősebb gyerekek eddigre már családot alapítottak: Cuni néni után ifjabb Verebes József is megnősült, (magyar származású) feleségét egy pesti építkezésen ismerte meg, amikor mind a ketten ott dolgoztak. Az ő első gyermekük 1968-ban született meg. Ők kerültek legmesszebbre Szabadszállástól: felesége családjához költöztek Debrecenbe. Tündi Kiskőrösre ment férjhez egy oláh cigány férfihoz, akit az asszony egész családja szeretett és becsült. Első gyermekük 1964 körül született. 1969-ben, a harmadik gyermekük születése előtt egy-két hónappal férje huszonnyolc évesen, váratlanul meghalt. Tündi ekkor férje családjánál maradt, innen ment férjhez másodszer, újra egy szintén odaválási, kiskőrösi oláh cigány férfihoz. Tíz gyermekük született.

Katalin 1969-ben ment férjhez, s még ebben az évben megszületett a kisfia is, László. Férje, Bedecs János édesanyja kárpátaljai, tiszaujlaki zsidó családból, édesapja felvidéki, felsőszeli gazdálkodócsaládból származott, mindketten a második világháború alatt menekültek Magyarországra, s munkahelyükön, a MÁV-nál ismerkedtek össze. Bedecs János Szabadszálláson volt katona, így ismerkedtek össze Katalinnal. A fiatal házaspár kezdetben az ő szüleinél lakott Dunaharasztin, később albérletben Soroksáron, Tökölön. Ekkor mind a ketten az Élgnél dolgoztak, munkájuk miatt Miskolcon és a Balaton partján is laktak, IBUSZ-lakásban. Amikor nem volt más lehetőségük, akkor hazamentek Szabadszállásra. A hetvenes évek közepétől, amikor már a második gyermekük is megszületett, férje szüleivel közös telken laktak Soroksáron, de külön házban. 1980-ban beköltözhettek egy tanácsi bérlakásba Pesterzsébeten, az egyik újonnan épült lakótelepen. Közben 1978-ban megszületett a harmadik gyermekük is, egy kislány.

Erzsi és Iboly, Katalin két fiatalabb lánytestvére is 1970 körül került össze az élettársával, illetve a férjével (mindketten kiskőrösi oláh cigány férfiak), 1971-ben mindkét családban megszületett az első gyerek is. Erzsébet a karonülő csecsemővel hamarosan hazaszökött Szabadszállásra a szüleihez, itt élt addig, míg férjhez nem ment Szilvási Ferenchez, egy solti parasztcsaládból származó férfihoz, akivel közösen nevelték fel Erzsi kislányát Szabadszálláson. Iboly Kiskőrösön élt, házasságából hat gyermeke született. Később ő és férje elmaradtak egymástól, elváltak.

Verebes József és felesége a hatvanas évek végétől már csak a három legkisebb fiúról gondoskodott maga (a legkisebb még csak öt-hat éves). Béla otthon lakott velük – ő nem nősült meg később sem –, de ekkor már dolgozott. Az idősebb lányok közül Katalin és Erzsébet ideiglenesen családostul a szülőkkel egy házban lakott a hetvenes évek elején, ekkor ők is segítettek a kisebbekről való gondoskodásban. Verebes József és felesége egyre nehezebben tartották el a családjukat, egyre rosszabb körülmények között nevelték a gyerekeket, nem tudtak figyelni arra, hogy járnak-e rendszeresen iskolába. Ilona még mindig ugyanúgy „ment az élet után”, mint fiatalabb korában, napszámmal, tollfosztással, használt ruhák eladásával, ezzel-azzal teremtett elő napról napra valamit, a férje pedig esténként muzsikálni járt, bár annak egyre kevesebb haszna volt, ezért, ha tudott, elment építkezésekre dolgozni. A hetvenes évek legelején a gyámhatóság a rossz körülményekre hivatkozva elvette tőlük a három legkisebb fiút. Ezen a család is, a környezetük is megdöbbsent, senki nem értett egyet a döntéssel. Mint később kiderült, Katalin férje hívta fel a gyámhatóság (vagy egy újságíró?) figyelmét a család körülményeire, és ennek hatására kerültek nevelőszülőkhöz a fiúk. (Van olyan rokon, aki ezt a mai napig nem tudta, a többiek pedig sokáig nem akarták elhinni. Katika számára férje cselekedete nagyon nagy csalódást jelentett, a mai napig nem tudja megbocsátani neki.)

Verebes József 1974-ben, ötvenöt évesen halt meg. Egy nagyon hideg téli estén hazafelé tartott a muzsikálásból, amikor elesett, és nem tudott felkelni, nem tudott hazamenni. (A háború óta rosszak voltak a lábai.) Mire megtalálták, addigra már teljesen átfagyott, tüdőgyulladást kapott, amit nem élt túl. Temetésére sok zenész jött el, hegedűszóval kísérték ki a temetőbe.

Bár a Verebes József halálát megelőző időszak történetei is gyakran töredékesek, a halála utáni időszakról szólóak már egészen mozaikszerűek. Ennek több oka is van:

2. kép. Verebes Katalin  
14 évesen, Szabadszállás, 1963.



egyrészt ő volt az eddigi történetek központi alakja, köré szerveződött a legtöbb elbeszélés, másrészt ez az az időszak, amelyet Katalin a legmélyebb keserőséggel mesél el. A szegénység, mely gyakran már-már nyomorrá válik, az egyre rendszertelenebb és rendezetlenebb életmód, a testvérek és a többi családtag szétszóródása, az idősebb rokonok halála mind olyanná teszi ezt az időszakot, amelyet nehéz egy nagyobb egészbe integrálni, tele ellentmondással, olyan mozzanatokkal, amelyekkel nehéz szembenézni. A harmadik ok, ami szintén hozzájárul a még töredékesebbé váláshoz, az az, hogy Kata élete is ekkor kezd végképp más irányba fordulni. Így hát a hetvenes évek közepe utáni időszakot bemutató narratívák a család történetét azonosítják az egyes családtagok életét összefoglalás-szerűen ismertető szövegekkel: ki hol él, mi lett a házasságával, hány gyereke van, esetleg az összefoglalást kiegészítik valamilyen értéktételező tükröző mondattal vagy apróbb epizóddal. Ezek mellett az összefoglalások mellett az elbeszélők kitérnek a számukra fontos halálesetekre, azokra, melyekről tudnak, és amelyek mélyen érintik őket. Két halálesetet mindenki nagyon fontosnak tart. Az egyik 1979-ben történt, s mindenki számára hirtelen és tragikus volt: a nevelőszülőktől édesanyjához és otthon lakó testvéreihez hazalátogató Karcsi, aki ekkor tizenhat éves volt, a nyári hőségben szívgörcsöt kapott a szabadszállási strandon, és belefulladt a medencébe. A másik Ilona, az édesanya halála, melyre súlyos betegség után, 1987 telén került sor. Édesanyjuk temetése annál is inkább fontossá és emlékezetessé vált a testvérek számára, mert mindannyian, akik életben vannak, részt vettek rajta, másrészt a temetés utáni este úgy összevesztek egymással a testvérek (gyakorlatilag mindenkit rákényszerítettek az állásfoglalásra, a két oldal közül valamelyik mel-

lé mindenkinek oda kellett állnia), hogy még húsz év elteltével is van, akiben harag maradt azóta az este óta. Az azóta eltelt több mint húsz esztendőben egyetlen olyan esemény sem volt, melyen minden, még életben lévő testvér jelen lett volna.

Katalin és szűkebb családja élete a kezdeti nehézségek után egyre kiegyensúlyozottabbá és biztonságosabbá vált. Amikor 1969-ben az első gyermekük megszületett, gyakorlatilag a semmiről indultak. Férje akkor szerelt le, és kezdett dolgozni. Katának először férje családjánál laktak, majd albérletben. Mivel rá voltak szorulva, amint ráhagyhatták napközben másra a kisfiút, Kata is dolgozni kezdett. Második gyermekük megszületése után nem sokkal, 1971 őszén ideiglenesen hazaköltöztek Szabadszállásra, először ismerősökhöz, aztán a szüleihez, mert nem volt más lehetőségük. Férje hét közben Budapesten volt, ott dolgozott, hétvégére ment csak haza. Néhány év múlva visszaköltöztek Soroksárra: kaptak némi segítséget a szabadszállási tanácstól, és anyagi helyzetük is megerősödött annyira, hogy férje szüleinek telkén felépítsenek egy kicsi szoba-konyhás házat. A közben ötfősre bővült család 1980-ban költözhetett be egy hetvenegy négyzetméteres, két és fél szobás tanácsi panellakásba Pesterzsébeten. Ekkorra úgy tűnt, a család anyagi helyzete végképp rendeződött. Katika egy tsz-ben dolgozott csomagolóként, mellette vezette a háztartást, nevelte a gyerekeket. A férje munka mellett tanult, különböző tanfolyamokat végzett el, közben a Budapesti Likóripari Vállalatnál dolgozott, és itt egyre előbbre jutott. Főállása mellett maszekolt is: kisiparosként dolgozott mint mechanikai műszerész, háztartási gépeket, óvodák, bölcsődék mosógépeit javította, villanszerelési munkákat vállalt. Először ő, később felesége is megszerelte a jogosítványt, 1985 körül megvették első autójukat, egy Zsigulit, amit később lecseréltek egy Daciára. Nyaranta a Balatonon üdültek vállalati vagy SZOT-üdülőkhöz, hétvégekre kirándulni jártak a gyerekekkel, vagy hazamentek Szabadszállásra a rokonokhoz. Férje családjából csak férje öccsével és az ő családjával tartották rendszeresen a kapcsolatot (ők a legkisebb gyerekeknek a keresztzülei is voltak), a szülőkkel vagy férje két húgával csak nagyon ritkán találkoztak.

Az 1980-as évek közepétől Katalinék házassága kezdett tönkremenni, végül közel húsz év házasság után, 1988 körül elváltak. A válásuk és a rendszerváltozás gyakorlatilag egy időben történt, Katalin nagyon nehéz helyzetben maradt egyedül. Fia az általános iskola után nem tanult tovább. Ebben nagy szerepe volt az édesapjának: a fiú a felső tagozatban már nem tanult jól, meg is bukott, emiatt az apja úgy gondolta, az jelenti számára a biztos jövőt, ha minél hamarabb dolgozni kezd. Felesége és fia megkérdezése nélkül egyeztetett az iskolával, munkahelyet keresett a fiúnak, majd beadta dolgozni. A tizenhat éves fiú nem fogadta el a feje fölött hozott döntést, rövid idő után kimaradt a munkahelyről, elment máshova dolgozni, onnan is kimaradt, esti gimnáziumba iratkozott, majd elvitték katonának, ahonnan aztán idő előtt leszerelték. Ez már a rendszerváltozás utánra esett. Sokáig nem volt bejelentett munkahelye, alkalmi munkákból vagy – mint ahogy akkoriban nagyon sokan – seftelésből, piacozásból élt.

A középső gyermek (az idősebbik lány) az általános iskola után gyors- és gépíró-szakiskolába ment, majd az iskola elvégzése után, 17–18 éves kora körül dolgozni kezdett a szakmájában. Évekkel később esti iskolában leérettségizett, néhány évig külföldön élt.

A harmadik gyermek (a fiatalabbik lány) még általános iskolás volt a szülei válása idején, Katika vele maradt egyedül, volt férje szinte semmivel sem támogatta őket, s



értékesebb tárgyaikat, megtakarított pénzüket elvitte. A lakást a bíróság Katalinnak és a gyerekeknek ítélte, ám amikor a fia megnősült, és 1990-ben megszületett a kislánya, akkor egyrészt azért, hogy ők is maguk lakhassanak, másrészt azért, mert egy fizetésből nem tudta tovább fenntartani a lakást, elcserélte két kisebbre. Az egyikbe a fia költözött a családjával, a másikba Katika a két lányával, ám az idősebb hamarosan albérletbe ment. A kisebbik lány az általános iskola elvégzése után gimnáziumban, majd egyetemen tanult tovább. Katalin közben elveszítette a munkahelyét, éveken keresztül volt munka nélkül. Házakhoz járt takarítani, ebből éltek, ebből fedezte a kislány taníttatását. Néhány nagyon nehéz év után lassan újra egyenesbe jöttek: amikor az önkormányzat a kilencvenes években felkínálta, akkor megvette azt a lakást, amelyben lakott, úgyhogy most a sajátjában él, 2005 óta pedig újra bejelentett munkahelyen dolgozik. Ez a kettő sokat jelent számára, ezek révén biztonságban érzi magát, úgy érzi, olyan háttérrel tud biztosítani a családjának, amely megvédi őket a kiszolgáltatottságtól (bár már mindhárom gyermeke független, és eltartja magát és a családját).

## A verbálisan szerveződő múlt

Az általam vizsgált, a családi múltat elérhető közelségbe hozó szövegek egy ennél jóval nagyobb kontextusba illeszkednek. A történetek mesélése, a tapasztalatok, élmények szövegbe foglalása az egyik legfontosabb eszköze a világ szimbolikus birtokbavételének, a környezet és a személyes világ közötti kapcsolat (újra)definíálásának és ennek másokkal való megosztásának. A családtagok itt is elmesélik egymásnak apró-cseprő ügyeiket, mi történt a buszon, a munkában, mit hallottak, mit láttak, mit gondoltak, mi történt velük. Ami ezek közül a történetek közül kiemeli a vizsgált szövegeket, az nemcsak a tematika és az összes családtag figyelmére számot tartó igény, hanem az ismétlésükre való törekvés, az a vágy, hogy ezeket többször hallják vagy elmondják. Természetesen nem csak a családi múltra vonatkozó szövegek ismétlődnek Katika családjában, itt is vannak kedvelt viccek, a családi repertoár részévé vált iskolai, munkahelyi vagy más jellegű történetek, nem is kis számban. Pontosan az elillanó és az ismétlődő narratíváknak ez a bőséges kínálata, sokszínűsége rejtette el kezdetben a családi múltra vonatkozó történeteket, és erősítette a gyökértelenség látszatát. Különösen nehéz volt a nyolcvanas–kilencvenes évekből származó munkahelyi sztoriktól elválasztani őket. Ennek több oka is volt: ugyanúgy Katalin a legtöbb gazdája, vagy mint legtapasztaltabb előadóra, akkor is gyakran rábízzák a történetek elmondását, ha más családtag is részese vagy akár főszereplője volt annak, illetve a történetek struktúrája, megszövegezése, stílusa és kommunikációs környezete is nagyon hasonló. Azonban – a tematikai különbségek mellett – két dolog mégis indokoltá teszi a kiválasztásukat: maga az elbeszélői döntés és osztályozás, vagyis szerintük, a család szerint mi sorolható a családi múlt szövegeihez, mi nem, és az a magába záródás, amely ezeket a munkahelyi történeteket jellemzi. A családi múltra vonatkozó szövegek nagyon gazdag asszociációs mezővel bírnak, a munkahely szövegei azonban nem lépnek ki a maguk teremtette munkahelyi keretek közül.

A családi múltra vonatkozó szövegek tematikailag és műfajilag egyaránt nagyon



3. kép. Verebes Katalin férjével és gyermekeivel, Millenniumtelep, 1971.

sokszínű, vegyes csoportot alkotnak. Nagy számban találunk közöttük élményelbeszélést, igaz történetet, kifejezetten élet- és családtörténeti elbeszéléseket, illetve valamivel kevesebb vallomást vagy vallomás jellegű szöveget. Témájukat tekintve ezek a szövegek felölelik az egész életet:<sup>8</sup> a családtagok örömmel mesélnek és hallgatnak gyermekkori kalandokról, csínytevésekről, a felnőttkori viszontagságokról, a boldogulás módjairól, a mindennapi életet meghatározó körülményekről, a hétköznapok és az ünnepek összetevőiről, alakulásáról, a régen gyakorolt munkákról, munkafolyamatokról, természetfölöttinek tartott, titokzatos jelenségekről. Gyakoriak azok a témák, melyekben lehetőség adódik a történelem eseményeinek összekapcsolására a családtagokkal, a családot érintő eseményekkel<sup>9</sup> – így tudnak történeteket kapcsolni a második világháborúhoz, a világháborút követő kitelepítésekhez, az 1950-es évek parasztságot sújtó rendelkezéseiseihez, a kommunista túlkapásokhoz, 1956 eseményeihez. Ha valamilyen kapcsolatba kerültek a családtagok híres emberekkel (zenészekkel, színészekkel), ők is szereplőivé váltak a történeteknek. A kifejezetten élet- és családtörténeti elbeszéléseket, a család eredetét, történetét bemutató narratívákat leggyak-

rabban a fiatalabb generációk érdeklődése hívja életre, ezek általában szintén epizodikus, asszociatív kapcsolatokra épülő szövegek. Kevés az intim, személyes érzelmekről, szerelmekről, csalódásokról szóló szöveg, ha ilyenek mégis megfogalmazódnak, arra bensőséges hangulatban kerül sor, kettesben, ritka az, hogy egynél több hallgatója legyen egy ilyen elbeszélésnek vagy vallomásnak.

A különböző tematikájú narratívák általában valamilyen epizodikus mag köré szerveződnek, s ugyanígy a leírások, az állapotok vagy érzelmek bemutatása, a vallomások is. Gyakorikak a humoros, csattanókra végződő történetek, sőt ott is törekszenek a csattanószerű befejezésre, ahol pedig az élményanyag, a téma, a szövegek hangulata egyébként nem támogatja ezt.

A vallomásokat és a spontán beszélgetésekbe befűződő családi tematikát leszámítva, mint már említettem, az ismétlődés fontos jellegzetessége ezeknek a narratíváknak. A gyakori ismétlődés tette lehetővé annak a kiforrott elbeszélői stílusnak a kialakulását, ami jellemzi a szövegeket, a jól formált, lecsiszolódott elbeszélések létrejöttét, melyek képesek betölteni a nekik szánt vagy általuk kikövetelt funkciókat. Ezek a funkciók többfélék lehetnek, jelentős szerepet kap közöttük a szórakoztatás – ez különösen igaz a humoros történetekre, a gyerekkori rosszaságok, csínytevések elbeszélésére, a szegénységből és a legtöbb családtag által ma már elfogadhatatlannak és érthetlenné gondolt „egyik napról a másikra” való életmódból adódó jellegzetességek elbeszélésére. A családtörténeti szövegek funkciói között szerepel még az ismeretek átadása, a szocializáció, a házassággal a családhoz kapcsolódók vagy barátság révén sok időt itt töltők integrálása, a családon belüli kapcsolatok megerősítése, fenntartása. Fontos funkciója ezeknek a történeteknek az identitásteremtés és mellette az értékrend és olyan viselkedési minták közvetítése, melyeket nem lehet direkt tanítással, egyértelműen verbalizált módon hatékonyan átadni. Az elbeszélők e szándékai csak ritkán jelentkeznek közvetlen módon, ők maguk is egy mintát követnek, Katalin és testvére elmondása szerint a legtöbb történetet a család eredetéről, édesapjukról és a születésüket megelőző időkről édesanyjuktól és az idősebb rokonoktól hallották:

„Cuni néni: ...aszt gyűttek haza éjszaka a muzsikálásból, így mesélte el a nagymama.

Katalin: De kinek mesélte vajon?

Cuni néni: Hát anyámnak, a föl nőtteknek, s mink meg afféle gyerekek, ott ütünk, oszt hallgattuk.”

Ha beszélgetéseink közben, amikor ezek a történetek elhangzottak, valamelyik unokája viselkedésével Katalinék elégedetlenek voltak, gyakran hangzottak el ezek vagy ehhez hasonló mondatok: „Ahelyett, hogy ide leülnél, és hallgatnád, mit beszélünk! Mikor én ennyi idős voltam, örültem, ha nem zavartak el az idősebbek!” „Nem fogad szót az anyjának. Nem tud leülni, látod. Mink gyerekkorunkba nem leültünk az öregeket lesni?”

A genealógiai szövegek funkcióit nemcsak a tartalmak hordozzák, hanem maguk a helyzetek is, melyekben elhangzanak, az a pragmatikai háló, mely a háttérrel biztosítja hozzájuk, az a kommunikációs aktus, melynek során a vizsgált narratívák létrejönnek és újraformálódnak.<sup>10</sup> Keszeg Vilmos a fel- és leszálló ági családi kapcsolatokról való tudás megszerkesztése és használata kapcsán háromféle technikát különböztet meg, melyek életben tartják az egyéni vagy közösségi szempontból fontosnak ítélt

emlékezetet: a rituális genealógiai emlékezetet, az externalizált emlékezetet, mely technikai eszközök, például írás, film- vagy hangfelvétel révén örökíti meg bizonyos eseményeket, és harmadikként említi a nem szervezett, diszperz emlékezetet (Keszeg 2002). Megállapításai szerint az emlékezési szertartások társadalmi keretet teremtenek az emlékezet megosztására, elfogadtatására, a jelen szándékának megfelelően biztosítják az emlékezet tartalmi módosítását, aktualizálását, átigazítását. Keszeg Vilmos ennek illusztrálására az erdélyi gyakorlatból hoz példákat: a halottbúcsúztató szokását, melyben a közeli hozzátartozóktól indulva egészen a távoli rokonokig név szerint felsorolják a gyászolókat, a gyászjelentő genealógiai funkcióját, a vőlegény- és menyasszony-búcsúztatókat. Az externalizált emlékezet kevésbé engedékeny a jelennek, szerves kapcsolatban áll a kihelyezés helyével, korával, törekvéseivel. A nem szervezett, diszperz emlékezet Keszeg Vilmos rendszerezésében kiegészítő funkciójú, asszociatív természetű: irreleváns kontextusokhoz kötődik, melyekben az emlékezést szövegelőzmények, pretextusok indítják el és motiválják.

Az általunk vizsgált családi gyakorlatban rituális genealógiai emlékezet olyan formában, ahogyan Keszeg Vilmos azt leírja, nem létezik. Nincsenek olyan közösségi alkalmak, amikor kötött formában, egy létező normatív gyakorlatnak megfelelően számba veszik az elődöket és a leszármazottakat, genealógiai táblákat alkotva, ahol az egyes családtagok a családban betöltött státusukat tükröző helyen szerepelhetnének. Legközelebb ehhez az emlékezési formához a halottak napi gyertyagyújtás áll, ám ez Katalinéknál magányos, legfeljebb kettesben, egy-egy épp jelen lévő gyerekével megosztott emlékezést jelent. Mivel Katalin már fiatalasszony korában elkerült Szabadszállásról, ahol a halottjai nyugszanak, és amíg gyermekei kicsik voltak, nem volt lehetősége ilyenkor hazautazni, kialakította azt a gyakorlatot, amely szerint november 1-jén este otthon a konyhában gyertyát gyújt elhunyt hozzátartozói emlékére. Erre általában akkor került sor, amikor a gyerekeket már lefektette. A legközelebbi családtagok (édesapja, öccse, később édesanyja) és az abban az évben elhunytak emlékére egy-egy gyertyát gyújt, ezeken kívül pedig még egyet, a többiekért. Csendes elmélkedéssel és emlékezéssel telik ez az este, esetleg csendes beszélgetéssel.

A rituális genealógiai emlékezés helyett esetünkben a diszperz emlékezési gyakorlat és a Bíró A. Zoltán által kváziritualizált történetmondásnak (Bíró 1996:248) nevezett elbeszélői helyzet garantálja az elődökről való tudás átadását, az emlékezésnek mint interpretációs gyakorlatnak, vagyis az én és a saját társadalom közötti viszony definiálásának és újraalkotásának teret adó társadalmi eseménynek a létrejöttét. Mind a diszperz, mind a kváziritualizált emlékezésnek teret adó helyzetekre igaz, hogy nem az elbeszélés céljából jönnek létre. A mindennapos családi együttlétek mellett olyan mikroszintű társadalmi események – gyerekek, unokák hazalátogatása, rokon- vagy baráti látogatások, szomszédolás, kisebb családi ünnepek, közös utazások – válnak a genealógiai emlékezés terévé, melyeknek legfeljebb megszerveződésük mutat szabályozottságot, azonban hatékony felhasználásuk családi tematikájú narratívák elmondására vagy kiprovokálására és az ezzel kapcsolatos szándékok véghezvitelére (tanítás, példaadás, kapcsolatok erősítése, valamivel kapcsolatos vélemény kifejtése stb.) már a beszélő egyéni kompetenciáin és a hallgatók hajlandóságán múlik. Amennyiben létrejön a történetmondás, ahhoz hozzájárul mind a hallgatók oldalán jelentkező elvárás, az idő, a fizikai tér megfelelő kezelése és beosztása. Konszenzusra van szükség, a részt

4. kép. Balról: Verebes Katalin, Szilvási Ferenc, Szilvási Ferencné (Verebes Erzsébet), Horváth Ilona, Verebes Ilona (Cuni), Bedecs Dóra, Szabadszállás, 1985 körül



vevő felek együttműködésére. Ahhoz, hogy valaki beszélőként kihasználhassa ezeket a nyilvánosságnak teret adó helyzeteket, rendelkeznie kell a megfelelő családi státussal és olyan képességekkel, melyek birtokában meg tud felelni a hallgatói elvárásoknak. A megfelelő családi státusz egyik fő letéteményese természetesen a kor és a korból adódó tekintély: még ha nem is érdekel a legfiatalabbakat egy történet (ez általában a kamaszkorú unokákkal fordul elő), akkor is elvárás velük szemben, hogy ne zavarják az elbeszélőt.<sup>11</sup> Általában a vérségi kapcsolatban álló rokonok előnyt élveznek az affiniális rokonokkal szemben, azonban ezt nagyban befolyásolják az egyéni személyiségjegyek és a képességek. Nemi szempontok nem jutnak szerephez, mint ahogy olyan státusszimbólumok sem, mint a katonaviseltség (amíg létezett) vagy a jó anyagi helyzet, az anyagilag előnyös munkahely. Számít azonban a rendezett életvitel, a műveltség,<sup>12</sup> a tisztaság. Ahhoz, hogy valaki elismert elbeszélő legyen a családban, a tárgyi tudáson kívül szükség van arra, hogy a családtagok hitelesnek ismerjék el a tudását, és rendelkezzen a megfelelő elbeszélői képességekkel, tudjon összefüggően beszélni, legyen nagy szókinccse, és legyen meg az a szerkesztői képessége, hogy a történetei lehetőleg csattanóval végződjenek. Számtalanszor voltam tanúja annak, ahogy gyerekei Katalint vagy Cuni nénit, Katalin testvérét kéri fel egy-egy általuk is ismert történet elmondására, azzal indokolva kérésüket, hogy „úgy csak ők tudják elmondani”. Amikor egy fiatalabb családtag próbál elbeszélőként bekapcsolódni az emlékezésbe, az idősebbek kezdetben teret adnak neki, ám általában néhány mondat után nem bírják tovább, helyesbítik a mondandóját. Először felváltva beszélnek, aztán lassan az idősebb veszi át a szót.

A történetmesélés mindig párbeszédese formájú, szükség van a hallgatók közbevetéseire, kérdéseire. Ilyenkor kiderül, hogy a hallgatók mennyire vannak egy hullámhosszon az elbeszélővel, a megfelelő kérdéseket teszik-e fel, a megfelelő helyen, azokat a mozzanatokot hangsúlyozzák megjegyzéseikben, amelyek továbblendítik a történetet, vagy elbeszélnek a felek egymás mellett, a közbevetések és a kérdések megakasztják, eltérítik a történetet. A gyerekek teljes jogú résztvevői ennek a folyamatnak: kérdez-

hetnek, közbeszólhatnak, a felnőttek figyelnek rájuk, válaszolnak a kérdéseikre. Gyakran kifejezetten nekik szólnak az elbeszélések, ők azok, akik megértést tükröző megjegyzéseikkel továbbgördíthetik a szöveget. Nemcsak a hallgatók kezdeményezik az interakciót az elbeszélővel, hanem az elbeszélő maga is megpróbálja bevonni a többieket. Alkalmas eszköz erre a hitelesítő formulák egy része („Te is ott voltál, emléksző?”), a helyeslést vagy ellenkezést váró megjegyzések („Hát ismered, milyen!”), „Most csak nízsd meg ezeket a szomszédokat!”), azoknak a rokoni kapcsolatoknak a hangsúlyozása, amelyek a történetek szereplői és a hallgatók között fennállnak („Apádat szerette nagyon!”), „A papád – mert hát csak a papád! – úgy járt ám!”). Ezek gyakran csak formailag kérdések vagy felszólítások, a funkciójuk a figyelem ébrentartása, a hallgatók aktív résztvevővé alakítása. A történetmondónak azonnali visszacsatolásra és reakciókra van szüksége, ezek felhasználásával alakítja a következő mondatot, annak megfelelően folytatja a történetet.

Mint arra már utaltam, gyakorlatilag bármilyen helyzet alkalmas arra, hogy genealógiai tartalmú szöveg hangozzék el benne. Az elbeszélői helyzet létrejötte lehet közös produktum, amikor a jelenlévők között valamilyen asszociációs sor eredményeként, közös megegyezés alapján kerül sor egy történet elmesélésére. Ilyenkor gyakran felszólítják azt, akit a legjobb, leghitelesebb elbeszélőnek tartanak (ez általában Katalin), hogy mondja el az adott történetet: „Azt meséld el, amikor...!”, „Az hogy volt, amikor...?” Ezek alól a felszólítások alól csak nagyon nyomós indokkal lehet kibújni, általában Katalin ilyenkor elmeséli, amit kérnek tőle, sokszor más történetekkel együtt. Katalin nem is nagyon szokta kéretni magát, örül a többiek érdeklődésének. Az is előfordul, hogy egy kívülről, mások által láthatatlan asszociáció nyomán kezd el Katika mesélni, a legváratlanabb helyzetekben. Egy alkalommal töltött káposztát főzött, én is épp ott voltam nála, segítettem neki, és egy egyszerű, a főzésre vonatkozó kérdésből a következő beszélgetés kerekedett ki:

„– Édeskáposztából sose csináltál töltött káposztát?

– Sose. Nem jó az. Olyan, mint a pulutyka!

– Mi az a pulutyka?

– Főzelék! Mikor láttuk, hogy apa hozza haza az ekkora káposztát... – és mutatja, a hóna alatt hozta –, ó, hányszor főzött nekünk! Mikor nem volt más. Nem szerettük! Csak úgy magába... legfeljebb krumplival. [Rövid szünet.] Mi neveztük úgy! Lehet, hogy apáéknál Szerbiában így hívták.

– Miért nem anyukád főzött nektek ilyenkor?

– Sokszor elment reggel, csak este jött haza. Ment az élet után. [Rövid szünet.] Ruhákat árúni, tollat fosztani. Ő ment nappal, apa meg éjjel, muzsikálni. És vagy volt szerencséje, vagy nem, apának. Ha akadt egy olyan jó vendég, keresett, ha nem, akkor nem. Azért valamennyit mindig összeügyeskedött.”

Egy másik alkalommal vidékre mentünk, az autóban rajta és rajtam kívül a nagyobbik lánya és annak a gyerekei ültek. Elhajtottunk egy Baja felé mutató tábla mellett:

„– Arra van Baja? Apának a testvére, a Manca a bajai kórházba halt meg. Az egy szép nő volt. Az úgy halt meg, hogy sósavat ivott.

– Miért?

– Az Éva néni hozzá akarta adni valakihő. És akkor kiderült, hogy öt hónapos állapotos. [Rövid szünet.] Az a bűdös vénasszony! Azt szidta mindig! Én még emlékszők

rá. Egyszer lehozta hozzánk. [Rövid szünet.] Az Éva néni ellenőzte, mert szegény vót. Kinézett neki valami gazdag kulákot. Hát anyát is ugráltatta! A grádicsról. Odatámasztotta a létrát a padlásfölgjáróba. »Minek az neked!?!« Aztán mi lett a vége? Az lett a vége, hogy nyolc hónapra meghalt benne a gyerek. Betyár volt! [Rövid szünet.] Harisnyába tartotta a pénzt, amit apa keresett. Mind elvette tőle, ő osztotta be. Aztán mindig csak töpörtyűt vett. Az volt a legolcsóbb. Mindig tele volt pénzzel!”

Az ilyen és ehhez hasonló helyzetek mellett sokszor tanúja voltam annak, hogy Katalin telefonbeszélgetések során kezd el mesélni vagy televízióreklám hatására, vagy nem is kezd el mesélni, csak egy-egy olyan szót használ egy, a mi szempontunkból semleges beszélgetés során, ami mégis bekapcsolja a genealógiai emlékezés folyamatába. A családi témájú narratívákban gyakran használja a *romnyi*, *manus*, *gádzsó*, *gádzsi*, *magyar*, *cigány* kifejezéseket. Ezt mindenki helyénvalónak és természetesnek is érzi, azonban amikor egy naptár régi, fekete-fehér, aratóbandát ábrázoló képére meglepetésében úgy kérdez rá, hogy „Ki ez a sok gádzsó?”, vagy amikor arról mesél, mi történt aznap a buszon, és így jellemzi az egyik szereplőt: „Olyan szép kis magyar lány”, miközben ezek a megkülönböztetések az adott kontextusban a többi családtag számára már nem érvényesek, akkor óhatatlanul bevonja ezeket a beszédeseményeket is a genealógiai emlékezés terébe.

Mint az előzőekből is látszik, a vizsgált családban gyakorlatilag bármilyen családi együttlét, alkalom a genealógiai emlékezés terévé válhat. Az ezekben a beszédeseményekben megfogalmazódó családörténeti szövegek nem veszik magukra egy rögzült, pontos határokkal rendelkező, határozott eleje-közepe-vége típusú narratíva formáját, egy beszélgetésből szinte észrevétlenül lesz emlékezés – emiatt úgy tűnik, mintha folyamatosan mesélnének. Ez a történetmesélés maximálisan dialógus formájú, minden jelenlévő résztvevőjévé válhat valamilyen formában, nincsenek kifejezett kezdő- és záróformulái a történeteknek, nincs kijelölt helye, időpontja az emlékezésnek – vagyis inkább minden időpont és helyszín potenciális, kvázirituális időponttá és helyszínné válhat. A hitelesítőformulák („majd megmutatom”, „ha élne még az öreg, meg tudná mondani”, „a Cunit kell megkérdezni, az biztos tudja”, „láttad te is”, „emléksző?”, „majd elviszlek oda”, „a Laci vót karonülő”), a mostani környezetre, a jelenlévőkre való reflektálás („akkora lehettem, mint a Dórika”, „akkor még nem volt tévé”), a gyakori erős érzelmi töltet, az indulatszavak, az érzelemmel telített megfogalmazás mind-mind a narratívák valóságosságát erősítik, a múlt kézzelfoghatóvá tételét. Fontos azonban, hogy a hitelesítőformulák esetében a gesztus, a szándék a fontos, amit kifejeznek, mert amelyek közülük kimutatnak a szövegből, „üres” helyekre mutatnak. Vagyis akinek az emlékezetét, emlékeit kívánja mozgósítani, azoknak általában nem lehetnek valódi emlékei a kérdéses dolgokról, olyan kicsi gyerekek voltak, amikor a saját tapasztalatokra szert tehettek volna, az ígérek, melyek elbeszélés közben hangzanak el, arra utalva, hogy majd együtt keresik fel a szóba kerülő helyszínt, a jövőre vonatkoznak, nem lehet tudni, hogy beváltják-e valaha.

A genealógiai emlékezés szövegeinek totalitásra törekvését – azt az irányultságát, hogy a múltat a lehető legteljesebben mutassák be, amennyire csak lehet, újraterezték azt – mutatja az is, hogy az elbeszélésekben miként pótolják a hiányzó tárgyi emlékeket: fényképeket ugyan nem találtam az 1960-as éveket megelőző időszakról, még a hatvanas–hetvenes évekből is csak elvétve, azonban számtalanszor volt alkal-

mam hallani régi fényképekről. Színesen, érzékletesen mesélték el, kit ábrázoltak, milyen pózban, milyen ruhában, hol voltak ezek a képek:

„Apának zenekara volt. Egy női dzsessz-zenekar. Járt a országot vele. Nagymenő volt. Rengeteg pénze, mindene... Egyszer megbetegedett az egyik dobos lány. Akkor egy nagy, előkelő étteremben léptek fel. Pótolni kellett, anyát ültette be a helyére. Fekete cilinder, fekete ruha, nagyon szép vót. Le volt fényképezve, én még emlékszők azokra a fényképekre. Nagyon szép volt. Apa meg féltékeny volt.”

„Vót róla egy fénykép, de azt is elemésztötték. Anyámnak a hanyagsága! Még ott a kis házba ki vót téve egy, egy ekkora, nagyobb méretű fénykép. Deréig ért, úgy vót lefényképezve, gyönyörű vót! Én még emlékszők rá, hosszú, dús szőke hajú, hullámos hajú nő vót. Kerek arcú, fehér, gyönyörűséget képzelj el! Kék szemekkel. Ilyen retusált, barna kép vót, de olyan, mintha színes lett vóna. Gyönyörű ruhába, abba a régiesbe, ami abba az időbe vót a divat, buggyos vállal, rövid ujjú, és tán egy rózsát fogott így a mellin, kivágott ruha, nagyon szép vót. S az őv az olyan vastag, lógós, kék őv, még arra is emlékszők, így át vót kötve a dereka. Mindig ki vót téve az ágyuk fölé, az mindig ott vót, mindig néztük, aszt ahogy elköltöztünk a Punak-házba...”

„Az Öcsitől el kéne kérni azt a fényképet, nem veszi föl a telefont. Címit kéne valahogy mögszörözni a Marikátó vagy valamelyiktű. Mer még annál tán, mintha annál lönne a fénykép. Fiatalasszony vót, hát a Cuni lehetett, mint az Erik, akkora, az Öcsi meg olyan karonülő vót. Fogja. Cuni egy almát eszik, az Öcsi meg így mászik ki az ölibű, s úgy van róluk egy fénykép csinátatva.”

„Cuni néni: Fiatal képe anyámnak, olyan kedves, fiatal képe. Hogy olyan szép vót rajta. Hát emlékszők rá.

Katalin: Olyan soványka volt. Szép. A Manca fényképire emlékszől, ugye?

Cuni néni: Hát persze!

Katalin: Na az is eltűnt.

Cuni néni: Hát az is az Öcsinknél van.

Katalin: Nem.

Cuni néni: Hát hogyhogy? De az Öcsink vitte. Figyelj, Kati! Az Öcsink vitte el!

Katalin: Nem, az még akkó eltűnt, még mikó huncókodtunk el a nagymamátúl a Punak-házba. Azt azóta nem láttuk. Hacsak apa zsebre nem rakta, aszt az izéte el. Te még emléksző arra a fényképre? Mer én emlékszők rá. Tudod, az hogy nézett ki.

Cuni néni: Emlékszők. Gyönyörű szép szőke nő vót, kék szemű.

Katalin: Egy rózsát tartott a kezibe.

Cuni néni: Estélyi ruhába.

Katalin: Abba vót.

Cuni néni: Azt meséte anyám, hogy rózsaszín estélyi ruha vót, oszt ilyen arany-szőke haja vót, az mind hullámba, ennek vót hát olyan haja. Hát még olyan...

Katalin: Mint Alexának.

Cuni néni: Olyan tündéri haja vót. Az arca meg olyan vót, mind az Öcsink. Tiszta Öcsink vót. Az a szép orra, szeme, arcvonása az Öcsinkre hasonlított. De hát az egy olyan nő vót, hogy még olyan szépet nem láttá. Így tartotta a rózsát.

Katalin: Emlékszők rá, hát mindég azt néztük. Az akkó eltűnt, én azt már soha többet nem láttam. Nem tudom, hova lehetött.”



„Cuni néni: Vót a Katica nagymama. Arra emlékszök, mer anyám meséte, annak is vót fényképje, ilyen gyönyörű...”

Katalin: Hát de apa már nem ismerte az anyját! Kétéves vót, mikó...

Cuni néni: No de az Éva nénje által vót meg az a fénykép.

Katalin: Ja!

Cuni néni: És elhozta anyám ide, Szabadszállásra abba az időbe. És én emlékszek arra a fényképre is.

Katalin: Én arra nem, azt nem is láttam.

Cuni néni: Hevert ilyen estélyi ruhába. Gyönyörű kifaragott heverőn. Aszondja anyám, olyan tűzbársony piros heverő vót, estélyi ruhába, aszt a hajába takarózott, olyan haja vót neki.”

A genealógiai emlékezés totalitásra törekvése beemeli a múltat a jelen eseményei közé, szavakkal pótolva mindazt, ami hiányzik a saját tapasztalatokból, amit saját szemükkel nem pillanthatnak, saját fülükkel nem hallgathatnak meg a családtagok. A szövegek megalkotása közben a beszélők igyekeznek figyelembe venni a hallgatók tudását, világképét, mindazt, ami a beszélők feltételezése szerint segítségükre van, és felhasználható a családtörténeti narratívák értelmezésekor. Különösen látványos ez akkor, amikor kisgyerekeknek mesélnek, önekik tanítják meg szépen lassan a régi dolgokat:

„D. B.: A Lajos bácsi is hegedült?

Katalin: Hát zenész vót, de én azt nem tudom, hogy ő mit hegedűt.

Alexa: A zenész az apukád volt?

Katalin: Igen, arról mesélek, gyere, hallgasd!

Alexa: Én láttam az anyukáját élőben.

D. B.: Kinek az anyukáját? A mamának az anyukáját, hol láttad?

Alexa: Tévében énekelni, jól mondom, mama?

Katalin: Jól mondog.

D. B.: És hogy nézett ki?

Katalin: Szép vót, igaz?

Alexa: Szőke haja volt?

Katalin: Barna.

Alexa: Barna?

Katalin: Gyere, elmesélem neked!

Alexa: Meséld el!”

Ez a felvétel 2006 augusztusában készült, Alexa ekkor négy és fél éves volt. Minden nála idősebb családtag számára tudott dolog, hogy Katalin édesapja cigányzenész volt, primás, és hogy nem maradt hangfelvétel a muzsikálásáról, ismertsége valószínűleg nem terjedt túl Szabadszállás és néhány környező település határán. A kislány, Alexa ennek a tudásnak még nincs a birtokában, még nem tud mit kezdeni azzal, hogy *cigány*, nem tudja, hogy mi az a cigányzene, mit jelent az, hogy *primás*. A rádióban játszott cigányzene azonban már valami kézzelfogható tudást jelent, Katalin hát azt mutatta meg a kislánynak, hogy legyen valami fogalma a dédapjáról. Katalin édesanyja is hasonló logika alapján került a televízió nótaműsorába: ismerte és énekelte valaha azokat a dalokat, és Katalin megragadta a lehetőséget, hogy valami olyat mondhasson a kis-

lányunk a dédanyjáról, amit szerinte meg tud érteni, meg tud jegyezni. Nevetve így mesélte ezt el:

„Alexa hallgatta, cigányzene volt a cigányrádióban. Mondtam neki, hogy a te papád is így hegedült! Hallgatta sokáig, aztán ment haza, és mondta az apjának, hogy a papája hegedült a cigányrádióban! Ma meg azt kérdezte tőlem, hogy a te anyukád énekes volt? Én meg mondtam, hogy igen, amikor ivott, akkor énekelt...”

Sem Katalin, sem családja nem gondolja ezeket a közléseket hazugságnak, ugyan tudják, hogy szó szerint véve nem is igazak. Úgy vélik, a hatás, amit Katalin elért vele, elég közel áll ahhoz, amit ők hitelesnek gondolnak.<sup>13</sup> A kislány édesanyjának, Katalin nagyobbik lányának volt egyedül ellenvetése az eljárással szemben: ő attól tartott, hogy ha Alexa idegeneknek elmeséli, ők viszont hazugságnak fogják tartani.

Kevésbé látványosan, de hasonló eljárások működnek akkor is, amikor Katalin vagy testvérei az idősebb családtagoknak mesélnek, vagy egymással beszélgetnek. A befogadó előzetes tudása, világképe egyszerre eredménye és eszköze is a genealógiai emlékezésnek, azokat a történeteket és tudásanyagot fogadják el hitelesnek, amely összhangban van az eddigi tudásukkal. Erre jó példa az, ahogyan Katalin reagált egy számára új információra. Cuni néni egy alkalommal, amikor a szüleikről mesélt, azt állította, hogy édesapjuknak volt egy fiútestvére is:

„Cuni néni: Meg vót annak még egy testvérje, Ottónak hítták, aszt elveszett a világháborúba, soha nem került többet elő.

Katalin: Az édőstestvére vót?

Cuni néni: Édes. Hát azé lett Ottó az én fiam.

Katalin: Igen? Hát én azt hittem, hogy csak ketten vótak.

Cuni néni: Hát apám nevezte el Ottónak, mer azt a testvérit szerette legjobban.

Katalin: Igen?

Cuni néni: Hát!

Katalin: De azt sose emlegette.”

Katalin ezt később nekem így kommentálta:

„Á, apa sose említette, egy bűdös szóval se, nem volt annak a Mancán kívül más testvére! Nem volt más édőstestvére annak! Ketten voltak, hát ezt még anya is mondta, emlékszők, sokat mesélt a Mancáról. Még amikor a Manca meghalt, jártak be hozzá sokat a kórházba, akkor se említette soha! Lehet, hogy valami rokon... a Lajos bácsiról. Vagy nem tudom.”

A folyamatos újramesélésnek – mint ebből az esetből is látszik – nem csak az lesz az eredménye, hogy a múlt jelenvalóvá válik, hogy létrejönnek a jelennek megfelelő interpretációi az egyén, a család és a saját világ viszonyának. Ez a folyamatos újramesélés újra és újra átalakítja a családtagok genealógiai tudását. Időről időre szembeesülnek azzal, hogy amin ők eddig nem is gondolkodtak, hanem elfogadták adottnak, olyanak, amilyenek eddig megismerték, azokról a dolgokról kiderül, hogy *valamilyen*ek, és nem csak úgy, természetesen adott formájukban léteznek. Katalin gyermekei például egy darabig nem is gondolták volna, hogy volt idő, amikor édesanyjuk meztláb járt iskolába. Tudták, hogy ilyen létezett a világban, de ez tőlük távoli, számukra idegen jelenség volt idáig. Vagy amikor egy sose ismert emberről kiderül, hogy hosszú ideig édesanyjuk legjobb barátja volt. Ha egy jól ismert személyről új információk bukkannak fel, akkor felül kell vizsgálni az eddigi tudást, amiről nem is gondolták, hogy

hiányos vagy pontatlan, vagy átalakításra szorul. Ha több szöveg létezik egy dologról, az óhatatlanul elbizonytalanítja a befogadót. Egy szöveg még adhatja a megismerés biztonságát, a hitet, hogy megismerhetjük egy ember életének a történetét, két vagy több szöveg esetleges eltérései azonban összeúzzák ezt a hitet. Már önmagában a több különböző, egy témáról szóló narratíva létezése is elég lenne ehhez, hiszen ez felhívja a figyelmet arra, hogy amit a hallgató kerek egésznek és biztosnak hisz, az csak egy adott elbeszélői szituációhoz kötődik. Felhívja a figyelmet a hiányokra, az elhallgatásokra, arra a tényre, hogy a befogadó sohasem tudhatja, mi az, ami *kimarad* egy elbeszélésből.

A vizsgált családban a legtöbb családtag (főleg a fiatalok) számára a genealógiai emlékezet által közölt ismeretek forrásai maguk a családban keringő családtörténeti narratívák. Számptalan dologról csak ezekből a szövegekből tudnak, és amikor az újonnan hallott narratívákat integrálják, feldolgozzák, az azokban közölt ismereteket osztályozzák hitelességük alapján, azt csak az eddig hallott szövegek alapján teszik, gyakorlati ismeretük, saját tapasztalatuk a család történetével kapcsolatban kevés van – vagyis ezeknek a narratíváknak a külső referencialitása erősen megkérdőjelezhető. A folyamatos újramesélése a családi narratíváknak, a totalitásra törekvő attitűd valóban létrehoz egy jelenvaló, befogadható, hozzáférhető múltat, azonban korántsem biztos, hogy ez a múlt a valóság regiszterében kap helyet.

## A biztos viszonyulás lehetetlensége – a genealógiai szövegek elméleti megközelítése

A genealógiai emlékezés valósággal és fikcionalitással kapcsolatos viszonyának tisztázásában nagy segítséget jelentettek a néprajz, a folklorisztika és a társadalomtudományok megállapításai mellett az élettörténetekkel és az önéletírással kapcsolatos kortárs irodalomelméleti elemzések is. Mivel jelen esetben a genealógiai emlékezés alapvetően olyan szövegek köré szerveződik, melyek csak korlátozottan rendelkeznek referenciális jelentésekkel, ugyanakkor gyakran utalnak egymásra, sajátos szöveguni-verzumot alkotva ezzel, így nem hagyhatók figyelmen kívül azok a sajátosságok, amelyek a narrativitásból, az emlékek textuális létezéséből adódnak.

A posztstrukturalista irodalomelmélet a személyes elbeszélésekre is kiterjeszti azt, amit az irodalmi szövegek esetében már régóta természetesnek tartunk: nem tekinti azonosnak a szerzőt és a szövegben megszólaló narrátort, a felidéző és a felidézett *ént*, az autobiografikus szövegek értelmezésekor pedig abból indul ki, hogy bármilyen narratív eljárás lehet tudatos megmunkálás eredménye. Mindezt arra alapozza, hogy szerkezeti, tematikai, beszédmódbeli különbségek alapján nem lehet megkülönböztetni az önéletrajzi, élettörténeti szövegeket a fikciós szövegektől, illetve azokra a különböző tudományágakból származó megfontolásokra, amelyek alapján kétségessé vált a szöveg által transzparens módon közvetített valóság és a nyelvtől független, a textualitást megelőző *én* létezése, fikció és valóság elkülöníthetősége, a hozzáférhető szerzői intenció. Az *én* elbeszélése e szerint a felfogás szerint nem műfaj vagy beszédmód, hanem befogadásmód: azokat a szövegeket, melyek azt állítják magukról, hogy

szerzőjük és elbeszélőjük azonos, témájukat pedig az így kijelölt személy életének bemutatásában határozzák meg, a narratívák olvasója vagy hallgatója élettörténeti szöveggént is értelmezheti. Ezt az értelmezési módot a fikciós szövegek befogadásától a folyamatosan jelen lévő eldönthetlenség különbözteti meg, hiszen míg a fikciónak tekintett szövegek befogadásakor elfogadjuk, hogy a hallott, az olvasott egy kerek egész, mely független a világ esetlegességeitől, melyben a hiányok, a törések, az elhallgatások, a befejezetlenségek a szöveg szándékának megfelelően vannak jelen, addig a magukat élettörténetinek, önéletrajzinak valló szövegek csupa olyasmit állítanak magukról, amit a hallgató, az olvasó nem fogadhat el feltétel nélkül. Ezek a szövegek azon retorikai eszközök segítségével határozzák meg magukat, melyeknek érvényességi köre alól kibújni igyekeznek, és próbálják elrejtetni, hogy az elbeszéltek, a megjelenített múlt elbeszélése nemcsak múlt-, de jelenbeli események következménye is lehet. A létrehozott narratíva ennek megfelelően nemcsak az életpálya egy értelmezett képét mutatja be, de látni engedi azokat az elképzeléseket is, amelyek alapján az elbeszélő képes saját életpályáját elbeszélhető történetként megfogalmazni. Az életrajzi elbeszélés mint narratív struktúra megmutathatja azokat a mechanizmusokat, melyeknek segítségével az elbeszélő szélesebb kontextusban helyezi el magát, értelmezi a társadalmi térrel, történeti idővel való kapcsolatát.<sup>14</sup> Az elmondás során a múltbeli esemény az aktuális élettörténeti helyzet részévé válik, és a narráció révén hozzájárul az egyén személyes és társadalmi identitásának megalkotásához, létrejöttéhez.<sup>15</sup>

Az életrajzi szövegek minden esetben nyelvi interakció termékei, minden esetben jelen van egy valós vagy elképzelt hallgató, olvasó. Az élettörténetet hallgató, s így a jelentésteremtésben részt vállaló befogadó – hasonlóan az önéletrajzi szövegek olvasójához – sem tud elfoglalni olyan kitüntetett pozíciót, melyből minden más reprezentációs szint megérthető lenne, az értelmezés során ebben a kontextusban is az eldönthetlenség lesz az uralkodó. Ezeknek a szövegeknek az értelmezése során nem juthatunk el egy pontosan megfogalmazható jelentéshez, helyette egy lezárhatatlan dialógus szereplőjévé válik a saját csoporton kívül álló gyűjtő is, csakúgy mint a genealógiai emlékezés aktív részesei.<sup>16</sup> Ebben a dialógusban az elbeszélő és a befogadó csak egymáshoz képest tudja értelmezni saját helyzetét, és így a gyűjtési szituáció e szerint képes modellezni azt, ahogyan a genealógiai emlékezés által megalkotott szövegek a társadalmi interakciók során hozzájárulnak az elbeszélők identitásának megalkotásához.

## Identitásalkotás és az egyéni döntés lehetőségei

Az individualizáció megnövekedésével a személyes identitás társadalmi helye átalakult. Míg a hagyományos közösségekben az identitás stabil, készen kapott elemekből állt, és az egyéni választásnak viszonylag kevés tere maradt, addig a modern embernek személyes erőfeszítéseket kell tennie identitásának, társadalmi azonosságának megalkotásáért. A származás önmagában már nem teszi egyértelművé az egyén helyét a világban, az egymással versengő kulturális diskurzusokban lehetősége nyílik arra, hogy egyszerre több csoport tagjaként éljen.

5. kép. Sztojka Krisztina keresztlője, balról: Sztojka József (Joca), Sztojka Józsefné (Verebes Tünde) a kislányukkal, Krisztinával, Bedecs János és Verebes Katalin (a keresztszülők), Sztojka Gusztáv, Sztojka Mária, Verebes Erzsébet, Kiskőrös, 1985 körül



Az előzőekben bemutatott értelmezési rendszer szerint az élettörténet, az önéletírás, a genealógiai emlékezés narratív struktúrája, a textuálisan szerveződő emlékezés és az ennek nyomán befogadhatóvá váló múlt – miközben kiemelten fontos alkotóeleme az identitásnak –, mivel nyelvi, tropologikus, grammatikai mechanizmusok irányítják, szükségképpen „arcongálássá” válik (De Man 1997). A vágyott bizonyosság helyett felhívja a figyelmet arra, hogy az élet- és családtörténet létrehozása folyamatos állásfoglalásra készíti a befogadót, s a felkínálkozó sok lehetőség közül csak egyet választhat, a többitől pedig kénytelen lemondani. Igaz ez akkor is, ha sikerül integrálni bizonyos versengő identitásmintákat, hiszen egyszerre csak egyféle integráció lehetséges, ebben az esetben a többi integrációs lehetőséget veszítjük el. Ezen a módon a szövegek befogadását, értelmezését folyamatos eldönthetetlenség kíséri, nem lehet véglegesen állást foglalni a narratívák valóság-hű voltát illetően, nem lehet megmondani, mennyire híven magyarázzák meg az eseményeket, nem lesz végleges válasz azokra a kérdésekre, hogy miről is szólnak a szövegek, és pontosan milyen kapcsolatban van velük a befogadó.

Ezzel a végleges állásfoglalással, illetve ennek hiányával függ össze egy lényeges mozzanata a Katalinék családjában megvalósuló genealógiai emlékezésnek. Mint azt már korábban említettem, terepmunkám során azzal szembesültem, hogy az emlékezés folyamata során eddig nem jött létre a családon belül egységes családtörténeti narratíva, melyet minden családtag elfogadna. Ha a kérésemre meg is próbáltak egy ilyen megalkotásával, a szöveg mindig széthullott darabokra: a történet epizódokra esett szét, egyes szereplők életéről meséltek, de nem kapcsolták össze a különböző szövegeket egy történetté, bizonytalanok voltak a határok kijelölésében, megosztottak a vélemények a tekintetben, hogy kiknek a története tartozik bele a család történetébe.<sup>17</sup> A genealógiai emlékezés folyamatossága, az emlékezés narratíváihoz kapcsolódó szertartásos alkalmak hiánya biztosította, hogy bármikor beszéltek is a családi múltrol, mindig folytattak egy történetet, nem kellett a határok megvonásával bajlódni. Az

összefüggő családtörténet hiánya még jobban kiemeli a genealógiai emlékezet szövegeivel kapcsolatos állásfoglalás hiányát, a határok bizonytalansága arról árulkodik, hogy a lehetséges viszonyulások közül nem tudnak kiválasztani egyet sem, amely mellett elkötelezhetnék magukat, és amelynek nevében felvállalhatnák a többi elvesztését. Nem tudtak még döntést hozni arról, hogy mit integráljanak egy olyan történetbe, amely a jelen szándékainak megfelelően szövődik, nem tudták még meghatározni, hogy miképpen értelmezzék a genealógiai emlékezés által közel hozott múltat, és nem tudták kiválasztani vagy megalkotni azt a diskurzust, amely értelmezőkeretet tudna biztosítani a múltjukhoz, és segítené ennek a múltnak és saját identitásuknak a társadalmi interpretációkban való megjelenítését.

Ennek az egyik oka és magyarázata valószínűleg abban rejlik, hogy Katalin és gyermekei, unokái számára jelenleg gyakorlatilag magukon a textusokon és Katalin személyén kívül csak néhány – nagyon kevés – családi kapcsolat az, amely képes hozzájárulni ezeknek az emlékeknek a megerősítéséhez, egyébként a mindennapi gyakorlatban nem kerülnek érdemi kapcsolatba olyan közösséggel, amely saját szövegeivel ki tudná egészíteni az övékét, amely képes lenne a narratívákban megjelenő utalásokat tartalommal megtölteni. Annak, hogy ez így alakult, Katalin döntései adták meg az alapját. Ő egy olyan világban nőtt fel, ahol nem volt kérdés, ki hova tartozik: a hagyományos közösségekre jellemző módon az identitás stabil, készen kapott elemekből állt (vö. Tóth 2008:15–17). Egyértelmű volt, hogy kik zenész cigányok, kik oláh cigányok, kik magyarok. Katalin saját magáról azt gondolta, neki erején felül kell teljesítenie ahhoz, hogy ne kelljen szégyenkeznie semmiért, így lesz képes, ha nem is megváltoztatni, de módosítani azokat a pillantásokat, amelyekkel mások ránéznek. Amikor azonban alig húszévesen egy magyar fiatalemberrel egymásba szerettek és összeházasodtak,<sup>18</sup> gyermekei már más helyzetbe születtek, mint ahogyan ő felnőtt: a gyerekek választhattak (vagyis a gyerekek nevében ők, a szülei megválaszthatták), milyen tekintettel pillantásnak rájuk mások.<sup>19</sup> Egyértelmű volt mindkét szülő számára az a cél, hogy a gyerekekre ne cigányként tekintsenek.<sup>20</sup>

Katalin és férje abban is egyetértettek, hogy a család boldogulását jobban szolgálja, ha nem Szabadszálláson élnek, itt csak akkor laktak, ha nem volt más lehetőségük. A távollét és a mindenki számára egyre szaporodó tennivalók (munka, család, gyereknevelés) oda vezettek, hogy Katalin szabadszállási rokoni, baráti kapcsolatai egyre lazábbak lettek. Gyakran jártak ugyan haza Szabadszállásra, ám már csak a legszűkebb családdal, Katalin szüleivel és testvéreivel tartották rendszeresen a kapcsolatot. Kezdetben Katalint egy-egy barátnője, unokatestvére még meg-meglátogatta Soroksáron vagy Tökölön, ahol albérletben laktak, leveleztek is, de végül a látogatások is, a levelek is teljesen elmaradtak. Édesanyja halála, majd válása után Katalin egyre ritkábban látogatott haza. Azokkal a testvéreivel, akik nem Szabadszálláson laktak, a találkozás egyre esetlegesebbé vált, végül teljesen elmaradt. Van olyan testvére, akivel évek óta nem találkozott. Katalin azzal magyarázta látogatásai ritkulását, hogy ezek anyagilag is, lelkiileg is megterhelők lettek volna. Sok testvére élt-él olyan körülmények között és olyan életmód szerint, amelyet ő nem akar, nem tud elfogadni, és Katalin szerint ennek a saját gyengeségük, a saját életfelfogásuk az oka. Úgy érzi, szenvedne, ha látná, hogyan élnek, segíteni, változtatni pedig nem tud rajtuk. Két testvérevel, bátyjával és egyik öccsével azok felesége miatt nem keresi a kapcsolatot, évek óta nincs az asz-

szonyokkal valódi beszélő viszonyban. Ma már tulajdonképp csak legidősebb nővérel, nőtlen öccsével<sup>21</sup> és egyik húgának Szegeden élő lányával tartja a kapcsolatot. A többi testvére, távolabbi rokonai sorsáról, helyzetéről nővérétől szokott hallani, kiről többet, kiről kevesebbet. (Cuni néni, Katalin legidősebb nővére Szabadszálláson lakik, abban a házban, ahol szülei utoljára laktak.) A szűkebb és tágabb családon belül nem csak a mindennapi, hétköznapi kapcsolattartás szakadt meg, már a fontos eseményeket sem tudtják egymással. Az anyai ági rokonok (Horváth Ilona testvérei és azok leszármazottai) a halálesetekről és a temetésekről az 1990-es évektől kezdve nem értesítik a Verebes testvéreket. Katalinnak két sógora is ugyanabban az évben, 1992-ben hunyt el, ezen a két temetésen még részt vettek a testvérek, azonban a gyerekek esküvőiről az elmúlt években már nem értesítették a rokonságot, legfeljebb azokat hívták meg, akikkel egyébként is gyakrabban találkoznak.<sup>22</sup>

Katalin mindent megtett azért, hogy a gyerekeinek könnyebb legyen az élete, mint neki, és ehhez az is hozzátartozott, hogy ne kelljen egy, a többségi társadalom által stigmatizált etnikus identitást elfogadniuk. Azok a muzsikus cigány közösségi és családi kapcsolatok, melyek Katalin etnikus identitását meghatározták, a gyerekei számára már nem elérhetőek. (Annak a két testvérenek a gyerekeit, akik oláh cigány férfihoz mentek feleségül Kiskőrösre, szinte nem is ismerik – Katalin véleménye szerint „jobb is így”.) Katalin szerint ezek a kapcsolatok nem szándékosan veszttek el, szűntek meg, hanem „így alakult”. Az azonban tény, hogy a válása után sem erősödtek meg ezek a régi kapcsolatai. Budapesten szinte senkije nem volt a gyerekein kívül, nem számíthatott senki segítségére, ennek ellenére reális lehetőségként egyszer sem merült fel, hogy Szabadszálláson kérhetne-kaphatna bárkitől segítséget.

Katalin közösségi kapcsolatai, miután elkerült Szabadszállásról, nem etnikai alapon szerveződtek. Társasága munkatársai, szomszédai vagy férje ismerősei és családja, illetve saját családja köréből került ki, válása után pedig egyre inkább leszűkült a családi körre. Mire gyermekei nagyobbak vagy felnőttek lettek, addigra a családi emlékeket közvetítő szövegeken, néhány szabadszállási családi látogatáson és magán Katalinon kívül jóformán semmi nem maradt az életükben, ami a (muzsikus) cigány közösséghez kötötte volna őket. Tárgyi emléküK Katalin szabadszállási életéből gyakorlatilag semmi nem volt, ennek részben az ottani körülmények és az életmód a magyarázata:

„[A Mancának a fényképe] mindig ki vót téve az ágyuk fölé, az mindig ott vót, mindig néztük, aszt ahogy elköltöztünk a Punak-házba... Hát anyának a trehánysága az kimondhatatlan vót! Nem, nem tudtuk, hogy hova lett. Aztán má eltűnt. Hát lehet, hogy valamelyik gyerök... Kidobták vagy összetépték. Hát még az én bizonyítványom is eltűnt! Az iskolás könyveket a fejem alatt tartottam a szalmazsák alatt! Másképp, ha kihúztam a lábam, akkó vége lött vóna mindennek. A gyerekek eljátszották volna, hát milyenök a gyerekek? Meg összefirkálták, széttépködték, hányszor mentem úgy haza?! Hát ott egy papírlap vagy egy ceruza meg nem maradt, ilyen picike kis csonkokkal írkátunk.”

De ez önmagában még nem magyarázza meg mindennek a hiányát, hiszen amikor én belekezdtem a családnál folytatott kutatásba, akkor Katalin – azért, mert tudta, hogy nekem fontos – nővérel közösen keresett egy fényképet az édesapjukról. Az etnikai alapokon szerveződött régebbi kapcsolatok megszűntek, hasonló típusú új kapcsolatok pedig nem alakultak ki. Ennek egyrészt a nagyvárosi életmód a magyará-



6. kép. Balról: Hardy-Szabó Mária, Verebes Katalin, Verebes Ilona (Cuni), Szabadszállás, 2006.

zata: sem ő, sem a gyermekei nem érezték szükségét az ilyen alapú kapcsolatépítésnek, barátaikat, ismerőseiket, társaságukat nem így válogatták. Roma civil szervezettel, kisebbségi önkormányzattal vagy kulturális egyesülettel soha nem vették fel a kapcsolatot, és nem igényeltek semmiféle olyan támogatást, amit származás alapján adtak volna. Katalint leszámítva mindenhol magyarázkodniuk kellett volna, mit is keresnek ott: nem úgy éltek, nem úgy öltöztek, nem úgy néztek ki, nem úgy beszéltek, ahogyan a többségi társadalomban vagy a cigány közösségekben sztereotípiá-szerűen elképzelelik a cigányokat. Azonfelül, hogy eszükbe sem jutott ilyen magyarázkodásba belefogni, nem érezték közösséget ezekkel a szervezetekkel vagy a céljaikkal.

Katalin gyermekeit nem kényszerítik a külső jegyeik bele azokba a szerepekbe, melyeket általában a közéleti diskurzusok a többségi társadalom és a cigány közösségek változó mértékű közreműködésével kijelölnek a cigány származású embereknek a stigmatizált és a romantikus cigánykép közötti széles skálán. Katalin és gyermekei egy családot alkotnak, és ennek a családnak az egyik tagjára a többségi társadalom vet időnként gyanakvó pillantásokat,<sup>23</sup> a többi családtagra pedig a különböző cigány közösségek. Ezen ellentmondásos helyzet következtében sem Katalin, sem a gyermekei nem tudnak kiválasztott, jól definiált helyzetet elfoglalni a társadalmi interakciók során, nem tudják elkötelezni magukat egyik készen kapott minta mellett sem, mert a gyakorlatban az szokott kiderülni, hogy ezek nem alkalmazhatók az ő helyzetükre.

## Összegzés

Katalin annak idején meghozta azt a döntést (még ha nem is tudatosan), hogy a gyermekeire semmiképp nem örökíti tovább azt a stigmatizált identitást, amellyel neki gyakran szembe kellett néznie, ám a saját önazonosságát, a saját múltját is meg kellett, illetve meg akarta őrizni. Meg kellett őriznie azt a viszonyt, amely azokhoz az emberekhez fűzte, akiket szeretett és tisztelt. Ennek eredményeképp jött létre az a narratív identitás, amely mindig kétféle előjellel idézi fel a múltját, a gyerek- és fiatal-



korát. Egyik esetben a szépségeit hangsúlyozza: azt, hogy akkor még más világ volt, jobban becsülték az emberek egymást, a fiatalok, a gyerekek megadták az idősebbeknek a tiszteletet, az ő szülei mindig szépen beszéltek egymással, szerinte különbek voltak a többi cigánynál, főleg az édesapja. A másik esetben azt emeli ki, ami rossz volt: a szegénységet, a szülei, főleg édesanyja hanyagságát, hogy egyre rosszabb körülmények közé kerültek, hogy Katalin és testvérei gyermekkoruktól kezdve szégyellték, milyen körülmények között élnek. Akármelyik előjellel beszél is a múltról, az etnikus meghatározottság és az egyéni döntések, képességek is mindig szerepet kapnak a magyarázóelvek között. Katalin folyamatosan fenntartja magának azt a jogot, hogy az élete eseményei nem csak a származásából következnek, ragaszkodik ahhoz, hogy ne csak cigányként, egy stigmatizált közösség tagjaként beszélhessen.<sup>24</sup> Amikor arról beszélt, hogy férje édesanyja nem szerette őt, így magyarázta: „Mér nem szeretett? Hát mert cigány vagyok... Az Éva [Katalin sógornője] magyar volt, mégse szerették. Nem fogadtak el azok senkit...”

Ez a kettősség érhető tetten abban is, ahogyan gyermekeinek továbbadta a családi múltat újraalkotó szövegeket, és emiatt nem tudnak kijelölni egyetlen olyan nézőpontot sem, amelyből létrehozható lenne egy koherens családtörténet, mely képes lenne integrálni az egyes narratívákat és múltdarabkákat. Sem származásuk, sem szociális helyzetük, iskolázottságuk vagy életmódjuk nem tud egyértelműen olyan pozíciót kijelölni számukra, melyben ne érné őket valamilyen irányból gyanakvó tekintet, így kénytelenek benne maradni abban az eldönthetetlenségben, melyet a textuálisan szerveződő múlt kínál a számukra. A különböző kulturális és társadalmi diskurzusok, sztereotípiák, előre gyártott képek megfogalmazzák a cigánynak tekintett emberekkel kapcsolatos állításokat, értékítéleteket, elvárják tőlük bizonyos viselkedési formákat, rögzítenek egyfajta hierarchikus viszonyt, melyben a cigánynak tekintett vagy magukat annak valló emberek behatárolt helyzetet kell hogy elfoglaljanak. Azonban azok a történetek, melyeket meghallgattam, azok a viszonyulások, melyeket többek között a *cigány*, *muzsikus cigány* kifejezésekkel szemben tapasztaltam, azok az életutak és -stratégiák, melyeket megismertem, arról tanúskodnak, hogy beszélgetőtársaim nem akarják vagy nem tudják ezeket a különböző diskurzusokat elfogadni, a magukévá tenni. Ehelyett sokszor megkísérlik inkább kiemelni, összegyűjteni mindegyikből azokat az elemeket, melyek elfogadhatók számukra, azonban ezt a válogatást a körülmények és az egyes diskurzusok nem mindig teszik lehetővé. Ebből adódik az a bizonytalanság, az a többértelműség, mellyel minduntalan szembetaláltam magam a különböző beszélgetésekben, azokban az önidentifikációs kísérletekben, melyeknek tanúja voltam, melyek megfogalmazódtak az általam meghallgatott elbeszélésekben. Nem tudják egy olyan ponthoz lehorgonyozni a múltjuk történetét, mely egyértelmű magyarázatot kínál a jövőre, és segít megteremtteni a jövő kereteit, de így megmarad az a szabadságuk, hogy ne csak a különböző társadalmi diskurzusok jelöljenek ki számukra lehetőségeket, hanem ezekre reflektálva egyéni döntéseket hozhassanak.

## JEGYZETEK

1. Losonczy Anna dél-amerikai kutatásairól beszélve hasonló jelenséget ír le: „Valószínűleg a kultúrának egy kicsit teológiai definíciója akadályozta ennek a területnek mint etnológiai tárgynak a felfogását. Ha ugyanis az a tétel, hogy a kultúrának egyfajta vallásos adhéziót kell keltenie az emberekben, és hogy az alapvető egzisztenciális erény a kultúrával szemben a megőrzés abszolút vágya és a hűség a szó keresztény értelmében, akkor ennek a hűségnek és reprodukciónak egy alternatívája van: a kulturális üresség, a mindennek az elfelejtése, a kulturális lumpenproletarizáció. Ilyen felfogás szerint ezek a terepek teljesen érdektelennek tűnnek. A családi és rokonsági rendszereket például sohasem írták le azzal a genealógiai szigorral, amelyekkel ezeket le kell írni, egyszerűen azért, mert úgy gondolták, hogy a rabszolgatartó társadalom mindent szétroncsolt: matrifokális, destrukurált, széthullott családok vannak, apahiány és lumpenproletarizáció. Nem lehet egy zárt, földhöz, territóriumhoz kötött, világos reprodukív struktúrát találni.” (Losonczy 1999:106)
2. „A többségi társadalom minősítését definíciós kulcsnak tekintő megközelítés a cigányságot lényegében olyan társadalmi kisebbségnek ismeri el, amely ugyan etnikailag meghatározott történelmi képződmény, de fennmaradásában nagyobb szerepet játszik a többség elkülönítő, megkülönböztető magatartása, mint a kisebbség immanens sajátosságai.” (Havas 1999:24)
3. „A cigány besorolás ugyanis az esetek túlnyomó többségében nem semleges tartalmú objektív ténymegállapítás, hanem olyan általánosított, negatív értékítéletekkel jár együtt, amelyek döntően meghatározzák a nem cigány többség és a cigány kisebbség viszonyát, sőt erősen befolyásolják a cigány társadalmon belül zajló folyamatokat is.” (Havas 1999:24)
4. Magyarországon a kérdésre az 1997–1998-ban zajlott vita hívta fel a figyelmet, mely az egyik oldalról Ladányi János és Szelényi Iván, a másik oldalról Kemény István, Havas Gábor és Kertesi Gábor részvételével zajlott a Replika és a Kritika lapjain. A vita olvasható: Horváth et al., szerk. 2000.
5. „...egyes érvelések szerint mindegy, hogy valaki magát cigánynak tartja-e vagy sem, ha a környezete cigánynak minősíti, mivel egyformán sújtja őket a többségi megkülönböztetés, ezért a sorsuk is hasonlóvá válik. De ez az ésszerűség csak addig elfogadható, ameddig nem a cigányokról, hanem a többség és a kisebbség viszonyáról akarunk általa megtudni bármit is.” (Neményi 2000:277)
6. A kérdéskört részletesen ismerteti Törzsök Judit a cigányokkal kapcsolatos definíciós problémákról írt tanulmányában (Törzsök 2001).
7. A családban használatos kifejezést használom én is, amikor Lajos bácsit Éva néni „uraként” emlegetem. A családdal folytatott beszélgetésekből kiderült, hogy az ötvenes évekig nem volt elvárás a párokkal szemben az együttélés hivatalossá tétele, enélkül is házaspároknak, összetartozó embereknek tekintették őket. Katika szülei is csak az ötvenes-hatvanas években házasodtak össze a szabadszállási tanács unszolására. Arra a kérdésre, hogy vajon Éva néni és Lajos bácsi törvényesen kötöttek-e házasságot, senki nem tudott válaszolni.
8. A családtörténeti szövegek tematikai csoportosításánál segítségemre volt Küllös Imola összefoglalója az élménybeszélések és igaz történetek sajátosságairól (Küllös 1988:256–258).
9. Ugyanerre a jelenségre hívja fel a figyelmet Keszeg Vilmos is tanulmányában (Keszeg 2002:189).
10. Székelyföldi kutatásai kapcsán hasonló megállapításra jut Bíró A. Zoltán (1996:240) is.
11. Ez persze azokból az esetekből derül ki leghatározottabban, amikor a fiatalok megpróbálnak nem venni tudomást erről a szabályról.
12. Adott esetben ez elválik az iskolázottságtól: Katalin ugyan csak nyolc osztályt végzett, de érdeklődő, nyitott személyisége, olvasottsága, közéleti tájékozottsága révén szinte minden témához hozzá tud szólni. Elmondása szerint – bár senki nem végzett magasabb iskolát családjában

(gyerekeit, unokáit ide nem számítva) – hagyománya és meglehetősen presztízse volt náluk az olvasásnak, a színházba járásnak, a televízió megjelenése előtti időben komoly készülődés előzött meg egy-egy rádióban közvetített opera- vagy színházi előadást.

13. Voigt Vilmos az életrajzi legendákról szóló tanulmányában kifejti, hogy a személyes elbeszélések egyik legfontosabb eleme az igazság újraformálása. Ezek után sorra veszi azokat az eseteket, amikor különbségek fedezhetők fel az átéltek és az azokat elbeszélő narratívák között, ám ezek mégsem hazugságok, illetve azokat az eseteket, ahol viszont az eltérés hazugsággá válik. A nem hazugságok között találunk egy olyan pontot, amely szerintem ráillik a mi esetünkre is: „Coming far away from home they must tell the story in a different way. [...] Of course all of these modifications are not lies.” (Voigt 1988:221, 224)
14. Bíró A. Zoltán erről a következőket írja: „[...] az élettörténetek társadalmi termelődését vizsgálva el kell fogadnunk azt a kiindulópontot, hogy immár nem a megkérdezett egyén mondja nekünk a történetet, hanem az a kisebb-nagyobb network, lokális közösség, regionális társadalom, amelyhez a beszélő személy tartozik. Az élettörténet termelődése a konkrét személyen túlmutató eljárások szerint alakul, az élettörténetet termelő helyzet mindig társadalmi helyzet is, nem csak egyéni.” (Bíró 1996:240; vö. még Niedermüller 1988)
15. Niedermüller Péter szerint az önéletrajzi szövegek legfőbb funkciója, hogy „a megtett életutat, az életpályát egy adott szakaszát szimbolikus módon megjelenítse, hogy a múlt legitimálja a jelen, s a jelen legitimálja a múltat, azaz az élettörténet az egyén személyes és társadalmi identitásának szimbolikus manifesztációja legyen” (Niedermüller 1988:386).
16. Részletesebben kifejtve szakirodalmi utalásokkal: Dömötör 2007.
17. Számos folklorisztikai és irodalmi tanulmányban megfogalmazódott már, hogy a népi epika egyik fő sajátossága, a rövid, lekerekített formák alkalmazása gátjává válik a nagyobb ívű, bonyolultabb kompozíciók létrehozásának (vö. Küllös 1988:263–264; Nagy 1975:13; Szávai 1978). Azonban azt gondolom, esetünkben ez a magyarázat nem kielégítő; önmagában az, hogy epizódokból állítják össze a család történetét, még nem lett volna akadálya a koherens szöveg megalkotásának. A családtagok sem egymással, sem saját magukkal nem tudtak konszenzusra jutni abban, hogy minek vagy kinek kell szerepelnie a családtörténetben.
18. Katalin egy beszélgetés során azt mondta, nem ment volna feleségül cigány férfihoz („De hát neköm eszömbé se jutott vóna, hogy cigányhoz menjek feleségül! Inkább maradtam vóna öreglány! Isten őrizz! Cigánnyal kikezdeni! Vót előttem elég példa cigánybú is, hogy hogy bántak a szép elkényeztetett cigánylányokkal! Mind megjárta!”), egy későbbi beszélgetésünk során azonban azt hangsúlyozta, nem számított, hogy férje milyen származású volt, egymásba szerettek, és ezért házasodtak össze. Lényegesnek tartom annak kiemelését, hogy Verebes József és Horváth Ilona tíz gyermeke közül senki nem választott párt magának zenész cigány családból, és a fiúk közül senki nem lett muzsikus.
19. A gyerekek választási lehetősége nagymértékben összefügg a Magyarországon a cigányoknak tulajdonított látható rasszjegyek meglétével vagy hiányával: Katalin három gyermeke és négy unokája közül csak a fián látszik, hogy cigány családból származik, a többiekén egyáltalán nem.
20. Katalin a mai napig nem ért egyet azzal, ha a gyerekei idegeneknek elmondják, hogy muzsikus cigány családból származnak. Véleménye szerint ez ugyan nem szégyen, de biztosabb, ha mások nem tudnak róla.
21. A tanulmányom első változata 2008 őszén készült el, azóta Verebes Béla, Katalin öccse elhunyt. A virrasztásán és a temetésén 2008 decemberében én is jelen voltam, így tanúja lehettem annak is, hogy a szomorú esemény bizonyos családi kapcsolatokat képes volt újraéleszteni, ám arra már nem volt elegendő, hogy összegyűjtsön minden családtagot, vagy legalább mind a nyolc, még életben lévő testvért.
22. Katalin elbeszélései között van néhány, amely közeli vagy távolabbi rokonai, hozzátartozói haláláról szól. Közös a szövegekben, hogy a halálesetekről nem a rokonok értesítéseiből szerez

tudomást, hanem valamilyen megmagyarázhatatlan esemény figyelmezteti. Amíg rendszeresen tartja a kapcsolatot a szabadszállásokkal, addig a narratívák szerint csak utólag tudja értelmezni, mi is történt valójában. Ahogyan lazulnak a családi kötelek, úgy megfordul az elbeszélte történetekben a sorrend: történik valami megmagyarázhatatlan esemény, vagy álmodik valakivel, és az elbeszélés szerint már ezekből tudja-sejti, hogy valaki meghalt, esetleg azt is, hogy kicsoda, majd csak ezek után kapja meg az értesítést, vagy hallja a hírt, hogy mi is történt valójában.

Látszik, hogy Katalin valamilyen formában szeretne egyensúlyt teremteni: a természetfölöttivel azokat a kommunikációs csatornákat próbálja pótolni, amelyek eltűnnek az életéből.

23. Katalin nem kísérte el egyik lányát, amikor lakást akart venni, megnézni egy lakást, mert úgy érezte, lányát miatta másképp kezelnék. Amikor az 1990-es években munkát keresett, ő is szembesült azzal, hogy az állás, ami egy órával azelőtt még betöltetlen volt, mire ő odaért, és behívták az állásinterjúra, addigra megtelt.
24. Kovács Éva egy interjúalanya élettörténetének értelmezésekor hasonló megállapításra jut: „Mari a stigmákra reflektálva alakította ki narratív azonosságát: nem cigányságát, hanem azt a cigányképet utasította el, mellyel a környezet őt megbélyegezte.” (Kovács 2006:49.)

## IRODALOM

BÍRÓ A. ZOLTÁN

1996 A történetmondás mint az antropológiai kutatás tárgya – kutatómódszertani tanulmány. In *Elmentünk? Székelyföldi életutak*. Bodó Julianna – Oláh Sándor, szerk. 237–259. Csíkszereda: KAM – Regionális Antropológiai Kutatások Központja – Pro-Print.

DE MAN, PAUL

1997 *Az önéletrajz mint arcrongálás*. Pompeji 2–3:93–107.

DÖMÖTÖR BEA

2007 A rögzíthetetlen elbeszélői és olvasói pozíció. Népi önéletrajzok elemzése. *Tabula* 10(1): 75–94.

DUPCSIK CSABA

2005 A magyarországi cigányvizsgálatok cigányképe. In *Kisebbségek kisebbsége. A magyarországi cigányok emberi és politikai jogai*. Neményi Mária – Szalai Júlia, szerk. 255–282. Budapest: Új Mandátum. Internetcím: [http://www.tte.hu/\\_public/ttorszkonf/ciganykep.pdf](http://www.tte.hu/_public/ttorszkonf/ciganykep.pdf).

HAVAS GÁBOR

1999 Cigányok a szociológiai kutatások tükrében. In *A cigányok Magyarországon. A roma népesség helyzete* címmel 1997. november 19-én rendezett konferencia előadásai alapján. Glatz Ferenc, szerk., Kemény István, összeáll. 21–44. Budapest: Magyar Tudományos Akadémia. /Magyarország az ezredfordulón. Stratégiai kutatások a Magyar Tudományos Akadémián I. 2. Rendszer-váltás: piacgazdaság, társadalom, politika. Az életmód, az életvitel, a kultúra, a tudat átalakulása./

HORVÁTH ÁGOTA – LANDAU EDIT – SZALAI JÚLIA, SZERK.

2000 *Cigánynak születni*. Budapest: Aktív Társadalmi Alapítvány – Új Mandátum. Internetcím: <http://adatbank.transindex.ro/belso.php?alk=45&k=5>.

KESZEG VILMOS

2002 A genealógiai emlékezet szervezése. *In* Közelítések az időhöz. Tanulmányok. Árva Judit – Gyarmati János, szerk. 172–212. Budapest: Néprajzi Múzeum. /Tabula könyvek, 3./ Internetcím: <http://keszeg.adatbank.transindex.ro/belso.php?k=3&p=85>.

KOVÁCS ÉVA

2006 Mari és az ő „cigánysága” – avagy a narratíva helye és ereje az etnicitás kutatásában. *Tabula* 9(1):41–52.

KÜLLŐS IMOLA

1988 Igaz történet, élettörténet, önéletrajz. *In* Magyar néprajz. 5. Népköltészet. Vargyas Lajos, főszerk. 251–266. Budapest: Akadémiai Kiadó.

LOSONCZY ANNA

1999 Szinkretizmus az elméletben, a terepen és a múzeumban (Földessy Edina interjúja Losonczy Annával). *Tabula* 2(1):105–115.

NAGY OLGA

1975 Előszó. *In* Győri Klára, Kiszáradt az én örömem zöld fája. Emlékezés. Nagy Olga, szerk. 5–34. Bukarest: Kriterion.

NEMÉNYI MÁRIA

2000 Kis roma demográfia. *In* Cigánynak születni. Tanulmányok, dokumentumok. Horváth Ágota – Landau Edit – Szalai Júlia, szerk. 277–278. Budapest: Aktív Társadalom Alapítvány – Új Mandátum. Internetcím: [http://www.mtaki.hu/tanulmanyok/nemenyi\\_maria/nemenyi\\_maria\\_kis\\_roma\\_demografia.html](http://www.mtaki.hu/tanulmanyok/nemenyi_maria/nemenyi_maria_kis_roma_demografia.html).

NIEDERMÜLLER PÉTER

1988 Élettörténet és életrajzi elbeszélés. *Ethnographia* 99:376–389.

OBLATH MÁRTON

2006 A „cigány” kategória diszkurzív és történeti konstrukciója. *Anthropolis* 3(1):51–60.

SZÁVAI JÁNOS

1978 Az önéletírás. Budapest: Gondolat.

TÓTH KINGA DÓRA

2008 Sikeres cigányok identitása Angliában és Magyarországon. Budapest: L’Harmattan.

TÖRZSÖK JUDIT

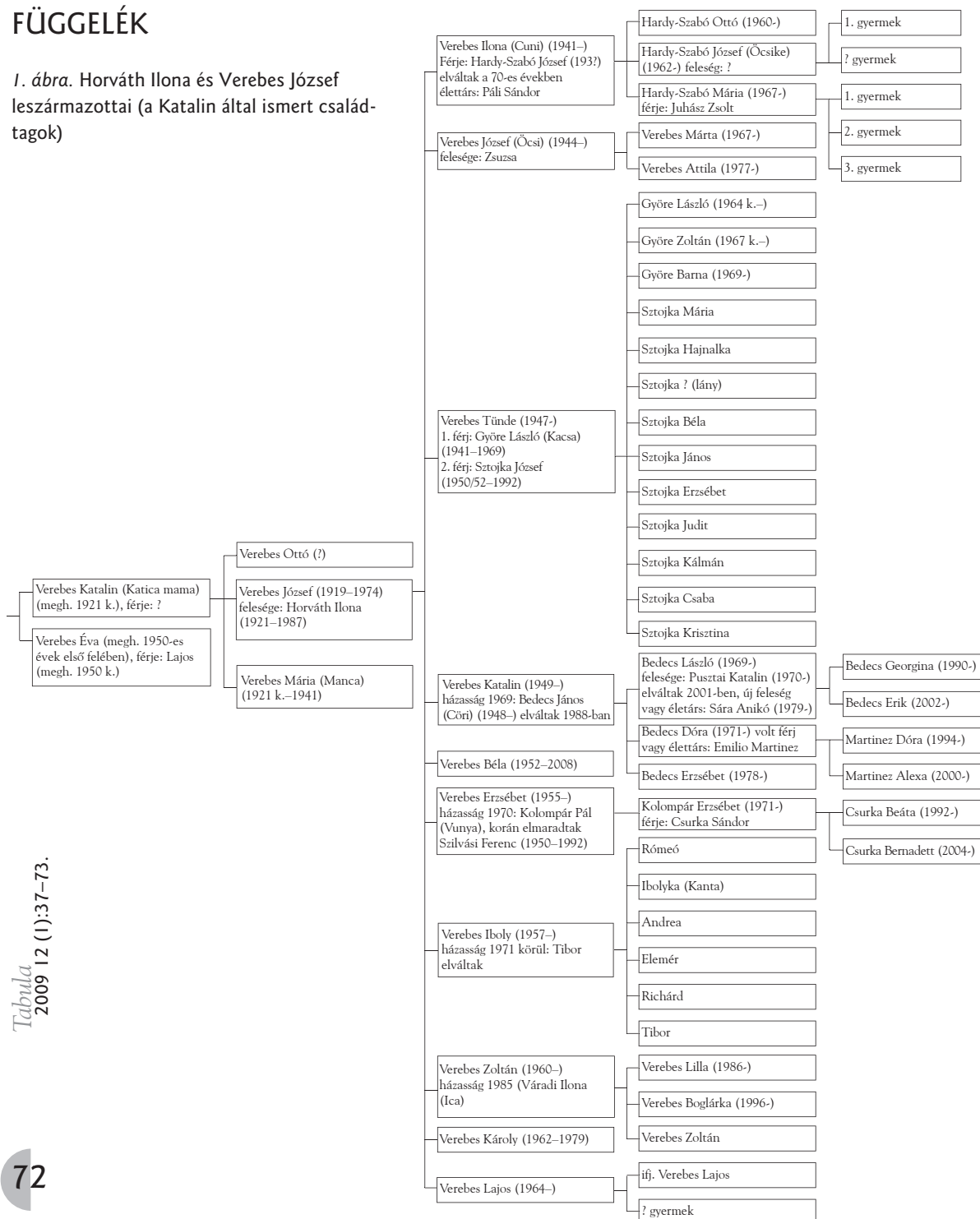
2001 Kik az „igazi cigányok”? *In* Tanulmányok a cigányság társadalmi helyzete és kultúrája köréből. Kovalcsik Katalin, szerk. 29–52. H. n.: IFA – OM – ELTE.

VOIGT, VILMOS

1988 Why do People Lie? Origins of the Biographical Legend Pattern. *In* Life History as Cultural Construction / Performance. Tamás Hofer – Péter Niedermüller, eds. 212–246. Budapest: MTA Néprajzi Kutatócsoport.

# FÜGGELÉK

1. ábra. Horváth Ilona és Verebes József leszármazottai (a Katalin által ismert családtagok)



BEA DÖMÖTÖR

## The accessible past – stories of one family

In my paper I demonstrate a kind of identifying strategy that frequently remains invisible through the analysis of family history narratives of Musician Gypsies. The investigated family is not a subject of those surveys which analyses Gypsies as a disadvantaged stratum, or as communities with specified cultural features, or of those which study the identity of successful Gypsies. Through the example of this family the multiple meanings of 'Musician Gipsy' appear, and unfolds the acceptability of this expression for them in different situations, how they can decide whether they are part of a(n ethnic) community or not – and what is the role of others' eye in this decision. During my research i reckoned those people as Gypsies who identified themselves as Gypsies. But in the social interactions, which depend on different discourses, the individuals rarely can take advantage of self-determination freely. They face with the eyes of others, what inevitably determine their position. Throughout reflecting on these prejudices they try to define or reconstruct their relation to the world in a way which is best fitted to their intentions and goals. Also, the investigated family history narratives visualize a verbally organized past which is neither fiction nor reality. The attendee, the receiver who take part in the creation of meanings, can't take such an assigned position from which all other layers of representation are apprehensible. During the process of interpretation undecidableness prevails.





## „Meghalt Gyűrűfű – éljen Gyűrűfű!”

### Egy jelképpé vált falutörténet (újra)hasznosítása

A tanulmány egy folyamatban lévő kutatáson alapul, melynek fókuszában a magyarországi ökofalvak néprajzi-antropológiai vizsgálata áll. Az ökofalvak kutatására a külföldi társadalomtudományi szakirodalomban már jó ideje akadnak példák és a magyar ökofalvak életének egyes aspektusairól Magyarországon is léteznek társadalomtudományi kutatási kezdeményezések. Az ökofalvak gazdálkodásának vizsgálata bekapcsolható a gazdaságtudományokban az utóbbi időben egyre nagyobb teret nyerő ökológiai gazdaságtanba, és rendkívül fontos kérdés a közösségteremtés, a hagyomány és hagyományalkotás kérdése, illetve e hagyományok beillesztése a zöldmozgalmak és a fenntartható fejlődés diskurzusába. Jelen tanulmányban Gyűrűfű ökofalu létrejötteként egy új szempontú értelmezésére tesz kísérletet a szerző: azt vizsgálja, hogy az ökofalu alapítói miként kapcsolták/kapcsolják össze a régi, kihalt Gyűrűfű és az új, ökofalu Gyűrűfű történetét, hogyan hasznosítják újra a már létező, aktív potenciállal bíró Gyűrűfű-szimbólumot önmaguk megjelenítésében, és miképpen alkalmazzák mindezt az aktuális hatalmi diskurzusokkal és a jelenlegi társadalmi-gazdasági berendezkedéssel szembeni véleményük kinyilvánításában.

**A** városból vidékre való kiköltözés, ahogyan Európa más tájain, úgy Magyarországon is jelentős tendencia.<sup>1</sup> A kiköltözésnek számos eltérő oka és módja létezik. Egyik formája még a nyolcvanas–kilencvenes évekre datálható, és lényege a visszatérés a kulturális és természeti gyökerekhez és a falusi életmódhoz, valamint a faluba való integrálódás. E kiköltözési mód egyik speciális megnyilvánulási formája és eredménye a hazai ökofalvak létrejötte.

Tanulmányom egy folyamatban lévő kutatáson alapul, melynek fókuszában a magyarországi ökofalvak néprajzi-antropológiai vizsgálata áll. Az ökofalvak kutatására a külföldi társadalomtudományi szakirodalomban már jó ideje akadnak példák (lásd Austin 1993; Castrejón 2007; Haraldsson 1998; Jouhki 2006; Kasper 2008; Kirby 2003; Litfin 2008), és a magyar ökofalvak életének egyes aspektusairól Magyarországon is léteznek társadalomtudományi kutatási kezdeményezések (Borsos 2007; Farkas n. d.; Gráfik 2000). Saját kutatásom főbb területei között szerepel a hazai ökofalvak szociokulturális jellemzőinek, mindennapi életének feltárása, a vallás szerepének vizsgálata az ökofalvak működésében, a lokális kultúra, a helyi lakosok és az ökofalvak viszonyának kérdése. Az ökofalvak gazdálkodásának vizsgálata bekapcsolható a gazdaságtudományokban az utóbbi időben egyre nagyobb teret nyerő ökológiai gazdaságtanba (ehhez lásd többek között Pataki–Takács–Sánta, szerk. 2004), és rendkívül fontos kérdés a közösségteremtés, a hagyomány és hagyományalkotás kérdése, illetve e hagyományok beillesztése a zöldmozgalmak és a fenntartható fejlődés diskurzusába. Az úgy-

nevezett ökoszemlélet és a hagyományos falusi kultúra között számos, a közösségek által tudatosan felvállalt párhuzam létezik: az ökofalvakra általában jellemző a hagyományos paraszti kultúrából ismert építőanyagok (szalma, vályog) és építési technikák használata, a helyi növény- és állatfajtákhoz és az extenzív gyümölcsösökhöz való visszatérés, a tájba illő művelési módok alkalmazása és a kismesterségek felelevenítése vagy életben tartása. A településnéprajz számára fontos terep az ökofalvak építészete, településszerkezete, az alternatív technológiák használata, és új adalékokkal szolgálnak e falvak az ökoturizmus, illetve a falusi vendéglátás kutatásához. A fenti vizsgálati pontok mellett az ökofalvakat feltétlenül érdemes a(z alternatív) társadalmi mozgalmak kérdéskörébe bekapcsolni: Magyarországon az alternatív társadalmi mozgalmaknak, ezen belül is az ökológiai mozgalmaknak fontos előkészítő szerepük volt a rendszerváltásban, és a jelenlegi ökofalvak számos szállal kapcsolódnak ezekhez a mozgalmakhoz (Diczházi 1985; Harper 2005; Hollós 1988; Illés–Medgyesi 1998; Persányi 1993; Szabó 1992; 1993; 2001; Szirmai 1991; az ökológiai mozgalmakhoz lásd Taylor, ed. 1995).

Jelen tanulmányban Gyűrűfű ökofalu létrejöttének egy új szempontú értelmezésére teszek kísérletet: azt vizsgálom, hogy az ökofalu alapítói miként kapcsolták/kapcsolják össze a régi, kihalt Gyűrűfű és az új, ökofalu Gyűrűfű történetét, hogyan hasznosítják újra a már létező, aktív potenciállal bíró Gyűrűfű-szimbólumot önmaguk megjelenítésében, és miképpen alkalmazzák mindezt az aktuális hatalmi diskurzusokkal és a jelenlegi társadalmi-gazdasági berendezkedéssel szembeni véleményük kinyilvánításában.

Mindenekelőtt következzen az ökofalu-koncepció rövid bemutatása!

## Az ökofalvak

„Az ökofalu kis léptékű emberi település, ahol az emberi igények harmonikusan illeszkednek az adott hely ökológiai eltartó-képességének korlátaival, hogy ezzel elérhetővé váljék a hosszú távú fenntarthatóság.” (Borsos et al. 1998:34<sup>2</sup>) Az ökofalvak lakói társadalmi, ökológiai és gazdasági fenntarthatóságra egyaránt törekednek; céljuk a környezetnek legkevésbé ártó, abba leginkább illeszkedő emberi települési modell létrehozása. Ennek érdekében igyekeznek környezetkímélő (tradicionális, falusi és modern, alternatív) technológiákat alkalmazni, és ezekhez illeszkedő életmódot folytatni. Autonómiára törekvő közösségek, melyeknek egyik célja „leválni a köldökszínóról”: a lehető leginkább függetlenedni a különféle függést, kiszolgáltatottságot okozó hálótól, legyen az szociális, infrastrukturális vagy gazdasági háló. Fontos jellemzője az ökofalvoknak, hogy úgynevezett megalkotott, azaz – Hajnal Klára kifejezésével – „csinált” közösségek (*intentional communities*), amelyeknek célja egy élhetőbb, szoros társadalmi kapcsolathálón alapuló mikrotársadalom létrehozása.

Mindemellett az ökofalu lakói nem „utópikus menekülőknak, szökevényeknek”,<sup>3</sup> hanem sokkal inkább a világ társadalmi-ökológiai rendszerébe mélyen beágyazott résztvevőinek tekintik önmagukat (Litfin 2008). Mint autonóm közösségek szükség esetén fontosnak tartják a tiltakozás különböző formáit, ugyanakkor a mindennapi élet működőképes alternatíváit keresik, amelyek elvezetnek a szélesebb társadalmi jóhoz (Pic-

kerill–Chatterton 2006:737). Többségük példát kíván nyújtani: egy élhetőbb, emberibb és főleg hosszú távon fenntartható élet modelljeként fogalmazzák meg önmagukat.

A közös célon túl, mely összeköti őket, rendkívüli változatosság jellemzi az ökofalvakat, hiszen nagyon sokféle az a társadalmi, természeti és kulturális közeg, ahol létrejöttek. Az aprófalutól a nagyvárosi, úgynevezett *inner-city* ökofaluig, a dzsungeltől a sivatagig ma már minden kontinensen található ökofalvak (tájékozódásul lásd [www.gen.ecovillage.org](http://www.gen.ecovillage.org)).

Az első ökofalu-kezdeményezések az 1970-es években jelentek meg Nyugat-Európában és az Egyesült Államokban, és a következő két évtizedben az alternatív társadalmi mozgalmak palettáján fokozatosan létrejött egy új mozgalom, az ökofalu-mozgalom. 1994-ben megalakult az ökofalvak nemzetközi hálózata, a Global Ecovillage Network (GEN). A GEN az ENSZ Gazdasági és Szociális Tanácsának konzultációs tagja, és a 21. század fordulójára több száz tagot számlált a világ összes kontinenséről. Az ökofalu-idea terjedését és így számos ökofalu létrejöttét nagyban segítette az internet. A GEN létrejöttekor az internet és a számítógépek, illetve internetkávézók terjedése elérte azt a szintet, ami lehetővé tette a GEN-honlapok széles körű elérhetőségét, és elősegítette a mozgalom terjedését és az ökofaluminta továbbadását. Ilyen értelemben a nemzetközi ökofalu-mozgalom egyszerre globális és lokális jelenség: globális célkitűzéseit és modelljét tekintve, lokális az ökofalvak megvalósulásának helyszínét és módját illetően (Litfin 2008).

A hazai ökofalvak is szorosan kapcsolódnak ehhez a mintához, alapítóik évtizedek óta funkcionáló, külföldi (főként európai és indiai) ökofalvakban szerzett tapasztalataikat építették be a magyar falvak létrehozásába (e mintateremtő hatás vizsgálata azonban külön tanulmányt érdemel). Az első ökofalvakat Magyarországon a rendszerváltás után, az 1990-es évek elején alapították, de – ahogyan arról később bővebben is szó lesz – legtöbbjük alapítói révén kapcsolatot mutat a késő szocialista korszak földalatti zöld- és alternatív társadalmi mozgalmával.

Az ökofalvak fent említett sokszínűsége a magyar ökofalvakra is jellemző: megtalálható közöttük a legmodernebb alternatív technológiára alapozó (Galgafarm), a technológiát a lehető leginkább kiiktató (Krisna-völgy, Visnyeszéplak) és a kettőt ötvöző falu (Gyűrűfű); az elzárkózásra hajló és a teljesen nyitott közösség, és vallási-ideológiai háttérük is sokféle (New Age, Krisna-hit, katolicizmus, „csak” zöldideológia). Létezik zöldmezős beruházásként létrejött ökofalu (Galgafarm, Krisna-völgy), és voltak olyan kezdeményezések is, ahol egy már létező és funkcionáló falut igyekeztek ökofaluvá átalakítani (Gömörszőlős). A magyar ökofalvak többsége azonban vagy elnéptelenedett falu helyén (Gyűrűfű), vagy gazdaságilag és társadalmilag hátrányos helyzetben lévő faluban, illetve ahhoz kapcsolódva jött létre (Krisna-völgy, Visnyeszéplak), éppen e falvak viszonylagos elszigeteltsége és többé-kevésbé ép természeti környezete miatt. A magyar ökofalu-mozgalmat a Magyar Élőfalú Hálózat (MÉH) fogja össze, melynek tagjai: Krisna-völgy Indiai Kulturális Központ és Biofarm (Somogyvámos), Sokoró Ökológiai Park Alapítvány (Győrújbarát), Természetes Életmód Alapítvány (Ágostyán), Ormánság Alapítvány (Drávafok), Máriahalom Biofalú, Visnyeszéplak, Gömörszőlős, Galgafarm (Galgahévíz), egy nagyszékelyi közösség, csatlakozófélben van Magfalva (Gomba), és a kezdetektől tagja Gyűrűfű.<sup>4</sup>

## A magyar falvakba irányuló migráció az 1960-as évektől

Az 1960-as évektől a városokba irányuló migráció mellett változó faluba költözési tendencia is kimutatható Magyarországon. Enyedi György adatai szerint 1960 és 1974 között hárommillióan költöztek falvakból, de ezek egy része nem városba, hanem másik faluba költözött, sőt az 1970-es évekre a migráció többsége faluba irányult. A városból falura költözés ekkor még kevésbé volt jellemző, 1970 és 1973 között körülbelül negyvenezren költöztek elsősorban nagyvárosok elővárosi övezetébe (Enyedi 1980:40–41). Vági Gábornak az 1980-as évek közepére vonatkozó adatai szerint száz útra kelőből ötvenegy falvakba költözött (Vági 1991:71). Ez a szám magában foglalja a faluból faluba és a városból faluba költözőket egyaránt, ahol a falvak többnyire a falurendszer nagyobb települését jelentik, általában az adott körzet központját, de a befogadó falvak között található aprófalvak is. Az 1960–1970-es évek körzetesítése következtében ekkorra megindul a falvak elnéptelenedése, és felgyorsul a szelektív migráció: „Az alacsony áron megszerezhető házak vonzóvá váltak azoknak, akik a nagyobb településeken, különösen a városokban nem tudtak tanácsi lakáshoz jutni, vagy piaci áron lakást vásárolni.” (Ladányi–Szelényi 2004:78.) Az aprófalvakba költözésnek (visszaszivárgásnak) Vági Gábor három típusát különíti el: 1. az elsőt a munkalehetőség motiválta: a tsz-ek, áfészek ipari szolgáltatási melléküzemágai olyan fiatalokat vonzottak ezekbe a falvakba, akik gyorsan szerettek volna pénzt felhalmozni, és ott-hont teremteni. 2. A második típus a gettósodás folyamatával írható le: az elöregedett és kiürült aprófalvakba szegény, főleg roma családok költöztek. 3. A harmadik típus pedig a második gazdaság erősödésével hozható kapcsolatba: a mezőgazdasági családi vállalkozások létrehozásának lehetősége vonzotta a falvakba az embereket (Vági 1991:71–72).

Az 1990-es évektől a faluba költözők nagyobb részét két fő, radikálisan eltérő motiváció mozgatta: az első, a klasszikus szuburbanizáció a városkörnyékek, városközeli falvak benépesítését jelenti. E típus főszereplői olyan társadalmi csoportok, amelyek továbbra is a városból élnek (oda járnak dolgozni, a gyerekeik oda járnak iskolába stb.), de megtehetik, hogy lakóhelyül természeti és rekreációs jellemzőik miatt értékes helyre költözzenek. A másik típusba a szociális indítékkal kiköltözők tartoznak, azok a szerény jövedelműek, akik a takarékosabb megélhetés reményében költöznek vidékre, olyan távolságra (50–100 kilométer), ahonnan vasúttal ingázhatnak városi munkahelyükre (Kovács 2003:56). Ugyanakkor az aprófalvakra továbbra is elsősorban a szociális vagy negatív migráció jellemző: a legszegényebb, városi ingatlanjukat fenntartani már nem tudó nyugdíjasok vagy többgyermekes családok költöznek az aprófalvakba (Virág 2007:143).

Kisebbségi létszámú, de a falusi migráció motivációinak szempontjából mégis lényeges a kiköltözés azon típusa, amelyet Szijártó Zsolt és munkatársai vizsgáltak a Balaton-felvidéken. Ez jellemzően olyan – Szijártó kifejezésével – független és rendszerkritikus értelmiségiek (művészek, festők, filmesek) kiköltözését jelentette, akiknek e lépése a krízis és az elvagyódás elképzeléseiből táplálkozott, és akik ily módon is egy ellenvilágot képeztek, szembenállásukat fejezték ki az adott politikai, társadalmi és kulturális rendszer alapértékeivel szemben (Szijártó 2002; 2007). Ilyen értelemben tehát nem gazdasági okok motiválták a költözést, hanem erkölcsi, kulturális vagy ideológiai érte-

lemben vett jobb élet kialakítása volt a cél, a migráció célpontját pedig hanyatlófélben lévő és megmentésre szoruló kulturális régióként értelmezték az odaköltözők (Pulay 2002:40).

A klasszikus szuburbanizációhoz vagy a visszaszivárgáshoz képest ugyancsak kevésbé számottevő, de annál érdekesebb a nyugat-európaiak 1990-es években meginduló, főként aprófalvakba irányuló élmény- vagy jóléti migrációja. Járosi Katalin vizsgálatának eredményei szerint ennek okai között találjuk az alacsony ingatlanárakat: a nyugati migránsok aktív kereső életszínvonalukat magyarországi kivándorlás révén nyugdíjas éveikben is meg tudják őrizni, vagy netán még emelni is. Ezek a nyugati migránsok távol akarnak élni a tömegetől és a tömegturizmus által megszállt helyektől. És a motivációik között szerepel az élményorientáltság is: az adott táj szépsége, egyéni elvárásaik és a környezet harmóniája, a házak belakhatósága. Céljuk a megtalált összhang konzerválása, kímélése és megtartása (Járosi 2007:190–193). Járosi Katalin megkülönbözteti a kétféle – klasszikus és jóléti – migrációt: szerinte a klasszikus migrációt a valamitől menekülés jellemzi, míg az élmény- és a jóléti migránsokat a valami felé való elmozdulás vágya motiválja (Járosi 2007:200).

Ugyanezzel a valami felé mozdulással jellemezhető az ökofalvak lakói is: erős városellenesség, el- és megtervezett, tudatos (városból) ki- és (ökofaluba) bevonulás, és saját világuk tudatos felépítése jellemzi az általam ismert ökoközösségeket.<sup>5</sup> Előzményeiknek tekinthető az akkori táncház-, illetve zöldmozgalmakhoz szorosan kötődő, rendszerkritikus városi értelmiségieknek (de jellemzően nem művészeknek) aprófalvakba, például a Dél-Dunántúlra költözése az 1980-as években.<sup>6</sup> Az ökofalvakba költözők is elsősorban a városi, értelmiségi réteghez tartoznak, annak egészen széles palettájáról jönnek (az informatikustól a vállalkozón keresztül a pedagógusig és az agrárértelmiségig), de – szemben a Balaton-felvidékre költözőkkel – viszonylag kevés művészt találunk közöttük. Motivációikat tekintve leginkább a többségitől eltérő, ökológiai elkötelezettségen alapuló életmód megteremtésének igénye különbözteti meg őket a többi, faluba irányuló migrációtól, amely igény nemcsak a környezethez való viszonyukban nyilvánul meg, hanem az egyéni és a közösségi lét minden aspektusát áthatja. Céljaikat tekintve pedig a modellszerep hangsúlyos felvállalásában térnek el más faluba költözéstől: céljuk – ahogyan az ökofalu-konceptiónál már vázoltam – nemcsak egy társadalmilag–gazdaságilag–környezetileg fenntartható életmód megvalósítása, hanem a tapasztalatok, a minta átadása is.

## A rendszerváltás előtti környezeti mozgalmak

A magyar rendszerváltásban (és a többi közép-kelet-európai ország politikai rendszerében bekövetkezett változásban is) rendkívül jelentős szerepet játszottak a környezeti mozgalmak. Ennek elsődleges oka, hogy Magyarország környezeti állapota rendkívül rossz volt (Persányi 1993:144), amit azonban a hatalom gyakorlói tagadtak (mondván, hogy környezetszennyezés csak a kapitalista gazdasági rendszerekben alakul ki), és minden, a környezet védelmére irányuló megmozdulást – akár a rendőrség bevetésével is – elsöpörtek (Illés–Medgyesi 1998:138–139). Ennek ellenére az 1980-as években egyre erősödő alternatív társadalmi mozgalmak, szakadár csoportok által megfogalma-

zott problémák között hangsúlyos szerepet kaptak a környezeti problémák. Thomas Homer-Dixon a környezeti problémák és társadalmi konfliktusok kapcsán fogalmazza meg a magyar rendszerváltásra is igaz megállapítást: „[...] mivel az elnyomó rendszerekben a környezet gyakran egyike azoknak a nyilvános vitatémáknak, amelyekkel kapcsolatban a társadalom viszonylag akadálytalanul képes politikai aktivitást megszervezni, az ellenzéki csoportok gyakran nyúlnak a környezeti témákhoz a diskurzusok felélesztése végett.” (Homer-Dixon 2004:14) A környezeti problémák és a rendszerrel szembeni ellenállás Magyarországon is szorosan összekapcsolódott, a Duna-vízlépcső körüli vita pedig 1988 nyarán egyesítette a politikai ellenállási erőket, a párton belüli reformpárti kommunistákat és az egész környezeti mozgalmat (Persányi 1993:147). Az építkezés leállítása a rendszer összeomlásának szimbóluma lett (Illés–Medgyesi 1998:151; a vízlépcsővita szerepéhez a rendszerváltásban lásd még Harper 2005; Illés–Medgyesi 1998; Persányi 1993; Szirmai 1991; illetve Csillag Ádám *Dunaszauroszt* című filmjét, Csillag 1988).

A politikai és a környezetvédelmi ellenzék tehát szorosan összekapcsolódott, egyfelől azért, mert a környezetvédelmi mozgalom olyan magként funkcionált, amely politikailag aktív tagokat is magába tömörített, másfelől pedig azért, mert a környezetvédelem és a kialakuló ellenzék céljai egybeestek (Illés–Medgyesi 1998:148–150). Gyűrűfű ökofalu egyik alapítója, Borsos Béla is egyértelmű kapcsolatot lát a politikai változások és a magyarországi környezeti állapot, illetve a környezeti mozgalmak között: „Magyarországon a nyolcvanas évek politikai változásának egyik mozgatórugója az embereknek a környezetük állapotával kapcsolatos elégedetlensége volt. Aki kicsit is mélyebben elgondolkodott a környezetpusztító beruházások kiváltó okain és az alkalmazott technológiák káros voltán, hamar rájöhettek, hogy hatásos válasz a felvetett kérdésre csak akkor adható, ha rendszerszinten kívánjuk megreformálni a problémás társadalomfejlődési irányzatokat.” (Borsos et al. 2008) Borsos Béla – tanulmányomhoz fűzött megjegyzései között – később hozzátette: „A »rendszer«-szinten itt ökológiai és társadalmi, nem pedig politikai rendszert jelent. A zöldek mindig azt mondták, ők nem bal vagy jobb oldalon vannak, hanem elől. [...] valamiféle szelepnek tekintette a hatalom is, a zöldek is a környezetvédelmet, különösen a nyolcvanas évek második felében, ahol a rendszer teljes megkérdőjelezését nem politikai, hanem környezeti érvek tették »szalonképesebbé«. Ezt nagyon sok ember felismerte, és hatalmas tömegek lettek zöldek, akiknek semmi közük nem volt a környezetvédelemhez, csak a rendszertől akartak megszabadulni.” (Borsos Béla, 2008. november 17.)

Az ökofalvak alapítói, első lakói közül többen részt vettek (de legalábbis be-be-néztek, informálódtak) az 1980-as években létrejött és működő ökológiai mozgalmakban vagy környezetvédelmi témákkal is foglalkozó alternatív társadalmi mozgalmakban (Interdiszciplináris Diákkör, ELTE Természetvédelmi Klub, Duna Kör, Budapesti Műszaki Egyetem Zöld Kör, 405 Kör, 4:6:0 Békecsoport stb.). Az Interdiszciplináris Diákkör (ITDK) évente rendszeresen tábort szervezett, és működtette az *Információ Gyűjtő és Szolgáltató Műhelyt (IGYÉSZ)* – mindkettő fontos szerepet játszott az akkori társadalmi mozgalmakban. Kiemelt szerepük volt a rendszeres tájékoztatásban a különböző illegális, féllegális lapoknak és rendszeres kiadványoknak, amelyeken az alternatív környezetvédelmi mozgalom nagy generációja is nevelkedett. Ilyen volt például az ELTE Természetvédelmi Klub *Sajtószemléje*, az ITDK *Levélje* és a *Természetvédelem*,

a BME *Kari Papírja* és a *Kék Bolygó* (Illés–Medgyesi 1998:139–146; Maurer 1993), valamint idetartozott a rendszerváltáskor induló, a kapitalizmus és szocializmus melletti harmadik út lehetőségét fontolgató, és a rendszerváltás utáni csalódást tükröző lap, a *Harmadik Part* (*Harmadik Part teljességügyi értesítő*, 1989–1995), amelyben szintén megtaláljuk az ökofalvak alapítóinak írásait (például Borsos Béla, Kilián Imre, Varga Géza, Zaja Péter).

## A Gyűrűfű-történet

Gyűrűfű ökofalu Magyarország déli részén, egy gyönyörű zselici (Baranya megye) völgy vízgyűjtő területén, erdős, bozotos, gyepes természeti környezetben, a Gyűrűfű Humánökológiai Rezervátum körülbelül 1100 hektáros területén helyezkedik el.

Gyűrűfű első említése a 13. századból való. A falu a török hódoltság alatt elnéptelenedett, a 17. század végén is csak néhány magyar család lakta. A 18. század elejére ismét elnéptelenedett. A közeli falvakból 1760-ban magyarok, 1769-től német családok érkeztek. A helységnévtár szerint 1926-ban 271, 1962-ben 193 lakója volt Gyűrűfűnek. Az 1960-as években kezdett – elsősorban a szocialista településpolitikára, az erőltetett körzetesítés hatására (szerepkör nélküli falunak nyilvánították, ami egyenlő volt a teljes ellehetetlenítéssel) – újra elnéptelenedni. Az egykori lakosok Pécsre és a szomszédos kisvárosokba, illetve községekbe költöztek (Borsos et al. 2007:62–63), tehát nem szóródtak szét, hanem viszonylagos közelségben, rokonsági körükön és a jól ismert tájegységen belül maradtak, ugyanakkor a településhierarchiában képesek voltak felfelé mobilizálódni (Havas 1980).

Egy aprófalun elnéptelenedésének története nem egyedülálló, Gyűrűfű az elemzők szerint azért vált mégis sokkal ismertebbé, „országos fogalomná” (Dunai 1998:1), és azért formálódott szimbolikus történetté, mert elnéptelenedésének folyamata valamelyest különbözött a többi kihalt aprófalutól. Gyűrűfűt az 1960-as évekig – a kevés kitelepítésnek és ezzel párhuzamosan a kevés beköltözésnek köszönhetően – elkerülte a környékre évtizedek óta jellemző lakosságcsere. Hogy mégis ez a falu néptelenedett el legelőször és szinte egyszerre, annak oka Havas Gábor és Juhász Pál szerint az, hogy a jómódú, öntudatos lakosság kollektív döntés eredményeképpen költözött el (Havas 1980; Juhász 2006). A kollektív döntés mögött az a sérelem állt, hogy sorban elvették intézményeiket, szerepkör nélküli faluként nem kaphattak építési engedélyt és a várva várt utat sem, a kezdetben helyi, majd összevont tsz-ben tudásukra, állattartásban messze híres tapasztalatukra nem tartottak igényt, ehelyett az állattartáshoz mit sem értő embereket hoztak a fejük fölé, akik a szemük láttára tették tönkre az addig virágzó mezőgazdaságot, állataikat stb. „Bizonytalannak látták a jövőt, és akkor összebe-széltek, összefogtak, és megkezdődött az elvándorlás.” (Havas–Schiffer 1983b:21) Az elköltözők minden mozdíthatót magukkal vittek, még az új házaikba beépíthető cserpeket, téglákat, ajtókat, ablakokat, villanykapcsolókat is. A visszaemlékezések szerint 1970 volt az utolsó év a régi Gyűrűfű történetében: ekkor derült ki, hogy az alsó tagozatos gyerekeket ősztől Ibfára, bentlakásos iskolába kell járatni. Erre a hírre az utolsó 37 lakó is feladta reményeit, és az év végére mindannyian elköltöztek. A falu 1974-ben szűnt meg hivatalosan létezni, ekkor egyesítették Ibfával Ibafa néven (Slach-

ta 2007:11; a falu elnéptelenedésének okait és folyamatát elemzi Borsos 2007: 57–67; Havas 1980; Slachta 2007).

Az ökofalu az 1990-es évek elején jött létre az akkorra már csak nyomaiban megmaradt falu helyén: 1990-ben találtak rá a helyszínre (ehhez lásd Kilián é. n.), 1991-ben kezdte meg az ökofalu létrehozását a Gyűrűfű Alapítvány, és 1993-ban vették meg a falu magját képező 174 hektáros területet (Borsos et al. 2007:49, 73–76). A városi értelmiségiekből álló alapítók már a rendszerváltás előtt is aktív tagjai voltak a hazai társadalmi és zöldmozgalmaknak, és volt némi tapasztalatuk a nyugati ökofalvokról, az ökológiai gazdálkodásról, az ökoépítészetről stb. Céljuk – Borsos Béla megfogalmazásában – „[...] egy decentralizált, autonóm közösség, egy posztindusztriális törzsi társadalom létrehozása volt, amely a hagyományos közösségektől elsősorban abban különbözik, hogy az információs forradalom teremtette csatornákon keresztül folyamatos kapcsolatban áll a külvilággal. Ugyanakkor érvényesíti a tradicionális közösségi struktúrák, a középkori falvak vagy törzsi társadalmak azon sajátosságát, hogy emberléptékű, zárt, áttekinthető világot teremt az egyéni és társadalmi tevékenységek számára, amelyben a szabályok és törvényszerűségek közvetlen módon, mindenki számára átlátható ok-okozati összefüggésben a rendszer lehető legtökéletesebb és leg-hosszabb ideig való fenntartását szolgálják.” (Borsos 1999:20)

Gyűrűfű ökofalu létrejöttét a helyszín megfontolt kiválasztása, alapos tervezés, előzetes kutatások és tanulmányok sora előzte meg (földtani és hidrogeológiai vizsgálatok, energetikai infrastruktúra, agroökológiai potenciál, a gazdálkodás lehetőségeinek felmérése stb.). A tervezés során figyelembe vették a magyar településszerkezetet (Kilián 1994) és a természetföldrajzi sajátosságokat egyaránt.

Az ökofalu jelenleg közigazgatásilag a közeli Ibfához tartozik, abban részönkormányzattal rendelkezik. Ennek keretében a Gyűrűfű Közhasznú Egyesület vállalta át a falugondnoki szolgálatot és a településrendezéssel kapcsolatos feladatokat. Emellett az egyesület oktatási és kulturális feladatokat lát el. Az ökofalu építését és működését rendezési terv határozza meg, ami szabályozza az építészeti kérdéseket, a földhasználatot, a környezetbarát gazdálkodási formákat. A betelepülés feltételeit és módját a Gyűrűfű Alapítvány határozza meg. A falu autóval vagy gyalog közelíthető meg egy kővel stabilizált, körülbelül három kilométeres úton. A falu a bokros-tanyás településtípust valósítja meg, ahol minden házhoz egyhektáros terület tartozik.<sup>7</sup> A lakók többsége városból költözött ide (Budapest, Pécs, Komló, Székesfehérvár, Győr, Tatabánya, Hajdúböszörmény [Borsos 2007:81]). Jelenleg a falunak huszonhárom felnőtt lakosa van, akiknek egyik része helyben végzett munkából él meg, négyen pedig – kényszerűségből, mivel hosszas próbálkozás után sem tudták helyben kialakítani megélhetési forrásaikat – a közeli városokba járnak dolgozni. A helyben dolgozók falusi turizmusból és mezőgazdaságból keresik meg a kenyerüket, illetve informatikus szakemberként, könyvelőként otthon dolgoznak. A nők egy része gyest, illetve nyugdíjat kap. A közeli városokban dolgozók az egyetemi oktatásban, a kistérségi menedzsmentben és az egészségügyben állnak alkalmazásban. Jellemző, hogy az itt élők nagy része nem eredeti szakmájában dolgozik, hanem a helybeli megélhetést preferálva, a körülményekhez alkalmazkodva kerestek új megélhetési lehetőséget. Így – Borsos Béla adatai szerint – a képzettség és a megélhetést biztosító munka viszonya 2007-ben a következőképpen alakult: a huszonhárom felnőtt lakosból diplomás tizenkét fő, egyéb (szakmunkás,



betanított munkás stb.) tizenegy fő. Jelenleg szellemi foglalkozású öt fő, vegyes foglalkozású két fő, fizikai foglalkozású tizenhat fő (Borsos 2007:81). Mindez jól mutatja, hogy a korábbi, városi életüket teljesen felszámoló ökofalulakók számára az ideköltözés ezen a téren is gyökeres életformaváltással jár.

A falunak nincs saját iskolája, a gyerekek falubusszal járnak iskolába egy közeli kisvárosba. A háztartások az elektromos hálózat és a telefonvonalak révén kapcsolódnak még a központi rendszerekhez; fűtés, meleg víz és szennyvízkezelés tekintetében azonban önállóak, alternatív technológiákat használnak. Épületeiket az ökoépítészet alapelveit betartva építették fel (alapanyagok, tájolás, szennyvíz- és hulladékkezelés stb.), és az írásban is lefektetett alapelveknek megfelelően kizárólag biogazdálkodást folytatnak a falu területén. Gyűrűfű ökofalu tagja a nemzetközi ökofalu-közösségnek (GEN). Lakói táboraikban, tanfolyamaikon az ökológikus gondolkodás és életforma elméletét és gyakorlati megvalósítását egyaránt oktatják.<sup>8</sup>

## A Gyűrűfű-történet mint szimbolikus tőke

Ahogy fent említettem, az ökofalu létrehozását alapos tervezés előzte meg. E tervezés fontos aspektusa volt a tervezett ökofalu helyén hajdan létezett Gyűrűfű falu megismerése. A projekt indításakor a szervezők teljes mértékben tudatában voltak annak, hogy amikor választásuk a hajdani Gyűrűfű falu területére esett, akkor egyfajta szimbolikus újjáéledés mozgatóivá váltak. Gyűrűfű a kollektív magyar intellektuális emlékezetben úgy élt, mint a hatalom áldozata, a településhalál jelképe, a kihalt aprófalú szimbóluma. Beluszky Pál már 1974-ben úgy használja Gyűrűfű nevét, mint az elnéptelenedő falvak szimbólumát („Soraikban minden bizonynal nem egy leendő »Gyűrűfű« húzódik meg.”, „Gyűrűfű ma még csak egy van, de már nem soká kell várni új »Gyűrűfűkre«.” (Beluszky 1974:7) Nagyon korán, rögtön az elnéptelenedést követő években megindulnak a Gyűrűfű-látogatások, és megjelennek a Gyűrűfű-életről tartó, a történetet jelképpé formáló szövegek. E szövegek narratív szervezőeleme a kihálás, a pusztulás, az eltűnés és a megrendülés: Sipos Gyula 1973-ban még álló házakat, de bennük fájó látványt – földön heverő fél pár cipőt, szétszórt szerszámokat, nyitva hagyott iskolai füzetet, kitépelt villanykapcsolót, felszedett padlót – írt le (Sipos 1985). Magyar László nyolc év után látogat vissza a – közben elnéptelenedett – faluba: „Ibafán vezet az út Gyűrűfűre. Korpádot elhagyva mélységes mély lesz a csend. Még a madár sem szól. [...] A második órában már jólesett volna valakivel találkozni. [...] Seholy egy útbaigazító templomtorony. S hiába füleltem, sehonnan sem hallatszott kutyaugatás vagy kakaskukorékolás. [...] A falu temetőjében a legtöbb keresztet derékig érő fű rejtje. De már itt is a község. Község? Még kísértetfalunak sem lehet nevezni, hiszen imitt-amott bukkan fel egy omladékos vályogfal. [...] Rossz az idén a szilva-termés, de az a kevés, ami megmaradt, kövérré hízott és mézédessé érett. Majdnem a számba ér, és azon tűnődöm, kiét is »lopkodom«: Jechékét? Vagy pedig a Ternaiékét? A baloldalt pirosuló édes alma már biztosan az utóbbiaké lesz. Ez is itt rohad, szedetlen.” (Magyar 1977:76)

És még huszonöt évvel később is él ez a jelképfunkció, és fennmarad a megrendülés: „November 28-án van 25 éve, hogy a 600 éves településről, a baranyai Gyűrűfűről az

utolsó család is elköltözött. Gyűrűfű neve gyászjelképe lett a magyar aprófalvaknak: jövők a halál.” (Leskó 1995:48<sup>9</sup>) „A 60-as 70-es évek fordulóján országos sokkot váltott ki, amikor híre ment, hogy a csöppnyi baranyai falut, Gyűrűfűt otthagya utolsó lakója is. A falu elnéptelenedett, ezt oly nehéz volt tudomásul venni, hogy máig felelmegetjük, változatlanul mély megrendültséggel, [...] Gyűrűfűt immár negyedszázados gyász kíséri [...] A negyedszázada elnéptelenedett Gyűrűfűből mára semmi sem maradt. Az enyészete lett ott minden. Gyűrűfű már nincs, most már csak a nosztalgia őrzi emlékét.” (Egy kipusztult 1996:8)

A falu a magyar kultúrában (is) az anyafölddel és a hazával azonosítódik, így a romantikus-hazafias ideák mentén falusiaként elképzelt Magyarországon az aprófalvak elpusztítása patrióta érzelmeket kavart föl.<sup>10</sup> Gyűrűfű története tehát számos korabeli újságcikk és egy dokumentumfilm (Magyar J.: *Az elnémult falu*, 1971) hatására – Krista Harper amerikai antropológus kifejezésével élve – egyfajta társadalmi mozgalom-eposszá (*social movement epic*) vált (Harper 2005:222<sup>11</sup>). A kihalt falu helye pedig emlékhellyé és ellenállási térré lett, a hatalommal szembeni passzív ellenállás zárandokhelyeként funkcionált, amiről szóbeli beszámolók, írásos források (lásd például Sipos 1985; Magyar 1977) és fotók is tanúskodnak.<sup>12</sup> A falurombolás ellen nyilvánosan nem lehetett fellépni, de el lehetett siratni a kihalt Gyűrűfűt – és rajta keresztül a hasonló sorsú falvakat – cikkekkal, dokumentumfilmmel és az elhagyott falu pusztulásának nyomon követésével. „Leginkább egy, a *Mozgó Világban* megjelent írás okán kerültünk oda, de jóval később, így – mivel útikalauz nem volt – csak nagyon keveset láttunk a maradványokból.” (Idézet egy visszaemlékezésből.)

Véleményem szerint Gyűrűfűre is tökéletesen igaz, hogy a különböző társadalmi csoportok különböző jelentésekkel ruháznak fel egy adott teret, és ezen a helyen a hatalom és az ellenállás viszonyai találkoznak (Mező 2000:130), akkor ez a tér ellenállási térként működhet, ahol – Gyűrűfű esetében – a falut értéktelennek ítélő és elpusztító hatalom és a hatalom ellenében az elnéptelenedett falut szimbólummá emelő ellenállás „találkozik” egymással.<sup>13</sup> Egyénileg kifejezett ellenállásról van itt szó, hiszen Gyűrűfűre – tudtommal – soha nem szerveztek csoportos megmozdulást, látogatást, a(z) elsősorban) értelmiségi réteg tagjai egyénileg, néhány fős baráti vagy családi társaságban látogatták meg az elhagyott falu romjait. Ugyanakkor az egyéni utakat (legalábbis azokat, amelyek motivációját én ismerem) egyértelműen az aktuális államhatalomról való közös gondolkodás, az 1970–1980-as évek formálódó ellenállása motiválta: „A zárandokhely részben a temető, ahova a hozzátartozók rendszeresen kijártak, a normálisan gondolkodó értelmiségiek számára pedig »virtuális zárandokhely« lett Gyűrűfű.” (Idézet egy visszaemlékezésből.) Nem látványos ellenállási akciókról volt itt szó, hanem olyan ellenállási tér létrehozásáról, amelynek megalkotása során a kihalt falu egyfajta kulturális jelentéssel, emlékekkel és az odautazással kifejezett egyet nem értéssel, ellenállással töltődött fel (ehhez lásd Mező 2000:130). A zárandokok a kihalt faluban a hatalom kísérteteivel és Gyűrűfű szimbolikus jelentésével találkoztak újra és újra.

A hatalomnak kiszolgáltatott hajdani falu helyén egy, az aktuális trendekkel (városiasodás, városba költözés, fogyasztói társadalom, környezethez való viszonyulás stb.) szemben haladó közösség próbált megtelepedni. Az önfenntartó, nehezen megközelíthető és ezért nehezen ellenőrizhető és befolyásolható falusi lét az államszocializmus

idején a hatalom számára nemkívánatos volt, az ott élők számára pedig – tudatosan, felülről kialakított körülmények hatására, a falu ellehetetlenülése folytán – nem élhetővé vált. Az öfenntartó, nehezen megközelíthető ökofalu intézménye nem kevésbé zavarba ejtő az aktuális hatalmi diskurzusok számára, különösen akkor, ha azt látjuk: az ökofalvak lakói pontosan azért költöznek Gyűrűfűre, amiért régi lakói elhagyták azt: a városoktól való távolsága, viszonylag nehezen megközelíthető volta, kicsi, zsákfalujellege, infrastruktúrájának hiányosságai, érintetlen természeti környezete miatt.

Az ökofalu megálmodói tehát tudatában voltak a régi Gyűrűfű szimbolikus jelentésének, és ezt a szimbolikus tőkét integrálták az ökofalu létrehozásába és egyben saját, a hatalomról való gondolkodásuk kifejezésébe. Ahogyan az egyik alapító megfogalmazta: „Úgy gondoltuk, hogy a régi Gyűrűfű szimbolikus erejét megfordíthatjuk: korábban a halál és a pusztulás szimbóluma, most az életé és az újjászületésé. Meghalt Gyűrűfű, éljen az új Gyűrűfű!” Halál és élet, kipusztulás és feltámadás dichotómiája számos más Gyűrűfűről szóló szövegben is megjelent: *Újjászülethet Gyűrűfű, a faluhalál egykori jelképe* (újságcím, Magyar Nemzet, 1995. november 9.), *Egy kipusztult falu újjászületik* (újságcím, Dunántúli Napló, 1996. január 23.), *Romon virág* (Fuszenecker Ferenc filmje, é. n.), „A halál negyedszázados évfordulóján az élet üzen Gyűrűfűről” (Szabad Föld, 1995. november 28.). „Gyűrűfű a településfalál jelképe 25 éve. Lesz-e a település-születésé is?” (Leskó 1995:8), „Az utóbbi időkben újra meg újra elhangzik e név: Gyűrűfű. Még mindig a hajdani megrendüléstől kísértlen, ám új időszerűséggel áthatva. [...] A halál negyedszázados évfordulóján az élet üzen Gyűrűfűről.” (Egy kipusztult 1996:8)

A környezeti mozgalmak (más mozgalmakkal egyetemben) akkor válhatnak sikeresé, ha képesek olyan szimbólumot találni, amely melléjük állítja a társadalom megcélzott szegmenseit.<sup>14</sup> Gyűrűfű esetében – természetesen a speciális ökofaluterv érdekessége, vonzereje mellett – a már létező, aktív potenciállal bíró szimbólum (újra) hasznosítása sikeresnek bizonyult, az ökofalu-kísérletet a kezdetektől nagy figyelem kísérte mind a média, mind a civil társadalom részéről. Ráadásul az új telepések küzdelme a bürokráciával, a merev és egyre bonyolultabb szabályokkal hasonlított a régi gyűrűfűiek küzdelméhez, amikor szép lassan elfogytak alóluk az utak, a közintézmények és a munkalehetőségek. Bár mind a régi, mind az új Gyűrűfű alávetett, hatalom nélküli az uralkodó társadalmi diskurzusokhoz képest (a régi falu az államszocializmus, az ökofalu a fogyasztói társadalom diskurzusaihoz képest), az ökofalu mégis képes volt egy „elnémított csoportot” (vagy inkább: egy elnémításra szánt csoportot) újra bevonni a társadalmi nyilvánosságba, másfelől ennek segítségével önmagát is láthatóbbá tenni.

Az ökofalu lakói a régi és az új Gyűrűfűt sokféle módon összekapcsolták, a régi Gyűrűfű szimbolikus jelentését verbális megnyilatkozásaikba és az ökofalu nyilvános tereibe egyaránt integrálták.<sup>15</sup> Az előbbire az alapítók cikkein, tanulmányain túl az olyan erős emocionális erővel bíró sajtócímek és szlogenek szolgálnak kitűnő példával, mint az előbb már említett *Meghalt Gyűrűfű – éljen Gyűrűfű*, a *Romon virág* vagy Novák László dokumentumfilm-sorozatának címe, az *Elsodort falvak* (Novák 2006).

Igazán hatékonyan azonban a helyszínen működik az emlékezés fenntartása. Ha valaki végigmegy ma az ökofalun, több helyen is találkozik a kihalt falu emlékeivel, megalkotott nyomaival: így például tábla jelzi a falu régi főterének helyét, másutt szín-

tén tábla jelzi a falu utolsó házának utolsó nyomait. Megalkotott nyomoknak tekintem ezeket, mert a figyelemfelhívó táblák segítségével nélkül avatatlan tekintet egyáltalán nem venné észre sem a teret, sem a ház maradványait. A régi falu egyetlen, mindenki számára jól látható nyoma a temető. A régi lakók még eljönnek rendbe tenni hozzátartozóik sírját, így ez az a hely, ahol a régi falu még élő lakosai és az új lakók találkozhatnak. Az ökofalut bemutató séták magától értetődő része e helyek megmutatása, és a régi Gyűrűfűre való folyamatosan utalás, reflektálás.<sup>16</sup> Az ideérkezők többsége maga is hallott, és sokat kérdez a régi faluról,<sup>17</sup> ami – tapasztalataim szerint – újabb és újabb történeteket, saját emlékeket hív elő a sétát vezető helybeliekből: elmesélik, milyen tárgyakat, építőanyagokat találtak az építkezéskor; a régi lakók segítségével hogyan keresték meg és vonták használatba a régi kutakat stb. A régi és az új falu ily módon is összekapcsolódik, a régi (szimbolikusan és valósan is) beépül az újba; a régi falut megmutató táblák és történetek, illetve az új falu házai között sétáló idegen egyszerre jár a múltban és jelenben.<sup>18</sup> A múlt és a jelen összekapcsolása és megalkotása minden ilyen alkalommal újra és újra megtörténik: egyik ottjártamkor egy csoport tagjaként érkeztem, és a csoportban olyanok is eljöttek, akik még a nyolcvanas években, tehát a két Gyűrűfű létezése közötti időszakban jártak a területen. Az ő leírásaik az akkori faluról (például a házak, a kertek, a gyümölcsösök akkori állapota stb.) szintén beépültek a helyszínen kialakuló Gyűrűfű-történetbe. Ennek fontos aspektusa, hogy ők maguk akkor és most hogyan és miért kerültek Gyűrűfűre – ami azt mutatja, hogy a kihalt falu emléke folyamatosan élt a magyar értelmiségi réteg emlékezetében, és ez a fenntartott emlékezet is hozzájárult ahhoz, hogy Gyűrűfű ma azt jelenti, amit.

Gyűrűfű újjáélesztése tehát a győzelem kifejezésének tekinthető a hajdani falupusztító hatalom, a szocialista állam felett (pontosan azok részéről, akik valamilyen módon küzdöttek e rendszer összeomlásáért). Gyűrűfű ugyanakkor a szembenállás kifejezése is a jelenkori „vadkapitalista” berendezkedéssel és az aktuális hatalmi diskurzusokkal szemben, lakói szembehelyezkednek a globalizáció negatív hatásaival, a fogyasztói társadalommal, az erőltetett/elvárt gazdasági növekedés ideáljával, a városiasodással, a környezetpusztítással.

## A Gyűrűfű-történet értelmezése

Elmondhatjuk tehát, hogy amiként a zöldmozgalmak – illegális – alternatívát kínáltak a hivatalos kultúrához képest a rendszerváltás előtt, úgy most ugyanezt jelentik a jelenlegi hatalmat legitimáló bürokráciával és diskurzussal, a normalizált társadalommal szemben.<sup>19</sup> Az ökofalu-alapítók szocializmussal szembeni ellenállása átalakult a „vadkapitalizmussal” szembeni ellenállássá, csak éppen más eszközökkel: a szocializmus idején aktív földalatti politikai tevékenységgel, a rendszerváltást követő csalódás után pedig egyfajta kivonulással. Pontosabban – az ökofalusiak interpretálásában – bevonulással, aminek hangsúlyozása nélkülözhetetlen a Gyűrűfű-szimbólum felhasználásának megértéséhez is. Amit ugyanis a hétköznapi nyelv és a társadalomtudomány kivonulásnak nevez, arra az ökofalulakók sokkal inkább bevonulásként tekintenek: „Kiszálltunk, elmentünk és nem szeretünk még vendégként sem visszajönni. Nem az isten háta mögül szólunk, hanem az Isten színe előtt, az Isten tenyeréről.” (Kilián 1991)

Ez pedig válasz arra a Szabó Máté által felvetett problémára is, miszerint a társadalmi mozgalmak „negatív” funkcióját, a tiltakozást, a kritizált rendszer lebontását célzó destrukciós potenciált nagyon nehéz konstruktív irányba továbbfejleszteni. Az ökofalvak lakói a kivonulás (bevonulás) mellett – és legfőképpen – egy lehetséges életmód-alternatíva felkínálásával szállnak szembe a jelenlegi aktuális társadalmi-gazdasági berendezkedéssel. „Tulajdonképpen az egész kísérletnek ez volt a legfontosabb indítéka már a kezdet kezdetén is: pozitív választ adni, nem csak mindig tiltakozni.” (Borsos Béla megjegyzése, 2008. november 17.) Ennek pedig nagyon fontos eleme a Gyűrűfű-szimbólum használata, amely a megvalósított újjáéledés példájával megvalósítható alternatívát, egy – az aktuális szociokulturális trendekkel szembeni – másik út lehetőségességét hivatott igazolni és megerősíteni.

## JEGYZETEK

1. A tanulmány az OTKA F68244 számú támogatásával jött létre.
2. Az ökofalu-definíciókhoz lásd Borsos Béla összefoglalását, Borsos 2007:22–26.  
Az ökofalvak jól illenek a humán geográfia (human geography) úgynevezett autonóm geográfiák (autonomous geographies) kategóriájába. Az autonóm geográfia olyan tér, ahol „az emberek az ellenállás és a teremtés eszközeivel nem kapitalista, egalitárius és szolidarisztikus politikai, társadalmi és gazdasági szervezeti formát kívánnak létrehozni” (Pickerill–Chatterton 2006:730).
3. Utopian fugitives – az amerikai politológus, Karen Litfin kifejezése (Litfin 2008).
4. Hogy ezek közül melyik tekinthető valóban ökofalunak, elsősorban definíció kérdése.
5. Érdemes behelyezni az ökofalvakat abba a csoportosításba, amelyet Szijártó Zsolt hozott létre háromfajta térstruktúra, térgyakorlat ábrázolására (Szijártó 2007:170). Szemlélete miatt leginkább a belső-somogyi példa mellé helyezhetnénk az ökofalvakat. Ennek jellemzője: a térnaturalizáció, azaz a tér olyan szemléletmódja, ahol fontos szerepet kap az ökológia, a természetvédelem; a biológiai diverzitás kulcsfogalom, a tér úgy jelenik meg, mint „biológiai élőhelyek egymásmellettsége”, cél ezek megvédése az emberi beavatkozástól; a gazdaság szférájában elsősorban a természetközeli gazdálkodásmódot, a turizmusban pedig az ökoturizmust preferálják (Szijártó 2007:167–168). Ugyanakkor az ökofalvakra jellemző a Balaton-felvidék néhány jellegzetes eleme is, így például az ideológiai alapok egy része, az ellenvilág képzése, a közösségi jellegű térhasználat, a régi/új ünnepek létrehozása.
6. A táncházmozgalom és a rendszerkritika kapcsolatához lásd Taylor 2008.
7. Gyűrűfű településkonceptiójához lásd Kilián 1994.
8. Gyűrűfű jelenlegi működéséhez lásd Borsos 2007 és Hári 2008.
9. Az újságíró a folytatásban békés háborúként jellemzi Gyűrűfű újjáéledését: „A Gyűrűfű hadművelet a világ legbékésebb háborújának ígérkezik: visszahódítani a területet a »dzsungeltől«.” (Leskó 1995:8.)
10. Krista Harper a tiszai ciánszennyezés kapcsán állapítja meg ugyanezt: „A szennyezés patrióta érzelmek áradását idézte elő Magyarországon.” (Harper 2005:221) Becze Szabolcs pedig egy baszk példa elemzése, egy duzzasztó építése miatt kilakoltatásra ítélt falvak körül kialakult ellenállási mozgalom kapcsán mutatja meg, hogyan bukkan fel a patrióta zöngé, a lokális értelemben vett ökológiai patriotizmus a helyzetet értelmező interpretációk között, és hogyan nyúlik át a lokális kultúra védelmének problematikája egy tágabb értelmezést jelentő kontextusba (Becze 2006).

11. Krista Harper a Bős–Nagymaros körüli történeket nevezi társadalmimozgalom-eposznak (social movement epic), amely egy olyan időszakban zajlott le, mely azóta a rendszerváltást szimbolizáló történelmi korszakká (historical epoch) vált (Harper 2005:222).
12. Lásd például <http://www.kia.hu/konyvtar/zala/gyurufu.htm>.
13. A történelmi diszkontinuitások, radikális törések (például 1945 következményei, az 1960-as évek – a falu kihalása, rendszerváltás – az ökofalu létrejötte) itt is ugyanúgy fellelhetők, mint a Szijártó Zsolt által az emlékezhelyek problematikájának kontextusában vizsgált másik somogyi táj esetében (Szijártó 2004). Gyűrűfű is „az emlékezés rétegeiből összeálló táj” (Schama, idézi Szijártó 2004:261), aminek rétegei, sémái újrahaznosulnak a gyűrűfűi ökofalu-történetben.
14. A Bős–Nagymaros-ügy kapcsán állapítja meg Krista Harper (2005:226).
15. A kulturális kontextusok felhasználása, integrálása általában is jellemző a társadalmi mozgalmakra: „A tudásviszonyokat tekintve a társadalmi mozgalmak olyan gyakorlatokat testesítenek meg, melyek sajátosan ráépülnek a helyi kulturális kontextusokra. Gyakran képviselnek közösségen belüli mindennapi szokásokban elmerült szimbolikus és informális kapcsolatokat; különböző belső és társadalmi rítusokat, alternatív jelentésszerkezeteket, valamint az észlelés, elnevezés és cselekvés különböző módjait.” (Melucci 1989, idézi Mező 2000:127) A tér mint (ellenállási) kulturális kontextus felhasználása szintén általános jellemzője a társadalmi mozgalmaknak: „Az ellenállás a mozgalmat a térrel hozza kapcsolatba: egy teret lehet igényelni, megvédeni, stratégiaileg felhasználni vagy elhagyni.” (Mező 2000:130)
16. 2007 óta működik a Szent László tanösvény, aminek egyik megállója a régi falut mutatja be (<http://www.gyurufu.hu/content/szent-laszlo-tanoveny>).
17. „A motiváció [a kihalt falu hetvenes évekbeli meglátogatásának motivációja] a szociográfiai érdeklődésből adódott, de mélyebben nem ástuk bele anno magunkat, így a múltkori látogatásunkkor [2008] többet tudtam meg a koncepcióról.” (Idézet egy visszaemlékezésből.)
18. És a jövőben – hiszen a falu lakói szerint ilyen helyeken lehet biztos jövőt építeni az esetleges környezeti, társadalmi katasztrófák esetén.
19. És tulajdonképpen magával a vidékkel, a magyar falu jelenlegi törekvéseivel is szembehelyezkedik. Ahogyan azt a Gyűrűfű-alapító Borsos Béla is megfogalmazta: az ökofalu tulajdonképpen a lemaradt, rurális térségben egy „beléhelyezett mesterséges test” (Borsos 2007:39). Nem gondolják azt sem, hogy ökofaluban élni mindenki számára megfelelő, megvalósítható perspektíva, vagy hogy az ökofalvak megválthatják a magyar vidéket. Csupán egy lehetséges alternatívát kínálnak, aminek bizonyos elemei modellként szolgálhatnak a magyar falvak számára (ilyen például a minőségi termelésre átállást preferáló uniós agrárpolitikai stratégiának megfelelő ökotudásközpont, a tájba illő gazdálkodás, a központi rendszerekről leváló, önálló, természetbarát és takarékos energiafelhasználás, a helyi források hatékonyabb felhasználása stb.).

## IRODALOM

AUSTIN, SUE

1993 Tuggelite – Sweden's Oldest 'Ecological Village'. In *Rebuilding Communities. Experiences and Experiments in Europe*. Vithal Rajan, ed. 239–251. Totnes: Green Books.

BECZE SZABOLCS

2006 Etnoökológia, ökonacionalizmus vagy lokális mozgalmi environmentalista gondolkodás? A baszk nacionalizmus és az ökológiai akcionalizmus egy esete. *Anthropolis* 3(1):104–115.

**BELISZKY PÁL**

1974 Gyűrűfű és ami következik. Elkerülhető-e a kistalvak pusztulása? Magyar Hírlap, 1974. június 15.:7.

**BORSOS BÉLA**

1999 Gyűrűfű: egy ökofalu építésének problémái. Ökotáj 22: 19–24. Internetcím: <http://www.okotaj.hu/szamok/22/varos3.html>. (Letöltés: 2004.szeptember 1-én.)

2007 Az ökofalu koncepciója és helye a fenntartható település- és vidékfejlesztésben. PhD-értekezés, kézirat. Pécs: PTE Természettudományi Kar, Földtudományok Doktori Iskola.

**BORSOS BÉLA et al.**

1998 Ötletek a fenntartható vidékfejlesztési programok tervezéséhez. Budapest: CEEWEB.

2008 Az ökofalu koncepciója. Internetcím: <http://www.gyurufu.eu/default.php?mod=okofalu>. (Letöltés: 2008. november 4-én.)

**CASTREJÓN, CARMEN**

2007 A simple life? The symbolic significance of environmentalism in the construction of a community. Case study in the ecovillage of Las Nubes in Veracruz, Mexico. Tromsø: University of Tromsø.

**DICZHÁZI BERTALAN**

1985 Öt éves a 405 Kör. 1980–85. Budapest: Budapesti Műszaki Egyetem Martos Flóra Kollégium. BME KISZ Bizottsága.

**DUNAI IMRE**

1998 Zártkörű paradicsom. Új Dunántúli Napló 1998. június 8.:1.

**Egy kipusztult**

1996 „Egy kipusztult falu újjászületik”. Ez a „Gyűrűfű” nem „az” a Gyűrűfű. Dunántúli Napló, 1996. január 23.:8.

**ENYEDY GYÖRGY**

1980 Falvaink sorsa. Budapest: Magvető.

**FARKAS JUDIT**

n. d. „Krisna egyik kertje”. Hit-orientált életmód és környezet-átalakítás Somogyvámoson. In Antropogén ökológiai változások a Kárpát-medencében. Andrásfalvy Bertalan, szerk. Budapest: L'Harmattan – PTE Néprajz-Kulturális Antropológia Tanszék. (Megjelenés alatt.)

**FISCHER, DUNCAN**

1993 The Emergence of the Environmental Movement in Eastern Europe and Its Role in the Revolutions of 1989. In Environmental Action in Eastern Europe. Responses to Crisis. Barbara Jancar-Webster, ed. 89–113. New York: M. E. Sharpe.

**GRÁFIK IMRE**

2000 Ökoturizmus. In Turizmus és kommunikáció. Fejős Zoltán – Szijártó Zsolt, szerk. 96–111. Budapest–Pécs: Néprajzi Múzeum – PTE Kommunikációs Tanszék. /Tabula-könyvek, 1./

HARALDSSON, HÖRDUR

1998 Is Ecological Living in Sweden Different from Conventional Living? – A Case Study of the Ecological Village Toarp and the Conventional Town Oxie in South Sweden. Internetcím: [http://www.lumes.lu.se/database/alumni/97.98/theses/haraldsson\\_hördur.pdf](http://www.lumes.lu.se/database/alumni/97.98/theses/haraldsson_hördur.pdf). (Letöltés: 2007. november 12-én.)

HÁRI BEÁTA

2008 Magyarországi ökofalvak fenntarthatósági jellemzése és értékelése, továbbá területfejlesztési szempontú vizsgálatuk. Diplomamunka, ELTE TTK Földrajz- és Földtudományi Intézet, Társadalom- és Gazdaságföldrajzi Tanszék.

HARPER, KRISTA

2005 „Wild Capitalism” and „Ecocolonialism”: A Tale of Two Rivers. *American Anthropologist* 107(2):221–233.

HAVAS GÁBOR

1980 Ibafa. *Kultúra és Közösség* 1:17–33.

HAVAS GÁBOR – SCHIFFER PÉTER

1983a „A koncepciók születtek egymás után ...” 1. *Kritika* 3:21–30.

1983b „A koncepciók születtek egymás után ...” 2. *Kritika* 4:27–30.

HOLLÓS LÁSZLÓ

1988 Ökológiai mozgalmak '88. Ifjúsági Szemle 6. Internetcím: [www.foek.hu/zsibongo/90elotti/cik/hollos.htm](http://www.foek.hu/zsibongo/90elotti/cik/hollos.htm). (Letöltés: 2008. október 30-án.)

HOMER-DIXON, THOMAS F.

2004 *Környezet, szűkösség, erőszak*. Budapest: Typotex.

ILLÉS ZOLTÁN – MEDGYESI BALÁZS

1998 A környezet- és természetvédelmi mozgalom szerepe a rendszerváltásban. *In* Janus-arcú rendszerváltás. Schmidt Mária – Tóth Gy. László, szerk. 136–157. Budapest: Kairosz.

JACKSON, HILDUR – SVENSSON, KAREN, ed.

2002 *Ecovillage living. Restoring the Earth and Her People*. Totnes, UK: Gaia Trust – Green Books.

JÁROSI KATALIN

2007 Rezinenciaturizmus, élmény- és jóléti migráció. *In* Közösségtanulmány. Módszertani jegyzet. Kovács Éva, szerk. 186–202. Budapest: Néprajzi Múzeum – PTE-BTK Kommunikáció- és Médiatudományi Tanszék.

JOUHKI, JUKKA

2006 *Imagining the Other. Orientalism and Occidentalism in Tamil-Nadu Relations in South India*. Jyväskylä: University of Jyväskylä.

JUHÁSZ PÁL

2006 *Emberek és intézmények. Két zsákutca az agráriumban*. Budapest: Új Mandátum – Jelenkutató Alapítvány.



KASPER, DEBBIE VAN SCHYNDEL

2008 Redefining Community in the Ecovillage. *Human Ecology* 15(1):12–24.

KILIÁN IMRE

1991 Kedves Harmadik Part! Harmadik Part 7. Internetcím: <http://bocs.hu/3part/kilian-02-07.htm>. (Letöltés: 2008. október 31-én.)

1994 Gyűrűfű reinkarnációja. Építészet és településtervezés. Környezetbarát építés konferencia. Előadás, kézirat. Budapest.

é. n. Álmodás és ébredés. (Kirándulás a másik Magyarországon.) Internetcím: [http://www.artifact.hu/~fattila/gyurufu/documents/cseresznyeskert/almodas\\_ebredes.rtf](http://www.artifact.hu/~fattila/gyurufu/documents/cseresznyeskert/almodas_ebredes.rtf). (Letöltés: 2008. október 31-én.)

KIRBY, ANDY

2003 Redefining social environmental relations at the ecovillage at Ithaca: A case study. *Environmental Psychology* 23:323–332.

KOVÁCS KATALIN

2003 Vidéki kaleidoszkóp: eltérő esélyek, eltérő remények az uniós csatlakozás előtti falusi Magyarországon. In *A vidék Magyarországon az EU-csatlakozás előtt*. 6. Falukonferencia. Kovács Teréz, szerk. 53–66. Pécs: MTA RKK – MRTT.

LADÁNYI JÁNOS – SZELÉNYI IVÁN

2004 *A kirekesztettség változó formái*. Budapest: Napvilág.

LESKÓ LÁSZLÓ

1995 Gyűrűfű: kisarjad? Telepesek a zselici rengetegben. *Szabad Föld* 51(48):8.

LITFIN, KAREN

2008 The Global Ecovillage Movement as a Systems-Theoretic Knowledge Community. Internetcím: [http://www.polisci.washington.edu/direct/faculty\\_bio/Vita/litfin2007.doc](http://www.polisci.washington.edu/direct/faculty_bio/Vita/litfin2007.doc). (Letöltés: 2007. május.)

MAGYAR LÁSZLÓ

1977 *Ibafa*. *Valóság* 2:73–80.

MAURER GYÖRGY

1993 Átkelés a harmadik Part felé. Internetcím: <http://bocs.hu/3part/lev-lap-tort.htm>. (Letöltés: 2008. november 1-jén.)

MEZŐ FERENC

2000 Ellenállási területek a társadalomban. *Szociológiai Szemle* 4:125–135. Internetcím: <http://www.socio.mta.hu/mszt/20004/mezo.htm>. (Letöltés: 2008. augusztus 26-án.)

PATAKI GYÖRGY – TAKÁCS SÁNTA ANDRÁS, SZERK.

2004 *Természet és gazdaság*. Budapest: Typotex.

PERSÁNYI, MIKLÓS

1993 Red Pollution, Green Evolution, Revolution in Hungary. Environmentalists and Societal Transition. *In* Environmental Action in Eastern Europe. Responses to Crisis. Barbara Jancar-Webster, ed. 134–157. London: M. E. Sharpe.

PICKERILL, JENNY – CHATTERTON, PAUL

2006 Notes towards autonomous geographies: creation, resistance and self-management as survival tactics. *Progress in Human Geography*, 30(6):730–746. Internetcím: <http://phg.sagepub.com/cgi/content/abstract/30/6/730>. (Letöltés: 2008. május 28-án.)

PULAY GERGŐ

2002 „Leköltöztem vidékre ...” *In* Egy tér alakváltozásai. Esettanulmányok a Káli-medencéből. Fejős Zoltán – Szijártó Zsolt, szerk. 40–54. Budapest: Néprajzi Múzeum. /Tabula-könyvek, 3./

SIPOS GYULA

1985 Gyűrűfű – 1973. *In* Falusi Magyarország antológia. Rádics József, szerk. 447–453. Budapest: Mezőgazdasági Kiadó.

SLACHTA KRISZTINA

2007 A központosított településpolitikai intézkedések eredménye: Gyűrűfű elnéptelenedésének okai. Kézirat. Pécs.

SÓLYOM LÁSZLÓ – SZABÓ MÁTÉ, SZERK.

1988 A zöld hullám. Olvasókönyv a környezetvédelmi társadalmi mozgalmakról. Budapest: ELTE.

SZABÓ MÁTÉ

1992 Ökológiai utópia. *In* uő: Társadalmi mozgalom és politikai változás: a zöldek. 11–37. H. n.: k. n.

1993 Alternatív mozgalmak Magyarországon. Budapest: Gondolat.

2001 Társadalmi mozgalmak és politikai tiltakozás – történeti és összehasonlító perspektívában. Budapest: Rejtjel.

SZIJÁRTÓ ZSOLT

2002 Turizmus és regionalizmus a Káli medencében. Egy kutatás tapasztalatai. *In* Egy tér alakváltozásai. Esettanulmányok a Káli-medencéből. Fejős Zoltán – Szijártó Zsolt, szerk. 7–21. Budapest: Néprajzi Múzeum. /Tabula-könyvek, 3./

2004 Tájkép és emlékkép – az emlékezhelyek problematikája. Szabó Marianna *Kakuszta* című installációja kapcsán. *Tabula* 7(2):253–266.

2007 Tér, kultúra, kommunikáció. *In* Közösségtanulmány. Módszertani jegyzet. Kovács Éva, szerk. 160–175. Budapest: Néprajzi Múzeum – PTE-BTK Kommunikáció- és Médiatudományi Tanszék.

SZIRMAI VIKTÓRIA

1991 Ökológiai társadalmi mozgalmaink. *Valóság* 10:34–42.

1997 Protection of the environment and the position of green movements in Hungary. *In* Environmental and Housing Movements. Grassroots Experience in Hungary, Russia and Estonia. Katy Lánd-Pickvance – Nick Manning – Chris Pickvance, eds. 23–88. England: Avebury.

TAYLOR, BRON RAYMOND, ED.

1995 Ecological Resistance Movements. The Global Emergence of Radical and Popular Environmentalism. New York: State University of New York Press.

TAYLOR, MARY N.

2008 The politics of culture: folk critique and transformation of the state in Hungary. Dissertation, The City University of New York.

VÁGI GÁBOR

1991 „A reformideológia szelleme” és az aprófalvak. *In* uó: Magunk, Uraim. Válogatott írások településekről, tanácsokról, önkormányzatokról. 63–121. Budapest: Gondolat.

VIRÁG TÜNDE

2007 Migrációs folyamatok az aprófalvakban. *In* Közösségtanulmány. Módszertani jegyzet. Kovács Éva, szerk. 134–146. Budapest: Néprajzi Múzeum – PTE-BTK Kommunikáció- és Médiatudományi Tanszék.

## TOVÁBBI FELHASZNÁLT INTERNETES FORRÁSOK:

<http://www.kia.hu/konyvtar/zala/gyurufu.htm>

[www.gen.ecovillage.org](http://www.gen.ecovillage.org)

[www.gyurufu.eu](http://www.gyurufu.eu)

[www.gyurufu.hu](http://www.gyurufu.hu)

<http://www.gyurufu.hu/content/szent-laszlo-tanosveny>

## FILMEK

CSILLAG ÁDÁM

1988 Dunaszaurusz. Dokumentumfilm.

FUSZENECKER FERENC

é. n. Romon virág. Dokumentumfilm.

MAGYAR JÁNOS

1971 Az elnémult falu. Dokumentumfilm.

NOVÁK LÁSZLÓ

2006 Elsodort falvak. Gyűrűfű és Visnyeszéplak – kitelepülők. Dokumentumfilm.

JUDIT FARKAS

”Gyűrűfű is dead – Gyűrűfű is alive!”

## A village story as a symbol and its (re)use

This paper is based on an on-going research that focuses on ecovillages in Hungary, which are analysed from an anthropological point of view. Ecovillages are not seldom as topics in case study analyses and more general investigations in social sciences and some of their aspects appear also in Hungarian researches. Analysis of ecovillages' economy might play an important role in ecological economy and it may also contribute to the discourse concerning ecological movements and sustainable development. It will be dealt with the question of what kind of roles may play tradition and the invention of tradition in all of these processes. In the article the author main interest is in one aspect of Gyűrűfű as an ecovillage in Hungary: how did the founders of the new ecovillage connect the history of the old, desolated village Gyűrűfű with the new one.

## „Lost in Yaoiland”

### Antropológiai vizsgálatok egy internetes rajongói közösségről

A tanulmányban egy speciális érdeklődési kör alapján csoportosuló, körülbelül kétszáz fős fórumközösség életének antropológiai szempontú leírásával foglalkozom. A közösség érdeklődésének tárgya a japán rajzfilmek – *animék* – és a japán képregények – *mangák* – egy speciális alműfaja, a *yaoi*, mely férfiak közti homoszexuális kapcsolatokat ábrázol. A tanulmány arra keres választ, hogy egy rajongói közösségben a rajongás témája miként határozza meg a közösség működését, szerveződését, milyen hasonlóságokat, eltéréseket lehet megállapítani ennek függvényében az eddigi, interneten végzett közösségkutatások eredményeihez viszonyítva, és hogyan szerveződik egy közösség a virtuális térben. Másrészt a közösség tagjainak rajongását mint kultuszjelenséget mutatom be, ezzel próbálva egy lehetséges magyarázatot adni a téma iránti rajongásra. A rajongók körében ugyanis erős, már-már áhítatos tisztelet alakult ki nemcsak a műfaj, hanem egyes rajongói alkotások, alkotók és a közösség iránt is.

Az internet egyre könnyebb hozzáférhetősége és egyre szélesebb körben való elterjedése mind nagyobb rétegeknek nyújt lehetőséget arra, hogy speciális érdeklődésüket ezen keresztül elégíthessék ki, valamint hasonló érdeklődésű emberekkel teremthessenek kapcsolatot. Az internetfelhasználók köre mára már semmiképp sem tekinthető egységes csoportnak. Hazánk kezdetben egységesnek induló, mára legnagyobb internetes közösségei, mint például az Index vagy az Origo fórumai napjainkra egy-egy kisebb témára vagy témacsoportra szakosodott részközösségeknek működési keretet nyújtó gyűjtőhelyként értelmezhetők. Az ilyen nagyobb fórumok keretein belül működő, specializált érdeklődési kör, téma köré csoportosuló kisebb közösségek mellett egyre gyakoribb, és az internet széles körű elterjedése és egyre olcsóbbá válása miatt könnyebben is adódik rá lehetőség, hogy kisebb társaságok, önálló személyek is megalkothassák saját érdeklődési körüknek megfelelő önálló rajongói honlapjaikat, fórumaikat, melyek köré aztán a hasonló érdeklődésű emberekből akár fórumközösségek is kovácsolódhatnak. Az általam vizsgált fórum is egy hasonló, pár fős baráti kör kezdeményezésére alakult honlap köré csoportosul.

## Rövid áttekintés a *manga* és *anime* szubkultúráról és a *yaoi* műfajáról

Ahhoz, hogy a későbbiekben a vizsgált fórumközösség értelmezéséhez megfelelő alappal rendelkezünk, mindenképpen szükségesnek tartom, hogy elsőként rövid áttekintést adjak a *manga* és az *anime*, ezen belül pedig a *yaoi* műfajáról, valamint a hozzájuk kapcsolódó szubkultúráról.

A *manga* a képregény japán nyelvű általános elnevezése. A közhiedelemben új dologként él, pedig több évszázados múltra tekint vissza. A *manga* szó első megjelenése a híres fametszetkészítő, Hokusai Katsushika (1760–1849) nevéhez fűződik. Ő tanulmányozta és alkalmazta elsőként a nyugati kultúráktól megismert perspektivikus ábrázolás szabályait, és közel negyvenezer festményt, metszetet és rajzot hagyott hátra. 1814-ben *Hokusai Manga* néven közreadott egy tizenöt kötetes sorozatot, melyben karikatúráit, vázlatait, festményterveit s egyéb rajzait gyűjtötte össze. Ez volt az első eset, amikor leírták a *manga kandzsi* kombinációt (kínai eredetű japán írásjel), melynek jelentése: 'önkéntelen/bolondos/szórakozott képek/rajzok, firkák'. Erre a kötetre még jellemző volt az összefüggő történet szerűség, s jellemzően szöveg nélkül készült, a *manga* szó azonban bekerült a köztudatba. A megnevezést később aztán átvették azok a napilapok és magazinok, amelyek az első, többnyire amerikai karikatúrákat és képregényeket jelentették meg. Az amerikai minta hamarosan meghozta japán követőit is, és megjelent a japán képregény, azaz helyi nevén a *manga* (Oroszlány 2004). Ez azonban nem az amerikai képregények puszta másolását jelentette, inkább az amerikai minta keverését valami speciálisan japánnal, amiből egyedülálló ötvözetet hoztak létre. A mangahősök kuriózuma, hogy bár nagyon is japán narratíváról van szó, az alakok általában nem ázsiai fiziognómiájúak, hanem kifejezetten euroamerikai karakterjegyeket hordoznak (Vágvolgyi 2000:106–107).

Az *anime* a rajzfilm általános elnevezése Japánban, a szigetországon kívül viszont kifejezetten a japán rajzfilmet értik rajta. A japán animáció rajzstílusa a japán képregényművészetből vezethető le. A második világháború után, az akkor meglehetősen zaklatott lelkiállapotú Japánban alakult ki. Emiatt is gyakori jellemzője a sötét jövőkép. Az évtizedek folyamán a mangának rengeteg különböző irányzata, műfaja született, melyeknek különböző korosztályú és eltérő nemű a célközönsége, s ugyanez elmondható az animéről is.

A *manga* és az *anime* egyik alműfaja a *yaoi*, mely kifejezés a nemzetközi használatban homoszexuális tartalmat, tehát férfi-férfi kapcsolatot jelent *manga* és *anime* műfajoknál. Az 1970-es években jelent meg az első, konkrétan a férfi-férfi kapcsolatot központi témaként bemutató önálló *manga*. Takemiya Keiko *Kaze to Ki no Uta* (*A szél és a fák dala*) című műve akkor még a *shoujo mangák* merészebb témáin belül jelent meg. A *shoujo mangák* lányoknak szánt alkotások. Közös jellemzőjük főként abban ragadható meg, hogy a szereplők érzelmeit, belső világát és a karakterfejlődést állítják előtérbe. A *manga* a *mangaka*, azaz a mangarajzoló elmondása szerint kísérleti próbálkozás volt. Célja az volt, hogy a párkapcsolatok olyan kérdéseivel és oldalaival is foglalkozhasson, ami abban a korban a férfiak és

a nők státuskülönbsége miatt a különböző neműek kapcsolatain belül elképzelhetetlen volt. Az 1980-as években a yoinak a *doujinshi* műfajában való terjedése volt a legjelentősebb. Ezek amatőr mangarajzolók által, más művek szereplőinek felhasználásával készített alkotások voltak, főként mangák, de lehetnek novellák, regények is. A kiadás saját költségen valósult meg. Az 1990-es évekre tehető a fordulat, melyet „yaoi boom” néven említenek. Érdemes a yaoiról megemlíteni, hogy a műfajt képviselő mangákak javarészt nők, s célközönségük is a fiatal és felnőtt női korosztályból kerül ki (Jones 2005). A manga – és különösen igaz ez a yaoi mangákra – Japánon kívüli elterjedéséről elmondható, hogy mind az USA-ban, mind Európában a hivatalos mangakiadás mellett még mindig főként az interneten keresztüli terjedés jellemző. Rajongói közösségek alakulnak a mangák nonprofit fordítására, az animék feliratozására. Ez a folyamat hazánkban is megfigyelhető, folyamatosan alakulnak különböző fordítócsoportok. Ők beszkenelik az adott képregényt, képszerkesztő programokkal eltávolítják az eredeti szöveget, és helyébe az adott nyelvre lefordított szövegrészt illesztik. Ennek a tevékenységnek az általam vizsgált fórumközösség életében is nagyon fontos szerepe van.

Az európai vagy észak-amerikai gondolkodáshoz viszonyítva Japánban az animáció és a manga státusa meglehetősen eltérő. A japánok többre tartják az animációs filmeket, jóval nagyobb a presztízsük, mint a nyugati világban. Az animációnak, de elsősorban a mangának egészen más a japán kultúrában elfoglalt helye, mint nyugaton a rajzfilmeknek és a képregényeknek. A különbség a kiadást övező üzleti ág méreteiből is jól látható. A mangák Japánban az eladott könyvek egyharmadát teszik ki (Vágvölgyi 2000:106). Ennek fényében nem meglepő, hogy a rajzolók státusa is egészen más Japánban, mint bárhol másutt a világon. Óriási tisztelet övezi őket.

Ezzel szemben a nyugati világ közfelfogásában még mindig inkább csak sztereotípiák élnek a képregényekről és a rajzfilmekről. Az egyik ilyen szerint a képregény és a rajzfilm mind gyerekeknek való műfaj, és aki felnőtt létére mégis ilyeneket olvas és néz, az szintén gyerekes (Dunai 2007). Egy más vélemény szerint az animék mind erőszakos, agresszív és sok szexualitást felvonultató alkotások, amelyek károsan hatnak a gyermeki fejlődésre, ezért vetítésük betiltandó. Ennek hátterében szintén az a nézet húzódik meg, hogy nyugaton a rajzolt médiatermékeket gyermekműfajoknak tartják, ami gyermekeknek való tartalmat kell közvetíten. Mindezek mellett a képregény műfajáról általánosságban is elmondható, hogy sokan alacsonyrendű ponyvairodalomnak tekintik (Dunai 2007).

Hasonlóan a képregényekhez és a rajzfilmekhez, a homoszexualitáshoz való hozzáállásban is eltérések mutatkoznak. Bár ugyanúgy, ahogy nyugaton, Japánban is a kényes témák közé tartozik, amely gyakran szóba kerül a médiában, és természetesen a társadalom nagy része ott sem tartja pozitív vagy követendő példának, viszont olyan szinten üldözött, bűnös dolog sem volt soha, mint például Európában. A nyugati kultúrát meghatározó kereszténység szemében maga a szexualitás is csak házasságban, az utódok nemzése érdekében megengedhető, az Isten és a természet ellen valóként aposztrofált homoszexualitás pedig egyértelműen a halálos bűnök közé tartozott. Japánban azonban más volt a helyzet. A szexualitás és a vele kapcsolatos dolgok nem estek vallási tilalom alá, és bár a 17. századtól

törvény tiltotta a szamurájok közötti ilyen jellegű viszonyokat, az ennek ellenére létezett, és hallgatólagosan elfogadott volt. De hogy került be ez a téma a női médiába?

Érdekes módon a yaoi mangáknak, az animéknek vagy az ilyen jellegű írásoknak általában nem céljuk, hogy meleg férfiakat vagy akár valódi férfiakat ábrázoljanak a karakterek. Olyannak mutatják be őket, amilyenek a nők látni akarják a férfiakat. A szereplők nem valóságosak, teljesen a női fantázia szüleményei (McLelland 2000). Maguk a japán női olvasók is beismerik, hogy valamilyen oknál fogva a műfaj azért született meg, mert ők maguk elégedetlenek a férfiakkal és a nekik szánt szerepekkel. Egy japán nő nyilatkozata szerint ez az egyetlen hely és lehetőség arra, hogy láthassák, miként viselkedhetne egy férfi egy egyenrangú partnerrel, akit szeret, márpedig ők is épp ilyesmire vágnak (McLelland 2000). Vágyuk pedig az, hogy kifejezhessék, és társuk is kifejezze érzelmeit, amit azonban egy átlagos japán házasságban a nők többsége nem kap meg. Épp ezért nem meglepő a japán nők körében végzett reprezentatív felmérés eredménye sem, miszerint ezen nők között vannak olyanok, akik ideális társukat inkább egy homoszexuális férfiban látják, és ilyenre is vágnának, még ha le is kellene mondaniuk a szexualitásról (McLelland 2000).

Fontos kiemelni tehát még egyszer, hogy a homoszexualitás Japánban sem számít általánosan elfogadottnak, viszont sokkal mélyebben él a kultúrában, és bár nem tartják követendőnek, de olyan módon elítélendőnek sem, mint nyugaton. A yaoi műfaja pedig – ami ott is a populáris kultúrához tartozik – a manga bármely más műfajához hasonlóan nem kelt általános megbotránkozást. Elfogadottabb a yaoi-rajongói szubkultúra és az, ha valaki ilyen jellegű műveket olvas, illetve ilyen animéket néz. Így talán már érthető, hogy miért lett Japánban rövid idő alatt a női olvasók körében ilyen kedvelt és rajongott a yaoi műfaja, de mi a helyzet ma Magyarországon? A tanulmány következő részében antropológiai elemzés keretében bemutatom a magyarországi viszonylatban egyik legjelentősebb internetes yaoi-rajongói csoportosulást.

## Egy internetes szubkultúra antropológiai vizsgálata

A tanulmány ezen része a közösségben végzett „együttéléses” terepmunkán alapul, az interneten viszont egy egészen speciális tereppel kellett szembenéznem. Közel két éve vagyok tagja a fórumközösségnek, és követem figyelemmel az életüket. Maga a közösség nagyon hamar befogadott, ami talán a szoros rokoni kapcsolatnak is köszönhető volt, hiszen nővérem a fórum egyik alapító tagja. Antropológusi szerepemet is hamar elfogadták, beilleszkedésem gyorsan és problémamentesen lezajlott. A fórum amúgy is nagy örömmel fogadta a hírt, hogy szeretnék róluk írni, amihez – miután ez nyilvánvalóvá vált – minden lehetséges segítséget megkaptam, még egy külön fórumtopikot is létrehozta *Szardoli a Sójajomról* címmel, mondván, hogy ha bármire kíváncsi vagyok, ott kérdezhetek, és kérhetek segítséget. Kutatásom során a részt vevő megfigyelés mellett interjúkat készítettem, többek közt a *site adminnal*, Ayasével, aki az oldal tulajdonosa és adminisztrátora, az oldal másik két tulajdonosával, Vikkel és



Aritával, a fórum moderátoraival és több más taggal. Dolgozatomban az interjúrészek mellett a fórum hozzászólásaiból is közlök részleteket.

Az internetes közösségekkel kapcsolatban a személyes ismeretségeken alapuló közösségekhez képest több fogalom is új megvilágításba kerülhet. Ilyen például a lokálitás fogalma, melynek korábbi kontextusa (amely elsősorban a térben és a földrajzi határokon gondolkodott) alapvetően megváltozott a virtuális közösségek megjelenésével. Ezen csoportok által lehetővé vált az ön- és a közösségi reprezentáció egy újszerű formája, melynek segítségével a világ különböző pontjain vagy akár földrészein élő személyek kapcsolatba kerülhetnek egymással, és közösséget is alkothatnak. Ugyanez igaz az identitás fogalmára: az internetes fórumokon, chateken bárki kialakíthat magának egy, a valós személyiségétől akár teljesen eltérő identitást. Értem ezen, hogy az ember az interneten letagadhatja saját nemét, korát, foglalkozását, anyagi helyzetét, de akár a fizikai paramétereit is, s ezáltal egy teljesen új személyiséget alakíthat ki magának. Ez pedig felveti az off-line és on-line személyiség kérdését (Gelléri 2000). Az on-line és off-line fogalmával kapcsolatban fontos még megemlíteni, hogy az internet nem a mindennapi világtól elkülönülten létezik, hanem beleágyazódik abba, így ezek oda-vissza hatással bírnak egymásra, ezért az interneten alakult csoportok kutatása során nem lehet megfélekezni a közösség off-line életének és az egyéb csoportokhoz fűződő viszonyainak vizsgálatáról sem (Wilson–Peterson 2002:456). Éppen ezért nem ajánlatos a közösségeket on-line vagy off-line létük szerint megkülönböztetni.

Az általam vizsgált fórum jelenleg 236 tagot számlál, viszont ezek harmada passzív, a fórumot csak olvasó tag. A fórum nem nyílt, a tizennyolc éves korhatár miatt az olvasásához is regisztráció szükséges, de ismeretes az internet teljes kijátszhatósága ezen a téren. Az aktív tagok nőik, hisz mint már korábban írtam, ez női műfaj, nőktől nőeknek. Korban főként a húsz–harminc éves generáció képviselteti magát. Nagyrészt értelmiségi pályán dolgozók vagy egyetemisták. Családi állapotukat tekintve az egyedülállótól a férjezett, gyerekes anyukáig sok típus előfordul.

A *Yaoi.hu* (<http://yaoi.hu>) fóruma több különböző yaoi témájú oldal közös fórumközössége, melyek közös tárhellyel rendelkeznek. Az elsőként alakult honlap egy yaoi témájú fanfictioneket és saját yaoiírásokat tartalmazó oldal, a Sóhajom. A fanfictionekben vagy más szóval rajongói továbbírásokban a rajongók a kedvenc történeteiket folytatják regény vagy novella formájában. Nem sokkal a kezdetek után csatlakozott egy mangafordításokat készítő oldal, a Vik vezette Club Shion, végül pedig egy információs site magáról a műfajról, az Arita vezette Yaoiarts.

A közösség esetében fontos kiemelni azt is, hogy nem egyszerű rajongói csoportosulásról van jelen esetben szó. Az oldalakon a tagok különféle tevékenységeket végeznek, mint például a mangafordítás, fanfictionírás vagy az ismertetőik készítése, és ezekkel a tevékenységeikkel igyekeznek pótolni és elérhetővé tenni saját maguk számára azokat a tartalmakat, melyek egy átlagos japán olvasó számára bármelyik hanglemez-, illetve könyvesboltban elérhetők.

Rheingold megállapításai óta elmondható, hogy általában egy internetes közösségben a tagok körülbelül egyötöde járul hozzá valamilyen módon a közösségi javakhoz (Rheingold 1994:310). Érdekessége a Sóhajom közösségének ehhez képest, hogy itt ez az arány magasabb: a tagok körülbelül harminc százalékáról elmondható, hogy va-

lamilyen munkával, alkotással megpróbálnak ezekhez a javakhoz hozzájárulni. Emellett pedig a csoport a rajongói közösségeken túlmutatva egy alkotói közösség irányába mozdul el. Egyre többen kezdenek maguk is fanfictionírásba, mangafordításba, -rajzolásba, képszerkesztő programokkal különböző háttérképek, *avatárok* (a fórumokon az egyes fórumozók neve mellett megjelenő kép) készítésébe.

A fórumközösség egyrészt úgynevezett *text-based reality*ként határozható meg, ezen belül pedig *fórum típusú közösség*. A *text-based reality*, azaz a 'szöveg alapú valóság' azokat a programokat és közösségeket jelöli, amelyeket az interneten futó szöveges anyagok kapcsolnak össze. Idesorolhatók a csevegőprogramok vagy chatek és a fórumok. A fórumok a chatek mellett a legelterjedtebb hálózati kommunikációs csoporttípusok. Legfőbb különbségük a chatekkel szemben az, hogy a megjelenő állományok (a beírt szövegek mellett bizonyos fórumok esetén képek is) fennmaradnak bárki által visszakereshető formában, így a leírtak beleépülnek a közösség virtuális életébe. A fórumalapon működő közösség tehát a saját történelmét írja, és a tagok számára korlátlan mértékben hozzáférhető kollektív emlékezetet teremt (Gelléri 2001:278). Ezt az emlékezetet a moderáció (cenzúra) formálhatja. Ez lehet egy vagy több hozzászólás, de akár egy egész vita törlése is a moderátorok által. Szélsőséges esetekben egy egész személyiség törlése, mikor az adott felhasználónevet a moderátorok megszüntetik, esetleg a számítógépes kapcsolat letiltása, mikor egy adott gépről az oldal többé nem lesz elérhető. A vizsgált közösség életében ilyen esetekre még nem volt példa. Teljes hozzászólás törlése is csak egyszer fordult elő, a hozzászólás alpári hangvétele miatt. Emellett beszélni kell még az önmoderációról. A fórumon a fórumtagok saját hozzászólásaikat korlátlanul javíthatják, vagy teljesen törölhetik is.

Mindamellett, hogy a közösséget *text-based reality*ként határoztam meg, fontos megjegyezni, hogy ez a meghatározás jelentős kiegészítésre szorul. A fórum ugyanis nem szimplán szövegalapú valóság. A közösség tagjainak fontos, hogy ne csak egy virtuális felületen találkozzanak, hanem a *real life*-ban (rövidítve IRL, jelentése: 'való élet') is legyen lehetőségük egymás megismerésére. Ezt a célt szolgálják a negyedévente megrendezésre kerülő fórumtalálkozók, és akiknek ezenfelül van rá lehetőségük, még gyakrabban összejönnek. A fórumtalálkozó nem zárt rendezvény, nem csak a fórumtagok számára látogatható, bárki viheti ismerőseit, barátait. Így szinte minden találkozón jelen van pár olyan személy, akiket a fórumon csak „plusz egy főnek” neveznek, és nem regisztrált tagok. Közülük egyesek később aztán a fórumot is látogatni kezdik, és aktív fórumtaggá lépnek elő. Van olyan tag is, aki egy éven keresztül minden találkozón jelen volt, de a fórumon ez alatt az idő alatt egyszer sem írt, és nem is regisztrált. Mára a személyes találkozók olyannyira fontossá váltak a tagság életében, hogy elmondható, hogy a valóban fontos dolgok már nem is a virtuális térben történnek. Az internetet szinte csak kommunikációs csatornának tekinthetjük, ami szükséges a földrajzi távolságok áthidalásához a mindennapi kapcsolattartásban.

Az internettel kapcsolatban máig nagy kérdés, hogy létrejöhet-e valódi csoportkohézió egy számítógép közvetítette környezetben. Sok internetes fórum múltó és törékeny természete ellenére vannak arra utaló adatok, hogy az összetartozás nagyon erős érzése rendszeresen megjelenik a világhálón, bár az még máig sem teljesen világos, hogy miért alakul ki az valakiben, és a másban miért nem (Wallace 2002:81). Azt hiszem, mivel jelen esetben egy rajongói csoportról van szó, nem kérdéses, hogy az

őket összetartó fő tényező a közös érdeklődési kör. Ugyanakkor az is elmondható, hogy a tagoknak nem csupán a hobbi, hanem egy idő után maga a közösség mint baráti társaság is egyre fontosabbá válik. Ahhoz, hogy a rajongás tárgya iránt az érdeklődés tartósan fennmaradjon, több fórumtag is fontosnak tartja a közösség összetartó erejét. Tehát érdekes kettősség figyelhető meg a tekintetben, hogy egyrészt nagyon fontos összetartó erő – főként kezdetben – maga a hobbi, majd ennek megtartásában később a közösség játszik döntő szerepet.

A yaoi műfaja az anime és manga szubkultúrán belül is szűk területnek számít Magyarországon. Aki az anime és a manga világával alaposan megismerkedik, előbb-utóbb erről a műfajról is tudomást szerez, de a többségi társadalom számára ez teljesen ismeretlen. Mégis feltételezhető, hogy mivel mind az anime és a manga műfaja, mind a homoszexualitás már önmagában is meglehetősen negatív megítélés alá esik, a kettő együtt sem lenne igazán népszerű, feltehetően még a nők jelentős hányadának körében sem. A fórumon belül készült egy közvélemény-kutatás arról, hogy mennyire merik felvállalni a tagok ez irányú érdeklődésüket. A válaszolók tizenöt százalékáról kiderült, hogy csak titokban mer yaoi mangát olvasni, animét nézni, és még a családja előtt sem beszél a témáról, vagy csak egyes hozzátartozók tudnak róla. Ennek okai persze egyénekenként nagyon változók lehetnek. A fórumtagok nagy része, hatvankét százaléka a „mikor hogy” álláspontot képviseli, a helyzettől teszi függővé, hogy ezt az érdeklődést felvállalja-e, és ha igen, ki előtt, és huszonkét százalék azoknak az aránya, akiknek meg sem fordul a fejükben, hogy ezt titkolniuk kellene, és bármilyen közösségben szívesen beszélnek hobbijukról. Az is megfigyelhető a fórumon, hogy a rajongók – függetlenül a felvállalás mértékétől – a személyes környezetükben szinte senkivel nem tudnak erről a témáról beszélgetni. Véleményem szerint épp ezért a közös érdeklődés az ő esetükben talán még fontosabb összetartó tényező lehet, mint egy olyan hobbi vagy szórakozás esetében, amelyet az egyén a való életében is könnyen meg tud élni. Például ha valakinek az autóverseny a hobija, minden bizonnyal könnyebben talál olyan embereket a környezetében, akiket ez szintén érdekel, és nincs „rászorulva” arra, hogy az interneten keressen társakat érdeklődéséhez.

A közösség összetartozásában fontos szerepet játszik még a rajongói attitűdök milyensége. A csoport a tagjaival szemben elvárásként jeleníti meg a témában való jártasságot és a megfelelő viselkedést mind a valós, mind a virtuális térben. Mindezből adódik, hogy még az anime és manga szubkultúrán belül is meglehetősen negatívan értékelt műfajról van szó. Főként férfiak és fiúk köréből kikerülő mangarajongók blogjain gyakran találkozunk a yaoi műfaját és rajongóit kritizáló, szidalmazó írásokkal, és nagyon sok negatív sztereotípiát él a yaoirajongókkal kapcsolatban is. Ennek egy része, főként ami a rajongókat érinti, jogos kritika. A yaoi iránt az egyre fiatalabb generációk tagjai is érdeklődnek, akik nyilvános animés rendezvényeken és internetes fórumokon gyakran nagyon kulturálatlan viselkedést tanúsítanak. Így kialakult az az általános vélekedés, hogy a yaoi rajongói fiatal, buta, viselkedni nem tudó lányok, akik azzal sincsenek tisztában, hogy mi iránt is érdeklődnek valójában. Ezért a vizsgált közösség tagjai kifejezetten fontosnak tartják, hogy elkülönítsék magukat ezektől a rajongói csoportoktól, és amennyiben lehetőségük nyílik rá, megmutassák, hogy a yaoi iránt felnőtt, kulturált nők is érdeklődhetnek. Természetesen gyakran ők is nagy vehemenciával képesek rajongani kedvenceikért, de fontosnak tartják, hogy

ezt akkor és úgy tegyék, amikor ezzel mást nem zavarnak, és ami elfogadott viselkedés egy zártkörű fórumtalálkozón, az nyilvános rendezvényen elítélendő lehet. Ez a hozzáállás és ennek erőteljes hangsúlyozása azonban oda vezetett, hogy a yaoirajongói szubkultúrán belül a vizsgált közösséget sokan „nagyképű és sznob bandának” tartják, melynek tagjai számára csak az és úgy jó, amit ők csinálnak. Mindez azért probléma, mert így a hazai szubkultúra megosztottá vált, ami a külső szemlélők előtt szintén rossz fényt vethet rá. Nincs vagy minimális az együttműködés más fórumközösségekkel, és a közösség tagjainak egy másik fórumra írva gyakran kell kezdetben bizalmatlansággal szembenéznie. A fórumon is lassan csökken a regisztrációhoz viszonyítva az aktívvá váló tagok száma. Ezek a folyamatok a jövőben érdekes kutatási kérdéseket vethetnek fel.

## Miért éppen a yaoi? A rajongás kultuszirányú megközelítése

A tanulmányban korábban már írtam arról, hogy a japán nők számára miért fontos a yaoi, milyen szerepet játszik az életükben. De mi a helyzet Magyarországon? Milyen okai lehetnek, hogy egy nő ma Magyarországon épp ezt választja? Egyrészt a rajongókat vonzzák a romantikus elbeszélések, viszont sokuknak a heteroszexuális történetek már nem hordoztak semmiféle izgalmat. Egyesek számára pedig a tabujelleg tette a műfajt érdekessé. Mindez azonban csak a dolgok egyik oldala. Mélyebbre nézve látható, hogy sokak életében a yaoirajongás valamiféle hiánypótló szerepet tölt be. Változatosak az okok, hogy kinél épp milyen hiányt pótol ez a tevékenység, de az interjúk során többen is használták ezt a kifejezést a yaoi életükben betöltött funkciójára.

„Nyílt titok a családban, hogy mióta az eszem tudom, fiú akarok lenni. Ötéves koromig állva pisiltem, mert abban reménykedtem, majd akkor nekem is »kinő«. A férfitest iránti rajongásom ebből a nézőpontból nézve kisgyerekkorom óta megvan, nem hagyott alább, sőt. Bizonyos szempontból orvosi eset vagyok. A yaoi számomra megtestesíti és idealizálja az elérhetetlen életet. Hogy férfiként férfit szerethessem... Azt hiszem, az egész életem erről szól.” (Ark)

„A vele való foglalkozás, kutatás azt az intellektuális igényt pótolja, amit az egyetem nem adott meg. Ott valahogy... nem tudom, de nem tudott igazán érdekelni, amit tanultunk, egyáltalán nem fogott meg, és a szakdogatémáim sem érdekelték... és rájöttem, hogy hiszen ezzel is foglalkozhatok, úgy mintha a szakdolim lenne.” (Arita)

„Segít elviselni a szürke hétköznapokat. És fontos szerepe van abban, hogy ne érezzem magam egyedül, mert van egy biztos csoport, akikkel közös hobbi révén összeköt... Annyiban pedig menekülésirodalom, hogy azért vágyom én is harmonikus társkapcsolatra, de amíg ebben nem élhetek, addig legalább olvasni szeretnék róla.” (Airisu)

Elmondható tehát, hogy a téma iránti érdeklődésre a magánéletből fakadó különböző hiányok – például a párkapcsolat, a kielégítő szexuális kapcsolat vagy az intellektuális elfoglaltság hiánya – magyarázatot adnak, de ez még mindig nem világítja meg eléggé annak a viszonynak a mibenlétét, mely a rajongókat rajongásuk tárgyához fűzi.

Ahogy sikerült egyre jobban beilleszkednem a közösségbe, észrevettem, hogy a közösség tagjainak rajongása egy más aspektusból is értelmezhető. Megfigyeltem, hogy egyes viszonyulási motívumok magához a közösséghez, a hobbi tárgyához, bizonyos

mangákhoz, illetve a közösség vezetőjének írásaihoz s egyes esetekben a személyiségéhez is kultuszként értelmezhetők. A következőkben annak vizsgálatával foglalkozom, hogy miképpen értelmezhető a tagok yaoi iránti rajongása mint kultuszjelenség.

A mai közgondolkodásban erősen tartja magát az a nézet, hogy a modern társadalom szekularizált, és ez hosszú, visszafordíthatatlan fejlődés eredménye. Ugyanakkor az elmúlt évtizedben megjelentek a vallás valamilyen újjászületéséről szóló elemzések is. Ezek a szent visszatéréséről szóló elméletek nem statisztikákra támaszkodnak, hanem a vallás új formáinak megjelenésére vagy a régié megelevenedésére. Úgy tűnik, a vallás több ponton visszatér a társadalmi és személyes életbe, de ez a visszatérés gyakran nem a hagyományos vallásokat és egyházakat erősíti, sőt konkurenciát jelent számukra (Molnár 1998:16).

Változatlanul vannak modern, ugyanakkor nagyon vallásos társadalmak, mint az USA, Kanada vagy Korea. Emellett sok új, kis vallási mozgalom keletkezik. A régi nagy-egyházakon belül elkezdnek szaporodni a vallási kisközösségek, a nagyegyházak ve-télytársaiként pedig terjednek a különböző neoprotesztáns szekták, nem európai eredetű vagy szinkretista új vallási mozgalmak, kvázivallásos szervezetek, s megnőtt a vallási pluralizmus. Egyre inkább általánossá válik a magánzó, „barkácsolt vallásosság”. A vallási karizma, tekintély és szimbólumok ismét fontos politikai tényezővé válnak. Megfordítva pedig úgy tűnik, hogy korábban nem vallási jelenségek is szakralizálódhatnak, például a sztárkultuszban, a nacionalizmusban vagy a sportrajongásban (Tomka 1996:165–166).

Ez a jelenség tapasztalható az általam vizsgált közösségben is a homoszexuális tartalmú képregények iránti rajongásban, melyek körül valóságos kultusz alakult ki. Egyes magyarázatok szerint a kultuszok mögött az ember eredendő szakralitás iránti igényét kereshetjük, melyek a szekularizáció időszakában már nem vagy nemcsak a tényleges vallások által behatárolt terepen jelentkezhetnek, hanem más területeken is, például olyan kvázivallásos viszonyulásokban, melyek bizonyos embereket egy-egy ideológiához, politikushoz vagy művészhez kötnek (Takáts 2003:211).

A fórumközösség esetében ez a kultikus beállítódás egy műfajjal, a műfaj alkotóival és alkotásaival, valamint egyes rajongó-alkotókkal és alkotásaikkal, illetve a rajongói közösséggel kapcsolatban figyelhető meg. A közösség rajongása kiemeli ezt a profán témát a hétköznapi világból, és azt mintegy megneemesítve egyfajta szakrális szférába emeli. Minek a kultuszáról is van szó a vizsgált esetben? A yaoi mangákban, rajongói alkotásokban azt a vágyott férfiképet láthatják a rajongók megelevenedni, amilyenek a korunkban élő nők az ideális társat elképzelik. Egyrészt a férfi rendelkezik mindazokkal a tulajdonságokkal, melyeket általában egy férfinhoz kapcsolunk, minthogy megbízható, erős, magabiztos, határozott, felelősségteljes, és gondoskodik a családjáról, a párjáról. Másrészt viszont képes kimutatni az érzelmeit, kommunikatív, lehet vele beszélgetni, kedves és törődő, s képes arra, hogy igazi lelki társa legyen párjának. Nem feledkezhetünk meg a külsőségekről sem: a modern nő által vágyott férfi ápolt, sportos, vonzó, stílusos, ad magára és a környezetére. Ezt a férfiképet találják meg az olvasók ezekben az alkotásokban. Végigkövethetik azt a folyamatot, ahogy a férfiből érző férfi lesz, illetve bepillantást nyerhetnek kapcsolataikba. Ezek a kapcsolatok nem tökéletesek és problémamentesek, mégis harmonikusak, s mintegy példát mutatnak arra, hogy egymást szerető emberek miként oldják meg a mindennapokban felmerülő

gondokat, s hogy milyen tulajdonságokkal kell rendelkezniük a férfiaknak ahhoz, hogy ezt megtehessek. Ezeknek a harmonikus, szeretetteljes párkapcsolatoknak és a minden viszontagságot legyőző szerelemnek a kultusza figyelhető meg a vizsgált fórumközösségben.

A kultusz mint beállítódás bizonyos szellemi vagy anyagi értékek rajongó, mértéket nem ismerő, mindenkifölötti tisztelete, mint szokásrend szentnek tekintett helyek fölkereséséből, ereklyék gyűjtéséből, szövegek áhítatos gondozásából, szent idők megünnepléséből, szertartásokon való részvételből áll (Dávidházi 2003:110). A kultikus beállítódás a szóhasználatban is megjelenik. Öntudatlanul is hasonló szavakkal írják le érzelmeiket, mintha vallásos témáról lenne szó. A kultuszvizsgálatok analogikus modelljének magyarázatai szerint a nem vallási jellegű kultuszok nyelve és szokásrendje a vallási kultuszok leszármazottja. Az előbbieken is fellelhetjük az utóbbiakra jellemző profán-szagrális dichotómiát, s e kultikus nyelv kvázivallásos viszonyulást termel (Takáts 2003:211). Mindez elmondható a vizsgált közösségről is, bár a mindenkifölötti tisztelet egyes esetekben, főként a közösség vezetőjével kapcsolatban megkérdőjelezhető.

Most térjünk rá egy kicsit a tanulmány címének értelmezésére! A „*Lost in Yaoiland*” mára mintegy mottóvá vált kifejezése a közösségnek, az információs site adminjának billentyűzetéről terjedt el, s jól szemlélteti azokat a motívumokat, melyek a közösséget rajongásuk tárgyához kötik. *Elveszve Yaoilandben* egy új világ tárul fel az ember előtt, ami más és különböző, mint a hétköznapok, és képes biztonságérzetet adni.

A posztmodern korban az ideológiák kiüresedtek, politikai célokra használt üres szólamokká váltak, a posztmodern ember létállapotára pedig nagyfokú bizonytalanság jellemző. Ennek oka lehet egyrészt az is, hogy az ember eltávolodott a természettől. Idegennek érzi magát a világban, s ma ez sokkal igazabb, mint a történelemben bármikor. A bizonytalanság oka a kor kulturális sajátosságaiban rejlik, és a biztonság hiányából fakad, ezért is fontosak a kiszámítható, racionálisan kontrollálható dolgok. Ilyen például a fogyasztás, melynek fontos lélektani mechanizmusa, hogy a vágyott biztonság illúziójával túlmegy az egyszerű szükségletkielégítés keretein. Ez azonban csak a biztonság ideig-óráig tartó illúzióját képes megadni. A biztonság ugyanis nem ebből fakad, hanem az egyén és a közösség kapcsolatának harmonikus együttlétezéséből (Pikó 2003:35–42). Ezek az emberek pedig *Yaoilandben*, a Sójajom fórumon megtalálták azt a közösséget, ami ezt a biztonságot jelenti, és elkülönítve a hétköznapoktól, megnyitja a létezés új dimenzióit.

„G.: Amúgy hogyan keletkezett, honnan indult ez a kis szállóige, »*Lost in Yaoiland*«, és mit jelentett számodra?

Arita: Én írtam ki először MSN-re, azóta már jobban közszájon forog. És azóta is használom ezt a kifejezést elég gyakran. Különbözik egy érzésvilágot fejez ki, ezt most jegyzed valahová!

Amikor először eszembe jutott ez a kifejezés, és először használtam, akkor egy olyan időszakban voltam, amikor nem volt különösebb dolgom. Mondjuk nem volt dohánygyár – mert ez még akkor született, amikor még ott dolgoztam –, és azonkívül csak félállásban dolgoztam, meg a döguncsi szakdogámon nyüglődtem. Péntek-szombat-vasárnap-hétfő-kedd szabad volt gyakran. A párom dolgozott, és én nem csináltam mást, csak yaoiztam napokig, fordítottam, olvastam s a többi. És teljesen el tudtam

merülni a dolgokban. Olyan volt, mint egy utazás egy másik világban, ahol csak kóboroltam, egyre újabb és újabb dolgokat ismertem meg... Egyik hihetetlen felfedezés jött a másik után, és ezeket még meg is tudtam beszélni a többiekkel, akik szintén értették ezt a világot.

G.: És miért érezted, hogy elveszel benne? Mert annyira belemerültél?

Arita: Az elveszés utána jött, amikor szerdán elkezdtem dolgozni. Öt nap yaoizás után a külvilág furának és ismeretlennek hatott, mintha fél lábbal még mindig a másik oldalon lettem volna, és nehezemre esett visszajönni. Egyébként ez a »lost« szó ezért jó ide, mert egy idő után ijesztő – elveszni ijesztő, úgy értem.

Mikor fel kell vened a kapcsolatot a külvilággal és az emberekkel, akik mind mások, mint te.

G.: Ennyire nagy szakadékot éreztél a yaois világ és a való világ közt? Milyen volt az egyik, és milyen volt a másikban lenni?

Arita: Yaoilandben minden kiélezettebb. Minden egyszerűbb, és minden érzés más. Nem mondom, hogy erősebb, csak más. Nem egyszerű Yaoilandben sem lenni, hiszen nagy fájdalmakat él át az ember a kedvenc figuráival – főleg, ha fordít, mert akkor tízszeresen üt minden.

Csak fogod magad, és elmerülsz, elfelejtod, hogy kint mi van. Itt is vannak gondok, amiket meg kell oldani, és konfliktusok, amiket kezelni kell – főleg, ha site-admin vagy –, de olyan érzésed van, hogy mindez valami jó érdekében történik. Valami szépért, valami olyanért, ami megéri.

G.: Úgy érzi az ember, hogy itt még vannak olyan értékek, amikért érdemes? Vagy hogy érted ezt az utolsó mondatot?

Arita: Igen talán így, értékes. Mi teremtettük – legalábbis a magyar Yaoilandet egy kicsit, egy kicsit benne vagyunk mi is, tudod... A kinti világ... hát az más. Nem mondanám, hogy rossz. Én bírom. Ott is vannak kihívások, amiknek meg kell felelnem. El is boldogulok szerintem elég jól.

G.: Milyen Yaoiland?

Arita: Olyan, ami ad egy kis pluszt a mindennapokhoz, ami feldobja. Yaoilandben kicsit én is újjászülettem. De az elején tényleg nehéz volt elkülöníteni a kettőt. Persze most is tudom, hogy a két világ más, és a férfiak nem olyanok, és nem minden a szerelemről szól. Igen! Ez az! Yaoilandben minden a szerelemről szól, nemcsak a mangák, hanem az is, ahogy ezt csináljuk – a fordítások, az Arts, ott minden szerelem –, a legtisztább szerelem és ihletettség. A világban ez ritka. De ez a legfontosabb, hogy ott minden a szerelemről szól. Elég gáz lenne mondjuk, ha úgy különíteném el a kettőt, hogy szakrális és nem szakrális világ, mert azért én real life is szeretem, amit csinállok, és van igazi társam, akinek nincs, az viszont lehet, hogy így érzi. Szóval ez nem hülyeség, ez a szakrális és nem szakrális világ, bár egy kicsit lehet, hogy beteg elkülönítés.

Én úgy érzem, mindannyiunknak szüksége van egy kicsit rá, hogy elveszen, ha nem Yaoilandben, akkor máshol, hogy valaminek odaadhassuk magunkat száz százalékgig, hogy átélhessünk valami szépet és hihetlent, olyat, amit itt a való világban nem tudunk, hiszen ez a megrontott Arda ugyebár. Ott viszont minden kristálytisza. Legalábbis Yaoiland meséiben. Jó elmerülni és elveszni benne, ha kicsit néha félelmetes is, mert onnan megújulva és megerősödve jöhetünk vissza, ha van elég eszünk hozzá. Kicsit olyan, mint egy, ha nem is gondtalan, de tiszta túlvilág.”

Az idézetből is látszik, hogy Yaoilandet mindenképpen egy más dimenzióban kell elképzelni, elkülönítve, s akár szembe is állítva a való élet színtereivel. Yaoilandet az idézetben Arita a megrontott Arda ellentétéként mutatja be, de mit is jelent ez? Mi az a megrontott Arda, és mi ezzel szemben a rajongás világa? J. R. R. Tolkien világában az Arda párhuzamba állítható a keresztény kultúrkörben a világ bűnbeesés előtti, paradicsomi és bűnbeesés utáni állapotával. A megrontott, bűnös világgal állítja szembe Arita Yaoiland világát, melyben felidéződik és megközelíthetővé válik az édeni, paradicsomi boldogság, tisztaság. Egy olyan világban, amely értékekkel rendelkezik, s amelyben, amelyért igazán érdemes tevékenykedni, amire szükség van, s megkönnyíti a hétköznapiakban való létezését. Ilyen értelemben talán elmondható, hogy egy transzcendens világról van szó, egy olyan valóságról, amelynek megismeréséhez az embernek át kell lépnie köznapi értelemben vett határait, ami az „innen túl” van, ami a határainkon kívül esik (Korpics – P. Szilczl 2007: 17). Mindezt a különböző elnevezések is jól szemléltetik. A hétköznapi világ mint a kinti világ jelenik meg, Yaoiland viszont egy tiszta túlvilághoz hasonlítható. Azt, hogy Yaoiland egy különleges és más világ, nem csak Arita véleménye tükrözi, a közösség más tagjai is így tekintenek rá. Az elnevezések lehetnek különbözőek, kinek Csodaország, kinek más.

Yaoiland mindezek mellett mégsem egyszerűen a menekülésről szól, hanem olyan hely, ahol a látogató felvértezheti magát a mindennapok harcaira, s nem is magányos világ, ahol egyedül kóborol az ember. Yaoilandben ihletettséget is lehet meríteni, és fontos, hogy a rajongók nemcsak passzív jelenlétüként tagjai ennek a világnak, hanem alkotóként is részt vehetnek a megteremtésében.

Arita idézetéből a szerelem kultuszának egy új aspektusa is megfigyelhető. A rajongók nem csak a művek olvasásán keresztül juthatnak közel ezeknek a harmonikus szerelmeknek az átéléséhez. Saját viszonyulásukra Yaoiland világához s magához a közösséghez is ez a jellemző. Bekerülve a közösségbe, és megismerve Yaoilandet egy olyan világba léphetnek, ahol nemcsak a művekre, de az ő rajongásukra is ez az ihletett és tiszta szerelem lesz a jellemző.

A közösségi érzés is kiemelten fontos összetevője ennek a világnak. A rajongás szeretett tárgyát s az átélt érzéseket másokkal is meg lehet beszélni, s ez egy idő után mintegy önmagát generáló folyamatként működik. A tagokat ugyan a yaoi iránti rajongás viszi a közösségbe, később azonban maga a közösség legalább annyira, ha nem fontosabbá válik, mint a rajongás tárgya. Ez a szoros összetartozás a tagok számára nagy jelentőséggel bír, hisz a fandom (közösségi oldal) más fórumaival szemben pozitív értéként lehet felmutatni.

A téma iránti, néha megszállottságnak ható elhivatottság és mély közösségi érzés a kívülállók, barátok, családtagok számára is meglehetősen furcsa lehet. A Sójajom egyik írójának, Viknek a férje épp ezért ragasztotta rájuk a szekta nevet. Az elnevezéssel bizonyos szempontokból ők is egyetértenek, hisz valóban meghatározó szerepe van az életükben ennek a rajongásnak. Sokan nem is úgy gondolnak rá, mint egy hobbi, hanem inkább mint egy hivatásra, de nemcsak a yaoi ennyire fontos az életükben, hanem a fórumon kialakult társaság is. Nemcsak a műfaj és a vele kapcsolatos alkotók és alkotások iránt figyelhető meg a kultikus beállítódás, hanem a közösség felé is.

A közösség különleges, mert különleges emberek alkotják. Több hozzászólásban is megfigyelhető annak a hangoztatása, hogy milyen különleges emberek gyűltek össze



a fórumon. A fórum Csodaország, vagy nevezzük akár Yaoilandnek, azért is lesz különleges hely, mert akik létrehozzák, alkotják, különlegesek. Nem egyszerűen a műfajért rajonganak, nem pusztán a yaoialkotók és -alkotások iránti tiszteletéről, kultuszról van szó, hanem a maguk alkotta közösség kultuszáról is, hogy amit ők együtt mint emberek létrehoznak, az valami más ebben a világban, valami különleges.

Érdekes megfigyelni azt is, hogy milyen nyelvhasználati mód található e mögött. Önmagukat leggyakrabban egyszerű földi halandóként értelmezik, aki valamilyen csoda folytán a közösség részévé válhatott, s mintegy hálát érezhet azért, hogy idetartozhat. Magukat mintegy eltávolítják ettől a folyamattól, a többieket viszont felmagasztalják, s az érdemet, hogy e közösség létrejöhetett, és működik, a rajongótársak hatáskörébe utalják. Fontos szerep jut mindebben a véletlennek vagy a sorsnak is, hogy mindez létrejöhetett az interneten.

Ily módon a közösség radikálisan elkülöníti magát másoktól, ezáltal egyben föléjük is emelkedve. A hasonló rajongói csoportosulásoktól való megkülönböztetés nemcsak a minőségigényben mutatkozó különbségekben jelenik meg tehát, hanem abban is, hogy az itt jelen lévő emberek mint emberek alkotnak olyan közösséget, ami véleményük szerint más, mint a többi, s ők maguk is épp azért jutnak el, és végül maradnak meg ebben a közösségben, mert mint emberek rendelkeznek ezzel a mássággal.

Mik ennek a másságnak az elemei? Milyennek látják a közösség tagjai egymást? Olyannak, akik törődnek másokkal, figyelnek egymásra, és érzékenyek a világ és mások problémáira. Persze ők is emberek, nekik is vannak rossz napjaik, de alapvetően mégis segítőkészek és jóindulatúak, s ami a legfontosabb, hogy rendelkeznek azzal az önzetlenséggel, ami a közösség fennmaradásában nélkülözhetetlen. Összességében egy olyan általános, pozitív emberkép jelenik meg, amit a mai rohanó világból hiányolnak.

A közösségnek ez a kultusza a későbbiekben még inkább megerősítheti a yaoi iránti tiszteletteljes rajongást, és támogathatja annak tartós fennmaradását, illetve új aspektusokkal, a közösséghez tartozás érzésének átélésével bővítheti a rajongás dimenzióit.

Ahogy már említettem, a fórumközösség kezdetben egy yaoifanfictioneket tartalmazó oldal fórumaként alakult meg, s a többi oldal csak később csatlakozott hozzá, s így jött létre a közös fórumközösség.

Az oldal alapítója a virtualitásban Ayase nicknévvel rendelkező fiatal hölgy volt, s az oldal gyakorlatilag az ő írásával, Daniell című *fanfiction*jével a középpontban jött létre. Ayase mint site-admin és mint az említett rajongói írásmű mára szinte kultikus-sá vált alkotója kiemelkedően fontos helyet foglal el a közösség életében. Annak ellenére, hogy a fórum mára több aloldallal is gazdagodott, és *yaoi.hu* néven fut a virtualításban, még mindig ez az oldal a fő középpontja. Nem véletlen, hogy a tagok a mai napig nagyon gyakran a Sóhajom Herceg Háremhölgyei névvel illetik magukat. Ayaséről pedig elmondhatjuk, hogy ő a közösség lelke, kiindulási pontja és összetartója. A tagok tisztelik és becsülik mindazért a munkáért, amit a közösség összetartása érdekében tett és tesz a mai napig teljes elhivatottsággal, s vezetőjüként tekintenek rá.

„Egyértelműen ő az alkotó, a varázsló, aki ezeket az (egyébként tényleg nagyon jó) műveket és magát a közösséget létrehozta és összetartja.” (X)

Itt még mindenképpen fontosnak tartom a teljes elhivatottság kifejezés kiemelését,

és hogy foglalkozunk azzal a kérdéssel, mit is jelent mindez a „hobby” a közösség vezetője számára.

Ayase életét a yaoi, az ezzel való foglalkozás, a fanfictionírás és az oldal vezetése teljesen kitölti. Már nem csupán hobbirol van szó, hanem valami sokkal többről. Ez az, ami meghatározó a mindennapjaiban, ami kell ahhoz, hogy az életet élni lehessen, és elvégezni az olyan hétköznapi teendőket, mint például a munkába járás. Talán nem túlzás, ha azt állítom, hogy ő a yaoi megszállottja, aki az életét valamilyen szinten ennek szentelte.

Ayasénél is megjelennek azok a gondolatok, melyeket már az előző fejezetben is tárgyaltam: hogy Yaoilandben az ember egy más világba kerül, ahol olyan érzések élethetők át, amelyek a hétköznapiakban nem. A yaoival való megismerkedése és az életére gyakorolt hatása is szinte egy megtérési folyamatnak tűnhet, melynek során az egyén bevezetést nyer egy addig még csak elképzelni sem tudott misztériumba.

Ayasének a közösségben betöltött szerepét bizonyos szempontból értelmezhetjük úgy, mint egy szellemi vezetőét, esetleg prófétáét. Nem szellemi vezető és próféta azonban abban az értelemben, ahogy Weber értelmezi a prófétai szerepet, mely szerint a próféták személyes tulajdonságaik folytán karizmát hordozó emberek, akiknek küldetésük valamilyen új tan meghirdetése (Weber 2005:64). A yaoi terjesztése a mai napig nem jellemző sem rá, sem a közösség más tagjaira. Mindannyian tisztában vannak azzal, hogy jelen esetben egy erősen tizennyolc éven felülieknek szóló műfajról van szó, ami sokak számára lehet megbotránkoztató. A közösség fel is lép az agresszív, terjesztő szándékú megnyilatkozások és a nevetséges rajongói attitűdök ellen.

Ayase személyisége azonban abból a szempontból, amit mára elfoglalt a közösségben, igenis rendelkezik profetikus elemekkel. Ez vele kapcsolatban leginkább a *Daniell* című fanfiction írójaként merül fel. Habár nem volt célja, mégis kialakult körülötte egy közösség, ez a közösség pedig, hasonlóan Weber értelmezéséhez, nem homogén.

A próféta, amennyiben profécijának sikere van, állandó segítőkre tesz szert: társakra, követőkre. Ezek a segítők tisztán személyes követői a prófétának. Ám a próféta küldetésében közreműködő, a maguk részéről valamilyen értelemben ugyancsak karizmatikusnak minősülő állandó segítők mellett van még egy kör, a hívek köre, akik menedékkal, pénzzel, szolgáltatásokkal támogatják a prófétát (Weber 2005:81).

A vizsgált közösség felépítésére is jellemző mindez. Ayase körül kialakult ugyanez az erős, támogató belső kör, melynek tagjai tevékenységükkel részt vesznek a munka alkotó részében. Maguk is írnak, fordítanak, yaois oldalt szerkesztenek, s a közösség központi magját alkotják, a közösség többi tagja megbecsüléssel és bizonyos tisztelettel fordul feléjük. Ez a kör viszonylag erősen elkülönül az „átlagos hívek” közösségtől. A közösség fórumtalálkozóin kívül is találkoznak privát összejöveteleken, és nem ritka, hogy az interneten keresztül vagy telefonon napi kapcsolatban állnak. Mikor viszont összefogásra van szükség, a külső kör is aktívan kiveszi a részét.

Ahhoz, hogy valaki a közösség tagja lehessen, kitartó érdeklődést kell mutatnia a téma iránt, s elvárás az illendő viselkedés is. Ha ezt valaki teljesíti, örömmel fogadják a fórumon. A belső körbe bekerülni viszont már más kérdés, másfajta rajongói attitűdöt feltételez. Nem elég egyszerű rajongónak lenni, fontos, hogy alkotómunkával maguk is hozzájáruljanak Yaoiland kialakításához, s ez az alkotómunka színvonalas legyen. Az alkotás mellett azonban még egy kritériumnak meg kell felelni, el kell nyerni Ayase

szimpátiáját, vagyis a belső körbe kerülés mintegy kiválasztottsági alapon történik. Ez abban is megmutatkozik, hogy a belső kör tagjai hivatalosak lesznek a fórumtalálkozók mellett rendezett privát szeánszokra, összejövetelekre.

Ayase véleménye és értékítélete sok tekintetben meghatározó a közösség tagjai számára, és erős véleményformáló szerepe van. Munkásságán keresztül hatással van a rajongók életére, világszemléletére. Ilyen főként a magas minőségigény kialakítása. Erős elvárást épített ki a rajongókban a minőségi fanalkotások irányába, hogy nem mindegy, hogy az ember milyen *fanfiction*-t, fordítást olvas, vagy milyen feliratot tölt le, de ez megjelenik a rajongói lét szinte minden dimenziójában, például a viselkedésben is.

Azt sem szabad azonban figyelmen kívül hagyni, amit már korábban említettem, hogy ez az erőteljes elkülönülés antipatikus a yaois társadalom nagy része számára, és ez az Ayase iránti tiszteletre is elmondható.

Ayasének a magyar yaois életben betöltött helyét alapvetően egyik rajongói írása, a *Daniell* határozza meg, ami napjainkra a magyar yaoifanfiction-írás egyik alapművének tekinthető. A még mindig folytatódó történet Japánban játszódik, és egy homoszexuális plasztikai sebész (Ryu) és egy heteroszexuális amerikai származású fiatal festő (Daniell) egymásra találását és kapcsolatát mutatja be. Dráma, tragédia, humor, erotika keveredik gyakran egy fejezetben belül, ami érdekes érzelmi sokszínűséget hoz létre, s ez mára az író védjegyévé vált. Ha az kérdéses is lehet, hogy Ayase-kultusz létezik-e a közösségben, az biztos, hogy *Daniell*-kultusz létezik. Ez Ayase legismertebb írása.

A *Daniell* olyan mű, amely összehozott egy közösséget, és amelyen keresztül Yaoiland világa a rajongóknak elérhető. Mintegy kapuként működik az olvasói számára, melyen az olvasás aktusa által átlépve elmerülhetnek mindabban a szerelemben és szépségben, amit Yaoiland adni képes a betérők számára. A *Daniell*ről való beszédmód pedig olyan nyelvhasználatot alakított ki, melyet mindannyian értenek, s melyen keresztül ezeket az érzéseket különösebb magyarázatok szükségessége nélkül mondhatják el egymás számára. Olyan szimbolizációs eszköz, melynek révén a transzcendensről beszélni tudnak (Korpics – P. Szilczl 2007:19–20).

Mindez legerőteljesebben a *Daniell*ről mondható el, de emellett Vik és Ayase többi írása, bizonyos mangák és a rajongók egyes yaoikhoz kapcsolódó tárgyai is hasonló funkcióval bírnak. A *Daniell* tehát egyféle ablak erre a másik világra, és az iránta való rajongás a közösség összetartozásának egyik kulcsfontosságú eleme. Olyan írás, amelynek üzenete van az olvasói számára. Szimbólum, mely a szentségnek valamilyen érzékelhető és megmutatkozó relevanciáját jelenti (Trías 2007:197).

A közösség tagjai nemritkán mondhatni áhítattal fordulnak felé, s ezzel egy időben Ayase mint a *Daniell* írója felé is. Ez az a színtere a közösségnek, ahol az Ayase iránti kultusz és áhítatos tisztelet a legerősebben megnyilvánul.

„Téged íróként emlegetve félek, hogy elveszik a varázs, és olyanok közé mondlak, akik nagyon messze vannak ettől a dologtól. Mert te valami egészen mást csinálsz. Odaálltál elénk, és szerényen felénk nyújtottad mindazt, ami te vagy. Semmi mesterkélttség vagy cizellált, eltanult szerkezet. Emberi alakba bújtatott csoda és szépség.” (Miharu)

„Tuti, hogy telhetetlennek és mohónak tűnök, de mikor lesz már *Daniell*-folytatás (értsd 3/3–4, végtelen)? Egyszerűen beszippan az általad teremtett világ, és az aktu-

ális fejezet olvasása után felnézve már szürkének tűnik a környezet és a valóság. Ha nem beszélnék ki magunkból Nióval a teljes sztorit újra és újra, nem is tudom, mi lenne velem...”. (Airisu)

„Nem tudom eléggé és elégszer megköszönni, és elmondani is csak ilyen kuszán! De köszönöm! Hogy egy világot építettél fel papírra vetett mondatokkal (szerintem amúgy egy varázsló kell hogy legyél, Ayase, hogy ezt meg tudad csinálni), nemcsak Ryunek, Daniellnek és mindenki másnak, aki megszületett zseniális ujjaid alatt, de nekünk is!”(X)

A rajongók számára a *Daniell* képes rá, hogy eltörölje vagy pillanatnyilag elfeledtesse a hétköznapi nehézségeket, átjárást biztosítva egy másik világba. Folyamatosan, újra és újra szükség van ennek az átélésére, ezért is várják annyira az újabb fejezeteket, vagy olvassák újra a régieket. Ám nem csak olvasás közben tudja ezt megadni. Az érzés gyakran az olvasás után is megmarad, és a hétköznapiakban, az utcán, bárhol rá gondolván újra elérhetővé válik a transzcendens, és az arra fogékonyak számára átértelmezi a létezés addigi fogalmi kereteit. Mindezek mellett pedig, olvasva a *Daniellt*, a közösséghez tartozás biztonsága is még erősebben megjelenik.

Több rajongó hozzászólásában is megfigyelhető, hogy a *Daniellt* olyan műnek tartják, amely megváltoztatta az életüket, elolvassva a regényt életüknek egy új korszaka kezdődött el. A Sójahom írásai közül ez az, ami a legszélsőségesebb érzelmi reakciókat képes kiváltani az olvasókból. Emellett a *Daniellre* a közösség tagjai már nem egyszerűen úgy tekintenek, mint egy könyvre, szereplői olyanok számukra, mintha élő identitások volnának, akik fontos részei mindennapjaiknak. Mintegy létezőként tekintenek rájuk, akik megtestesítik a tökéletes szerelmet, s egyben hitet és reményt is adnak az olvasóknak, hogy ez a tökéletes szerelem létezik, és elérhető. A történet két főszereplője, Daniell és Ryu példaképként állnak előttük, az egymás iránti szeretet, küzdelem és elfogadás példaképeként, és mindez a róluk való beszédmodban is megnyilvánul. Példaképpé válik a viselkedésük és a világszemléletük is. Boldogságukat és szomorúságukat velük együtt élik át, s velük együtt örülnek, vagy épp szenvednek.

„Nem tudom, jól tettem-e (bár nem volt választásom, olyan hullá voltam tegnap este), hogy ma reggelre halasztottam a *Daniell*-frissek elolvasását. A mai napom töményen erről fog szólni, itt fogom forgatni magamban a mondatokat, a szavakat, minden egyes apró történést, és ennek megfelelően hasznavehetetlen leszek a környezetem számára. Hogy újra elolvassam, ahhoz még egy jó ideig nem lesz bátorságom. Most itt ülök, és sírok, és üvöltözöm a párommal, aki vigasztalni akar, hogy ne legyek már szomorú, és ne sírjak, mert ez csak egy könyv... DE ÉN NEM VAGYOK SZOMORÚ! ÉS A *DANIELL* NEM CSAK EGY KÖNYV!!!!” (Arita)

„Mikor a te írásaidat olvasom, sokszor érzek egy különleges érzést, hogy összemósodik könyv és valóság. Mintha nem is olvasnék, mert valami több az egész, mintha már csak éreznék. És akkor nem értem, hogy hogyan lehet úgy írni, hogy már nem is írsz, hanem valami sokkal többet művelsz. A mögött a röpke pár papíroldal mögött te ki nem mondva megragadsz érzéseket, feltársz emberi sorsokat, megmutatsz legmélyebb félelmeket, gondolatokat, vágyakat, és megalkotsz egy egész ki nem mondott valóságot. Hogy az, amit írsz, a mögött ott van egy teljes világ, amit nem a betűket olvasó szemünkkel, hanem az érző lelkünkkel fogunk fel, mert így az elérhető legtökéletesebb. Mert szerintem Te sokszor már nem egyszerűen írsz, hanem teremtész.

Hogy a regényeid nem egyszerűen nagyon-nagyon jó könyvek, bár már az sem kevés, hanem egy létező, párhuzamos valóság. És ezt átélni valami fantasztikus. Megköszönni ezt soha nem is tudom neked igazán!”

Az utolsó idézet részlet ismét jó példaként szolgálhat arra, hogy a művek olvasásán keresztül valóban egy másik, mondhatni transzcendens világ nyílik meg a rajongók számára. A regényre nem szimpla könyvként, hanem egy másik valóságként tekintenek az olvasók.

Fontos még egyszer megemlíteni, hogy ezek az érzések nem csak a *Daniell* című művel kapcsolatban jelennek meg, bár kétségtelen tény, hogy vele kapcsolatban a leg-erősebbek. Hasonló hatásokat kiválthatnak az oldal más írásai is, vagy akár eredeti manga képregények.

A *Daniell* nemcsak a rajongók számára kiemelt fontosságú írás, hanem az írójának is. Alkotásmódja is merőben eltér a többiekétől. Inkább egy ihletett mű, ami mintegy önmagát írja, felülbírálván még az „alkotó” szándékait is.

Tevékenységét a rajongók sem egyszerű írásként, hanem teremtő folyamatként, varázslásként értelmezik, a létrejött alkotást s annak életükre gyakorolt hatását pedig csodaként.

A mű nemcsak az interneten olvasható, hanem az olvasók és az író részéről erős igény mutatkozott arra, hogy könyv formátumban is kézbe vehessék. 2008 tavaszán Ayase saját költségén meg is jelentette, amit az olvasók aztán megvásárolhattak. A könyveket az olvasók nagyon nagy becsben tartják.

A *Daniellen* és a *Sóhajom* egyéb írásain kívül vannak a közösség életét meghatározó más fontos művek is, ezek pedig bizonyos yaoi mangák, amelyek a tagok kedvencei közé tartoznak.

Ugyanúgy, mint a *Daniell* esetében, hatalmas izgalommal várják az újabb fejezeteket, hogy azok a külföldi rajongók, akik már hozzájutottak, beszkeneljék, és feltegyék az internetre. Hasonló hatások és érzelmek kiváltására is képesek, mint a *Daniell*, s egyes mangák szintén utat nyithatnak az olvasók számára *Yaoilandbe*.

„Néha, amit én az olyan BL/yaoi mangák és animék olvasása, nézése közben érzek, amiket a legjobban szeretek, és amik nagy hatást tesznek rám, az időnként valami áhítatos csodálathoz hasonlítható. A legutóbbi ilyen élményem alig két hete volt. Újraolvastam az *Innocent Birdöt*, és bizonyos jelenetek közben olyan áhítatos csodálat és öröm fogott el, amit esetleg lehetne vallási áhítathoz hasonlítani. Persze ez esetben ez kizárólag az ott ábrázolt érzelmek szépségére, önzetlenségére, tisztaságára és egyes szereplők csodálatára irányult.” (Nio)

A kedvenc mangákhoz való szoros kötődés abban is megnyilvánul, hogy a rajongókat sokkal mélyebben érinti, ha ezeket az alkotásokat valaki negatív kritikával illeti. Ezek esetében az is kiemelten fontos kérdés lesz, hogy a manga fordítása nehogy egy kevésbé színvonalas fordítócsoporthoz kerüljön, így ezeket már jó előre mintegy lefoglalják maguknak a közösség tagjai.

A mangákról is elmondható, hogy egyes szereplők olyanok számukra, mintha maguk is léteznének. Valós, létező személyként képzelik el őket. Oldalak születnek a konkrét alkotások népszerűsítésére, s hogy a mangát szerető oldaltulajdonos korlátok nélkül élhesse ki rajongását, és foglalkozhasson kedvenceivel. Ilyenek a *Sóhajom* hatáskörébe

tartozó *Kizuna* (<http://kizuna.extra.hu/>) és *Okane ga Nai* (<http://okaneganai.extra.hu/>) című mangákat népszerűsítő honlapok.

A Sóhajom és a hozzá kapcsolódó oldalakon kívül más honlapokon is megfigyelhető egyes mangaszereplők és művek kultusza. Ilyen kedvenc manga számára készült yaois szentély a magyar fandomban az Ayumi által vezetett Finder Series honlap is. Bár Ayumi nem tagja a Sóhajom fórumközösségnek, mégis fontosnak tartom honlapja (<http://ayumi2.livejournal.com/>) bemutatását.

Yamane Ayano *Finder Series* című mangája kiemelkedő alkotása a yaoi műfajának. Hatalmas rajongótábora van, s a Sóhajom tagjai közül is nagyon sokan szeretik. A manga nem a történetével érte el hallatlan népszerűségét, hanem azzal, hogy rajzolója az egyik főszereplő személyében olyan karaktert alkotott meg, aki sokak szerint mérföldkőnek tekinthető a yaoi mangák kiadásának történetében. Asami Ryuichi, a milliárdos üzletember – aki valójában a tokiói alvilág egyik vezetője – személyében sok rajongó szerint Yamane Ayano a semefigurák (tehát az aktív fél) tökéletes képviselőjét rajzolta meg.

Ayumi oldala valóságos Finder- és Asami-szentélynek tekinthető. Nem csupán *fan-fiction*öket ír a témában, hanem rengeteg cikket is. Asami mint élő és létező személy jelenik meg az oldalán. A mangakötetek képei alapján részletesen utánajár, hogy milyen autóval, hajóval, repülőgéppel közlekedik a szuperseme, milyen ruhákat és egyéb kiegészítőket visel, bemutatva a teljes ruhatárát az alsónadrágtól a nagykabátig. Milyen lehet a lakása, milyen fegyvereket használ, és részletes elemzések születnek Asami személyiségéről, horoszkópjáról, szexuális szokásairól. Asamit gyakran mint isteni lényt emlegetik. A rajongók keresik a párhuzamokat, melyek alapján ezt megtehetik. Ilyen párhuzamként szolgál Asami klubjának a neve.

„Érdekes, hogy Asami klubjának neve éppen Sion. Angol nyelvterületen Zion ez, a hely, ahol a Biblia szerint az Úr megjelenik. Ahogy a zsoltár is mondja: »A Sionnak hegyén, úristen...« Szóval amióta erre ráébredtem, bennem van a – hát remélem, nem túl blaszfémias – gondolat, hogy itt egy szexisten van a (Club) Sion tetején.” (Ayumi: Asami saját üzemeltetésű clubjáról.)

A karakterrel kapcsolatban megfigyelhetők olyan attribútumok is, melyek valódi hősként, heroszként jelenítik meg Asamit. Ilyen attribútumok például a legyőzhetetlenség, korlátlan hatalom, a mindent túlélés, mert bár a hős sebezhető, de még a halálos(nak tűnő) pisztolylövést is túléli. Az egyik leghíresebb, külföldi mangafordító oldal fórumán pedig megkapta az „Ultimate Sex God” rangot.

Ezek az attitűdök nem csak a *Finder Series* mangával és Asamival kapcsolatban jelennek meg. Hasonló példaként fel lehetne hozni más alkotásokat is, mint például a már említett *Kizunát*, Kodaka Kazuma alkotását, ami szintén a yaoi fandom ismert darabja, s megalakulás óta a Sóhajom designjának állandó eleme, vagy a népszerű *Haru wo Daiteita* című Nitta Youka-mangát. Visszautalva a korábban írtakra, mindkét manga tökéletesen példázza azt a szeretetteljes és harmonikus, minden akadályt legyőző párkapcsolatot, mely a rajongók számára ebben a műfajban olyannyira fontos. Talán nem véletlen, hogy mindegyik mű hatalmas rajongótáborral rendelkezik, s a legnépszerűbb alkotások közé tartozik. A *Finder Series*ben pedig azt a folyamatot követhetik végig az olvasók, ahogy a kezdetben kemény szívű, érzelemmentes szuperférfi a mű végére szeretni képes, érzelmeit kimutató emberré válik.

A mangák iránti rajongás érdekes aspektusa a mangafordítás is. A közösség tagjai fontosnak érzik, hogy kedvenceik magyarítását ők maguk végezhessék el, adva a minőségi munkára. A minőség fontosságának kérdése így új összetevővel gazdagodhat. Kiemelt kérdéssé válik eszerint az, hogy a fordítást melyik fordítócsapat végzi majd el, s igyekeznek lefoglalni a kedvenceiket, hogy azokat ne egy silányabb, kevésbé minőségi munkát végző csapat fordítsa, mintegy megszentelténítve a rajongott alkotásokat.

A mangák és fanalkotások mellett a rajongók számára az érdeklődésükhöz kapcsolódó egyéb tárgyak is nagyon fontosak. A rajongás tárgyai nem szimpla, hétköznapi tárgyak, azoktól élesen elkülönülnek. Megfigyelhető a kategorizálásban is ez a kettőség, mely a világ tárgyait a rajongás szempontjából yaois és nem yaois tárgyak kategóriájára osztja. Ezek a tárgyak lehetnek a mangák mellett egyéb, azokkal kapcsolatos reklámtermékek, eredetiek vagy otthon, házilag barkácsoltak – mind-mind fontosak és különlegesen birtokosuk számára. Folyamatos emlékezetfenntartó szerepük mellett a valóságban is olyan környezetet teremtenek, amelyben jó lenni, mintegy leképezve a transzcendens Yaoiland világát a hétköznapi valóság világába. Anyagi lehetőségei kinek-kinek különböző mértékben engedik meg a yaois tárgyak beszerzését, de valamilyen tárgyat, még ha az csak egy sóhajomos kitűző is, jó érzés birtokolni. A tárgyak azért is fontosak, mert a rajongók elmondása szerint ezek teremtik meg azt a környezetet, amelyben jól érzik magukat. A Sóhajom fórumos kitűzők pedig a közösséghez tartozás érzését erősítik.

A yaois tárgyak egy részét a tulajdonosok a hétköznapiakban is használják. Készítenek yaois pólót, táskát, bögrét, egérpadot, hűtőmágnest, szinte bármit, ami egy háztartásban kellhet és megtalálható. A yaois tárgyairól összességében elmondható, hogy gazdáik nagyon vigyáznak rájuk, legyen szó használati vagy dísz tárgyairól, vagy mangákról. Vannak olyan darabok, amelyeket becsomagolva őriznek, és soha nem használnak, s különösen vigyáznak rájuk. Ezek általában a tulajdonos kedvenc mangájához kapcsolódó tárgyak, amelyekhez különleges kötődések alakulhatnak ki.

A közösség identifikációjában kiemelten fontos tárgy a kiadott, papíralapú *Daniell* kötet. Szimbolikus jelentőségű, hisz tulajdonképpen a közösségbe való bekerülés a tagok nagy része számára ezzel a művel kezdődött. Sokakat ez az írás indított el a yaoirajongás útján. Mint már írtam, mind a közösség, mind az író részéről igény mutatkozott arra, hogy a *Daniell* ne csak számítógépen legyen olvasható. Nagy pillanat volt a közösség számára, mikor végül megjelent az első kötet. Ünnepi pillanat volt ez, ami egyben egy új korszak kezdetét is jelentette: maga a rajongott mű kilépett a virtualitásból, és a valóságban is testet öltött.

„Én csak... Olyan szép. Írnom kéne, de legszívesebben csak bámulnám órákig. Megtörtént. Igazából. Lélegzet-visszafojtva várom a napot, mikor végre a kezembe foghatom. És most szóljon, aki tud, mert én nem...” (Sae-chan)

„Nagyon tetszik! Vágyakozó kezeimbe papírra nyomott szépséget adjatok! Ayase, ez... Ez már a csodát is magasan üti. Köszönöm!” (Chiaki-chan)

„Ez... ez... ez... MESESEGES! Ahogy maga a tudat, hogy kézbe foghatós, könyvillatú változatban is szorongathatom végre *A kedvencet*.” (Airisu)

„Amikor először beleolvastam, az első kötet végéig le se bírtam állni, annyira megfogott, végig libabőröztem olvasás közben. És azóta is, annyira várom az új fejezeteket,

mint a napi betevőt... Szégyellem, hogy csak ilyen egyszerűen tudom kifejezni magam, de egyszerűen IMÁDOM! És téged is, Ayase, mert megalkottad őket, hogy szerethessük!” (Hermin)

„Khm... nem vagyok síró típus, hiszen Asami kinevetne, és hát azt nem szabad!!! De ahogy rákattintottam, majd teljesen belevesztem a gyönyörű Daniell-haj tapintású selyem- és apró csillogó tárgyak szívvel való tapogatásába... S végül átsiklott a tekintetem a hátoldalra, az idézetekre, és könnybe lábadt a szemem. Az hagyján, hogy képtelen vagyok megérteni, hogy az én idézetem mit keres egy amolyan számomra szentséges aurával bíró MŰ borítóján, de mikor végigolvastam a többiekét! Hihetetlen! Gyönyörű! Csodálatos!” (Miharu)

Az idézetek azt is jól szemléltetik, amiről már a korábbiakban is írtam: hogy a *Daniell* egy más dimenzióba tartozó dolog. A papírkötet megszületését mint csodát aposztrofálják a rajongók. A könyv különböző megnevezéseit is érdemes szemrevételezni. Airisu a nagybetűs kedvencnek, Miharu a MŰ-nek, emellett pedig egyenesen szentséges aurával bírónak nevezi a *Daniell*t.

A rajongók közül többen is nem egyszerűen egy darabot vásároltak aztán a könyvből, hanem többet, azért hogy egy példányt soha ne kelljen kibontaniuk, így teljes épységben őrizhessék. A *Daniell* olyan könyv számukra, amelyre kiemelten kell vigyázni. Ehhez az is hozzájárul, hogy a könyv kiadása a közösség számára egyszeri eset volt. Előre leadott rendelés alapján készültek el a példányok, és senki nem tudhatta biztosra, hogy lesz-e még valamikor lehetősége a vásárlásra. Jelenleg készül a második kötet kiadása, s emellett az első utánnyomása azoknak, akik akkor lemaradtak.

Összefoglalva az előbbieket megállapítható, hogy a *Daniell* kiemelkedő fontosságú a közösség és a rajongók életében. Rajta keresztül bebocsátást nyerhetnek egy másik, transzcendens világba. Szereplőit létező személyekként képzelik el. Egyedülálló értéknek tartják a világban, olyan műnek, amely megváltoztatta az életüket, s új életszakaszt nyitott számukra. Kultikus tisztelettel viselnek mind a könyv, mind az írója iránt. Az Ayase iránti kultusz ezen a ponton nyilvánul meg a legerősebben, a közösségben betöltött szerepét írásainak, főként a *Daniell*nek köszönheti. A könyvre egyes esetekben a rajongók nem mint tárgyra, hanem mint élő entitásra tekintenek.

A tárgyak kapcsán egy különleges tárgyról kell még szót ejteni, ez pedig egy, a *Finder Series* mangához kapcsolódó lepedő, melyet Airisu vásárolt meg. A lepedő ára nem volt épp alacsony, egy átlagmagyar fizetésével vetekszik, de a rajongók számára szellemi értéke ennél jóval magasabb. Világszerte ötezer darabot készítettek belőle. Airisu nagyon büszke rá, hogy azon kevesek egyike lehet, akik ezt a tárgyat birtokolhatják. Mikor a közösség hírül vette, hogy Airisu megvásárolja az említett darabot, nagy felbolydulást keltett a fórumon, s a tárgy felé már-már vallási áhítat mutatkozott.

Néhány idézet a fórum hölgyeitől a lepedőről:

„És ez ágynemű? Behalok. Ki a franc bír ebben aludni? Lehet, hogy vakoknak készült, mert én bár rosszul látok, de a szememet se tudnám lehunyni közöttük. Ki tudja, talán az életemet is veszélyeztetné ez a paplanhuzat, mert teleorrvézném... Már az is gáz, hogy nem bírtam ezt a pár sort se leírni anélkül, hogy háromszor meg ne néztem volna a képet... Bár szerintem én bele se mernék feküdni tökéletlen és gyarló porhüvelyemmel eme gyönyörűségek közé. Egyenest szentségtörésnek érezném. Inkább feltenném a falra, és minden nap leborulva imádnám őket. Talán még gyertyát is gyúj-



tanék. Vagy valami hangulatos színű örökmécset, igen, az még jobb lenne. Talán nem is ágynemű a termék rendeltetése, hanem mondjuk házi oltárkép...” (Arita)

„Kinek lesz szíve mosimosiba rakni ezt?!?!?!?!?! Úristen... Ebben lehetetlen aludni! Az ember csak virasztana, virasztana. Ezért nem készül tucatra a yaois ágynemű. Zombikat eredményezne a világ minden területén...” (Ayase)

„Én vagyok olyan perverz szentségtörő, hogy én bizony befekszem majd a srácok közé. Egyszerűen nem halhatok meg úgy, hogy nem teszem meg. Mondjuk az is tuti, hogy utána szépen visszateszem a zacsijába, és csak néha veszem elő őket egy simi-simire. És szigorú óvintézkedések fogják megelőzni a főbenjáró bűn elkövetését, értsd orrlyukbetömökődés szivárgásmentesen, úszósapka (egy hajszál se kerülhet rá), fejbúttól lábujjig teljesen steril műtőruha (Vik, tudsz ebben segíteni?)...” (Airisu)

„Nem akartam elhinni, hogy ez egy ágynemű... Inkább valami... (Nagy szentségtörés valami freskóhoz hasonlítani?) Bár a plafonon is gondolkodtam - oda feltenni és aláfeküdni –, de akkor meg túl messze van, és én rövidlátó vagyok.” (Maccs)

Abban mindannyian egyetértenek, hogy olyan tárgyról van szó, amely nem hétköznapi használatra való. Van, aki egyenesen egy freskóhoz, oltárképhez hasonlítja. Arita számára a gondolat, hogy a lepedőre feküdjön, szinte szentségtörő, hisz a rajta lévő „emberek” annyira tökéletesek, hogy egy földi halandó teste érdemtelen rá, hogy közéjük feküdjön. A tulajdonos egyszer használta a lepedőt, bár az valóban csak egy rövid kipróbálás volt, nem egyéjszakás alvás, tettet ő maga is szentségtörésként írja le.

Hasonlóan a tárgyak kategorizálásához, a yaoihoz kapcsolódó terek is elkülönülnek a világ más tereitől. Mint ahogy a vallásos ember számára más térben helyezkedik el a templom, mint az utca, amelyben található (Eliade 1999:19), ugyanígy a rajongók számára is térben elkülönülnek a számukra fontos yaois helyeik.

A legfontosabb ilyen helyek maguk az oldalak és a fórum számítógépes felülete. Az oldalak szentélyként értelmezhetők, amiket a szeretett műfajnak, a mangáknak állítanak. Ez akár az oldal nevében is megjelenhet, például a Club Shion esetében, melynek teljes neve Club Shion a Yaoi Szentély. A fórum pedig egyféle menedékhelyként funkcionál a hétköznapi zűrzavarában, rohanásában.

„Olyan szemét tud lenni a világ, annyi a gonoszság, a kegyetlenség, miért ne járna az ember lányának ennyi? Egy kis menedék, ahová el lehet bújni? Azt olvastam, hogy még az állatok se képesek napi 24 órát eltölteni a rideg valóságban, még nekik is szükségük van álmodozásra... Akkor az embernek hogyan kéne?” (Arita)

„De hát miért is kéne a földön járni, beletörődni az unalmas valóba, ha annál van százszorta sokkal szebb és szivárványosabb és melegebb, édes-illatosabb, virágkertes hely, amit mi magunk teremtettünk.” (Miharu)

„Sóhajom ezennel elragadta fórumszüzességem. Hivatalosan is. Sosem voltam fórumba író, véleménykifejtős, fesztelen csevegő, de jött ez az oldal, és élvezettel adtam oda neki ártatlanságomat. Büszke vagyok, hogy ő volt számomra az első. Eleinte próbáltam ellenállni, mert azt hittem, hogy ő nem is akar igazán, egyszer használ, és eldob, de nem így történt. Szerelmesen, összebújva súgta meg nekem, hogy imádja minden egyes fórumozóját, és hozzá bármikor visszatérhetünk, hogy bekucorogjunk erős karjai ölelésébe. És én minden nap határtalan izgalommal várom, hogy megszabadulva minden e világi ruhámtól bújhassak meleg ágyának selyempárnái közé.” (Miharu)

„Eddigi életemben semelyik fórum nem volt olyan vonzó, hogy kiöntsem, és oda-

adjam neki a szívem, de a Sóhajom fóruma így is, úgy is egyedülálló, még ebben is. Büszke vagyok, hogy háremtag lehetek!” (Chiaki)

„Egyszerűen itt, közöttetek nem érzem idegennek magam. Tényleg hazajövök, mert olyan emberek vannak itt, olyan társaság, amilyen ritkán jön össze. Csupaszív társulat. És ahányszor új valaki téved erre, az az első post után már része az »egésznek«, és senki nem lóg ki, és senki nem felesleges...” (Ayase)

Maguk a fórumok szintén Yaoiland világának részei, a fórumon és az oldalakon való látogatás mint egy Yaoilandbe tett utazás értelmezhető. A rajongók a fórum felületére kattintva kilépnek a hétköznapi szürke valóságából, és máris egy másik világban találják magukat. Yaoiland menedék számukra a rideg valóságból, egy színesebb, boldogabb, napsugarasabb világ.

Nemcsak a virtuális, de a valós térben is megfigyelhető ez az elkülönülés. A *Daniell* kapcsán már említettem, hogy egyes rajongók kis szentélyszerű oltárokat rendeznek be számára, s egyes rajongók esetében az egész lakásuk vagy szobájuk a yaoinak szentelt templomként értelmezhető. A rajongók számára fontos, hogy lehetőségeikhez mérten a környezetüket is a rajongás világához hasonlóra alakítsák. Elmondásuk szerint ilyen környezetben könnyebben tudnak pihenni, lazítani, ez az a világ, amelyben igazán jól érzik magukat.

Ugyanúgy, ahogy a terek, a vallásos ember számára az idő sem homogén, és nem is állandó. Vannak egyfelől szent időintervallumok, az ünnepek ideje (melyek nagyrészt időszakos ünnepek), másfelől van a profán idő, amelyben a vallási jelentőség nélküli események zajlanak (Eliade 1999:61). Mindez elmondható a yaois emberről is. Mindaz az idő, amit hobbijukkal foglalkozva tölthetnek egy más idődimenzióban, Yaoiland világának idődimenziójában telik. A fórumtalálkozók ciklikus visszatérése pedig a naptári év ünnepeihez hasonlóan tagolja számukra az évet. A találkozót a közösség saját ünnepeiként tartja számon.

„A tali túl rövid, szokták mondani, hogy jó társaságban repül az idő. Mivel a közvetlen környezetemben nem tudok yaoiról beszélgetni, így ezek az alkalmak a felhőtlen szókimondás jegyében telnek. Élvezem, hogy egyszerre több emberrel is tudok beszélgetni, nézeteket megvitatni anélkül, hogy sokat kéne várnom a válaszokra. Hogy ünnep lenne-e a tali? Hmm, azt hiszem, igen, ünnepekkor az ember boldog, nem? És én boldog vagyok, ha talin vagyok. Struktúrájában a karácsonyi családi vacsorákhoz hasonlítanám, izgatott várakozás, aztán evés-ivás közben/utána beszélgetés, sok-sok mosoly, és a végén egy kicsi szívfájdalom, mert megint túl rövidnek éreztem.” (Ark)

„A talik számomra ünnepek – ha ezt úgy értjük, ahogy Ark is mondta. Várom rá már hetekkel azelőtt, és előre örülök, hogy fogok veletek találkozni, és beszélgethetünk. És már előre szomorú vagyok, mert tudom, hogy milyen gyorsan véget fog érni, és utána megint sokáig csak MSN-en vagy Skype-on látlak benneteket. Készülök is rá úgy, mint az ünnepekre, lelkiekben előre beleélem magam, hogy milyen lesz veletek.” (Arita)

Az eseményeket izgatott várakozás előzi meg, majd mikor befejeződnek, az elmúlás felett érzett fájdalom is megjelenik. A találkozót általában negyedévenként rendezik meg, tavasszal, nyáron, ősszel és télen, esetenként az AnimeCon rendezvényével összehozták, mikor a közösség nem a törzshelyén, a budapesti Véndiák étteremben gyűlik össze, hanem együtt mennek el az AnimeConra. A találkozók kitűzött időpontja előtt Ayase egy fórumtopikot nyit az aktuális eseménynek, ahol a tagok jelez-

hetik, hogy el tudnak-e menni a találkozóra, s ugyanitt a találkozók után beszélgetnek a történeteikről.

Ezek az összefüggések kiszakadást jelentenek a hétköznapokból. Erőt is lehet méríteni belőlük a későbbiekben, felelevenítve a boldog pillanatok, vagy arra gondolva, hogy hamarosan itt van a következő. A találkozók erősítik a közösség összetartását, s fő funkciójuk, hogy az együtt töltött rövid időben még erősebben élhessék át mindazokat az érzéseket, melyek Yaoilandban megtapasztalhatók.

## Összegzés

A tanulmányban egy internetes rajongói fórumközösség antropológiai leírása olvasható. A fórumközösségben végzett kutatás eredményeiről megállapítható, hogy több esetben is eltérést mutat az eddigi internetes fórumokon végzett kutatások eredményeihez képest. Épp ezért mindenképpen érdemes a figyelmet az interneten a kis részközösségek vizsgálatára fordítani. A fórum jelen állapotában érdekes átmenetet mutat a text based realitytől az IRL felé, egyes tagok esetében még az is megfigyelhető, hogy előbb történik meg az IRL ismeretség, mint a fórumon való regisztráció. Ugyanígy elmozdulás figyelhető meg a rajongói közösségből az alkotói csoport felé, s külön érdekesség, hogy a rheingoldi arányhoz képest a közösségi javakhoz való hozzájárulás magasabb, és folyamatosan emelkedik. Mindez szintén a fórum témájának köszönhető, hisz a rajongóknak nincs lehetőségük, hogy kedvenc mangáikhoz könyvesboltokban magyarul hozzájussanak.

A közösséget mint rajongói közösséget s rajongásukat mint kultuszjelenséget vizsgálva erős kultikus beállítódás figyelhető meg egyes alkotókkal, alkotásokkal és a közösséggel kapcsolatban. A rajongók mind az alkotásokban ábrázolt kapcsolatukban, mind a fórumhoz és saját rajongásukhoz való viszonyulásukban átélhetik a tiszta és éteri szerelem érzését, tulajdonképpen a yaoikultuszban a szerelem kultikus tisztelete figyelhető meg. Rajongásuknak köszönhetően átélhetnek érzelmi katarziszokat, és a közösségben megtapasztalhatják a valahová tartozás biztonságának érzését. A rajongók számára a rajongás világa, Yaoiland transzcendens helyként értelmezhető, mely erőteljesen elkülönül a hétköznapok idődimenziójától.

A kutatás témája véleményem szerint olyan kérdéseket vet fel, melyeket nem hagyhatunk figyelmen kívül. Megfigyelhető, hogy gomba módra szaporodnak a különböző rajongói oldalak az interneten és azon kívül, s ösztönösen is felmerül a kérdés, hogy a vizsgált közösségben tapasztaltak általánosan is elmondhatók-e a rajongásról, s mi lehet az oka a 21. században a rajongói közösségek ilyen mértékű elterjedésének.

További kutatási témaként szolgálhat a rajongás és a nemek kérdésének vizsgálata is. A vizsgált fórum tagjai valamennyien nők, így érdekes lehet az is, hogy ez a típusú kultikus rajongás inkább a nőkre jellemző, vagy elmondható a férfiakról is. Vajon férfiak és nők rajongásában milyen hasonlóságokat és különbségeket találhatunk?

## IRODALOM

BELL, DAVID

2003 *An introduction to Cybercultures*. London – New York: Routledge.

DÁVIDHÁZI PÉTER

2003 Egy irodalmi kultusz megközelítése. *In* Az irodalmi kultusz kutatás kézikönyve. Takáts József, szerk. 107–134. Budapest: Kijárat.

DUNAI TAMÁS

2007 Képregény Magyarországon. Médiakutató tavasz. Internetcím: [http://www.mediakutato.hu/cikk/2007\\_01\\_tavasz/02\\_kepregeny\\_magyarorszagon](http://www.mediakutato.hu/cikk/2007_01_tavasz/02_kepregeny_magyarorszagon). (Letöltés: 2007. december 10-én.)

ELIADE, MIRCEA

1999 *A szent és a profán*. Budapest: Európa.

GELLÉRI GÁBOR

2000 Egy cyberközösség antropológiája. Internetcím: [http://www.iszolda.hu/mese/bagoly\\_mondja\\_doga/szigorl.htm](http://www.iszolda.hu/mese/bagoly_mondja_doga/szigorl.htm). (Letöltés: 2007. október 17-én.)

2001 Mit keres az antropológia a cyberben – és a cyber az antropológiában. *Tabula* 4(2):270–286.

JONES, VANESSA E.

2005 He loves him, she loves them. Internetcím: [http://www.boston.com/ae/books/articles/2005/04/25/he\\_loves\\_him\\_she\\_loves\\_them](http://www.boston.com/ae/books/articles/2005/04/25/he_loves_him_she_loves_them). (Letöltés: 2008. január 16-án.)

KORPICS MÁRTA – P. SZILCZL DÓRA

2007 Miért kommunikáció, miért szakrális? *In* Szakrális kommunikáció. Korpics Márta – P. Szilczl Dóra, szerk. 11–34. Budapest: Typotex.

MACLELLAND, MARC

2000 Male Homosexuality and popular culture in Japan. Internetcím: <http://www.sshe.murdoch.edu.au/intersections/issue3/mclelland2.html>. (Letöltés: 2008. január 22-én.)

MOLNÁR ATTILA KÁROLY

1998 Új vallási jelenségek. *In* Szekták, új vallási jelenségek. Lugosi Ágnes – Lugosi Győző, szerk. 16–28. Budapest: Pannonica.

OROSZLÁNY BALÁZS

2004 Manga. A világot meghódító japán képregény. *In* Országos Közoktatási Intézet – 3 I Akadémia – Gyula, 2004 konferenciakötete. Internetcím: <http://www.oki.hu>. (Letöltés: 2008. február 3-án.)

PIKÓ BETTINA

2003 *Kultúra, társadalom és lélektan*. Budapest: Akadémiai Kiadó.

RHEINGOLD, HOWARD

1994 Mindennapi élet a cyberspace-ben. *Replika* 94(15–16):293–313.

TAKÁTS JÓZSEF

2003 A kultusz kutatás és az új elméletek. *In* Az irodalmi kultusz kutatás kézikönyve. Takáts József, szerk. 289–299. Budapest: Kijárat.

TOMKA MIKLÓS

1996 A vallásszociológia új útjai. *Replika* 96(21–22):163–171.

TRÍAS, EUGENIO

2007 A transzcendens megmutatkozása. *In* Szakrális kommunikáció. Korpics Márta – P. Szilczl Dóra, szerk. 191–202. Budapest: Typotex.

VÁGVÖLGYI B. ANDRÁS

2000 Tokyo underground. Budapest: Új Mandátum.

WALLACE, PATRICIA

2002 Az internet pszichológiája. Budapest: Osiris.

WEBER, MAX

2005 Vallásszociológia. Budapest: Helikon.

WILSON, SAMUEL M. – PETERSON, LEIGHTON C.

2002 The anthropology of online communities. *Annual Review of Anthropology* 2002(31):449–467.  
Internet cím: <http://www.citeulike.org/user/fab/article/241241>. (Letöltés: 2008. február 15-én.)

DIÁNA GERENCSÉR

## „Lost in Yaoiland”. Anthropological investigations about a community web site

An internet community forum is investigated from an anthropological point of view, in this article. The forum has about two hundred members at the moment and the focus of its interest is a special kind of Japanese comics (*anime*) and cartoons (*manga*) that deals with homosexual relationship between men. The focus will lie on the question of how the forum's theme determines the community's organisation and operation. The author's interest is also in the similarities and differences of results for internet forums' analyses and in the process of community organisation in a virtual space.



## Krízishelyzeteket artikuláló vallásos tartalmú álmok egy moldvai csángó településen

Az elemzésben a szerző egy moldvai csángó település közösségi krízisszituációkat artikuláló álomelbeszéléseinek értelmezésére tesz kísérletet. A vizsgálódás annak megértésére irányul, hogy a társadalmi bizonytalanság közepette a közösségi válsághelyzetekben miként működött a moldvai csángók vallásos világtérképezése. Amellett érvel, hogy sajátos társadalmi szituációkban az álmok olyan kulturális tartalmakat hordozhatnak, amelyek révén a vallásos értelmezőrendszer részeként működhetnek. Kérdésként merül fel, hogy milyen szerepet tölthettek be ezek az álmok az egyéni vallásosságban, és mi a közösségi státusuk. Milyen kulturális mechanizmusok modellálták őket, és milyen közösségi értelmező ideológiák támogatták létrejöttüket?

Vizsgálatomat egy székelyes csángó településről, Lészpedről származó etnográfiai anyagra alapozom, amelynek jelentős részét terepmunka során gyűjtöttem.<sup>1</sup>

Amikor *társadalmi válsághelyzetről* vagy *krízisszituációról* beszélek, ezen azokat a helyzeteket értem, amikor természeti katasztrófák vagy gazdasági és politikai válságok egy egész közösséget fenyegetnek. Ilyen szituációkkal az elmúlt évtizedekben a moldvai csángó közösségeknek is gyakran meg kellett küzdeniük.

Vizsgálatomba nem vonom be az individuális krízisek, az egyéni problémák (például betegség, haláleset, nem kívánt terhesség, a tulajdon megsértése stb.) feloldását elősegítő „egyéb” álmok értelmezését. Elemzésemet nem terjesztem ki a válságszituációkat artikuláló álmokhoz tartalmilag és funkcionálisan legközelebb álló, szintén társadalmi kríziseket értelmező látomások elemzésére.<sup>2</sup>

*Álmon* elsősorban nem a szubjektív „közvetlen” tapasztalatot értem, hanem a róla szóló elbeszélést, amely különböző kulturális mechanizmusok és társadalmi gyakorlatok eredménye (például emlékezés, felejtés, értelmezés stb.).<sup>3</sup> Ha a lényegében hozzáférhetetlen közvetlen tapasztalatra mint *a priori* kategóriára utalok, *álomélménynek* nevezem.

Az álmokat a látomásélményektől, illetve -elbeszélésektől a természetfölöttivel való kommunikáció technikai különbségei révén különböztetem meg. A funkcionálisan és tartalmilag nagyon sokszor ezekhez hasonló *látomásélményektől*<sup>4</sup> az álmokat beszélgetőtársaim e tapasztalatok megélésének körülményeire való utalásai alapján különítem el. Ezekről az élményekről az adatközlők azt állítják, hogy alvás közben „látták” őket.

Az álmok megkülönböztetését a látomásoktól vizsgálatom esetében azért is célszerűnek tartom, mivel a moldvai csángó falvakban más a megítélése a vallásos

tapasztalatnak attól függően, hogy azt milyen körülményekre vezetik vissza: az egyén közösségi státusa, társadalmi megítélése függhet tőle.<sup>5</sup>

## Az álom mint a vallásantropológiai kutatás tárgya

Az álmok kutatás túlságosan változatos ahhoz, hogy egyetlen tanulmány keretében összegezni lehessen. Ebben a részben arra törekszem, hogy a látomás- és álmok kutatás történetében előforduló fontosabb elméleti megközelítésekről, problémákról és terminológiáról áttekintést nyújtsak, amely azonban értelemszerűen nem tartalmazhat minden erről szóló munkát. Céлом annak bemutatása, hogy a vallásantropológia e kutatási területéről nagyjából miként gondolkodtak a kutatók, illetve hol tart ezekkel kapcsolatban a jelenlegi kutatás.<sup>6</sup>

Az álomnak mint vizsgálati problémának a kutatástörténetében főként pszichológiai,<sup>7</sup> történeti és antropológiai megközelítésmódok vannak jelen, néprajzi szempontú vizsgálatok ritkán fordulnak elő. Ezért a következő szakirodalmi áttekintésben főként az antropológiai munkákra koncentrálok, vagy olyanokra, amelyek elemzésükbe antropológiai szempontokat is bevonnak. Arra törekszem, hogy az álmok kutatás történetében előforduló fontosabb elméleti megközelítésekről, problémákról és terminológiáról áttekintést nyújtsak, s ennek nyomán megpróbálom saját értelmezési keretemet kialakítani.

Matthew Hodes szerint a nemzetközi néprajzi szakirodalom szemléletében az álomelbeszélések és -értelmezések főként a sajátos társadalmi szerepekre vonatkoztatva jelennek meg, például a sámán és a gyógyító esetében (Hodes 1989). A magyar néprajzi szakirodalomban periferikus kutatási témaként van jelen az álmok kutatás. A népi mágikus specialista szerepkörök vizsgálatának részeként a tipológizáló motívumelemzés, a motívumoknak az epikus hagyományban való azonosítása a domináns megközelítés (lásd például Barna 1998; Szigeti 1998; Tüskés–Knapp 1998; Krupa 1998).

Peter Burke az álmok kultúrtörténetéről írott esszéjében írja, hogy elsőként az antropológusok vizsgálták az álmok társadalmi vagy kulturális jelentését (Burke 1997:24). Peter Burke – mint Jackson S. Lincoln után a szakirodalomban többen is – két álomtípusról beszél: „individual” (egyéni), illetve „kulturális mintázatú”, „culture pattern” álmokról. Az én fogalomhasználatomban a „culture pattern” álmok azokat jelentik, amelyekben kulturális tartalmak jelennek meg, azaz különböző kulturális motívumok, „minták”. E tipológiai motívumelemzések az egyes kultúrák értelmező szimbólumainak, vallásos magyarázórendszereinek kutatásával összhangban értelmezték az álmokban előforduló kulturális tartalmakat.

Charles Stewart szerint az antropológiai megközelítések fő iránya az álmokra mint társadalmi tényekre és kulturális szövegekre tekint, így az antropológusok figyelme főként az álmok kulturális mintáira és társadalmi értelmezésére fókuszál (Stewart 1997). Benjamin J. Kilborne szerint – mivel az álomelbeszélések nem „direkt tapasztalatok”, hanem kulturális mechanizmus eredményei – nem számíthatók a „privát szimbolizmus” területére, jelentős mértékben kapcsolódnak a „közösségi szimbolizmushoz” (Kilborne 1981b:295).<sup>8</sup>



## A kulturális minták hatása az álmokra, az álomelbeszélést meghatározó kognitív és kulturális műveletek működése

Változó megközelítésekkel találkozhatunk a szakirodalomban arra nézve, hogy miként befolyásolják a kulturális formák az álmokat. Jackson S. Lincoln 1935-ben megjelent *The Dream in Primitive Cultures* című könyvében alkalmazott felosztása az álom antropológiai kutatástörténetében több szerző számára jelent kiindulópontot (Lincoln 1970). Lincoln felosztását, amelyben „individual” és „culture pattern” álmokról beszél, ugyanakkor több szerző, köztük Benjamin Kilborne is bírálta (Kilborne 1981a), aki szerint a Lincoln által vizsgált álmok azt hivatottak bizonyítani, hogy az álmok „idomulnak” a kulturális formákhoz, hogy bizonyos kulturális minták kulturálisan meghatározott, „culture pattern” álmokat eredményeznek. Kilborne úgy gondolja, hogy ez a felfogás a kultúrák automatizmusát sugallja, és kizárja az egyéni variálódás lehetőségét az álmok köréből (lásd Kilborne 1981a:180).

Ezzel szemben több szerző is hangsúlyozza az álmoknak azt az aspektusát, hogy a bennük előforduló kulturális elemek értelmezése nem zárja ki a „nyitott interpretációt”, amely lényegében a Lévi-Strauss által *bricolage*-nak hívott kognitív műveletnek felel meg. Ebből a perspektívából nézve egyes álmok egyéni és kulturális elemek feltűnő összefonódásából állnak. Ez a megközelítés elutasította azt a tipologizáló motívumelemzésekben megfigyelhető tendenciát, amely az álmokban előforduló kulturális minták rögzített szemantikai jelentését hangsúlyozta ki.

Douglas Hollan kimutatta, hogy az általa vizsgált indonéziai faluban az emberek félelmeiket, szorongásaikat az adott kultúrában széles körben elfogadott kulturális szimbólumokon és jelentéseken keresztül „tárgyasították”<sup>9</sup> (Hollan 1989), az álmokat kulturálisan megalkotott védekező mechanizmusként használva.<sup>10</sup> Hollan ugyanakkor azt is hangsúlyozta, hogy adatközlői gyakran „személyre szabott” álomértelmezéseket alkottak, egyéni pszichológiai igényeiknek megfelelően. Dorothy Eggan, aki a hopi indiánok körében végzett kutatásokat, az álmok esetében kiemelt szerepet tulajdonított a szabad asszociációnak (Eggan 1949:197).

Egyik tanulmányában Charles Stewart arról ír, hogy az individuális álmokat csak „kismértékben” határozzák meg a kulturális formák és modellek. Szerinte ezek csak abban az esetben válnak egyáltalán kulturális „termékekké”,<sup>11</sup> hogyha forgalomba kerülnek egy kultúra nyilvánosságszerkezetében. Ebben az esetben az álomszövegek hasonlítani kezhetnek egymásra, vagy éppenséggel összeolvadhatnak a mesékkel és a mítoszokkal. Ezek a széles körben forgalomban lévő elbeszélések ugyanakkor újra megjelenhetnek az egyéni álmokban, a kulturális környezetben való intenzív jelenlétük miatt. A szerző szerint az álomértelmezés sémái<sup>12</sup> szintén befolyásolják ezt a jelenséget. Bár ezek elsődlegesen az álmok értelmezésének funkcióját töltik be, hatást gyakorolnak a narráció megfogalmazására és talán az élmény kialakulására is, ily módon sztereotipizálva azokat. A szerző ezzel magyarázza, hogy Naxos szigetén, ahol terepmunkát végzett, különböző egyének álomtörténetei nemcsak egymásra hasonlítottak meglepő módon, de egyes jól ismert mesetípusokra is, például a kincskereséssel kapcsolatos mesékre (Stewart 1997:879). Hasonló jelenséget Donald Tuzin írt le, aki egy új-guineai közösségben megfigyelte, hogy a prédikációkban előforduló vizuális képzetek (*visual imagery*) erőteljesen befolyásolták a közösségben előforduló álmok

tartalmát (Tuzin 1989:196). Dorothy Eggan egy másik írásában a mitológiai tudásnak egy egyén fantáziáiban és álmaiban való megjelenését vizsgálta. A szerző az egyén és a „folklor”<sup>13</sup> ily módon megvalósuló kapcsolatát „szocializált fantáziának” (*socialized fantasy*) nevezte, amelynek legfőbb szerepe az általa vizsgált, az adott társadalomban csökkent értékűnek számító személy számára egy pozitív énkép kialakítása volt (Eggon 1955).

Katherine P. Ewing a pakisztáni mozlímok álmait elemezve jutott arra a következtetésre, hogy egyes álmok olyan kulturálisan felismerhető struktúrával és tartalommal rendelkeznek az őket álmodók számára, ami az álmértelmezés alapjául szolgál (Ewing 1990). Ebben az esetben – mint a többi olyan társadalomban, ahol az álmoknak társadalmi jelentést tulajdonítanak – olyan kulturális modellek (konszenzuson alapuló jelek és jelentések sajátos struktúrái) állnak az álmodó rendelkezésére, amelyek lehetővé teszik, hogy megfogalmazza és értelmezze azokat. Az álom tartalma tehát lényegében kulturálisan érvényes modellen alapul (Ewing 1990:58). A szerző szerint egy olyan kultúrában, ahol az álmoknak kiemelt jelentőséget tulajdonítanak, azok befolyással vannak az álmodó önreprezentációs mechanizmusaira is. Az általa bemutatott esetekben az álmok a felfokozott stressz időszakában jelentkeztek, amikor az álmodóknak új kulturális környezethez kellett alkalmazkodniuk (például hosszas külföldi tartózkodás után visszatértek saját kultúrájukba), vagy új társadalmi státusba kerültek (például nyugdíjaztatásuk révén). Katherine P. Ewing szerint ezek az álmok azt példázzák, hogy a tudatos kontroll béklyóitól megfosztott spontán képi élmények miként fejeznek ki személyes konfliktusokat, amelyeket az egyének kulturálisan meghatározott jelentéseken keresztül próbálnak megoldani (Ewing 1990:68).

Barbara Tedlock egyik írásában állítja, hogy az *intertextualitás* szintjén az álmok kevésbé foghatók fel úgy, mint a személy szigorú értelemben vett individuális megnyilvánulásai, sokkal inkább kulturális reprezentációkként funkcionálnak, más értelmezésre szoruló mitologikus és divinorikus szövegekhez hasonlóan (lásd Tedlock 1981:314). A szerző egyik korai írásában az álmokutatás két szintjét különíti el: a *kontextuális elemzést* (*contextual analysis*), azaz az egyén életkörülményeinek (például társadalmi státusának), a vele megtörtént eseményeknek és az élményre adott reakcióinak vizsgálatát, illetve az *intertextuális elemzést* (*intertextual analysis*), amely az álomnak a többi álmelbeszéléshez vagy más elbeszéléshez való viszonyát, azaz az álmelbeszélés intertextuális tartalmát célozza meg (lásd Tedlock 1981:314).

### Az álmokban előforduló kulturális motívumok eredete

Több történeti antropológiai megközelítés az álmokban előforduló kulturális minták és szimbólumok történetiségének vizsgálatát kombinálja az álmok társadalmi funkciójának, politikai célokra vagy egyéb hatalmi privilégiumokra való stratégiai felhasználásának kutatásával.

Az álmok kulturális tartalmuk révén mentalitás- és mikrotörténeti, illetve történeti antropológiai vizsgálatok forrásául is szolgálhatnak. Peter Burke amellet érvel, hogy mivel az álmok kapcsolatban állnak a stresszel, a nyugtalansággal és a konfliktusokkal, a kutató számára lehetővé teszik az elfojtás történetének tanulmányozását (Burke

1997:29). Rámutatott, hogy a 17. századi Angliában sokak álma politikai/társadalmi eseményekre vonatkozott, vagy vallásos tartalmú volt, azt sugallva, hogy a kora újkori emberek lelki életét sok vonatkozásban másfajta erők vezérelték, mint a freudiánus korszakban élőkét (vö. Pick–Roper 2004:4). Azt állítja, hogy a tipikusan ismétlődő félelmek és konfliktusok kultúránként változhatnak, ami szükségszerűen ahhoz vezet, hogy egy adott kultúrában élőknek sajátos álmai lesznek (Burke 1997:25–27).

Carlo Ginzburg a boszorkánylátomások<sup>14</sup> kulturális kontextusát egy-egy lokális kultúra határainál távolabbra mutató tágabb tradícióban helyezte el, rámutatva e képzetek és a bennük előforduló kulturális szimbólumok történeti jellegére (lásd Ginzburg 1992; 2004).

David J. Hufford amellett érvel, hogy az álmokban megjelenő „terror” tartalma kulturálisan kondicionált, hasonlóan ahhoz, ahogy a társadalmi normák hatással vannak olyan pszichológiai állapotokra, mint például a démoni megszállottság (Hufford 1982). A középkorban és a kora újkorban az emberek gyakran tekintették az álmokat isteni vagy démoni üzeneteknek, amelyek előrevetítették a jövőt, vagy egyéb jelentéseket hordoztak (lásd Pick–Roper 2004:3).

Vannak munkák, amelyek nem az álombeszélések létrejöttének körülményeit vagy az ezekben érvényesülő kulturális mintákat vizsgálják, hanem ezek politikai felhasználását, társadalmi recepcióját. Charles Stewart egyik tanulmányában az erotikus álmok és a rémálmok történetét elemezte. Bemutatta, hogy különböző kultúrtörténeti korokban miként tevődtek át más és más társadalmi kontextusokba az erotikus és rémálmok, az inkvizíció és a gyógyászat általi „felhasználásuktól” a modern tömegmédiáig (Stewart 2002).

A reneszánsz álomkultúrájához Richard L. Kagan szolgáltatott érdekes adalékokat, aki egy, a 16. század végi Spanyolországban élő lány – inkvizíció által gazdagon dokumentált – álmainak elemzése révén kimutatta, hogy miként ölthettek fel az álmok politikai konnotációkat (Kagan 1990). A szerző szerint a reneszánsz korban az álmokra mint a jóslat közegére tekintettek (Kagan 1990:36).

## Az álmok szerepe az akkulturáció, a gyarmatosítás időszakában

Anthony Wallace megfigyelte, hogy a szélsőséges kulturális törések (*cultural disruption*) időszakában az álmok társadalmi jelentéseinek szerepe rendkívüli módon fel erősödik. Ily módon egy jelentéssel bíró álom nemcsak az egyes személyekre hat formáló, terapeutikus erővel, de alkalomadtán egy egész közösségre nézve is (Wallace 1956:271–272). A revitalizációs mozgalmak kialakulását előidéző helyzetekben, a régi kulturális formák erőszakos átalakításának időszakában az egyének feloldhatatlan konfliktusokkal szembesültek. Anthony F. C. Wallace szerint az emberek ilyen helyzetekben az álmokra és a látomásokra mint a társadalmi cselekvés és inspiráció forrására tekintettek, amelyek fontos szerepet játszottak konfliktusaik feloldásában, és kijelölték a helyes cselekvés irányait.<sup>15</sup>

Az álmoknak hasonló szituációkban való szerepére Charles Stewart is felfigyelt. Egyik tanulmányában amellett érvel, hogy az erőltetett, gyors kultúraváltás időszakában a társadalmi nyugtalanság okozta élmények megjelenhetnek az álmokban, ami-

nek révén ezek értelmezhetővé válnak (Stewart 2004:80). Hasonló funkciót tulajdonított az álmoknak Barbara Tedlock, aki szerint a guatemalai majáknak a polgárháború idején megélt katonai agressziókra adott reakcióiban fontos szerepet játszottak az álmok és a látomások (Tedlock 1992:471).

Andrew Lattas egyik elemzésében azt vizsgálja, hogy a kolonizáció időszakában az álmok a fehérekkel kapcsolatos rontáselbeszélésekhez hasonlóan miként hozzák létre az „igazságosság alternatív terét” (Lattas 1993:66). A szerző szerint a kolonizáció új társadalmi távolságokat teremtett a New Britain nyugati részén élő bush kaliaik számára. A faji alapú megkülönböztetés létrehozta a maga konceptuális tereit is, amelyek meghaladása az álmok feladata volt (Lattas 1993:70). Lattas bemutatta, hogy a gyarmati uralom nem egyszerűen csak egy politikai és gazdasági folyamat volt, hanem felülírta a gyarmatosítottak önértékelésének fenomenológiai struktúráit. A kolonizációval a bennszülöttek a fehér ember és intézményei ítélő tekintetének csapdájába kerültek. A fehér ember által teremtett morális standardok általi megítélés a bennszülöttek identitásának integritását fenyegette (Lattas 1993:67). Az álmokban áthághatók voltak a fehér ember által teremtett, privilégiumait szolgáló hatalmi struktúrák. Az álmokban és a rontáselbeszélésekben a fehéreket ízekre lehetett szaggatni a börtön kockázata nélkül. Lattas interpretációjában az ezekben a narratívákban előforduló horrorisztikus elemek, valamint az az élvezet, amellyel mesélték őket, a „horror esztétikumának” részei voltak.

Ezek az elbeszélések egy képzeletbeli földrajz megalkotásának eszközei, ahol egy új élet megteremtésének víziói fogalmazódtak meg (Lattas 1993:68). Az álmokon keresztül a világ fenomenológiai újratemtése történt meg, a realitás horizontjainak kiterjesztése, ahol a fehér identitás mezsgyéi új fényben, a maguk szörnyű rettenetében tűntek fel (Lattas 1993:70). Lattas ugyanakkor emellett érvel, hogy ezek az elbeszélések egy új társadalmi rend konfliktusait kódolták és artikulálták, egyszersmind kifejezték az emberek ambivalens érzéseit és ellenállásukat létezésük változó viszonyaival szemben (Lattas 1993:70).

Dorothy Eggan szerint az álmok kutatása azért fontos, mert rajtuk keresztül egy kultúra mélyrétegei tárhatók fel, vagy olyan nehezen kutatható jelenségek közelíthetők meg, mint az egyén adaptációs kísérletei akkulturációs viszonyok között.<sup>16</sup> Az Eggan vizsgálta hopi falu lakosságának harminc százaléka volt keresztény, és misszionáriusok által működtetett templomba jártak, de álmaik elemzéséből kiderült, hogy az idősebbek többsége igen mély tisztelettel viseltetett „a régi vallás” istenei iránt is (Eggon 1952:478–479). Ehhez hasonló elemzést Anthony F. C. Wallace végzett, aki jezsuita misszionáriusok 17. századi beszámolóit alapján az irokéz indiánok „álmoteóriáit” elemezte, külön hangsúlyt fektetve az álmokat követő közösségi gyógyítórítusok elemzésére (Wallace 1958).

### Az álmok szerepe az enkulturációs folyamatokban

Roger Ivar Lohmann egyik tanulmányában azt vizsgálta meg, hogy milyen szerepet töltenek be az álmok egy pápua új-guineai etnolingvisztikai csoport, az asabanok vallási enkulturációs folyamataiban (Lohmann 2000). Lohmann a *kulturális transzmisszió*

(*cultural transmission*) és az *enkulturáció* (*enculturation*) fogalmán azt a folyamatot érti, amikor az egyének új képzeteket sajátítanak el, lényegében egy kulturális tanulási folyamat eredményeként (Lohmann 2000:79). A szerző bemutatta, hogy a kis csoport 1977-es kereszténységre való térítése után néhány személy keresztény kulturális tartalmakat hordozó álma és látomása fontos szerepet játszott az „új vallás” legitimitációjának megteremtésében.

Hasonló vizsgálatot Lawrence C. és Maria-Barbara Watson Franke végeztek, akik venezuelai, tradicionális körülmények között szocializálódott, ám nagyvárosba emigrált guajiro indián nők álmait elemezték, akiknek a megváltozott körülmények között a stressz új formáival kellett megküzdeniük (Watson–Watson-Franke 1977). Bemutatták, hogy a nagyvárosi körülmények között ezek a nők konfliktusaikat a hagyományos magyarázórendszerek aktivizálásával próbálták megoldani. Ezenfelül amellet érveltek, hogy a pragmatikus társadalmi adaptációs technikák hiányában az álmok kiemelt szerepet játszottak az új környezetben való eligazodásban (Watson–Watson-Franke 1977:402). Lawrence C. Watson megfigyelte, hogy az álmok egyes adatközlőinek érzelmi állapotára és viselkedésére is hatással voltak, fenomenológiai értelemben valós megoldást kínálva konfliktusaikra és szorongásaikra.

### Az álom mint megváltozott tudatállapot és a transzcendenssel való kommunikációs technika

Az álom mint a transzcendenssel való kommunikációs technika egy újabb vizsgálati problémaköre az antropológiának. Erika Bourguignon a megváltozott tudatállapot (*altered state of consciousness*) egyik formájának tartja az álmokat, és a vallásos transzszal összehasonlítva arra a következtetésre jut, hogy bár az álmok inkább passzív tapasztalatok, ritualizált formát is ölthetnek (Bourguignon 1973:15). A rituális álmok, az *inkubáció* kutatása több történeti elemzésnek is tárgya.<sup>17</sup> A magyar néprazi szakirodalomban Pócs Éva az, aki a természetfölöttivel való közvetlen kommunikáció egyik formájának tartja az álmat, hasonlóan a *látomásokhoz* és a különböző transzjelenségekhez (lásd Pócs 2008b:485).<sup>18</sup>

### Az álomelbeszélés kontextusai, az álom mint társadalmi performansz

Az újabb antropológiai megközelítések arra is figyelnek, hogy milyen kommunikációs helyzetekben történik az álmok elbeszélése, és milyen interakciók befolyásolják ezt, illetve melyek az álomelbeszélés szituatív elemei. Vizsgálják ugyanakkor azt is, hogy miként befolyásolja az álom elbeszélésének helyzeteit, esetleg hogyan teremt új kontextust a kutató személye az álom elbeszéléséhez (lásd Levine 1981; Ewing 1994). Ezért a mai antropológiai megközelítések elutasítják a kultúrák közötti, összehasonlító statisztikai tartalomelemzéseket (*cross-cultural comparison*), mivel ezek rendszerint figyelmen kívül hagyják az álomelbeszélés menetét kísérő szituatív összetevőket, például a gesztusokat, a hallgatóság érzelmi reakcióit, az előadó hangtónusát stb. (lásd Tedlock 1991:162).

Az álmok antropológiai kutatástörténetében megfigyelhető, hogy a kutatások fókuszja az álmok statisztikai tartalomelemzésétől a kommunikációs kontextusok és interakciók elemzése felé tolódott el (Tedlock 1991:161). Az álmok kutatásában is felértékelődött a részt vevő megfigyelés módszere, amely lehetővé tette az álomelbeszélések „társadalmi performanszként” történő vizsgálatát (Tedlock 1991:161). Ennek megfelelően az álom jelenbeli antropológiai kutatása az álmokban előforduló kulturális tartalomra nem mint az összehasonlító hipotézisek gyártásához felhasználható nyers etnográfiai adatra tekint (mint például Lincoln 1970), hanem megkülönböztetett figyelmet fordít az álmok társadalmi és individuális jelentésének, jelentőségének és használatának megértésére (lásd Tedlock 1991:162–163). A terepmunkát végző antropológusok ugyanakkor nemcsak az álmok helyi kultúrában való előfordulásának kontextusát, azok társadalmi használatát vizsgálják, de a terepmunka ideje alatt jelentkező saját álmaikra is odafigyelnek, mert így könnyebben tudatosíthatják a vizsgált kultúrára, emberekre adott önkéntelen válaszaikat (például Lowie 1966).<sup>19</sup> Ennek fontosságát hangsúlyozza Barbara Tedlock, aki szerint Bronislaw Malinowski szakmát sokkoló naplójában közzétett álmainak tartalma is jól tükrözi, hogy a kutató a terepen nem tudott azonosulni kutatásának alanyaival (Tedlock 1991).

Látható tehát, hogy a szakirodalomban előforduló megközelítések változó hangsúlyt tulajdonítanak a közösségi, kulturális, illetve a partikuláris, az egyén sajátos helyzetéből, lelkiállapotából, státusából, képzelőerejéből (lásd Stephen 1989) fakadó individuális összetevőknek, bár kölcsönösen egymást nem kizáró tényezőkként értékeli őket. A legtöbb szerző komplex megközelítésmódot alkalmaz, a tipologizáló motívumelemzést gyakran kombinálja az álmok stratégiai felhasználásának, egyéni és közösségi funkcióinak vizsgálatával, egyaránt használva pszichológiai és kulturális modelleket.

Saját megközelítésem a kulturálisan kondicionált álmok kutatási irányvonalához áll közelebb, amely az álmok társadalmi kontextualizációját részesíti előnyben, párosítva ezt az illető közösségre jellemző magyarázórendszerek értelmezésével. Ily módon elemzem az álmok jelentkezésének történeti kontextusát és individuális, partikuláris összetevőit, sort kerítve a bennük előforduló kulturális tartalmak, vallásos szimbólumok értelmezésére. Emellett, ahol a vizsgált anyag megengedi, kísérletet teszek a kommunikációs interakciók természetének és a szituatív elemeknek az értelmezésére is. A vizsgált anyag természeténél fogva az álomnak mint társadalmi és kulturális konstrukciónak az Anthony Wallace (1956), Charles Stewart (2004) és Andrew Lattas (1993) által a társadalmi nyugtalanság és kulturális törésvonalak időszakában megfigyelt aspektusára koncentrálok.

## Árvizek, forradalom, álmok, előjelek

1970-ben Románia jelentős részét árvíz sújtotta. A katasztrófa nagymértékben érintette a moldvai csángó települések lakóit is, az árvíz ezeken a településeken is sok embert tett otthontalanná. A Lészpedet megóvó gát bíróságosságában ilyen körülmények között nem sokan hittek. A falu mélyebb részein lakók napokig menekülésre készen álltak, mivel totális katasztrófától, gátszakadástól tartottak. Az ekkor harminchat éves Ződ Erzsébet sógorával megbeszélte, hogy terhesen, két kisgyermekével a

katasztrófa bekövetkezte esetén náluk keres menedéket, mivel az ő házukhoz közel van egy hegy, ahova végveszély esetén kimenekülhetnek. Elmondása szerint az árvizet megelőzően egy évvel azt álmodta, hogy az égen egy tüzes, „veres” vasdarab úszott végig, amelyen az 1970-es évszám szerepelt. Álmat nem mesélte el senkinek, különösen nem foglalkozott vele. Elmondta, hogy az árvízveszély okozta nehézségek során gondolt arra, hogy álma a hamarosan bekövetkező katasztrófára figyelmeztette. Akkori álma harmincnyolc év elteltével is erős érzelmeket ébresztett benne a beszélgetés ideje alatt.

„Nekem még volt egy álom. 1970-be volt egy árvíz. Én terhes voltam, s azelőtt valamennyivel, egy esztendő lehetett, láttam, hogy ment az égbe, mintha egy veres vas lett volna, s írta ráta, 1970. S én nem mondtam többet senkinek. [S ez mi lehetett?] Nem tartottam számba, csak mikor jött az inundáció [árvíz], s terhes voltam, s volt még két gyerekem nekem mellettem, s egyedül voltam, s néztem, mit vegyek fel, mit öltözzek, s menjek ki a hegyre. De minek írta János bácsi<sup>20</sup> azt, 1970? Hát, ez egy, de jut-e neked eszedbe, volt kicsi tanácsunk Istánékkal, mi lesz ha bikázi izé [gát] elszakad. Eltanácsoltuk, mett hazajött a sógorom, a férje, mett odafel volt Bikázra, hogy annyira felgyült a bárázs, hogy majdnem szakasztotta el. Mondtuk, hogy ha elszakad, nem maradunk meg. S akkor mi azt mondtuk, hogy huzakodunk ki a hegyre. Nekik közel van a hegy, hogy kimenjenek oda. Én olyan nagy nehezségbe voltam az inundációkor [árvízkor], s én akkor gondoltam, hogy ezt jelenthette az álom.”<sup>21</sup>

Hasonló jellegű álmai a településen más asszonynak is voltak.

Ónodi Ilona egy élettörténeti interjú keretében beszélt az álmairól. Elmondása szerint 1946-ban, tizennégy évesen öt másik lánytársával együtt Szentkereszt napján a csíksomlyói búcsúba ment. A búcsúban a nagyváradi Szent Vince-zárda Mária-nővérei két másik társával együtt meggyőzték, hogy menjenek tanulni a zárdába. Szülei és testvérei más lészpedi családokkal együtt az 1947-es éhínség miatt megpróbálták Magyarországra menekülni. A hatóságok akadályozása miatt Ónodi Ilona emlékezete szerint a tizenhét lészpedi család három hónapig vesztegelt a határnál, ahol élelmiszer-tartalékaik elfogytak, és csak a határ menti falvak lakóinak jóindulatában bízhattak, akik időnként élelmet vittek nekik, vagy oly módon segítették őket, hogy terményt hagytak hátra a földjeiken. Rövid időre rá, hogy a családnak sikerült kitelepülni, az apja meglátogatta Nagyváradon, és próbálta rávenni, hogy hagyja ott a zárdát, és tartson vele Magyarországra. Apja hosszas unszolására (egy hétig maradt Nagyváradon) sem akarta otthagyni a zárdát. „És akkor apám visszajött, úgy sírt, mind egy kicsi gyerek, hogy nem akartam hazajönni.” 1948-ig élt a zárdában, annak a kommunisták általi bezárásáig. A faluba való visszakerülése után közvetlen családtagjaira nem támaszkodhatott, rokonai pedig, akiknél meghúzta magát, arra kötelezték, hogy minél előbb férjhez menjen. „S akkor azon a télen férjhez adtak onnét, én nem tudtam mondjam, hogy nem meek férjhez. Akartam, nem akartam, el kellett menjek!” Közben próbált útlevelet szerezni, hogy családtagjai után mehessen. Az útlevelet későn, férjhezmenetele után kapta csak meg Domokos Pál Péter bukaresti közbenjárására. Mivel férjét szülei nem engedték volna emigrálni, ő is letett e szándékáról. „Én mentem volna, de hogy hagyjam itt? Menjek, megesküdünk, a hitet elmondtam, megesküdtem, s akkor hagyam itt, s megyek? Nem! Mikor meghallották édesanyámék, olyan levelet írtak, hogy nem is motitottam meg neki [a férjének].”

Ónodi Ilona életút-elbeszéléséből kitűnik, hogy néhány év alatt számos olyan dilemmával, életkörülményeinek drasztikus megváltozásával kellett szembenéznie, mint annak előtte és utána sohasem. Elmondása szerint ez idő alatt olyat álmódott, amelyet máig sem felejtett el. Álmában egy füves réten járt, miközben hatalmas vihar kerekedett. Félelmében egy, a réten kaszáló ember mellé húzódott. Eközben látta, hogy az égiháború közepette az égen egy fehér színű kályha úszott át, amelyben tűz égett. A kályhán „tüzesen” látszott az 1970-es évszám. Az álom elmesélésekor jelen volt a férje is, aki az elején segített néhány részlet felidézésében. Úgy vélem, hogy abban, hogy egykori álmát felidézte, szerepet játszott az a körülmény is, hogy az interjú előtti héten, 2008 júliusának végén több moldvai településen is újabb árvizek voltak.

„– Hát én, hogy is mondtam, hogy miféle vót oda felírva? [A férjét kérdezi.]

– 1970. S akkor abba az üdőbe sok volt az izé, inundácia [árvíz]. Abba az esztendőbe. [Közbeszól a férje.<sup>22</sup>]

– Én még a nővéreknél vótam, mikor ezt álmodtam.

– S aztán mondta né, elmesélte nekem, hogy ne, mit álmodott.

– S aztá mikor odaértünk a hetvenhez, meglátszodott, hogy mi vót. [S az hogy volt, hogyha egy kicsit részletesebben el tudná mesélni?] Én mentem így egy füves mezőn, s egy ember kaszált ott. Egy fa alá lefeküdt az ember, mert akkaran nagy idő vót, nagy dörget, hogy dörregett az ég, esett az eső. S akkor én odamentem az ember mellé, met megijedtem, hogy erőst dörrögött az ég, elbúttam oda melléje. S csak láttam, hogy egy olyan kályha így fent ment így. S azan a kályhán tüzesen látszodott benne: 1970. Azan a kályhán. Fehér vót a kályha, s benne mind a tűz ha égett vóna. S látszodott ez a szám. S ment errefelé így [mutatja: balról jobbra]. S akkor én azt elmondtam neki [a férjének]. Miután férjhez mentem, elmondtam neki, s aszongya: »Te meglássuk, hogy mi lesz, '70-be.« S né a vót a '70-be. Hogy arrafelé ment az a nagy dörgeteg [vihar], dörregett az ég [dörgött], esett az eső. S az a... írta fenn a '70. 1970. S akkor vót a nagy inundácié [árvíz] oda kifelé. Kiment oda a magyarokhoz. Nagy üdők voltak akkor, abba az esztendőbe.»<sup>24</sup>

Az 1970-eshez hasonló, hatalmas kárt és több emberáldozatot követelő árvíz Moldvában 1992-ben volt, amely súlyosan érintette Lészpedet is. Egy lészpedi asszony ekkor együtt álmódta meg az Istent, Krisztust és Szűz Máriát.

„[Mit álmódott?] Hogy, hogy ülnek ők hárman. Fel a Jóisten egy oldalába, így Jézus a közepibe, s Szűz Mária, itt hárman. [Hogy néztek ki?] Erőst szépen néztek, erőst. [És mondtak valamit?] Nem, nem, nem kipes azt senki. [És mást nem tetszett látni, csak őket?] Csak őt, csak őt, csak őket hármikat. Igen, igen. [Többször is volt ilyen álma?] Nem, csak egyszer álmódtam. [Mikor?] Van annak már... ifjabb voltam én es. Mikor volt az a nagy víz nekünk itt hegyen Hargita felé. Nagy, nagy, erőst sok világ elveszett, akkor volt, abba az esztendőbe. [Vajon azért lehetett ez az álom?] [...] '90 s nem tudom mennyi vót, de erőst... most a forradalom után vót. Erőst sok világ megholt akkor, erőst.»<sup>23</sup>

Az árvizek ideje alatt egy másik lészpedi asszony az égen megjelenő fényes kereszt-ről álmódott. A szövegben, amelyből nem derül ki, hogy az álmodót melyik árvíz alatt látta, az álomelbeszélés együtt jelenik meg egy csodáról, illetve egy látomásról szóló beszámolóval. Eszerint az árvíz alkalmával valamelyik csángó faluban, ahol a víz sok mindent elpusztított, csodás módon épségben megmaradt egy útszéli kereszt. Az



esemény ideje alatt többeknek volt látomásuk az égbolton megjelenő fényes kereszt-ről. Az asszony azt is elmondta, hogy bár az égboltot ő is fürkészte, semmit sem látott.<sup>24</sup> Mindemellett később álmában ő is meglátta az égen feltűnő fényes keresztet. Ebben az esetben adottnak tűnik az a feltételezés, hogy az álomélményt befolyásolták a közösség narrációs univerzumában intenzíven jelen lévő, az embereket foglalkoztató látomáselbeszélések. Hasonlóan a Charles Stewart által leírt, korábban idézett esethez, ahol az álomszövegek adott struktúrájú narratívumokra, a mesékre hasonlítottak (lásd Stewart 1997:879), vagy a Tuzin által elemzett esethez, ahol a prédikációk erősen befolyásolták az álmokban előforduló vizuális képzeteket (Tuzin 1989).

„Na, hogy mondjam, régebben voltak a csillagok, melyikből tudták, hogy valami jelek lesznek. Ezek a nagy vizek, s akkor mondták ott, hogy a kereszt elvitte, hogy mondják, jött a nagy víz, s a keresztfa megmaradott. S ami volt azon a vidéken, a földön, mindent elvitt, s a keresztfa maradt meg csak. Hogy a világ... [Ez Lészpeden volt?] Nem Lészpeden, hanem itt volt, ide kifelé a hogy mondják, nem tudom, milyen falu, város, nem tudom miféle, ide kifelé volt. S akkor ott ugyan mondták ugyan, hogy egy keresztfa is látszódott az égen. [Akkor azelőtt jelentette, hogy lesz a...] Ekkor, azelőtt igen, igen, azelőtt látszódott az égen. S én azt nem láttam volt meg, s álomban megláttam azt a nagy keresztfát fenn az égen. [Mikor látta meg?] Há hogy mondjam, nem tudom, melyik évbe volt az, mikor az a nagy víz itt volt nálunk. [Az árvíz után?] Árvíz, árvíz után, mert én nem tudom, hogy nem láttam meg, beteg voltam, én nem tudom, hogy volt. S akkor én azt megálmodtam, hogy a keresztfa ott látszódott. [S milyenek látszott?] Há hogy mondjam, itt fenn az égen nagy fényesen, nagy keresztfa. [Rajta volt Jézus?] Semmibe, nem volt semmi, csak úgy fényes, fényes keresztfa szimplu [egyszerűen]. [Nem tetszett hallani valami üzenetet?] Nem, semmit, nem, semmit, csak annyat. Megláttam, s egyebet semmit. A másik is mondta, hogy látta, de én nem láttam, s hát megálmodtam, hogy én is lássam meg akkor.”<sup>25</sup>

A moldvai csángó falvakban részleteiben ma is működik egy olyan szimbolikus értelmezőrendszer, amely a krízishelyzeteket artikuláló álmok jelentkezésében is szerepet játszik. A fenti elbeszélés elején az adatközlő utal arra a más moldvai falvakból is ismert képzetre, miszerint a katasztrófákat transzcendens értelemmel felruházott történetek jelezték előre (lásd Peti 2007b:100). Gyakran különös, a megszokottnál sokkal erősebb fényű csillagok vagy a lenyugvó nap szivárványszínekben játszása jelezhetett előre katasztrófát, kollektív szerencsétlenséget.

Az 1989-es rendszerváltás idején szintén sor került a kollektív fenyegetettséget artikuláló, vallásos tartalmú álmokra, valamint a válságállapotot előrevetítő, adott esetben többek által is megtapasztalt látomásokra. A rendszerváltást követően ennek a falunak is átalakult a presztízsszerkezete, többen elvesztették korábbi státusukat, a közeli nagyvárosban dolgozókat a munkanélküliség fenyegette.

Ződ Erzsébetnek olyan álma, amelyre sok év után is igen részletesen emlékezik, 1990 tavaszán volt. A diktatúra szorításából fellelegző, az eufória hullámát követő demokratikus Románia megalakulásának első fázisában Lészpeden, mint mindenütt az országban, az életvezetési stratégiák újragondolása, a háztartások szerkezetének átszervezése folyt. 1990 tavaszán megkezdődött a földek újrakiosztása. Az egykori birtokszerkezet visszaállítását számos konfliktust termelt a helyi közösségben is. A sok helyen évtizedek alatt átalakult mezőgazdasági táj, a hiányzó tulajdonjogi papírok le-

hetetlenné tették az egykori tulajdonnál nagyobb terület-visszaigénylések ellenőrzését, amely újabb ellentéteket szült a lokális közösségben. Feljelentések, intrikázások, veszekedések, frusztrációk és irigység kísérték a kollektív gazdaság felszámolását, a köztulajdon széthordását és a földek magántulajdonba való visszajuttatását.

Ebben az időszakban Ződ Erzsébet azt álmodta, hogy templomba indulása előtt hatalmas víz árasztotta el a falut. Álmában látta, amint Jézus és Szűz Mária a falura zúduló vizet nézi.

„[Itt mikor Ceaușescu letették, nem vót olyan, hogy az emberek előre megálmodják?] Nem, nem. Mondjak én valamit? Nekem vót egy álomom, ami nem vót se azután, se addig. Azon a télen, tavaszra, amikor Ceaușescu leizélt, én álmodtam, lehet, hogy még eccer elmondtam, s nem mondtam soha senkinek. Álmodtam, mint ha odafenn voltunk Demse Györgynél, s én kellett lenne menjek misére. Voltunk többen, ott volt Istán es. S én elindultam, menjek ki néni Erzsikiéknél, s menjek ki a templomba. Olyan nagy víz jött bé, hogy vissza kellett kerüljek Demse Györgyékhez. Egészen vízbe volt. Mikor visszaértem Demse Györgyékhez, egészen nagy mart volt. Bémentem egy terembe. Mikor bémentem, itt Jézus, mint ahogy sokszor a feltámasztás, a mennybemenetel, úgy ült Jézus azokon a martokon. Innet volt Szűz Mária, s én bémentem, s a falu vízbe volt. S mondom: édes Máriám, mi van? S én nem mondtam senkinek ezt az álmodom, de aztán meggondoltam, vajon mit jelenthet. Az vót, hogy visszaadták a földet, s az egész falu össze volt zavarodva, csak veszekedés volt. S most sincs letisztulva a világ. Én nem mondtam senkinek, de elképzeltem ezt, hogy akkor úgy jött bé a hegyről, a falu mind vízbe volt. Egy feliben volt Jézus, egy feliben Szűz Mária, s én így voltam. [S nem volt még ilyen, hogy ilyeneket álmodott?] Nem, nem, nem vagyok szent, de én azt az álmodot úgy megtartottam, s meggondoltam, s nekem az úgy fájt, úgy fájt, hogy annyi veszekedés vót, hogy egy ennyecske földért apa, anya, testvér veszekedett. Akkor azon a tavaszon kiosztódott a föld, s nem volt egyéb, csak veszekedés. S ahol sűrű a nép, s kicsi a föld, mint Lészpeden, ott úgy történik. A kapzsiság nagy. Akik fenn voltak a polgári hivatalnál, magiknak mértek eleget.”<sup>26</sup>

Jáno Marika a Ceaușescu házaspár menekülése és kivégzése alatti napokban két szentről álmodott. Álmában a hagyományos férfiviseletbe öltözött szentek, akik közül az egyik elmondása szerint Szent József volt, az égen repülve integettek neki. Az aszszony elmondása szerint álmát követően fosztották meg a rettegett diktátort hatalmától, miután a szentek álombeli látványát a diktatúra megszűntére való figyelmeztetésként értelmezte.

„Álmodtam, mikor megcserélték ezt az izét, akkor két férfiú kalapba, ingbe, mentek az égen, s mind intettek így ne [mutatja: vége]. Így kettő egymás után. Azokat láttam, így mentek az égen, melyikük József volt. Akkor álmodtam, akkor le is ment immá, s akkor le is esett a nagyságos úr [Nicolae Ceaușescu]. Miután én álmodtam, aztán tették le Ceaușescut. [S maga tudta már akkor, amikor álmodta, hogy le fogják tenni?] Nem tudtam, nem tudtam, mire menyen, s csak aztán kaptam hírt, hogy azt jelenti, intettek, kész lesz, vége. Úgy ment a két férfiú, mint az ávion [repülő] (nevet). [S kik lehettek, mit tetszik gondolni?] Nem tudom, fehérbe vótak, fehér ingbe, övvel, bernécig, papucsba, ahogy nálunk öltöztek, mostanában nem így öltöznek a férfiak, a magyar iskolások öltöznek előadásba.”<sup>27</sup>

Hasonló álmokat nemcsak Lészpeden, hanem más csángó településeken is láttak a román forradalmat megelőző, valamint az azt követő, konfúzió uralta időszakban, ahogy a krízishelyzeteket előre jelző látomásokat is több helyen tapasztaltak. Egy pusztinai asszony például azt álmodta, hogy Szűz Mária gyönyörű fehér ruhában levezett egy csónakkal a patakon.

„Mikor itt nálunk az országban megtörtént '89-ben, akkor még azon a héten álmodtam én, hogy a Boldogságos Szűz Mária jött le a Pojana patakban egy bárkával. Olyan szépen ment, fehér rukjája [rokolyája] két pántlikával megkötve, s két lapackán hajtagatta azt a bárkát, s jött le egy patakon ott, úgy mondjuk mi, Pojana. Olyan szépen ment avval a bárkával. S aztán még kérdeztem én fehérnépeket, s azt mondták, hogy az azt jelenti, hogy vérhullás, ha szentekkel álmodozol. S aztán nemsokára megtörtént az országba a nagy vérhullás. Elég szűszakadás vót, annyian meghótak.”<sup>28</sup>

## Az álom mint a vallásos értelmezőrendszer része

Az álmokban előforduló kulturális tartalom a moldvai csángó vallásos folklórban szintén jelen lévő, történetileg meghatározott képzetekből és szimbólumokból áll. Az egyes álmokban előforduló apokaliptikus tartalmak, világvégejóslatok ugyancsak részei a moldvai csángók vallásos világnépeinek.<sup>30</sup>

A szentek vagy Jézus látását a moldvai csángók környezetében jelen lévő vallásos ábrázolások (például a katolikus és ortodox templomokban lévő ikonok, a házak falát díszítő szentképek) egyéni feldolgozásának is tekinthetjük, ahogy azt Charles Stewart görögországi kutatása során is megfigyelte. A szerző hangsúlyozza,<sup>31</sup> hogy a vizualizáció fontos olyan kognitív műveleteknél, mint az emlékezet vagy a metaforikus gondolkodás (lásd Stewart 1997:888). Az egyik asszony például azt hangsúlyozta, hogy Jézust álmában úgy látta meg, mint ahogy a feltámadáskor vagy mennybemenetelekor szokták ábrázolni.

A bemutatott álmoknak a „közösségi szimbolizmushoz” való kötődése (Kilborne 1981b:295) az egyes álmok értelmezésének kollektív visszacsatolása révén is megvalósul. Némely asszony szűkebb környezetében másoknak is elmondta álmát, de olyanok is voltak, akik óvakodtak elmesélni azt. Volt olyan asszony is, aki elmondása szerint csak a férjének, de olyan is volt, aki csak a kutatónak mesélte el álmait. Azon asszonyok esetében, akik másoknak is elmesélték álmaikat, azok végső értelmezése közösségi konszenzus eredménye volt. Az az asszony például, aki Szűz Máriát egy patakon csónakkal levezve álmodta meg a román forradalom idején, élményét más asszonyoknak is elmesélve azt tudta meg, hogy szentekkel álmodni „vérhullást” jelent. Közös értelmezés eredménye annak az asszonynak az álma is, aki azt csak férjének mesélte el. Ebben az esetben az álomélmény végső értelmezése, azaz konkrét jelentéssel való feltöltése a katasztrófát jelentő árvíz során következett be, amely szintén közös művelet volt. Bizonyára nem véletlen, hogy – mint már említettem – az álom felidézésében a férj is segített.

Azok az asszonyok, akik nem mesélték el álmaikat, ugyancsak jövőbeli tragikus eseményeket előrejelző funkciót tulajdonítottak nekik. Hogy miért nem mesélte el az összes asszony egy olyan élményét, amelynek ők kiemelt jelentőséget tulajdonítottak,

és amely sokáig foglalkoztatta őket?<sup>32</sup> Az egyik lehetséges magyarázat az, hogy a transzcendens élmény e formájának a moldvai falvakban régóta ható szekularizációs összetevők hatására igen bizonytalan a társadalmi státusa. Bár Max Weberrel ellentétben (Weber 2001) az újabb vallásantropológiai paradigma a szekularizációt nem köti a modernizációs összetevőkhöz „általában”, a vallásos értelemmel rendelkező rítusok és jelentérendszerek újraéledéséről (lásd Gilson 2000) számolva be úgy vélem, hogy a moldvai falvakban a modernizációs hatások szerepet játszottak a tradicionális, vallásos értékeken nyugvó világkép eróziójában. Lészpéd pedig azok közé a csángó települések közé tartozik, amelyek korán belekerültek a modernizáció áramába. Nem véletlen, hogy Lészpeden a többi katolikus településhez képest is jelentős az adventista kisegyház térnyerése. Nem állíthatom azt, hogy régebben az álmok elmesélése gyakoribb társadalmi esemény lett volna, mint jelenleg, mivel nincsenek eszközeim ennek ellenőrzésére. Az viszont valószínűnek tűnik, hogy a vallásos tartalmat hordozó álmok hihetőségét egy koherensebb, az élet több dimenzióját átfogó és meghatározó vallásos értelmezőrendszer támogatta.

Az álom egyike a legszemélyesebb és legegényibb emberi tapasztalatoknak, ezért a privát vallásosságnak is fontos összetevője (vö. Lohmann 2000:80, 82). Azt, hogy az álmot nem mesélik el, az egyéni vallásos élmény intim keretekben való megélésének mintái is irányíthatják. Más falvakban több esetben is azt tapasztaltam, hogy férj és feleség ugyanabban a szobában, egy időben imádkoztak, mondták el a rózsafüzéért hangtalanul, vagy vallásos tartalmú könyveket olvastak. Ám ennek ellenére gyakran igen keveset tudtak a társuk vallásos életének mélyebb tartalmairól, transzcendens tapasztalatairól. Különböző témában végzett kutatásaim során konkrét rákérdezés nyomán több asszony is mesélt arról, hogy Jézussal vagy Szűz Máriával álmodott. Egy-egy asszonynak általában egy-két ilyen álma volt, és nem egy olyan szituációra is sor került, amikor a beszélgetésnél jelen lévő férj meglepődött a felesége kérésére elmondott álma hallatán.<sup>33</sup> Az álomban jelentkező transzcendens tapasztalat vallásos, érzelmi megélése anélkül történik, hogy a személy szembesülne a sajátjától eltérő vagy profanizáló vélekedésekkel.

A transzcendenciával való gyakori, álomban vagy látomásban való közvetlen kommunikáció és az ily módon megélt transzcendens tapasztalatok publikussá tétele egyre inkább kétes közösségi megítélésű specialistaszerepekhez kötődik a moldvai falvakban. Érdekes módon két olyan lészpedi asszony is van, akik e technikák révén sajátos specialista-szerepkör betöltésére tartanak igényt. A lokális közösségben azonban hiteltelenek, marginalizáltak, a helyi normák szerint deviánsnak számítanak. János Ilnát például elmondása szerint a saját testvérei úzték el a faluból, mivel szégyellték a közösségben felvállalt pozícióját. Lészpeden majdnem mindenki azt állítja róla, hogy „el volt menve az eszivel”.<sup>34</sup>

Ugyancsak deviánsnak tartanak egy másik lészpedi asszonyt,<sup>35</sup> akinek Krisztus először Spanyolországban jelent meg látomásban, nem sokkal azután, hogy kiengedték a börtönből, ahol azért ült, mivel megölte alkoholista férjét. „Ő bé volt rekesztve, verték meg, az ágy alatt hált. Most is imádkozott nagyon az olvasóból, s akkor a katanák ütték, hogy hallgassan el.”<sup>36</sup> Azóta éjszakánként beszélget Istennel és Jézussal. Ezen apokaliptikus hangvételű üzeneteket, amelyekben Isten és Jézus a tiszta életre szólítja fel az embereket, román nyelven leírja, fénymásolóval sokszorosítja, és Lészpeden,

valamint a vele szomszédos településeken próbálja terjeszteni. A faluban azt állítják róla, hogy „ki van vevődve a törvényes emberek soraiból”, meg hogy „elsírította a Jóisten az eszit”. Volt olyan, aki azzal vádolta meg, hogy Spanyolországban élő lányai a házasság szentsége nélkül élnek férfival. „Neki volt kettő, s ő azt a kettőt nem tudta odatenni, hogy rendbe legyen a világon. Akkor dirijál (irányít) más gyermeket?”<sup>37</sup> A közösség tagjainál magasabb fokú vallásosságának társadalmi elismertetésére való törekvése nemcsak a helyi társadalom ellenállásába ütközött, de a pap haragját is kivívta. „A pap es kihajtatta a templomból. Leszidta, hogy ne máj imádkozzék, mer elkezdte mondni ezt a Miatyánkot, az olvasót, olyan gyéren mondta, s olyan lelkendezően mondta, hogy nem szerettem a világ.”<sup>38</sup> A közösségben tehát negatív a morális megítélése ennek az asszonynak is, aki úgy figyelmeztet másokat a vallásos normák szigorúbban vételére, hogy azok betartására családtagjait sem tudja rávenni.<sup>39</sup>

Látható tehát, hogy a transzcendenciával való közvetlen kommunikációt felvállaló személyek ebben a közösségben negatív megítélés alá esnek, a transzcendens élménynek ez a formája mindinkább elveszti legitimitását.<sup>40</sup> Azok az asszonyok, akik nekem, illetve más gyűjtőknek elmondták a bemutatott álmokat, középkorú vagy idős asszonyok voltak. Olyanok, akik a helyi közösség vallásos normáit követik, és minden szempontból megfelelnek az adott közösségben elfogadottnak számító női szerepeknek.

Azok az asszonyok, akik nem mesélték el álmaikat a közösség más tagjainak, főként az esetleges negatív megítéléstől tartottak. „Nem vagyok szent” – mondta Zód Erzsébet álma elmesélését követően, hangsúlyosan elhatárolódva attól a szereptől, amelyet a közösségben esetleg hozzárendelnek a vallásos élmény jelentkezésének e formájához. Egy másik asszony ugyancsak a közösség tagjainak negatív megítélésétől tartott, ettől való félelmében nem mesélte el senkinek az álmát: „Hát na, aszongyák, nem, met csak úgy álmodtad a fejedből vaj valami...”.

A szakirodalomban többen is elemeztek olyan helyzeteket, amikor az elbeszélte álom természete és tartalma befolyásolta az egyén társadalmi státusát és kapcsolatait, ahogy olyan eseteket is, amikor az egyén társadalmi pozíciója, neme is befolyásolta az álom közösségi értékelését, hihetőségét.<sup>41</sup> Az álmoknak az egyiptomi írástudatlan asszonyok életében játszott szerepéről Michael Gilson közölt elemzést (Gilson 2000), aki szerint az álmok közkincsek voltak, a társalgás során forgalmazódtak, egyszerre voltak egyedi és közös, vizuális és verbális epifániák (Gilson 2000:611).<sup>42</sup>

Az álmok felidézése során megfigyelhető, emóciókkal telített elbeszélésmód arra utal, hogy ezek az egyén számára kiemelt vallásos jelentést hordoznak. Felismerhetően kapcsolódnak az álmodó sajátos, egyéni élethelyzetéhez, ugyanakkor az egyén általuk transzcendens történés szereplőjévé válik. Az álomelbeszélésekből az tűnik ki, hogy az ezeket elmesélő lézpedi asszonyok általában egy nagy jelentőségű esemény megtörténte után értelmezték az álmukban előforduló élményt.

## Összegzés

A válságszituációkat előrevetítő álmok és a kollektív katasztrófákra figyelmeztető jelek tehát egy vallásos értelmezőrendszer részei. Feladatuk az, amelyet Gagy József a „krízis kulturális szerepének” (Gagy 1998), Clifford Geertz pedig az „ember szimbólum-

alkotó függőségének” nevez (Geertz 2001:86): a dolgok, állapotok értelmezése. Az álomélmény és a vele kapcsolatos kognitív műveletek a krízishelyzetekben fontos közeget biztosítanak az egyént érő fenyegetettség artikulációjára, helyzetének értelmezésére. Az általam vizsgált anyagból az tűnik ki, hogy a közösségi válságszituációkban az értelmezést lehetővé tevő kulturális tartalommal rendelkező álmok gyakoribbak voltak.

Megfigyelhető, hogy a moldvai falvakban részleteiben működő hagyományos értelmező ideológiák támogatták a krízisszituációt feldolgozó álmok jelentkezését, valamint ezek narratív megformálását.

A bemutatott álmokban az egyén számára ellenőrizhetetlen történések jelennek meg: társadalmi konfliktusok, természeti katasztrófák, politikai válságok. Ezekben az időszakokban az álmok „kulturális erőforrásként”, védekező mechanizmusként működtek, olyan „kognitív orientációs” tényezőkként (Foster 1973), amelyek egyéni és egzisztenciális közösségi problémák értelmezéséhez járultak hozzá. Ebben a folyamatban fontos szerepet játszott a kollektív értelmező ideológiák becsatornázása, amely vagy az elbeszélte álom több személy általi értelmezése, vagy pedig az egyén számára adott kulturális értelmező szimbólumok egyéni működésbe hozása révén történt meg.

## JEGYZETEK

1. Az elemzésben emellett felhasználok néhány, egy kivételével ezen a településen mások által gyűjtött álomelbeszélést is, amelyek a Kriza János Néprajzi Társaság Csángó Vallási Narratívák Archívumában találhatóak. Az álomelbeszélések 2001-ben, 2007-ben és 2008-ban kerültek rögzítésre. A gyűjtő nevét csak a nem általam gyűjtött szövegek esetén tüntettem fel. Jelen dolgozat egy terjedelmesebb munka lényegesen átszerkesztett, rövidített változata.
2. Bár a vizsgálat kereteinek ilyképpen való körülhatárolása mesterséges szétválasztás eredménye, a behatóbb tanulmányozás érdekében célszerűnek tartom a jelzett probléma részletesebb tárgyalását külön elemzésben. A moldvai csángó falvakban tapasztalt látomásokról lásd Pozsony 1998; Peti 2007b; Pócs 2006.
3. E módszertani különbségtevés fontosságára figyelmeztet Thomas Gregor (1981:355) és Barbara Tedlock is (1991:161). Az álom elbeszélésének esetenkénti motivációira Waud H. Cracke világít rá. A kutató rámutatott, hogy az általa vizsgált brazil indián közösségekben adatközlői azért meséltek el neki az álmaikat, hogy kifejezzék és feloldják ellentmondásos érzéseiket (Cracke 1981).
4. Isabell Moreira a középkori kolostorok vallási kultúráját vizsgálva módszertani megfontolásokból kifolyólag egy jelenséggént tárgyalja a látomásokat és az álmokat, mivel legfőbb forrásából, a hagiográfiai irodalomból sem derül ki legtöbbször a köztük lévő különbség (Moreira 2000).
5. Ennek alátámasztására a későbbiekben fogok visszatérni.
6. Így például nem térhetek ki a középkori álomértelmezésekkel és -irodalommal foglalkozó munkák vagy a boszorkánylátomásokat álmokként értelmező kutatási vonulathoz tartozó művek részletesebb ismertetésére sem.
7. A pszichológiai megközelítésekről jó áttekintést nyújt: Tuzin 1975 és Bereton 2000.
8. Benjamin J. Kilborne a „private” *sybolism* és a „public” (azaz nyilvános) *symbolism* kifejezéseket használja.
9. A szerző az *objectify* fogalmat használja.
10. Az álmok kulturális erőforrásként való használatát a szakirodalomban többen is leírták. Lásd például Hollan 1989:182; Kilborne 1981b; Stewart 1997:885.

11. A szerző a *cultural object* terminust használja.
12. A szerző a *codes of dream interpretation* megnevezést használja.
13. A szerző szóhasználata.
14. Klaniczay Gábor a kínvallatás alatt álló boszorkányok vallomásait olyan „kollektív alkotásnak” tekinti, amelyet a bíró makacsul megismétlődő kérdései és a „boszorkány” kétségbeesett védekező stratégiái irányítanak. A szerző szerint ezért történik meg, hogy „az archaikus hiedelmek és a demonologikus sémák riadt improvizációkkal, obszcén részletekkel, meghökkentő fordulatokkal itatódnak át” (Klaniczay 1998:286).
15. A vallási mozgalmak kutatástörténetének magyar nyelvű áttekintését lásd Gagyi 2007; Peti 2007a. Az álmoknak a vallási (messianisztikus) mozgalmakban játszott szerepéről további hivatkozásokat tartalmaz Kilborne 1981a:171.
16. Fontos körülmény, hogy Dorothy Eggan megjegyzései törzsi körülmények között élő közösségekre vonatkoztak.
17. Az inkubáció irodalmához lásd Gnuse 1993.
18. A látomás és álom kapcsolatáról lásd Pócs 2008a:303.
19. Malinowski halála után közzétett naplójában a Trobriand-szigetek lakói iránti megvetése, rasszizmusa is tükröződik (lásd Malinowski 1967).
20. A beszélgetésen jelen volt az egyik testvére is.
21. Tóthné Ződ Erzsébet (1944), Lészped, 2007. augusztus 5.
22. Ónodi Antal (1930), Lészped, 2008. augusztus 8.
23. Ónodi Ilona (1932), Lészped, 2008. augusztus 8.
24. Puskás Anna (1936), Lészped, 2001. július 8., Papp Éva és Sebestyén Emese gyűjtése.
25. Hasonló jelenségről, amikor az emberek „látni akarnak”, de mégsem látnak, William Christian (1996) és Paolo Apolito (1998) is ír.
26. Puskás Anna (1936), Lészped, 2001. július 14., Papp Éva és Sebestyén Emese gyűjtése.
27. Tóthné Ződ Erzsébet (1944), Lészped, 2007. augusztus 5.
28. Jánó Marika (1939), Lészped, 2007. augusztus 5.
29. Erős Juliánna (1948), Pusztina, 2001. július 7–15., Bálint Sarolta gyűjtése.
30. Az álom- és látomáselbeszélésekben gyakran jelennek meg mitológiai motívumok, ahogy azt Barbara Tedlock is megfigyelte (Tedlock 1992:463).
31. Dorothy Holland és Naomi Quinn munkája alapján.
32. Ezt bizonyítja, hogy egy-egy álomra hosszú évek, évtizedek múlva is emlékeztek.
33. A magyar nyelvű archaikus imák ismerete hasonló meglepetéseket okozott egy-egy szituációban, amikor a férj azon lepődött meg, hogy felesége ismeri és naponta magában el is mondja ezeket az imákat.
34. Jánó Ilona látomásairól, közösségi szerepeiről lásd Pócs 2006; Peti 2008.
35. Az asszony nevét etikai megfontolásból nem teszem közzé.
36. Imre Györgyné Gyöngyös Mária (1942), Lészped, 2007. augusztus 5.
37. Imre Erzsébet (1934), Lészped, 2008. augusztus 8.
38. Imre Györgyné Gyöngyös Mária (1942), Lészped, 2007. augusztus 5.
39. Bár bizonyos esetekben a látomás rendelkezhet közösségi legitimitással, ennek az összetett kulturális mechanizmusnak a kérdésével most nem áll módomban foglalkozni.
40. A transzcendenciával való közvetlen kommunikáció legitim formáinak bemutatása jelen tanulmány keretében nem áll módomban.
41. Lásd még Ewing 1994:572.
42. A kortárs egyiptomi kultúrában vizsgálva az álmok és látomások szerepét, Amira Mittermaier ír arról, hogy az álmokra és látomásokra az istenség által inspirált tudás forrásaként tekintenek (Mittermaier 2007:244).

## IRODALOM

APOLITO, PAOLO

1998 *Apparitions of the Madonna at Oliveto Citra. Local Visions and Cosmic Drama.* University Park, Pa.: The Pennsylvania University Press.

BARNA GÁBOR

1998 *Az álmok szerepe Orosz István életében. In Eksztázis, álom, látomás. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* Pócs Éva, szerk. 340–350. Budapest – Pécs: Balassi – University Press. /Tanulmányok a transzcendensről, 1./

BERETON, DEREK P.

2000 *Dreaming, Adaptation and Consciousness: The Social Mapping Hypothesis.* *Ethos* 28(3): 379–409.

BOURGUIGNON, ERIKA

1973 *Introduction: A Framework for the Comparative Study of Altered States of Consciousness. In Religion, Altered States of Consciousness, and Social Change.* Erika Bourguignon, ed. 3–35. Columbus: Ohio State University Press.

BURKE, PETER

1997 *The Cultural History of Dreams. In uó: Varieties of Cultural History.* 23–42. Ithaca – New York: Cornell University Press.

CHRISTIAN, WILLIAM A.

1996 *Visionaries. The Spanish Republic and the Reign of Christ.* Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press.

EGGAN, DOROTHY

1949 *The Significance of Dreams for Anthropological Research.* *American Anthropologist* 51(2): 177–198.

1952 *The Manifest Content of Dreams: A Challenge to Social Science.* *American Anthropologist* 54(4):469–485.

1955 *The Personal Use of Myth in Dreams.* *The Journal of American Folklore* 68(270):445–453.

EWING, KATHERINE P.

1990 *The Dream of Spiritual Initiation and the Organization of Self Representations among Pakistani Sufis.* *American Ethnologist* 17(1):56–74.

1994 *Dreams from a Saint: Anthropological Atheism and the Temptation to Believe.* *American Anthropologist* 96(3):571–583.

FOSTER, GEORGE M.

1973 *Dreams, Character, and Cognitive Orientation in Tzintzuzan.* *Ethos* 1(1):106–121.

GAGYI JÓZSEF

1998 *„...sokféle jel volt égen, s földön...”. A krízis kulturális szerepéről. In uó: Jelek égen és földön. Hiedelem és helyi társadalom a Székelyföldön.* 101–124. Csíkszereda: Pro-Print.

2007 *A millenarisztikus-messianisztikus mozgalmak kérdése a társadalomtudományokban. Erdélyi Társadalom* 5(1):153–173.



GEERTZ, CLIFFORD

2001 A vallás mint kulturális rendszer. *In* uő: Az értelmezés hatalma. Antropológiai írások. 72–118. Budapest: Osiris.

GILSENAN, MICHAEL

2000 Signs of Truth: Enchantment, Modernity and the Dreams of Peasant Women. *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 6(4):597–615.

GINZBURG, CARLO

1992 *The Night Battles: Witchcraft and Agrarian Cults in the Sixteenth and Seventeenth Century*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.

2004 *Ecstasies. Deciphering the Witches' Sabbath*. New York: Pantheon Books.

GNUSE, ROBERT

1993 The Temple Experience of Jaddus in the Antiquities of Josephus: A Report of Jewish Dream Incubation. *The Jewish Quarterly Review* 83(3–4):349–368.

GREGOR, THOMAS

1981 A Content Analysis of Mehinaku Dreams. *Ethos* 9(4):353–390.

HODES, MATTHEW

1989 Dreams Reconsidered. *Anthropology Today* 5(6):6–8.

HOLLAN, DOUGLAS

1989 The Personal Use of Dream Beliefs in the Toraja Highlands. *Ethos* 17(2):166–186.

HUFFORD, DAVID J.

1982 *The Terror that Comes in The Night*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

KAGAN, RICHARD L.

1990 *Lucrecia's Dreams: Politics and Prophecy in Sixteenth-century Spain*. Berkeley – Los Angeles – Oxford: University of California Press.

KILBORNE, BENJAMIN J.

1981a Pattern, Structure, and Style in Anthropological Studies of Dreams. *Ethos* 9(2):165–185.

1981b Moroccan Dream Interpretation and Culturally Constituted Defense Mechanisms. *Ethos* 9(4):294–312.

KLANICZAY GÁBOR

1998 A boszorkányszombat ördögi látomása a vádaskodók vallomásaiban. *In* Eksztázis, álom, látomás. Vallás-etnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben. Pócs Éva, szerk. 271–283. Budapest – Pécs: Balassi – University Press. /Tanulmányok a transzcendensről, 1./

KRACKE, WAUD H.

1981 Kagwahiv Mourning: Dreams of a Bereaved Father. *Ethos* 9(4):258–275.

KRUPA ANDRÁS

1998 Az álmok az alföldi szlovákoknál. *In* Eksztázis, álom, látomás. Vallásantropológiai fogalmak tudományközi megközelítésben. Pócs Éva, szerk. 380–392. Budapest – Pécs: Balassi – University Press. /Tanulmányok a transzcendensről, 1./

LATTAS, ANDREW

1993 Illness, Dreams and Death as Political Languages in West New Britain. *Man* 28(1):51–77.

LE VINE, SARAH

1981 Dreams of the Informant about the Researcher: Some Difficulties Inherent in the Research Relationships. *Ethos* 9(4):276–293.

LINCOLN, JACKSON STEWARD

1970 [1935] *The Dream in Primitive Cultures*. Baltimore: Williams and Wilkins Co.

LOHMANN, ROGER IVAR

2000 The Role of Dreams in Religious Enculturation among the Asabano of Papua New Guinea. *Ethos* 28(1):75–102.

LOWIE, ROBERT H.

1966 Scholars as People: Dreams, Idle Dreams. *Current Anthropology* 7(3):378–382.

MALINOWSKI, BRONISLAW

1967 *A Diary in the Strict Sense of the Term*. Stanford: Stanford University Press.

MITTERMAIER, AMIRA

2007 The Book of Visions: Dreams, Poetry, and Prophecy in Contemporan Egypt. *International Journal of Middle East Studies* 39:229–247.

MOREIRA, ISABEL

2000 *Dreams, Visions, and Spiritual Authority in Merovingian Gaul*. Ithaca – London: Cornell University Press.

PETI LEHEL

2007aA vallási mozgalmak antropológiai tapasztalata. *Erdélyi Társadalom* 5(1):175–192.

2007bKollektív látomások a moldvai csángó falvakban. *Tabula* 10(1):95–111.

2008 A lélekmentő. Katasztrófaélmény és imitatio Christi egy csángó asszony látomásaiban. *In* Démonok, látók, szentek. Pócs Éva, szerk. 534–552. Budapest: Balassi. /Tanulmányok a transzcendensről, 6./

PICK, DANIEL – ROPER, LYNDAL

2004 Introduction. *In* *Dreams and History. The Interpretation of Dreams from Ancient Greece to Modern Psychoanalysis*. Daniel Pick – Lyndal Roper, eds. 1–22. New York: Brunner–Routledge.

PÓCS ÉVA

2006 Jánó Ilona és az újkori magyar látomások. *In* *Bételjesítem Isten akaratját... A lézpedi szent leány látomásai*. Kóka Rozália, szerk. 230–251. Budapest – Pécs: L'Harmattan – PTE Néprajz-Kulturális Antropológia Tanszék.

- 2008a „Rajtunk is történt nagy csoda.” Beszélgetések és elbeszélések a természetfeletről. *In* Vannak csodák, csak észre kell venni. Helyi vallás, néphit és vallásos folklór Gyimesben 1. Pócs Éva, szerk. 279–351. Budapest – Pécs: L'Harmattan – PTE Néprajz-Kulturális Antropológia Tanszék.
- 2008b Szókefalva/Seuca: egy új kegyhely új üzenetei. *In* Démonok, látók, szentek. Pócs Éva, szerk. 484–504. Budapest: Balassi. /Tanulmányok a transzcendensről, 6./

POZSONY FERENC

- 1998 Látomások a moldvai csángó falvakban. *In* Eksztázis, álom, látomás. Vallásnéptudományi fogalmak tudományközi megközelítésben. Pócs Éva, szerk. 72–80. Budapest – Pécs: Balassi – University Press. /Tanulmányok a transzcendensről, 1./

STEPHEN, MICHELE

- 1989 Dreaming and the Hidden Self: Mekeo Definitions of Consciousness. *In* The Religious Imagination in New Guinea. Gilbert Herdt – Michele Stephen, eds. 160–186. New Brunswick – London: Rutgers University Press.

STEWART, CHARLES

- 1997 Anxiety, Experience, and the Limits of Social Constructionism in Modern Greek Dream Narratives. *American Ethnologist* 24(4):877–894.
- 2002 Erotic Dreams and Nightmares from Antiquity to the Present. *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 8(2):279–309.
- 2004 Introduction: Dreaming as an Object of Anthropological Analysis. *Dreaming* 14(2–3):75–82.

SZIGETI JENŐ

- 1998 Török Susa álombeli látásai 1825-ből. *In* Eksztázis, álom, látomás. Vallásnéptudományi fogalmak tudományközi megközelítésben. Pócs Éva, szerk. 113–122. Budapest – Pécs: Balassi – University Press. /Tanulmányok a transzcendensről, 1./

TEDLOCK, BARBARA

- 1981 Quiché Maya Dream Interpretation. *Ethos* 9(4):313–330.
- 1991 The New Anthropology of Dreaming. *Dreaming* 1(2):161–178.
- 1992 The Role of Dreams and Visionary Narratives in Mayan Cultural Survival. *Ethos* 20(4):453–476.

TUZIN, DONALD

- 1975 The Breath of a Ghost: Dreams and the Fear of the Dead. *Ethos* 3(4):555–578.
- 1989 Visions, Prophecies, and the Rise of Christian Consciousness. *In* The Religious Imagination in New Guinea. Gilbert Herdt – Michele Stephen, eds. New Brunswick – London: Rutgers University Press.

TÜSKÉS GÁBOR – KNAPP ÉVA

- 1998 Egy dunántúli parasztasszony álomelbeszélései az 1980-as években. *In* Eksztázis, álom, látomás. Vallásnéptudományi fogalmak tudományközi megközelítésben. Pócs Éva, szerk. 366–379. Budapest – Pécs: Balassi – University Press. /Tanulmányok a transzcendensről, 1./

WALLACE, ANTHONY F. C.

1956 Revitalization Movements. *American Anthropologist* 58(2):264–281.

1958 Dreams and the Wishes of the Soul: A Type of Psychoanalytic Theory among the Seventeenth Century Iroquois. *American Anthropologist* 60(2):234–248.

WATSON, LAWRENCE C. – WATSON-FRANKE, MARIA-BARBARA

1977 Spirits, Dreams, and the Resolution of Conflict among Urban Guajiro Women. *Ethos* 5(4):388–408.

WEBER, MAX

2001 *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. London: Routledge.

LEHEL PETI

## Religious dreams of crisis situations in a Csángó settlement in Moldavia

In this investigation the author tries to interpret the dream narratives of a Csángó village in Moldavia in order to articulate the crisis situations this community lives in. The focus is on understanding the changes in the Csángós' religious world-view emerging during crisis situations. It will be argued that in specific social situations dreams can be vehicles for cultural contents that can help to integrate them into the larger religious interpretation system. There are questions that should be answered with regard to this event. What kind of roles did these dreams play in the individual religious beliefs? By what kind of cultural mechanisms were they modeled? What kind of ideologies of the community have helped them to emerge?

## Nyaralók

A budapestiek számára a szentendrei sziget különös jelentéssel bír. Sokuknak van nyaralója a fővároshoz közeli Horányban vagy Tahiban. Magyarországon minden településnek, térségnek megvan a maga „szentendrei szigete”, üdülőtelepe, én csupán a szentendrei sziget mikrokozmoszát tanulmányoztam.

### Nyaralók – hétvégi házak

Az 1960-as években a nyaralók egyszerű technológiával, rövid idő alatt, olcsó, könnyen beszerezhető anyagokból megépíthető épületek voltak. Funkciójuk a gyarapodó városi lakosság számára megteremteni a szabadidő tartalmas eltöltésének lehetőségét az iparosodott települések határain kívül, de azokhoz közel. Elsősorban a tó-, és folyópartokat építették ki, így került sor a szentendrei sziget üdülőteleppé alakítására is.

Az elmúlt 40 év ideológiája nyomán a telkeket egyenlően próbálták elosztani, az épületek méretei is többé-kevésbé ugyanolyanok voltak (egy prospektusból 52 típus közül lehetett választani) így mindenki hasonló körülmények közt alakíthatta ki a számára otthonos környezetet. Az évek során sokan bővíteni szerettek volna, de a jogszabályok (a telek és a beépített terület aránya szigorúbb felügyeletet kapott), a korlátozott telek méretek és a többek számára megfizethetetlen anyag- és munkadíjak miatt inkább az emberi leleményesség, az egyedi építészeti megoldások és helyspóroló enteriőrök nyertek teret.

Sok helyen őrzik a múltat a nyaralókban. Szokás volt a nyaralóba vinni azokat a használati tárgyakat, amiket újakra cserélünk otthonunkban. Így sok nyaralóban találunk régi emlékeket, elnyútt ruhákat, fekete-fehér tévéket.

Ahogy Budapest infrastruktúrája fejlődik, a város határai jobban kitolódnak, s ma már Leányfaluról, Gödről vagy Vácról sokan járnak be Budapestre dolgozni. Talán egyszer a szentendrei szigetet is eléri a lakóparkok és plázák világa, ennek legkézzelfoghatóbb jele az autópályához kapcsolódó impozáns Duna híd megépítése. S akkor ezek a házikók, s velük együtt az 1960-as, 1970-es évek nyaraló építészete, az ahhoz alkalmazkodó mai „félmegoldások” kora továtúnik.

Célom volt megörökíteni e két kor találkozását: a társadalmi paradigmaváltás jellemzőit: az egyenlően elosztott, sokak számára elérhető nyaralók korát, és a mai, az igényekben és normákban felborult értékrendű társadalom az építészetében is jelentkező hatásait. Továbbá az enteriőröket, az 1980-as évek stílusjegyeit, az ottfelejtett múltat.

## Nyarlók – üdülő családok

Az 1960-as, 1970-es évek társadalmi berendezkedésének megfelelően az egymástól merőben eltérő társadalmi „osztályok” (értelmiségi, munkás, pártfunkcionárius stb.) tagjai egyaránt megengedhették maguknak a hazai nyarlót. Akkor sokan választották a SZOT-üdülők helyett a saját nyarló nyújtotta meghitt környezetet. A telekre járás életmódja (mint a jogos szociális igények kielégítése) létjogosultságot nyert és tömeges méreteket öltött. Ám a nyarlók fénykorának prózai oka is volt: a külföldi utazásokat korlátozták.

A rendszerváltáskor a szocialista társadalmi felfogást a demokrácia sokszínűsége váltotta fel. Ez a változás árnyaltabbá tette a víkendházak világát. Sokan teljesen elszegényedtek, és eladták nyarlóikat. Mások, akik tehették, őrzik mint egyetlen értéküket. Sok nyarló elveszíti hétvégi ház jellegét, és többgenerációs családi házzá bővülve él tovább. Megjelent egy réteg, mely képviselői megvásárolják a telkeket, hétvégi házakat, és lebontva azokat, a jó ízlést a feltűnésre cserélve építenek hivalkodó, minden igényt kielégítő nyarlókat a 21. század építészeti és életmódbeli elvárásainak megfelelően.

Az üdülőközönség egyénei mára társadalmi elhelyezkedésükben sokkal távolabbra kerültek egymástól, mint korábban voltak.

Szeretném megragadni az elmúlt 15 évben végbement társadalmi átalakulás jegeit, melyeket a (nyarló-) emberek, s a környezetük változása mutat be. Tanulmányoznám mind a 1970-es évek nyarló épületeinek stílusjegyeit, mind lakóik társadalmi elhelyezkedését. Szeretném megidézni a múltat a nyarlókban talált tárgyak, ruhák, fotók, és „szokások” segítségével, és dokumentálni az itt felejtett életérzést, mely napjainkra más megvilágításban kap létjogosultságot.

A szentendrei sziget elhelyezkedését tekintve tökéletes terep volt a *Nyarlók* című fotósorozat elkészítéséhez, ugyanis itt még tömegesen megmaradtak az 1970-es évek nyarlói. A sziget földrajzi elhelyezkedése miatt még nagyrészt nyarlóövezet, s ez konzerválja az 1970-es évek építészeti, s az üdülőközönséget.

A fotósorozat egyrésztől szól az 1960-as, 1970-es évek egységes építészeti stílusáról, illetve az új igények követelte változtatásokkal tarkított épületekről, a *nyarlókról*, másrésztől a társadalmi átalakulást megélt emberekről, akik hagyatékként kapták ezt az életérzést, s akik tavasztól ősziig itt töltik minden hétvégjüket, a *nyarlókról*.

ILDI HERMANN

### Summerers

This photo essay focuses on summerers and their villas living seasonally in an island near to Szentendre and thereby to Budapest. It aims to highlight this microcosmos which is strongly reflecting the building style characteristics of the 1960s and 1970s.























PROG 000 ARDtext Fr. 18.06.06 13:53:02  
078-Eif und Ecuador im Achtelfinale 002  
Argentinien - Serbien/M. ... (-1-)  
Hinterland - Argia verrot. ... 003-004  
Eifenzwote will begeistern 007-010  
Mexiko - Argole ... (-1-)  
POM-100: Maulkorb für Iran Spieler 016  
TCH-100: Levent ist bereit 016  
Statistik: Salvo wieder Lit. ... 017  
Vorwunderlicher Sieg für ... 017  
Achtelfinale/Viertelfinale ... 020-027  
Sport-Nachrichten 200 Sport-Ticker 232  
200 cc weitere Schlagzeilen > 001



















































## Vidéki táj, pásztorok és tehenek. Az appenzelli népművészet felfedezése

Franziska Schürch: Landschaft, Senn und Kuh. Die Entdeckung der Appenzeller Volkskunst. Münster: Waxmann, 2008. 183 p.

**F**ranziska Schürchnek, a Bonni Egyetem munkatársának első könyve az északkelet-svájci Appenzell<sup>1</sup> népművészetének felfedezéséről szól, arról hogy miként lett a kuriózumból néprajzi tárgy, majd művészeti alkotás. Bemutatja, hogy az appenzelli népművészetet mikor, hol és ki „fedezte fel”, hogy napjainkig mit sikerült feltárni belőle, és hogy milyen hatással volt a vele foglalkozó gyűjtők, kutatók életére, hogyan „épült be” a mindennapjaikba. A hangsúlyt a tárgyak gyűjtésére és annak körülményeire helyezi, valamint arra, hogy a tárgyakat miként fogadta és értelmezte a hétköznapi és a tudományos világ. A szerző a tárgyak gyűjtőinek mikrokörnyezetét és az interpretálók makrokörnyezetét próbálja összekapcsolni, értelmezi az alkotásokat és a hozzájuk fűzött véleményeket: a különböző nemzedékek változó megítélését, ízlését, értékelését. Egyben képet kapunk a „gyűjtés” és a tárgyakkal foglalkozó kultúratudomány fejlődéséről, történetéről is.

A munka legfőbb célja, hogy megmutassa, miként hatnak az emberek a tárgyra, és azok hogyan hatnak vissza az emberekre. Az egyes alkotások értékének megítéléséhez, megértéséhez vissza kell menni egészen a tárgyak „születéséig” és „forgalomba kerüléséig”. Fontos figyelembe venni a gyűjtőket, a kereskedőket, a kiállítókat vagy akár az ajándékozókat és az örökösöket is. Schürch feltárja, hogy a társadalomban bekövetkezett változások milyen hatással vannak a népművészet esztétikai értékelésére, feltérképezi a társadalom és a tárgyak kapcsolatát, mindezt többféle – esztétikai, társadalmi és politikai – nézőpontból. Az appenzelli népművészetet abban az időben „fedezték fel”, amikor a nyugati, iparosodott világban újfajta érdeklődés mutatkozott a mindennapi élet iránt. A „felfedezésben” és a hétköznapi szokások, tárgyak fontosságának újraértékelésében különböző intézmények vettek részt, és a kutatások is több síkon zajlottak. A népművészet felfedezésében a világkiállításoknak, különösen az első, 1851-es londoninak igen nagy szerepe volt. A világkiállítások mutattak rá arra, hogy az iparosodás hatására kialakult tömegtermelés új kihívásokat állít a világ elé. A természettudományos fejlődéssel létrejövő új anyagok és technológiák alapjaiban változtatták meg a mindennapi használati tárgyak előállítását és formáját. A tömegtermelést és a „művi” alapanyagokat ellenző kézműipari és más művészeti mozgalmak – mint például az angliai *Arts and Craft Movement* – képviselői az esztétikum fokozott figyelembevételére és a munkakörülmények javítása érdekében léptek fel. Ugyanis e reform-

törekvések felismerték azt, hogy az esztétikus kivitel az emberek mindennapi életkörülményeinek javításához is hozzájárul.

Svájcban a népművészet megreformálására irányuló elképzelések kidolgozásában több szervezet is részt vett, amelyek megpróbálták a mindennapi használati tárgyak készítését és magát a munkaszervezést a tömegtermeléstől eltérő irányba terelni. A természetes anyagok, a hagyományos technikák, az egyszerű formák álltak a középpontban, amelyek morális értéket és ezzel együtt a jó ízlést és a helyes fogyasztási szokásokat is képviselték. Ezt a morális értéket azonban nem vették figyelembe az eladási stratégiáknál, sokan profitáltak például a különleges történeti értékkel felruházott bútorok eladásából. Az új, népművészetet használó lakberendezési divat mellett a tárgyak gyűjtése is erőre kapott.

Schürch külön fejezetben tér ki a tárgykultúra-kutatás elméleti és gyakorlati fejlődésére és eredményeire. Ahogyan Alfred Gell angol szociálintropológus a tárgyi kultúrával kapcsolatos kutatásai során megállapította, az antropológiai tudományokból hiányzik a művészetre irányuló reflexió, azt is mondhatnánk, hogy szinte művészetellenesek. E hiányosságok felszámolása céljából dolgozta ki szociálintropológiai elméletét az *Art and Agency* című munkájában (Gell 1998), mellyel sikerült a művészetantropológia kutatására nagyobb figyelmet irányítania. Részben ennek is köszönhetően az elmúlt időben egyre szélesebb körű érdeklődés övezi a tárgyak és képek funkcióját, értelmezését és hatalmát. A *visual culture studies* – köszönhetően az elektronikus média gyors terjedésének is – a kultúratudományok új és fontos kutatási területévé vált, mely figyelembe veszi a művészeti és esztétikai szempontokat is. A művészet megértéséhez a tárgyakat egy technikai rendszer elemének kell tekinteni, amely szoros és kölcsönös kapcsolatban van a társadalommal. A tárgyak technológiai folyamatokból származó ereje adja a művészet varázsát, a megigézés képességét, mely segíti a világ sajátos szempontok alapján történő megtapasztalását. Gell megállapítja, hogy a művészettel kapcsolatban álló személyekkel együtt a művészeti tárgyak is szociális szereplők.<sup>2</sup>

Schürch úgy látja, ha az etnológiai kutatások csak a művészet „végeredményeivel” foglalkoznának, akkor túl egysíkúak és dogmatikusak lennének. Ezért is választja az *Art and Agency* című munkát kutatásai alapjául, ennek elmélete és módszere alapján végez széles körű vizsgálatot a svájci Appenzell kanton népművészetéről.

A tárgykultúra-kutatással kapcsolatban ugyan nem folynak névadási viták, mégis – a különböző módszertani és elméleti nézőpontoknak köszönhetően – többféleképpen nevezték ezt a kutatási irányt az elmúlt húsz évben. Ruth Mohrmann 1992-ben arra hivatkozott, hogy azért nevezi inkább „tárgykultúra-kutatásnak” e szakterületet, mert a materiális kultúra kifejezés a szellemi és anyagi kultúra értelmetlen megkülönböztetésére utalna. Az angol *material culture studies* kifejezés ezzel szemben egy kutatási perspektívára utal, nem pedig egy meghatározott célterületre. Schürch könyvében is főként a „tárgykultúra-kutatás” (*Sachkulturforschung*) kifejezésével találkozunk, hiszen ez a típusú kulturális elemzés a tárgyakból indul ki.

A néprajz társadalomtudományos, illetve kultúratudományi átalakulását követően az 1970-es években kezdődött meg a tárgyi kultúra új felfogású megközelítése: a „társadalomtörténeti ajtó” teljesen új magyarázati „színteret” nyitott a tárgykultúra-kutatás területén. A Német Néprajzi Társaság 1981-es kongresszusa mérföldkőnek szá-



mít ebben a tekintetben, az itt tartott előadások új, mindennapokat strukturáló funkcióval látták el a tárgyakat – evvel lényegesen bővítve az elemzési szempontokat. A dinamikus kultúrafelfogás háttéréből a társadalmi igényváltozás koncepcióját emelték ki, konstatálva a tárgyak kulturális jelentőségének és jelentésének változásait.

A tárgyak lehetnek ugyan egy individuális önéletrajz „lenyomatai”, de kezelésük mégis a szociális hovatartozást is jelzi. A kongresszuson több eltérő álláspont is megfogalmazódott azzal kapcsolatban, hogy a tárgy csak kiindulási pontja vagy célja is a kutatásnak. Ez a vita rámutatott a múzeumi és egyetemi kutatók eltérő igényeire is: az első csoport a tárgyakhoz akart közelebb kerülni a kutatásai során, míg a másiknak „csak” szüksége volt a tárgyra, hogy rajtuk keresztül az emberekhez jusson. Hermann Bausinger a következőket mondta a kongresszuson: „A szociológusok egy ideje (újra)felfedezték a szociológiai struktúrákban a tárgyak dominanciáját, míg mi a szociális dominanciát a tárgyi struktúrákban. [...] de mindenesetre világossá vált, hogy a néprajz helyesen értve nem lehet tárgyi néprajz.” (Bausinger 1983:304<sup>3</sup>) A kongresszuson került az érdeklődés középpontjába Fél Edit és Hofer Tamás Átányról szóló – a német néprajzban később nagyon népszerű – munkája, ami abból indult ki, hogy az egyes társadalmi csoportok tárgykultúrája szisztematikus egészet alkot, és mint ilyen társadalmilag is elemezhető.<sup>4</sup>

Appenzell két fél kantonból áll, az egyik a református Appenzell Ausserrhoden, a másik a katolikus Appenzell Innerrhoden. A reformáció 1518-tól érintette a térséget, a régi és az új vallás követői ellentéteik miatt elkülönültek egymástól földrajzilag, később pedig, 1597-ben hivatalosan is szétvált a terület.

Appenzell Innerrhoden történelme során mindig is erős volt a francia hatás. A 17. században földrajzi adottságai miatt az állattartás és a tejgazdaság jellemző a területre. A mezőgazdaság mellett folyamatosan erősödött a textilipar szerepe, ami kiegészítő bevételt jelentett a parasztgazdáknak.

Appenzell Ausserrhoden a 17. században Európa egyik legerősebb ipari régiója. Az erős iparosodás következtében népességnövekedés jelentkezett ezen a területen. A foglalkoztatottak többsége otthoni munka keretében is a textiliparból élt. Az otthoni termelésnek köszönhetően a régió nem vált iparvidékké. A tejfeldolgozást a sajtüzemek váltották fel a 19. század második felében. Mindkét régió kultúráját a különbözőségek ellenére is a havasi pásztorkodás határozta meg. Ennek alapja és mozgatórugója a paraszti és pásztorkodó öntudatának, önérzetének kialakulása.

Svájcban a népművészetet hasonló módon és körülmények között „fedezték fel”, mint a többi európai országban. A vidéki kultúra iránti intenzívebb érdeklődés az 1900-as évek elején vette kezdetét, és Svájcban a magángyűjtők nagy számának köszönhetően talán még erősebb volt, mint Németországban és Ausztriában (vö. Kuti 2005). A gyűjtőmunkához a muzeológusok és a néprajzkutatók csak később csatlakoztak. A svájci népművészetben belül kiemelkedő pásztorművészet felfedezése 1900-ban indult egy zürichi, Appenzellért rajongó egyetemi hallgatótól, Gustav von Schulthesstől (1884–1948). Schulthess sok tárgyat gyűjtött az alpesi tejgazdaságairól híres kantonból, és intenzív kapcsolatot tartott fenn más gyűjtőkkel és múzeumigazgatókkal, így Eduard Hoffmann-Krayerrel<sup>5</sup> (1864–1936) is. Az ő közvetítésével jutott el Schulthess gyűjteménye több kiállításra és bemutatóra, és az ő vezetése alatt kezdte meg Schulthess a tárgyak tudományos vizsgálatát is. Schulthess fő válogatási elvei alapvetően

szubjektívek és esztétikaiak voltak, szinte kizárólag a havasi pásztorkodás témájára koncentrált, a bútorokat pedig saját otthoni használatra vásárolta.

Az Appenzell vidékéről származó, havasi pásztorok által használt, illetve őket ábrázoló darabok abban különböznek más népművészeti tárgyaktól, hogy sokkal intenzívebb dekoratív és esztétikai igénytel lépnek fel. Az appenzelli népművészet ezáltal a kor esztétikai elképzeléseinek, divatjainak, társadalmi feltételeinek és értékrendjének kifejezője. Svájcban – így a részben iparosodott Appenzellben is – a népművészeti tárgyak készítői a 18. századtól már legtöbbször nem a parasztok vagy a pásztorok, hanem specialista kézművesek, s a vevők is részben – főként a bútorok esetében – jó módú textiliparosok voltak.

Az appenzelli népművészet három legfontosabb motívuma az idealizált alpesi élet: a táj, a tehének és a pásztorok, minden más motívum ezekhez kapcsolódik. Az idealizált appenzelli vidék bemutatása a festészetben és a bútorfestésnél játszik különösen fontos szerepet. A táj mellett a festmények fontos elemei az emberek és a háziállatok (különösen a tehének); egyes képeken pedig a „felfedező” egyik típusát, a turistát is megörökítették. A bútorokon más témák (család, vallás, évszakok) is gyakran szerepelnek, amivel a vevői kört alkotó felsőbb rétegek a pásztoroktól eltérő státusukat akarták hangsúlyozni.

A tehén az 1830-as években vált a népművészet központi motívumává, eleinte főleg a festményeken szerepelt, később azonban már nadrágtartókon, cipőcsatokon és sok más helyen is megjelent. Kezdetben vörös, foltos vagy fehér tehének szerepeltek a képeken, később azonban az alkotók az ideálisnak tartott sötétbarna, szinte fekete állatokat ábrázoltak, kis fejjel és nagy szarvakkal. Ezek a változások a 19. században egész Svájcban végbemenő mezőgazdasági reform következményei, melynek keretében a korábbi fajták sokfélesége helyett egy „tisztá fajtát” szerettek volna tartani. Míg a tehének ábrázolása egyre szebb és kidolgozottabb lett, addig az emberek bemutatása egyre bábszerűbbé vált. Profilból, piros arccal szerepeltek a képeken, mimikájuk feszes és érzelemmentes lett.

1910-ben a baseli Néprajzi Múzeum kiállításán ismerték el először az „appenzelli népművészetet” mint a svájci népművészet önálló területét. A kiállított gyűjteményt, mely túlnyomórészt a havasi pásztorok díszes tárgyaiból állt, főként magángyűjtők adományozták. A kiállítás felhívta a figyelmet a kanton művészeti értékeire, ezt követően jelentősen nőtt az érdeklődés irántuk.

Svájc 1848-as egységes állammá nyilvánítása teret adott az „énkép, az önábrázolás” kifejezésének. Ebben nagy szerepük volt az országos kiállításoknak, melyek eleinte gazdasági jellegűek voltak, de emellett a művészetek is egyre nagyobb szerepet kaptak. Az 1896-os genfi kiállítás iránymutató koncepciója egy olyan ideális társadalomképet festett, melyben a hagyomány és a technikai fejlődés egymással harmóniában van. Itt mutatták be először a világhírű *village suisse* elnevezésű, háromdimenziós, kartonból vagy műanyagból készült miniatűr maketteket, melyek idealizált falusi élethelyzeteket ábrázoltak. Ennek köszönhetően Appenzell kanton „világa” is megelevenedett egy-egy *village suisse* maketten. A könyvben a rossfalli vendégház makettjének fényképét mutatják be, amely részletesen szemlélteti az appenzelli pásztörünnep résztvevőit és jeleneteit. A papírból készült táncoló figurákon keresztül megelevenedik az appenzelli „világ” (111. p.). A következő, Bernben megrendezett, 1914-es kiállításon is a *village*

suisse állt a középpontban, aminek üzenete az volt, hogy bár Svájc a modernizáció útját járja, de erős kötelékek fűzik a hagyományokhoz.

A legendás 1939-es zürichi kiállításra több mint tízmillió ember látogatott el. Itt Appenzell nyújtotta a legjobb példát a modernizáció és a hagyományok összefonódására, hiszen egymás mellett élt a kantonban a havasi pásztorkodás – erősen idealizált és ideologizált – hagyománya és a modern textilipar. Ezáltal vált a kanton az egész, az 1940-es években összefogást kereső ország mintájává. A kiállítás új megvilágításba helyezte az appenzelli népművészetet, előtérbe kerültek az esztétikai-művészi aspektusok, melyek a parasztsággal való összefonódás társadalmpolitikai igényét elégítették ki. Az appenzelli tárgyaknak igazi áttörést végül az 1941-es, Baselben rendezett kiállítás hozott, hiszen itt „váltak” a tárgyak nemzeti művészeti alkotásokká. Azonban még el kellett telnie közel harminc évnek ahhoz, hogy a vidéken lakókban felmerüljön, hogy tárgyaikat a városi közönség számára is elérhetővé tegyék. Különböző ajándéktárgyakon keresztül próbálták népszerűsíteni az appenzelli népművészetet. Apróbb szuveníreken (például ékszereken, könyvjelzőkön, óratartókon) jelentek meg a kanton sajátos motívumai (116–117. p.). Így vált Appenzell egyre népszerűbbé a turisták előtt.

Az appenzelli népművészeti alkotások tudományos és társadalmi jelentősége az elmúlt száz évben tehát lényegesen megnőtt, és egyben sokat változott. Az alpesi táj, a pásztorkodás és a tehénalkotta szimbólumrendszer mind a jelenkori politikai életben, mind a tudományos kutatásokban gyakran megjelenik, a regionális és nemzeti identitás, valamint a sokféleség képviselője. Mivel az alpesi élet népművészeti ábrázolásai rokonszenvenet ébresztenek az emberekben, a politikai erők is felhasználják őket mint a szabadság és a demokrácia, a kultúra és a természet összetartozásának jelképeit.

## JEGYZETEK

1. Két kanton: Appenzell Ausserrhoden, illetve Appenzell Innerrhoden területéről van szó.
2. „As a technical system, art is orientated towards the production of the social consequences which ensue from the production of these objects. The power of art objects stems from the technical processes they objectively embody: the technology of enchantment is founded on the enchantment of technology. The enchantment of technology is the power that technical processes have of casting a spell over us so that we see the real worlds in an enchanted form. Art, as a separate kind of technical activity, only carries further, through a kind of involution, the enchantment which is immanent in all kinds of technical activity.” (50–51. p.) (A szerző koncepciójával kapcsolatban lásd Wilhelm 2000.)
3. A konferencia anyaga megjelent Köstlin–Bausinger 1983.
4. Vö. Bönisch-Brednich 2006.
5. A Baseli Egyetem professzora és a baseli Néprajzi Múzeum Európa-gyűjteményének alapítója.

## IRODALOM

BAUSINGER, HERMANN

1983 Schlussbemerkungen. *In* Umgang mit Sachen. Zur Kulturgeschichte des Dinggebrauchs. 23. Volkskunde-Kongress in Regensburg vom 6.–11. Oktober 1981. Konrad Köstlin – Hermann Bausinger, Hg. 304. Regensburg: Lehrstuhl für Volkskunde. /Regensburger Schriften zur Volkskunde, 1./

BÖNISCH-BREDNICH, BRIGITTE

2006 Gondolatok az etnográfiai elbeszélés művészi formájáról. *Átány* bővületében. *Néprajzi Értesítő* 88:39–48.

GELL, ALFRED

1998 *Art and Agency. An Anthropological Theory*. Oxford – New York: Oxford University Press.

KÖSTLIN, KONRAD – BAUSINGER, HERMANN, HG.

1983 *Umgang mit Sachen. Zur Kulturgeschichte des Dinggebrauchs*. 23. Volkskunde-Kongress in Regensburg vom 6.–11. Oktober 1981. Regensburg: Lehrstuhl für Volkskunde. /Regensburger Schriften zur Volkskunde, 1./

KUTI KLÁRA

2005 Párhuzamos (tudomány)történetek. *Tabula* 8(2):355–364.

WILHELM GÁBOR

2000 A művészet mint társadalmi viselkedés. Alfred Gell: *Art and Agency. An Anthropological Theory*. Oxford – New York: Oxford University Press, 1998. 271 p. *Tabula* 10(1):146–152.

## A Journal of Material Culture és az anyagi kultúra kutatása

Journal of Material Culture Vol. 1(1)–12(3)  
London – Thousand Oaks – New Delhi: Sage, 1996–2007

**A** Journal of Material Culture 1996 óta jelenik meg, tanulmányaival és szemléletmódjával igen fontos állomást képvisel az anyagi kultúra kutatásának több évtizedes folyamatában, annál is inkább, hiszen nem egyetlen tudomány eredményeit ismerteti.<sup>1</sup> Szerkesztői a londoni University College-ban is oktató, az antropológia és régészet terén a tárgyi világ kutatásával foglalkozó szakemberek (jelenleg Christopher Pinney és Graeme Were). A folyóirat elindítói, Daniel Miller és Christopher Tilley az anyagi kultúra iránt érdeklődő valamennyi tudományterület számára szerettek volna teret adni az eredmények publikálására. Egy-egy konferencia vagy kötet által sikerült már korábban is kapcsolatot teremteni a tudományok képviselői között, ez a folyóirat azonban a folyamatos kommunikációra nyújt lehetőséget.

Az interdiszciplinaritás szem előtt tartása egyben azt is jelenti, hogy a szerkesztők egyetlen elméleti irányzat mellett sem kötelezték el magukat. Mind a régészet és őstörténet, mind az antropológia kutatástörténetében volt egy nagy úr a 20. sz. elején az anyagi kultúra vizsgálatával kapcsolatban, majd az 1950-es évektől különböző iskolák jelentek meg. A folyóirat első szerkesztői, Miller és Tilley csak néhányat emelnek ki a mai kutatásokig vezető út egyes állomásaiból. Mindenekelőtt a Leroi-Gourhan nevével fémjelzett francia irányzatot említik meg, amely az őskori és a mai tárgyakkal kapcsolatban egyaránt a technológia kutatására helyezte a hangsúlyt. Majd az 1960-as években a Deetz és Glassie által bevezetett történeti régészetre hívják fel a figyelmet. Az 1980-as években Nagy-Britanniában két irányzat alakult ki. Az egyik a neomarxizmus megjelenéséhez köthető: a University College kutatói a hosszú távú társadalmi struktúrák megfigyelésére törekedtek; míg David Clark és Ian Hodder, valamint munkatársaik Cambridge-ben a strukturalista elméletekhez ragaszkodtak. A 20. század utolsó évtizedétől az egyes területekre, kultúrákra koncentráló kutatók az anyagi kultúra vizsgálatát már eszköznek tekintették a társadalmi jelenségek és változások feltárásához, pl. az Egyesült Államokban az egykori diaszpóra közösségek kutatása mai csoportok nemzeti identitásának értelmezésével kapcsolatban. Hamarosan e szemléletmód kritikája is megjelent, miszerint az anyagi kultúra kutatásának hangsúlyozása túlzott tárgyfetisizmushoz vezethet. A tárgyi világ fontosságát hangsúlyozók azonban úgy vélik, hogy a kritika megfogalmazói épp a lényegét, magát az embert zárják ki a kutatás kontextusából, egyfajta dichotómiát hoznak létre ember és tárgy között, s valójá-

ban ez lehet a fetiszizmus forrása. Hiszen az anyagi kultúra kutatásának legfőbb célja nem kizárólag a tárgyra való koncentráció, hanem az emberek és dolgok közti viszony feltárása időben és térben (Miller–Tilley 1996:8–12).

A folyóiratnak nem célja alapot teremteni egy újabb tudományhoz, sokkal inkább törekszik különböző tudományok eredményeinek, szemléletmódjának ismertetésére elsősorban a fogyasztói társadalom tárgyai, a régészet, a műtárgyak, a néprajzi gyűjtemények és az embernek a tájhoz való viszonya témakörökben. Az egyes tudományterületek igen jelentős eredményeket értek már el a tárgyi világ kutatásában, mégis mindaddig hiányzott egy átfogó szemléletmód, amely az összehasonlító kutatásokat is lehetővé tette volna. A *Journal of Material Culture* épp a különböző eredmények szintetizálásával törekszik egy módszer kialakítására úgy, hogy mindeközben teret enged az egyes tudományágaknak. Jóval tágabb szemléletmódbeli kontextust eredményezhet ugyanis, ha olyan kutatási területekre összpontosít a folyóirat, amelyek önálló tudományokhoz nyújtottak alapot, ezáltal kerülheti el a tárgyak fetiszizálását is. Hiszen van már folyóirata például az építészetnek, a ruházatkutatásnak és más speciális területeknek is, de azáltal, hogy az „anyagi kultúra” kategóriájával közelítünk meg egy-egy témát, betekintést nyerhetünk többek közt a funkció és az identitás kérdéseibe, amelyek már több területet is érintenek (Miller–Tilley 1996:13). Az anyagi kultúra tehát nemcsak tudományos elemzés és leírás tárgya lehet, hanem egyben eszköz is a társadalom természetének megértéséhez, mint azon társadalmi viszonyok aktív szervezője, amelyeket tanulmányozunk (Geismar–Horst 2004:6).

## Az anyagi kultúra kutatásának főbb irányai

A folyóiratban megjelent tanulmányok főbb kérdéseit tehát sokkal inkább lehet irányvonalak, mint tudományágak szerint áttekinteni néhány példa segítségével. A cikkek egy igen jelentős része foglalkozik az ipari társadalmak fogyasztási kultúrájával, illetve ezek összehasonlító elemzésével. Hogyan válnak egyes tárgyak árucikké, milyen értékbeli, jelentésbeli változásokon mennek át, hogyan módosul használatuk, s mindezek mögött milyen történelmi, politikai, gazdasági folyamatok húzódnak. A tárgyak és a hozzájuk kapcsolódó tevékenységek, használatuk egyben identitásjelzők is, nem csak a különböző generációk, de a társadalmi osztályok és csoportok eltérő életmódjáról is árulkodnak. Colin Campbell az öltözködés mint identitásjelző tanulmányozásakor éles határt húz a tárgy és használatának vizsgálata között, véleménye szerint a használat jelentésének vizsgálata egy jóval bonyolultabb és összetettebb folyamat, mint egy tárgy jelentésének feltárása (Campbell 1996:93–105). A nemzeti identitást meghatározó elemek a nyilvánvaló szimbólumoknál (pénznem, viselet, ünnepek stb.) szintén jóval mélyebben keresendők a hétköznapi emberek életében. Ennek kutatását is többen megkísérelték. Catherine Palmer három területre koncentrált: testhasználat, étkezés és a tájjal való kapcsolat. Guliz Ger és Russell Belk négy kultúra (Amerikai Egyesült Államok, Románia, Törökország, Nyugat-Európa) fogyasztáshoz, illetve materializmushoz való viszonyát vizsgálta a viselkedésen és kommunikáción keresztül, s az ezekhez fűződő etikai alapelvek segítségével fogalmaztak meg általános tendenciákat a fogyasztói kultúrára nézve (Ger–Belk 1999:183–204).

Ahogy a tárgyak, a táj és lakóhely vizsgálatok sem szabad csupán egy morfológiai leírásra hagyatkozni. Akár régészeti leletek, akár írott források vagy napjainkban megfigyelhető jelenségek segítségével a cél az adott közösségre jellemző tájhasználat, illetve ezen keresztül a közösség szerkezetének, identitásjelzőinek feltárása. Andrew Jones az Orkney-ban feltárt késő neolitikus telep hulladékgödreiből és sírjaiban talált állatmaradványokat vizsgálta. Véleménye szerint a tájon belül az egyes helyekhez jellemzően társíthatók az ott élő állatok, ami a hely, az emlékezet és az identitás viszonyának fontos eleme az állatokat birtokló közösségekben (Jones 1998:301–324). Denis Cosgrove szerint egy társadalomnak a tájhoz fűződő kapcsolatát szokásjogok szabályozzák, amelyek az idők folyamán sosem tűnnek el teljesen. Egy dél-kaliforniai táj változásának elemzésével ezek a szokásjogok a modern viszonyok közt is megfigyelhetők (Cosgrove 2006:49–66).

Az anyagi kultúra kutatásának egyik fontos kérdése, hogy vajon az újfajta szemléletmód hogyan alkalmazható a múzeumokban található tárgyak, múzeumi kontextus esetében. Sean Kingston a primitív művészetről szóló irodalom, néprajzi kiállítások és múzeumi tárgyak segítségével fogalmazza meg, hogy mit jelent a kulturális jelenségek autentikus volta, illetve milyen társadalmi és politikai erők húzódnak emögött (Kingston 1999:338–351). A Pitt Rivers Múzeum munkatársai, Frances Larson és Alison Petch, valamint David Zeitlyn a múzeum kapcsolatrendszerének és történetének kutatására dolgoztak ki egy számítógépes adatbázisra épülő elemzési folyamatot, nem utolsósorban a céllal, hogy modellezzék a társadalmi és tárgyi kapcsolati hálózatok lehetséges vizsgálati módjait is. Munkájuk során a módszer előnyeire és hátrányaira is fényt derítettek (Larson–Petch–Zeitlyn 2007:211–239).

A folyóirat által képviselt szemléletmód számtalan kutatási témának enged még teret, több cikk szerzője például egy-egy tárgy vagy tárgytípus „életének” és használatának elemzéséből von le következtetéseket a tárgy és ember viszonyára, illetve társadalmi folyamatokra vonatkozóan (Holtof 2002:49–71; Bille–Sørensen 2007:263–284). Igen tanulságos azonban a különböző országokban az anyagi kultúra kutatásának történetét és a szemléletmód változását bemutató három tanulmány is, amelyek a folyóirat és valamennyi kutatás születésének előzményeiről és körülményeiről árulkodnak.

## Az anyagi kultúra kutatása Nagy-Britanniában, Franciaországban és Svédországban

A brit antropológiában végbemenő szemléletmód-változást Frances Larson az anyagi kultúra kutatásának egyik első képviselője, Henry Balfour, valamint egy mai kutató, Alfred Gell munkásságának összehasonlításával mutatja be, miközben a különbség okaira, tehát a tudományban végbement változásokra is felhívja a figyelmet (Larson 2007:89–112). A 19. század végén, 20. század elején a tudomány intézményesítése azoknak a természettudósoknak köszönhető, akik gondolkodásmódjukból és a tárgyak iránti érdeklődésükből fakadóan megalapozták a múzeumi gyűjteményeket és intézményeket. Henry Balfour is ezek közé a szakemberek közé tartozott a Pitt Rivers Mú-

zeum kurátoraként. A tárgyakat elsősorban technológia és használat szempontjából vizsgálta, s megalkotta a technológiák fejlődéstörténetét, ami – véleménye szerint – egybevág azon kulturális csoport fejlődéstörténetével, amely a tárgyat alkotja és használja. Balfour törekedett a tárgyak szisztematikus gyűjtésére és rendszerezésére, és ezáltal arra, hogy alapot teremtsen az antropológiában egy saját módszertan és terminológia kialakítására. Száz évvel később Gell hasonló célokat fogalmazott meg, amikor szintén a tárgy anyagsága állt kutatásának középpontjában. Ám a tárgy precíz, formai minőségének tanulmányozásával ő nem egy egyirányú, evolúciós sémához ragaszkodott, hanem arra keresett választ, hogy hogyan kapcsolódik minden egyes tárgy egy nagy egész corpushoz, az ember és tárgy közötti viszonyok folytonosan változó hálózatának feltárását tűzte ki célul. Balfour a múzeumba került tárgyak eredeti készítési és használati körülményeiről nem sokat tudott, illetve nem is törekedett a terepmunkára, s általános törvényeket, következtetéseket fogalmazott meg a kulturális csoportokról és azok anyagi kultúrájáról. Gell viszont arra keresett bizonyítékot, hogy összefüggés van a széles körben alkalmazott kulturális formák és az adott társadalmi, politikai tényező között. Ehhez a fajta munkához pedig területspecifikusabb kutatásra volt szükség, ami idővel az antropológiában egyre nagyobb hangsúlyt kapott. Bár Balfour és követői konceptuális kontextusai száz évvel később tehát már nem alkalmazhatók, az általuk létrehozott kutatási módszerek viszont annál inkább, hiszen a tárgyak anyagi és formai minőségét, készítését és használatát helyezik előtérbe. Gell ez alapján érvel az anyagi kultúra jelentősége mellett, hiszen a kapcsolat az emberi és az anyagi világ között tulajdonképpen a tudás társadalmi és fizikai formái közti kapcsolatot jelenti.

Hasonló folyamatok zajlottak le a francia antropológiában is (Faure-Rouesnel 2001:237–247). André Leroi-Gourhan szintén a tárgyak részletes leírásának segítségével osztályozta azokat, e technikai szemléletmód hatása érvényesült egészen az 1970-es évekig. A másik kiindulópontot az anyagi kultúra kutatásához a francia antropológiájában Marcel Maussnak az ajándékról és cseréről szóló elmélete jelentette. E két elmélet máig hatással van a kutatásokra, amelyek közül Laurence Faure-Rouesnel három példát mutat be nekünk. Mauss elméletének alkalmazását Anne Gotman kutatásának alapján ismerhetjük meg, aki az örökség elpazarlásának társadalmi megítélését vizsgálta interjúk és történeti források (Wittgenstein életrajza, valamint jogi szabályozások, törvények) felhasználásával. A technikát előtérbe helyező antropológiai szemléletmódot tükrözik Warnier és Rosselin, valamint Bromberger és Chevalier munkái. Előbbiek gyártók és használók szemszögéből egyaránt kutatták, milyen társadalmi erők és szándékok befolyásolják bizonyos termékek helyi identitást kifejező autentikus voltát. Bromberger és Chevalier könyve pedig a hagyomány és újítás kérdéséről szól a tárgyak gyártásában, vizsgálva a szakértelmet és az újítási folyamatokat a különböző gyártási műveletek hálózatában. A szerzők kihangsúlyozzák, hogy bármely tárgy, illetve technika feltétlenül csak az adott társadalmi, földrajzi és történelmi kontextusban értelmezhető. Ez a megközelítés is tükrözi, hogy Franciaországban az anyagi kultúra kutatásának a legnagyobb hatása a család és társadalmi csoportok szociálintropológiai kutatására volt, ezért fogalmazza meg Faure-Rouesnel az igényt az anyagi kultúra szociálintropológiájának mint kutatási irányzatnak a megteremtésére az említett elméleti alapok és gyakorlati tapasztalatok segítségével.



Orvar Löfgren a svéd antropológia anyagi kultúrával foglalkozó kutatásait foglalja össze (Löfgren 1997:95–113). Először Nils Lithberg fogalmazta meg 1918-ban az ilyen irányú, akár a legjelentéktelenebbnek tűnő, hétköznapi tárgyakkal való vizsgálatok fontosságát, majd Sigurd Erixon a svéd néprajzi atlasz munkálatai során a terminológia és osztályozás kidolgozására törekedett, a néprajz célja ekkor minél több tárgy összegyűjtése és részletes leírása volt használatuk utolsó pillanatában. Ám a tárgykutatás az új szociálanropológiai elméletek és módszerek megjelenésével háttérbe szorult, majd az 1980-as években a szimbólumkutatásokkal fordult az érdeklődés újra az anyagi kultúra felé a *fogyasztás* elemzésének formájában. Legfőbb kutatási területek a vásárlás, divat, lakásbelső-dekoráció és médiahasználat, illetve bizonyos tárgyak mint egy osztályhoz, etnikumhoz vagy generációhoz való tartozás identitásjelzői, továbbá a tárgyak szerepe és életútja használóik életében. Figyelemreméltó Löfgren kritikája az újabb kutatásokkal kapcsolatban, miszerint ha a fogyasztásnak túlságosan specifikus oldalára koncentrálunk, esetleg csak a szimbólumok felől közelítünk, az egyértelmű, de fontos jelenségek elkerülhetik a figyelmünket. Másrészt a tárgyaknak kizárólag a szemmel érzékelhető tulajdonságaira való koncentráció (tehát a használat, viselés, karbantartás, tapintás, javítás és más tényezők kizárása) szintén leszűkíti a kutató fókuszát, és a tárgyak dologi tulajdonságainak fetiszizálásához vezet. Pozitív példaként említi Löfgren Jonas Frykmann munkáját, aki a hétköznapiok mindennapi rutinjait vizsgálta, mint a bevásárlás, otthoni teendők stb., és ezek alapján állapított meg generációk közti különbségeket. A fogyasztási kultúrában megfigyelhetők egy adott nemzetre jellemző folyamatok és elemek is. Így pl. az amerikai fogyasztási kultúra kialakulása, majd globalizációja és a svéd kultúrára való hatása is több kutatás alapjául szolgált. Az említett munkák alapján felvázolt antropológiai szemléletmódra való reflexióként Löfgren további alternatív megközelítési módokat sürget, mielőtt a fenti kutatási módszerek rutinná válnának, és elfednének még feltáratlan, fontos társadalmi jelenségeket.

A *Journal of Material Culture* által fémjelzett szemléletmód tehát valóban nem köthető kizárólag egyetlen tudományhoz. Az anyagi kultúra kutatásának legfőbb kérdései ma a fogyasztás, az identitás, valamint az emberek és tárgyak közti kapcsolatok alkotott hálózat a tárgyak készítésén, használatán és életén keresztül. Az egyes munkáknál érdemes szemügyre venni, hogy vajon milyen mértékben táplálkoznak az anyagi kultúra kutatásának kezdeti gyakorlatából, s mely témáknál helyezi a kutató a hangsúlyt a tárgy valódi ismeretére és részletes leírására, a társadalomban betöltött szerepére vagy esetleg mindkettőre.

## JEGYZET

1. A dolgozat létrejöttét az Archaeolingua Alapítvány támogatta.

## IRODALOM

BILLE, MIKKEL – SØRENSEN, TIM FLOHR

2007 *An Anthropology of Luminosity*. *Journal of Material Culture* 12(3):263–284.

CAMPBELL, COLIN

1996 *The Meaning of Objects and the Meaning of Actions*. *Journal of Material Culture* 1(1):93–105.

COSGROVE, DENIS

2006 *Modernity, Community and the Landscape Idea*. *Journal of Material Culture* 11(1–2):49–66.

FAURE-ROUESNEL, LAURENCE

2001 *French Anthropology and Material Culture*. *Journal of Material Culture* 6(2):237–247.

GEISMAR, HAIDY – HORST, HEATHER A.

2004 *Materializing Ethnography. Introduction*. *Journal of Material Culture* 9(1):5–10.

HOLTORF, CORNELIUS

2002 *Notes on the Life History of a Pot Sherd*. *Journal of Material Culture* 7(1):49–71.

GER, GULIZ – BELK, RUSSEL

1999 *Accounting for Materialism in Four Cultures*. *Journal of Material Culture* 4(2):183–204.

JONES, ANDREW

1998 *Where Eagles Dare*. *Journal of Material Culture* 3(3):301–324.

KINGSTON, SEAN

1999 *The Essential Attitude: Authenticity in Primitive Art, Ethnographic Performances and Museums*. *Journal of Material Culture* 4(3):338–351.

LARSON, FRANCES

2007 *Anthropology as Comparative Anatomy? Reflecting on the Study of Material Culture During the Late 1800s and the Late 1900s*. *Journal of Material Culture* 12(1):89–112.

LARSON, FRANCES – PETCH, ALISON – ZEITLYN, DAVID

2007 *Social Networks and the Creation of the Pitt Rivers Museum*. *Journal of Material Culture* 12(3):211–239.

LÖFGREN, ORVAR

1997 *Scenes from a Troubled Marriage*. *Journal of Material Culture* 2(1):95–113.

MILLER, DANIEL – TILLEY, CHRISTOPHER

1996 *Editorial*. *Journal of Material Culture* 1(1):5–14.

## A műkritikus fotótudománya

Bán András: *A vizuális antropológia felé.*  
Budapest: Typotex, 2008. 273 p.

**A** vizuális kultúra, még közelebbről a fotó iránt érdeklődő többek között Bán Andrásnak köszönhető, hogy a médiummal foglalkozó korai teoretikus, hazai és idegen nyelvből fordított fotótörténeti, elméleti írásokat tanulmánykötetek formájában az 1980-as évek derekától kézbe vehette.<sup>1</sup>

Néhány évtizedet váratott magára saját szerzőségű, fotográfiáról szóló elmélkedéseinek régi-új, mondhatni örök kérdéseket boncolgató jelen kötete. Fotóról született esszék, tanulmányok, kritikák foglalata – feltételezzük – a szerző válogatásában. A megjelenések kronológiáját mellőző csokor az utóbbi évtizedek olyan írásait szervezi könyvvé, melyekben a képnek és használójának viszonyáról, értelmezési, megközelítési lehetőségeiről, annak társadalomtudományi hasznosíthatóságáról, az állókép műfajának sajátos reprezentációs kódjairól vall művészettörténeti és műkritikusi szemmel, de úgy is, mint kutató és mint oktató. Mindegyik attitűd jelen van, s az egyes hajlamok dominanciáját minden bizonnyal a szövegek eredeti kontextusa, a szerző szándéka befolyásolta.

Saját bevezetőjében – Bán András terminusával élve – olyan manifesztummondatok borzolják az olvasó gondolatait, mint: „a fotográfiáról nincs már mit mondani”. Nem sokkal lejjebb, e premissza rövid kifejtése után fogalmazódik meg a sarkos mondat: „a fotográfia megközelítéséről, használatáról, társadalomtörténetéről annál többet”. Ha egy fényképre gondolunk, a digitáliskép-kultúra, a tömeges képfogyasztás (reklámok, óriásplakátok) ellenére gyakrabban jutnak eszünkbe a másfél száz éves technikai vívmány monokróm tárgyi produktumai (technikai kép). Nagyított, kézbe vehető vagy keretbe foglalt papírképek jelennek meg előttünk, melyeken alakokat, tereket, házakat, tájakat rajzolnak ki a szürke tónusfoltok. Családi, intézményi archívumokban fellelhető, galériákban vagy nyomtatásban szereplő fotók a szemnek és a szellemnek kínálnak látványt, intuíciót, konstruálható olvasatot. Ha a fotóról gondolkodunk, a képiség mögöttes tartalmának kibontására teszünk kísérletet, a képértelmezési horizontokra irányítjuk figyelmünket, vagyis a tekintetünket kivezetjük a képből a képi helyzet felé (211. p.).

A szerző több tematikai megközelítésben, a tőle megszokott felkészültséggel, művészetelméleti, esztétikai, kritikai elemző szemlélettel, a képtudomány teoretikus alapjaival, kötelezően tudományos, de – valljuk be – sokszor bravúros és élvezetes nyelven ered a fotó-/képprobléma nyomába. Amúgy e kérdések lényegileg szinte mindig egyazon végpontban találkoznak, a vizualitás természetéből eredően; csupán a kérdésfeltevés módja s a kifejelethez vezető szerteágazó út ejtheti – több-kevesebb időre – zavarba az olvasót. A képolvasót.

E tanulmányok legtöbbje a fotójelenség társadalomtudományi aspektusaival foglalkozik váltakozó tárgyvizsgálatok mentén, mint a Hórusz szellemét gyakran megidéző családi és privát fotónak (*Dorka úszik; Lapok a családi albumból; Búcsú a privát fotótól*), illetve a modern művészi fotónak (*Lucien Hervé fotói – itthonról nézve; Csiky Tibor konceptuális-fotós munkái*) vagy a művészet és fotóművészet történeti viszonyának (*Szatumusz lehunyja fél szemét; Hevesy Iván figyelme a fotográfia felé fordul*) vissza-visszatérő témái. A kötet a múzeumi közegbe integrált fotográfiai gyűjtemények, szolgáltatófényképészek (*Vásárhelyi fotósélet a századelőn; „Kedvezően beajánl bennünket makaiakat”*), képzett fotográfusok anyagaihoz köthető esettanulmányok (*„Rögzítettem, amit megéltem”*), valamint a felfedezett vagy felfedezésre váró amatőr (autonóm formateremtő vagy más konstellációban „naiv”) fotográfusok képhagyatékainak (*Soltész István, a névtelen fotográfus; Alberik teremtése*), az illusztratív, tematikus fotóalbumoknak (*A nyíri földnyílás, Magyar képek*) a tárgyköreit is kibontja. A képtudomány – egyébként cseppet sem mellékes – ontológiai kérdéseivel foglalkozókat (*Vizuális antropológia vs. vizuális kultúra; Kutató tekintet*) és még néhány elméleti publikációt is ideszámítva összesen tizenkilenc tudományos szöveg, esszé, tanulmány keresi a vizuális antropológiát, egymással hol lazább, hol szorosabb kapcsolatban.

Az 1990-es évek szükségképpen újraírt fotótörténetében a technikai adottságok leltárba vételének hangsúlyát a történelmi környezet, a művészettörténeti közeg tér- és időbeli tisztázásának elsőrendű igénye és a fotók társadalmi használatát erősítő elemzések kezdik háttérbe szorítani. De milyen lehet/legyen a képpel foglalkozó kutatói attitűd? A többi mellett önmagában is értékelhető módszertani megfontolást kínál a fotóra tekintő, rendszerező társadalomkutató számára egy-egy archivumi válogatás-kötet kiadásakor, akár – ahogy nevezi – a „múlt vizuális archeológiájának” gyakorlata során vagy a fotográfiai társadalomvizsgálat előtörténetének kísérleti kimunkálása alkalmával. A hiteles és következetes adatolást (*forráskezelési minimum*), az ábrázoltra vonatkozó tudás rendszeres megmutatását s amennyiben lehetséges, az *oral history* és egyidejűleg más kép generálta történetek alkalmazását aligha kerülhetik meg a fotográfia egyébként erős narratív erejére hivatkozó publikációk. Egy-egy fotó, fotósorozat vagy archívum egységeinek hasznos vizsgálata felülmúlja a „jellegzetes” megragadását, túllép az illusztrálás alapfunkcióján, egyértelművé teszi a megfigyelő s általa a kontextualizálás valódi szándékát, utal a képek jelenkori használatának aspektusaira. E viszonyrendszerben a vizsgálódás lehetővé teszi a fotó kínálta mikrotörténelmek megidézését, tágabban a fotográfia történeteinek megírását. Vegyük például a kiváló makói szolgáltatófényképész, Homonnai Nándor hagyatéka kapcsán megtalált polgárcsalád fotó szülte jellemrajzát! A „fotós forrás” mellé illesztett szóbeli emlékezések árnyalják a személyiségről, korról, társadalomról alkotott tudást (*„Kedvezően beajánl bennünket makaiakat”*). Szerzőnk szerint a vizuális források szakszerű nyilvánosságra hozatala, kezelése nem csupán a kellő adatolást, a képekhez tartozó tárgyi és képi kontextus módszeres rögzítését jelenti. Az újabb használatban egy-egy képanyag más-más lehetséges narratívát hordozhat történelemről, magánéletről, életvilágokról (*„Rögzítettem, amit megéltem”*), de az időben és térben változó kortárs képhasználat újabb és újabb műfaji kereteket is létrehoz. Másképp szólva a képek újraértelmezésével „helyzetbe hozott” fotóról, a modern olvasattal *aktivált* fotográfiról is beszélhetünk, akár az intézményi (múzeumi, gyűjteményi) keretbe zárt – a fentiek értelmében – *passzív*

fotográfia, akár a privát fotó kerül terítékre. A készítésekor aktív, jelentéssel, határozott szereppel/szerepekkel és közlési szándékkal felruházott fotó hosszú időre passzívva dermedhet, míg nem a jelen társadalomtudományi használat hozzá nem rendeli a maga értelmezéseit. Ez lehet a fotótörténet írásának aktuálisan megragadható feladata.

A kettős értelemben vett *talált kép*hez való antropológusi viszonyulásban a fotográfia a távolihoz való közellépés egyik lehetőségét biztosítja (*kutató tekintet*). A műnsteri bolhapiacon talált kép barthes-i – de legalább annyira kracaueri – megközelítése jó példa a képkutató tekintetre. Hogyan „hozhatók helyzetbe” például a kiárusított városi kacatok között lelt, meg nem nevezhető szerzőtől származó Leica-negatív képkockái, amelyek első *ránézésre* egy ismert vidéki nagyváros polgári családjának engednek idilli lejtést a hétköznapi és családi ünnepek színpadán, fittyet hányva az épülő szocializmusra (1951)? A kor távol, a város közel. A hely átélt részleteihez képest is idegen kulturális perspektívánk a kutató tekintetnek enged, amely egyszerre foglalkozik közvetve vagy közvetlenül a kép készítőjével, a témával és a kép nézőjével. Indulhat a szerzői szándéktól elvonatkoztatott interpretációs kaland. Mit tehet a társadalomkutató, aki forrásként kezeli a képet? Valóban fel kell függesztenie a fotó képteremtéséből adódó esztétikai aspektust?

Egy másik, egészen izgalmas fejezet a miskolci gyökerű vizuális antropológiai oktatás aktuális, korhoz erősen kötött elméleti problémáinak megfogalmazása (*Vizuális antropológia vs. vizuális kultúra*). A Kunt Ernő taposta ösvények irányt szabnak ugyan a járható utak kiszélesítésére, azonban annak felismerése, hogy a vizuális kultúra kutatásának, értelmezésének kunti igénye és elve fájdalmasan „erodálódni” látszik a közelmúlt tudományos gyakorlatában, e sajátos légkör a stúdium oktatásának és oktatathatóságának alapvető dilemmáit fogalmazza meg. Évtizedes tapasztalatok, őszinte kérdések az öndefiniálásáért itthon küzdő diszciplína oktatásában. Mert máshol, tőlünk egészen nyugatra, a közelmúlt „képi fordulatának” tudatában a modern *visual studies* kezdi a képtudomány oktatását kivezetni ingatag környezetéből. Az amerikai eredetű elnevezés változásának oka a *cultural studies*hoz képest „a jelek szerint az, hogy míg a korábbi címkék szigorúbban kulturális konstrukciókat sugalltak, addig ez utóbbival bármi összefüggésbe hozható, ami a látvánnyal kapcsolatos” (210. p.). A szemléletmód változása tehát megengedőbb lehet akár más művészeti jelenségek felé is.

A módszertan folyamatos átgondolása az álló- (vagy mozgó)képekkel való tevékenykedésre – a vizuális antropológia egyik lehetséges megfigyelési módjának metódusaira – is hatott, bár, mint a szerző vallja, az empirikus társadalomkutatás e kézenfekvő eleme, a fotografikus rögzítés módszertana egyelőre hiányzik az egyetemi oktatás szövevényes hálójából. Éppúgy keresi helyét a tárgy keretei között, mint maga a vizuális antropológia stúdium a hazai egyetemi struktúrában. Az állóképes megfigyelésmódról írja: az antropológusi kamerakezelés, a vizuális narráció következetes alkalmazásának tanulása G. Bateson és M. Mead fotóközlésben mérföldkőnek számító közös könyve óta aktuális (Bateson–Mead 1942). A gyakorlatban is érvényesülni látszanak a vizuális megfigyelés módszertanáról megfogalmazott kérdések. Mit feltételez az a képrögzítői attitűd, amellyel a kutatott téma képi forrásbázisát maga kívánja létrehozni? Miért kell a kamerával megfigyelő státusában a „jó kép” helyett inkább a „sűrű képre” koncentrálni? E kérdésekre ad – részben – választ egy vizuális

rögzítést példaként megmutató esettanulmány elemzése. Tanítványa közvetlen környezetét választotta evidens témának a képi tanulmányozáshoz. Individuális jelenünkben a mellettem élő az antropológiai értelemben vett legkönnyebben elérhető „másik”. A saját kultúra ideális terepnek bizonyulhat, melyben a *részt vevő* pozíció adott (*A vizuális antropológia helyzete a Corvin utca 7. alatt*). Kivételes a szituáció, „amelyben a képkészítő egyszerre van jelen a valóság terében, az illúzió terében és a befogadói térben” (228. p.).

Többek között e pozíció (megfigyelési mód) tisztázásának igénye vezet el a néprajzi fotók, hazai zsánerek különböző társadalmi szerepű és felkészültségű művelőinek, adott esetben művészeinek fotográfiáit tartalmazó, meghatározott korban (az 1930-as évek második felében) kiadott különböző képeskönyvei vizuális narrációjának összehasonlító áttekintéséhez (*Magyar képek*).

A tanulmánykötet egyik hangsúlyos területe a privát fotó. Vitathatatlan, hogy a privátfotó-kutatásban az 1980-as évek derekától úttörő szerepet vállaló szerző egyike azoknak, akik a médium e sajátos és markáns megjelenési formájának természetéről<sup>2</sup> térben és időben szemléli a legavatottabban nyilatkozhatnak.<sup>3</sup> A magánszférában születő pillanatfelvételek alkalmasak arra, mint mondja, hogy a vizualitás működésének, a vizuális kommunikációnak, a képek és a vizuális narratíva megformálásának főbb problémáit végiggondoljuk, miközben a legkülönbözőbb társadalmi csoportok kultúráját/életvilágát járjuk be (*Dorka úszik*). A legutóbbi idők új képei azonban beláthatatlan helyzetet teremtenek a magánszférából kikerülő képeket kutató számára. Nem csak azért, mert az „igazi”, megfogható fényképek világa már a múlté. Tárgyatlan, pixeles képekre bomlanak mindennapjaink, s e báját vesztett képtömeg jelentéseit a régi (tudományos) módon boncolgatni reménytelen. Ezért a búcsú (*Búcsú a privát fotótól*)...

A szövegek eredeti időrendiségének tervszerű kerülése a közreadó szándékát erősíti, ez egyrészt a vizuális antropológia megírhatatlannak tetsző önálló tankönyve helyett a diszciplína alkalmanként kötött nyelvén, kusza előéletének és bizonytalan jelenének ismeretében (figyelembe véve a teoretikus alapot adó, sokat idézett szerzők által kijelölt utakat Barthes-tól Sontagig, Rosenblumtól Kracauerig) a legjellemzőbbnek ítélt kérdéseket, problémákat megfogalmazó elméletek közreadása kötet formájában. Mondhatnánk, az avatott képolvasó támasza a könyv. Másrészt, bár az egybegyűjtött írások szerzője azonos, mégsem életművet tartunk kezünkben. A képvizsgálattal telt elmúlt harminc év publikációs terméseiből születő – csupán ezért is meggyőző – kötet a vizuális antropológia rendszeres és párhuzamos kérdéseit taglalja, szerényen: a diszciplína *felé* mutat. A sokszor óvatosan kezelt tárgyterülethez végül mégiscsak határozott lépésekkel közelít. A fotókészítőt, a fotókutatót és -használót közvetlen tapasztalatokkal tereli egy értelmező, értő képszemlélet felé.

A kötet szerény képanyaga épp annyi, amennyit az egyes szövegek, fotók *átnézése*, a fotókra való *ránézés* megkíván. Többet csak a résztémák terjedelmesebb, kötetnyi kifejtése követelne. Ezeken felül, illetve a kötet struktúráját tekintve mindenekelőtt itt van a pöttyös házipapucs vagy a címlap konyhai jelenete. Kilógó barthes-i „punctumok”. Első látásra az embert, a szövegíróhozak közelünkbe. Első látásra...

## JEGYZETEK

1. Hogy a legfontosabbakról emlékezzünk meg: a *Fotográfózásról* (Bán 1984) vagy a Beke Lászlóval közösen szerkesztett *Fotóelméleti szöveggyűjtemény* (Bán–Beke 1997). S akkor még nem említettük a Kunt Ernő vizuális antropológiai tanulmányait közreadó szerkesztői tevékenységét.
2. Szándékosan kerülő általában a fotó határozott műfaji kategóriáit, de mint mondja, a fotográfálás szociológiai meghatározottságából legalább három, jól elkülöníthető fogalom határozható meg: *hivatásos, amatőr, privát*. E meghatározások mégiscsak körülírnak bizonyos (műfaji) kategóriákat (lásd a *Dorka úszik* című tanulmányban).
3. A privátfotó-kutatásban kezdetektől társa Forgács Péter. Közös szerkesztésben jelentek meg *Vizuális antropológiai kutatás 1–5.* címmel a privát fotó megközelítési lehetőségeinek korszakos munkafüzetei (Budapest: Művelődéskutató Intézet, 1984–1985), vagy pár évvel később a *Privát kép és érték* (Bán–Forgács 1987).

## IRODALOM

BÁN ANDRÁS, SZERK.

1984 *Fotográfózásról*. Budapest: Múzsák.

BÁN ANDRÁS – BEKE LÁSZLÓ, SZERK.

1997 *Fotóelméleti szöveggyűjtemény*. Budapest: Enciklopédia.

BÁN ANDRÁS – FORGÁCS PÉTER

1987 *Privát kép és érték*. In *Értékek és változások 1–2.* Hoppál Mihály – Szecskő Tamás, szerk. 79–88. Budapest: Tömegkommunikációs Kutatóközpont.

BATESON, GREGORY – MEAD, MARGARET

1942 *Balinese Character. A photographic analysis*. New York: New York Academy of Sciences.

## Párhuzamos körutak

A. Gergely András – Bali János, szerk.: Város-képzetek. Az antropológiai megismerés árnyalatai. Budapest: Könyv Kiadó Kft. – MTA PTI Etnoregionális Kutatóközpont – ELTE BTK Néprajzi Intézet, 2007. 221 p. /A telepek társadalma, telepi életmód: városi néprajzi jelenvizsgálat, I./

Mielőtt fellapoznám a kötetet, a címe és a sorozatcíme mindjárt két ígérettel szembesít: egy új (?), városantropológiai/városi néprajzi megközelítésmódot alkalmazó, úttörő vállalkozás eredményét tartom a kezemben, amely a telepek társadalmáról és életmódjáról szól. Hamar kiderül azonban, módszertanilag „korántsem kialakult és akadémiai diszciplínává merevedett látásmód, megértési cél, vagy evidens rutin vezérelte a résztvevőket”, témájában pedig a telepeknél sokkal heterogénebb kötet (és bár sok mindent tartalmaz, telepről jóformán szó sem esik benne). A mozaikszerű, különböző együttműködések és diákmunkák eredményeit egymás mellé helyező kiadvány sajátos dramaturgiát követ: a felvezetőben újabb ígéretként bemutatott, Budapest és Grenoble egy-egy városrésze (Terézváros és Berriat) közötti párhuzamokat kereső kutatásról legközelebb csak a kötet legvégén olvashatunk, a felvezetőt ismertetések, egy fordítás, illetve vegyes esettanulmányok és esszéyszerű írások követik. A sorok mögött fölsejlik egy több éven át tartó nemzetközi kutatási együttműködés, melynek során magyar és nem magyar kutatók, egyetemi hallgatók, aktivisták dolgoztak együtt Budapest, Csíkszereda, Grenoble, Lyon és Helsinki közegében, de a szövegeknek nem céljuk, hogy precíz körképet adjanak ezen együttműködés „adatszerű” részleteiről, eredményeiről. Néhány oldal után világossá válik számomra, hogy egy sor többszörösen újraolvasott, -értelmezett, -kontextualizált, sűrített, válogatott írást olvasok újra, és csak kisebb számban találok elsőként közölt, empirián alapuló szöveget. Nemcsak a meglepően a kötet első blokkjaként közölt ismertetések miatt, hanem mert az írások egy része korábban (más nyelven és/vagy többé-kevésbé más formában) már napvilágot látott (például Battegay et al., eds. 2004; Szántó et al. 2005).

A felvezetést követő nyolc recenzió azt sejteti, hogy az ismertetett szövegek, nagyrészt a chicagói szociológiai iskola többé-kevésbé reprezentáns, illetve a részt vevő megfigyelést előtérbe helyező művei képezik a kutatások elméleti alapjait (hiszen mi más indokolhatja a magyarul esetenként közel négy évtizede közölt írások bemutatását). A szorosabb kapcsolatot azonban hiába kerestem az utánuk következő esettanulmányokkal, a rövid ismertetések és a közjük ékelt vázlatos tudománytörténeti szöveg (Layla Al-Zubaidi tollából) inkább a szemléleti előzmények rövid áttekintésének, amolyan szemináriumi felkészülésnek tűnnek.



A szövegekben (különösen A. Gergely András írásaiban) vissza-visszatérő gondolat, amivel a városon belüli és a városok közötti összehasonlíthatóság kilátástalanságát is alátámasztják, hogy ahány egyén, ahány társadalmi csoport, annyi Terézváros (vagy Berriat stb.) létezik, hiszen a város megannyi imaginációból s „legfőképpen az ott élő és a körülöttük elhelyezkedő vagy mobil közösségek érték-alkujából áll”. Ezáltal „kerül helyre” a kötet mozaikszerűsége mind módszertani, mind tartalmi vonatkozásában. Ugyanakkor a vállalt képlékenység ellenére több írásban is (például A. Gergely András: *Az eltűnt idő [és a Terézváros] nyomában*, Vincze Kata Zsófia: *Városantropológiai építmények*) az autonóm városantropológia szükségességét, helyének megteremtését hangsúlyozzák, elsősorban azzal alátámasztva, hogy nincs még egy olyan diszciplína, amelyik ennyire emberközeli módon viszonyulna tárgyához, amelyik ennyire közel kerülne a házfalak mögötti rejtett, intim világokhoz és emberi kapcsolatokhoz. De vajon valóban szükség van még erre a bizonygatásra, és ha igen, a kötetben található esetelemzések valóban alátámasztják az antropológia egyedi fókuszpontjának és ebből következő módszertanának, elméletének meglétét? S valóban szükség van még a városantropológia „puha” adatainak versenyeztetésére a városszociológia és a helytörténeti irodalom „elidegenítő” vagy „öncélú” adataival szemben?

A kötet erősségét az esettanulmányok jelentik, melyek egy grenoble-i elemzést leszámítva mind budapesti jelenségeket járnak körül. Ezek – bár két blokkba különülnek el – mind kapcsolódnak ilyen vagy olyan módon az említett kutatáshoz (és az azon alapuló kiállításához), amely a Terézváros és Berriat közötti párhuzamokat keresi. Az esettanulmányok módszereikben és témájukban is igen változatosak, de közös többségükben az interjúkból és részt vevő megfigyelésekből nyert empiria, az „émikus” megközelítésre való törekvés, a nagyváros heterogén társadalmán belüli rejtett kis-közösségeknek, valamint azok norma- és szokásrendszerének elemző bemutatása.

Három szöveg is a budapesti (döntően terézvárosi, erzsébetvárosi) zsidó közösségekkel foglalkozik, ami kellően érzékelteti azoknak a városnegyedek történetében játszott kiemelkedő szerepét és sokféleségét is. Bethlenfalvy Ádámnak a Chábád Lubavics közösség Pesti Jesivájáról szóló tanulmánya kevésbé módszere, mint inkább a témájául választott közösség „térbeli elhelyezkedése” – Vasvári Pál utcai központja és a feltűnést keltő köztéri chanukaünnepei, menóraállításai – okán kerülhetett a kötetbe. Papp Richárdnak a Bethlen téri közösség térhasználatáról, tagjainak városon belüli mentális térképeiről, a kognitív szinten élő stettlről/gettóról szóló írása már szervezettebben kapcsolódik a kötet vezérfonalához. Gantner B. Eszter és Kovács Mátyás elemzése inkább étikus szemszögből veti össze Berlin, Krakkó, Prága és Budapest „judaizáló milióinak” alapvetően nem zsidók általi megteremtését, vagyis azt a folyamatot, ahogyan elsősorban lelkiismereti okokból, de a turizmussal szorosan összefonódva emlékezhelyekké alakítják a(z egykori) zsidó negyedeket, különböző kulturális eseményeket kapcsolva hozzájuk, integrálva ezáltal a zsidó történelmet és a holokausztot a nemzeti kultúrákba. Ebben a folyamatban Budapest sajátos pozíciót tölt be, hiszen itt él Közép-Európa legnagyobb, egyúttal kontinuos zsidó közössége. A zsidó negyed sorsát, reprezentációját tehát elvben plurális (nem csak a nem zsidó) érdekek határozhatnák meg, mégis – a zsidó szervezetek által is megtámogatva – a többi városéhoz hasonló sematikus, eladható reprezentációk születnek.

A többi tanulmány nem függ ilyen szorosan össze egymással, bár számtalan „link”

található közöttük. Komjáthy Zsuzsa szövege akár indító tanulmány is lehetett volna, hiszen rövid, de átfogó történeti áttekintést nyújt (a hivatkozásokat és egyéb filológiai részleteket megspórolva) a Terézvárosról 18. századi kialakulásától fogva napjainkig. Szebeni Katalin a kávéházi teraszok által uralt Liszt Ferenc téren végzett proxemikai kutatásokat, és ezt foglalja össze esettanulmányában. Lénárt Imre belülről mutatja meg a hajléktalanok térhasználatát, illetve értékrendjét, aminek alapján a lopástól mint túlélési stratégiától sem visszariadó elit kerül a gyűjtögetők-piacozók „középosztálya” és a feketemunkások, koldusok legalacsonyabb presztízsű csoportjai fölé. A. Gergely András elsősorban az idő felől közelít a terézvárosiak mindennapjaihoz, esszéisztikus írásában keveredik az empiria a szakirodalmi áttekintéssel, kutatási javaslatokkal, városantropológiai kérdésfeltevésekkel és egyéb tűnődésekkel. Szántó Diana szövege az egyetlen, amely nem budapesti témát jár körül. Ő az erős forradalmi emlékezetéről, civil kurázsijáról és alternatív kultúrájáról is ismert Grenoble egykori munkásnegyedében, a Berriat nevű városrészben kutatta az itthon gyakorlatilag ismeretlen „művészeti squatokat” (foglalt házakat), és ezzel kapcsolatban teszi fel a kérdést, vajon lehet-e squat-kultúráról beszélni. Amennyiben igen, akkor a squat-kultúra – amellet, hogy lokális szinten a városi terek humanizálására törekszik változatos művészeti eszközökkel és akciókkal – olyan hálózat, amely a globalizáció globalizált kritikája.

Az utolsó blokk(ok)ban egy kiállítás két (a grenoble-i és a budapesti verzió) szinopszisa, két korabeli ismertetője, képeinek egy szűk válogatása és a táblaszövegek olvashatók (újra). A fényképeken és szövegeken alapuló kiállítás a többéves nemzetközi városkutatási együttműködés gyümölcse volt, Budapesten *Városképek* címmel a Néprajzi Múzeumban lehetett megtekinteni 2004. november végétől négy hónapon át. A budapesti Terézváros és a grenoble-i Berriat, két „összehasonlíthatatlanul” távoli városrész párhuzamba állításával a két modell egymásnak tükröt tart – fogalmazódik meg a kötet több írásában is. Az életútinterjúk, családi fényképek és archív dokumentumok gyűjtésével, jelenkori professzionális fényképek készítésével s mindezek bemutatásával azt az „immár klasszikus szociológiai kérdést” feszegették, hogy „hogyan válik a városban az egymás mellett élő egyének és csoportok sokasága közös identitással és – legalább részben – közös normarendszerrel bíró helyi társadalommá, milyen spontán és felülről irányított, helyi és globális mechanizmusok teszik lehetővé a kulturális sokféleség kezelését és egy közös lokális (mikrolokális?) kultúra kialakítását” (188. p.). A kötetben tehát a képek és a szövegek egy újabb konstellációja jelenik meg – kérdés, hogy ez mennyit tesz hozzá a kiállításokat „túlélő” és hozzáférhető katalógushoz (Szántó et al. 2005), valamint a szerény virtuális képgyűjteményhez (<http://www.etnofoto.hu/?m=3&a=2&id=30>).

Bár ez a kötet az első többszerzős (mondhatni talán: csoportos) tablója az újabb hazai jelenkori városantropológiai kutatásoknak, merengéseknek, és bár áttekintő képet igyekszik adni arról, milyen eredményeket hozhat egy, a városantropológia szemléletén alapuló többéves nemzetközi együttműködési hálózat, mégis, miközben egyes szövegek közlése s újraközlése szükségtelennek tűnik, hiányérzeteim is maradnak a könyv elolvasása után, elsősorban a szisztematikusság, módszeresség és összehangoltság terén.

## IRODALOM

BATTEGAY, ALAIN – A. GERGELY, ANDRÁS – BAROU, JACQUES, EDS.

2004 La ville, ses cultures, ses frontières. Démarches d'anthropologues dans des villes d'Europe.  
Paris: L'Harmattan.

SZÁNTÓ DIANA – KOMJÁTHY ZSUZSANNA – UDVARHELYI ÉVA TESSZA

2005 Városképek / Un air de famille. Budapest: Néprajzi Múzeum. /Kamarakiállítások, 12./



## Kontaktzóna – egy kísérleti múzeumi projekt helyszínei

A jelenlegi időszak múzeumi, intézményi és társadalomtudományos életének egyik növekvő jelentőségű tényezője az identitáspolitikai jelenléte és az örökség materiális megnyilvánulásával kapcsolatos narratívák elsőbbségéről, státusáról szóló vita.

Egy új, sokat ígérő kísérletnek lehettem, illetve lehetünk többen tanúi az elmúlt hónapokban a Néprajzi Múzeum falain belül. Három fiatal munkatárs – Vörös Gabriella, Kemény Márton és Vörös Júlia – egy olyan programot kezdeményezett és vitt végbe, mely egyszerre támaszkodott a múzeum történetileg kialakult, megörökölt gyűjteményi anyagára és friss, a párbeszédre alapozó megszólaltatására.

Bár eredetileg szerettem volna e munkában teljes mélységében részt venni, végül részt vevő megfigyelőként volt szerencsém végigkövetni a menetét. A program megközelítése, látásmódja az, ami írásra sarkall. Azt hiszem, ennek nem szabad reflexió nélkül maradnia, főképp azért nem, mert a háttérben lévő célok, elképzelések manapság nem kerülhetők meg a társadalomtudományok és muzeológia egyetlen helyszínén sem, illetve nem kerülhetők meg anélkül, hogy valamit nagyon tudatosan vagy tudatlanul ne akarjunk észrevenni, meglátni.

Éppen ezért a fókusz ezen a megközelítési módon lesz, és jóval kevésbé foglalkozom a megvalósítás részleteivel, módszerével, lehetőségeivel. Ami egyébként a szememben minden tiszteletet megérdemel, és aminek elemzésével valószínűleg találkozunk még számos alkalommal, számos perspektívából.

A projekt *Kontaktzóna – interkulturális dialógus és együttműködés a Néprajzi Múzeumban* címen futott 2009 első felében *A Másik: Évezredek hiedelmek, végzetes téveszmék, kulturális sokszínűség* című kiállítás (Néprajzi Múzeum, 2008. szeptember 26.–2009. április 6.) kísérőprogramjaként. A munka kísérleti projektként támogatást kapott a Múzeumok és Látogatók Alapítvány által koordinált *A múzeumok mint a kultúrák közötti párbeszéd helyszínei* pályázat keretében. Mind a kiállítás, mind a projekt tehát a „kultúrák közötti párbeszéd” köré szerveződött. Mit is takar e kifejezés? Milyen módokon lehet megvalósítani? És mi köze mindennek az úgynevezett antropológiai szemlélethez?

Ezeket a kérdéseket szem előtt tartva próbálom meg ismertetni a saját tapasztalatom alapján a *Kontaktzóna* projektet; mindemellett fontosnak tartom beillesztését egy tágabb antropológiai kontextusba is. Hogyan kapcsolódik korábbi próbálkozásokhoz, mi történt e téren a nagyvilágban?

Valahol minden új kísérlet változást hoz, kitágítja a világot, új szempontokat vezet be, visszahat a korábbi gyakorlatra. Arra keresek választ, hogy miként lehet ezt az új világot felvázolni.

A *Kontaktzóna* konkrét célja az volt, hogy a Budapesten (vagy Magyarországon) élő migránsokkal egyfajta dialógust alakítson ki a múzeumban őrzött, de a migránsok kul-

túrájából származó tárgyak segítségével. A dialógus tehát a múzeum munkatársai és a migránsok között zajlott, részben a kiválasztott tárgyakról mint reprezentációkról, részben a migránsok személyes életvilágáról. A múzeum szempontjából ez nem volt más, mint a múzeumi anyag (egy részének) bemutatása, értelmezése, párbeszédben az adott kultúrából származó személyekkel.

Az új elem itt a kétoldalú értelmezés lehetősége. Ez nemcsak valamilyen közös értelmezést jelent, hanem adott esetben eltérő értelmezéseket. A projekt leírása hangsúlyozta, hogy „a tudományos közösség tagjainak tudása a másik csoport élő tudásának gondolkodásba való bevonása nélkül élettelen és hiteltelenné válhat”.

Ez a megközelítés abból az új muzeológiai koncepcióból indul ki, mely a múzeumot „a különböző társadalmi csoportok közötti *kontaktzónának* tekinti”. A felek, azaz a kutatók, muzeológusok és a „kutatottak”, migránsok, azaz a gyűjteményi anyag kultúráinak képviselői ebben a párbeszédben egyenrangú felek. A kutatók számára a várt eredmény abból áll, hogy újraértelmezhetővé válik számukra a gyűjteményi anyag, és betekintést nyerhetnek a migránsok világába, kortárs kultúrájába. A migránsok szembeülnek eközben kultúrájuk múzeumi értelmezésével, tudatosan bennük a nézőpontok eltérősége, az identitás többretegűsége és újraértelmezhetősége.

A projekt tizenöt résztvevője, vagyis múzeumi munkatársak és különböző országokból származó migránsok összesen hat alkalommal találkoztak egymással, melyből három tematikus megbeszélés volt, azaz a célban megfogalmazott párbeszéd folyt múzeumi tárgyokról és a kultúráról.

A projekt szervezői a migránsok és a múzeumi munkatársak kapcsolatának kialakításában azt a módszert választották, hogy egy tapasztalt közvetítő (aki egyben antropológus is) „irányította” a találkozókat. Ez abból állt, hogy az összejövelelek előkészítése és kerete valamilyen mélységig adott volt, a közvetítő pedig moderátorként egyengette mindkét fél számára az utat, javasolt megoldásokat, ügyelt a rendelkezésre álló idő betartására. „Kívülálló” volta a részt vevő felek egyenrangúságát hangsúlyozta, ugyanakkor mégiscsak antropológus és nem migráns volt.

Hangsúlyoznunk kell, hogy a projekt szándékosan kísérleti jellegűnek értelmezte magát, azaz maga a *párbeszéd* volt a lényeg, és nem a párbeszéd konkrét alkalmazása, például egy kiállítás, katalógus vagy film előkészítése céljából (azaz az volt a fő kérdés, mit lehet kezdeni az ilyen típusú kommunikációval). A programnak nem volt elvárt produktuma, itt egyértelműen az utazáson volt a hangsúly, és nem a megérkezésem, ám arra kiválóan alkalmas, hogy megnézzük, mit lehet egy-egy ilyen törekvés révén elérni. Milyen lehetőségek nyílnak meg egy ilyen jellegű kapcsolatfelvétellel? Milyen szélesebb körű vagy konkrét tanulságai vannak?

Az egyik igazi kérdés az ilyen jellegű megközelítéssel kapcsolatban (általánosságban) az, hogy mennyiben van itt szó valóban új dologról (vagy egy korábban is alkalmazott módszer új megjelenési formájáról). Beszélhetünk-e tehát egyfajta paradigmaváltásról? Ha igen, mennyire érvényes ez csak a néprajzi, antropológiai muzeológiára, vagy milyen mértékben érinti az antropológia, a néprajz egészét, esetleg a társadalom- és kultúratudományok tágabb körét?

A kérdés megválaszolásához nézzük meg még egyszer, miről is volt pontosan szó a *Kontaktzóna* projekt során! Először is a múzeum kezdeményezésével van dolgunk (tehát nem valamilyen külső megkeresésre, igényre való reagálással). Másodszor a

program a múzeum gyűjteményi anyagát helyezi középpontba (nem új gyűjtésre készül például, nem helyet ad egy csoport számára kiállításra). Harmadszor ennek az anyagnak az értelmezését akarja bővíteni az anyaggal valamilyen kapcsolatban álló külső személyek segítségével (nem kizárólag szakemberek ismeretei alapján). Negyedszer ez az értelmezés egyenrangú partnerként történik (nincs tehát kitüntetett nézőpont). Ötödször ezek a külső személyek az országban élő migránsok (például nem a tárgyak származási helyén lakó személyek).

A továbbiakban ennek az öt megjegyzésnek a figyelembevételével szeretném elemezni, hogy miként illeszkedik bele a *Kontaktzóna* programja a múzeumi, antropológiai, illetve a tágabb kultúratudományos kontextusba. Nem állítom, hogy az általam kiemelt öt szempont kimeríti a lehetséges leírások teljes körét, ugyanakkor ezeket elég fontosnak tartom kiindulópontként, ha a múzeumi kulturális gyűjtemények értelmezési lehetőségeivel foglalkozunk.

Az antropológusi értelmezés kitüntetett helyzetét az 1980-as évek történései kérdőjelezték meg komolyabban a szakmán belül. Bár ennek számos előzménye ismert a nyelvfilozófiából (Fish, Bahtyin), a filozófiából (gondoljunk csak Wittgensteinre, Winchre, Gadamerre), a tudományfilozófiából (Kuhn, Lakatos vagy Feyerabend), és természetesen az antropológia korábbi szakaszai sem mentesek a kritikai hangoktól (például Boas, Whorf, majd a racionalitás vitája), a posztmodern kritika (Lyotard 1979-es belépőjével) pedig arra mutatott rá, hogy bármilyen álláspont csak megfelelő erőfeszítés révén érhető el és tartható fenn, az álláspontok pedig sokfélék lehetnek (Anderson 2005), létezik egy kevésbé hangsúlyozott gyökere is, mely az etnikai háttérű, politikai jogokért folytatott mozgalmakban keresendő. A kritikai antropológiának és muzeológiának ugyanis legalább annyira hangsúlyos előzménye az amerikai indián mozgalom, mint az irodalmi fordulat. Bár mindkettő a reprezentációra összpontosított, az előző az értelmezés és a használat oldaláról, az utóbbi az értelmezés lehetőségei felől közelített ehhez. Hozzátehetjük ezenfelül, hogy a számi (lapp) etnikai szerveződés jóval korábbi (20. század eleji) kezdetű, mint az indián mozgalom, ugyanakkor hatásában és társadalmi körében természetesen sokkal kisebb volt.

Noha a kulturális jelentések egymáshoz való viszonya egyáltalán nem új téma a társadalomtudományok önreflexióiban, az 1980-as évek közepe előtt ez a fajta reflexivitás, a kulturális jelentések státusának tárgyalása *önmagában* nem volt igazán fontos. A hétköznapi, lokális, helyi narratívák státusa a nagy narratívák Lyotard (1979) által megfogalmazott trónfosztásával bekerült ugyan a tudományos köztudatba, azonban a posztmodern időszak tetőfokán, azaz az 1990-es évek első felében jelent meg csaknem valamennyi diszciplínában az episztemológiai bizonytalanság, a domináns narratívák helyi krízise, ezzel párhuzamosan pedig a más hangok, diskurzusok, perspektívák iránti igény. Itt már nem más, mint a tudomány egészének mint totalizáló mesternarratívának a szerepe (magyarázati konzisztenciája) kérdőjeleződik meg – kívülről és belülről egyaránt. A lyotardi kérdés arra irányult, milyen helyzetben vannak a lokális históriák, a specifikus lokális kontextusok, az emberi tapasztalat sokfélesége – például a tudományos narratívákhoz képest. Ha a tudományos és lokális narratívák nem integrálhatók – egy megfelelően súlyozó segédnarratíva híján –, az egyes narratívák fokozatos fragmentációja várható, valamint általában a lokalizáltság tényerése és az igazság narratív szemlélete.

Az antropológia posztmodern kritikai szemléletének klasszikus megjelenésével (noha korábban is voltak ennek eleget tevő munkák, lásd például Trinh T. Minh-ha 1985-ös filmjét vagy Clifford írását [Clifford 1985], a vancouveri Museum of Anthropology próbálkozását indián közösségek bevonására, és ne feledkezzünk meg az etnikai mozgalmak hatására kialakuló *akcióantropológiáról* sem), azaz a reprezentáció kritikájával Clifford–Marcus (eds. 1986) a közvetítő funkció fontosságát, a reprezentáció (és a reprezentáció tereinek) rögzítettségét, Turner és Bruner (1986) ugyanebben az évben a kutatás és reprezentáció polivokálisitását helyezte előtérbe. A múzeum ebben a képben már nem elsősorban informáló-, tájékoztató- vagy akár oktatóintézmény, -eszköz (Karp és Lavine [eds. 1991] kötetének címe, az *Exhibiting cultures* nem véletlenül rímel a *Writing culture-re*), hanem médium és helyszín (lásd Lumley 1987; Clifford 1988 is).

Az élő kultúrák reprezentációjának problematikája egy konkrét kiállítás kapcsán – nem sokkal az indián mozgalom tetőfoka, illetve Clifford és Marcus 1986-os könyve után, ám még Karp–Lavine 1991-es múzeumi tematizálása előtt – előtérbe került 1988-ban, a *The spirit sings: artistic traditions of Canada's First Peoples* című kiállításnak a (kanadai Calgaryban, a téli olimpián való) megnyitásával kapcsolatban. A tárlat áttekintést kívánt adni a kanadai őslakók kultúrájáról oly módon, hogy nem egyes kultúrákat mutatott be, hanem művészi megnyilvánulásokat. A botrány itt már egyértelműen a bemutatás, a reprezentáció joga kapcsán robbant ki, miközben a kiállítást egy nemzetközi olajtársaság szponzorálta, melynek éppen földtulajdonnal kapcsolatos vitája volt egy kanadai indián csoporttal. A tárlatot mindenek hatására számos kanadai múzeum bojkottálta azzal, hogy nem kölcsönzött hozzá tárgyakat, mások ugyanakkor részt vettek benne.

A *The spirit sings* kiállításához hasonló felzúdulás kísérte az *Into the heart of Africa* című kiállítást, mely 1989-ben nyílt meg Torontóban a Royal Ontario Museumban. A kritika szerint a kiállítás diskurzusa egyoldalú volt, noha a rendezők igyekeztek bevonni fekete közösségeket a kiállításához kapcsolódó anyagok elkészítésébe.

Az e kiállítások által felvetett kérdések a tulajdonjoggal és az értelmezéssel, az értelmező hanggal kapcsolatban azonban fokozatosan beszivárogtak a különböző állami intézményekbe. Még ugyanebben az évben, azaz 1988 novemberében tartott konferenciát Ottawában az *Assembly of First Nations* (*Preserving our heritage: a working conference for museums and first peoples* címmel), ahol a múzeumokkal folytatott dialógusra való igény fogalmazódott meg.

A felmerülő kérdések hatására hozta létre a Canadian Museums Association és az *Assembly of First Nations* a *Task Force on Museums and First Peoples* elnevezésű szervezetet (Lee-Ann Martin koordinátorral), mely az őslakosok és a múzeum mint intézmény viszonyának kezelését tűzte ki célul. Ezen belül múzeumi szakemberek és őslakos törzsek képviselői közösen próbálják feltárni azokat a konfliktusterületeket, melyek e kapcsolatban felmerülnek, illetve ajánlásokat fogalmaznak meg az itt felmerülő problémák kezelésére. 1992-ben önálló kiadványt tettek közzé, mely tartalmazta ezeket az ajánlásokat (*Turning the page: Forging new partnerships between museums and First Peoples, Ottawa, Canadian Museums Association – Assembly of First Nations*). A három kiemelt téma közül elsőként szerepelt ebben az őslakosok fokozottabb részvételének igénye kultúrájuk és történelmük értelmezésében (harmadikként pedig a tőlük származó múzeumi gyűjteményekhez való fokozottabb hozzáférés). A cél az



volt, hogy az őslakosok hangja hallható legyen kultúrájuk értelmezéseiben, a múzeumi munka valamennyi szintjén.

A kiindulópont mind a konkrét kiállítások körüli vitában, mind a Task Force által megfogalmazott igényekben az volt, hogy a múzeum hagyományosan egyfajta domináns diskurzust folytatott és folytat – a tudományra mint autoritásra támaszkodva, és a többi hang éppen ezért nem hallható (Gibbons 1997:309).

A kanadai helyzetben a kezdeményezők az őslakosok voltak, és a múzeumok (illetve az egyetemek szintén) csak lassan, később reagáltak a helyzetre. Ugyanez történt az USA-ban is, egy jóval hosszabb ideig (1968-tól az 1990-es évekig) tartó és erőteljesebb indiánmozgalom (lásd ehhez Sz. Kristóf 2007), illetve afroamerikai polgárjogi mozgalom hatására, mely azután részben az együttműködést javasló kanadai felhívást igyekezett figyelembe venni (hasonló esetek történtek többek között Ausztráliában, Új-Zélandon és Japánban is), részben az 1990-ben törvénybe iktatott jogokhoz vezetett (lásd *Native American Graves Protection and Repatriation Act* [NAGPRA]), vagyis a múzeumoknak meghatározott típusú kulturális anyagot át kellett adniuk az őslakos indián csoportoknak. Ez utóbbi esemény megerősített egy korábban is meglévő tendenciát, mely nem a párbeszédre, hanem a párhuzamos, egymás melletti, ám sok esetben egymástól független reprezentációra törekedett (a számikkal kapcsolatban lásd ehhez Khazaleh 2000).

Bár a mai amerikai helyzetet még mindig az jellemzi, hogy számos múzeumot és őslakoscsoporthoz egyáltalán nem érdekel a közös munka, a Task Force által megfogalmazott és kiadott ajánlások nem maradtak minden visszhang nélkül. Megjelentek például a kanadai McCord Museum 1990-es múzeumi politikájában, valamint az 1999-es *Across borders: Beadwork in Iroquois life* című kiállításában.

Az ajánlások ugyancsak termékeny talajra találtak a Canadian Museum of Civilization *Indigena: Contemporary native perspectives* című, 1992-ben rendezett kiállításában, mely Amerika legutolsó ötszáz évét indián és eszkimó művészek perspektívájából mutatta be.

Az 1993-ban bemutatott *Fluffs and feathers: An exhibit on the symbols of Indianness* kiállítás (Woodland Cultural Centre, Bratford, Ontario rendezésében) valóban az őslakosok szemével, az általuk válogatott és értelmezett tárgyak segítségével, nem kis iróniával nézi végig azt a folyamatot a maga reprezentációival, ahogyan az „indiánság” sztereotípiái megjelentek Észak-Amerika történelme során a hétköznapi kultúra különböző területein.

A 2004-ben a Philadelphia Museum of Artból útra induló *African art, African voices: Long steps never broke a back* kiállítás afrikaiak, az afrikai diaszpóra Afrika-szakértőinek hangját szólaltatta meg, ugyanakkor a Seattle Art Museum muzeológusa kezdeményezésére és a múzeum anyagára alapozva. Létrehozója 170 klasszikus afrikai tárgyat mutatott be, ám a kiállítás fő jellegzetessége a vendégkurátorok alkalmazása volt. Ezek a személyek döntően a bemutatandó kultúrából jöttek. Személyes és kulturális kontextust kölcsönöztek a tárgyaknak. Kulturális emlékek, tárgyak használata jelent meg ily módon a kiállításban hallható hangjukon keresztül.

A 2004-ben megnyílt National Museum of the American Indian nemzeti intézményként (és indián igazgatóval az élén) tudatosan vállalta azt a (radikális) perspektívát, hogy csak az őslakosok képesek áttekinteni saját kultúráik értékét, és mindezt sokféle

hangon megfogalmazni, illetve bemutatni (Smith 2005:436), a nem nyugati világokat közvetíteni, ráadásul egy alapvetően nyugati médium, a múzeum segítségével, valamint alapvetően nyugati közönség számára. Ebben a nézőpontban a múzeum nemcsak mint kiállítótér (*Our universes, Our lives, Our peoples* című állandó kiállításával, melyek nem csupán az észak-, hanem a közép- és dél-amerikai indiánokkal is foglalkoznak), hanem mint épület, környezet is fórum, mely az élő örökség reprezentálására szolgál, a tudás megosztására az őslakosok és a nem őslakosok csoportjai között.

Az európai helyzetre jellemző, hogy az amerikai esetek és feldolgozásaik, tematizálásaik hatására indult csak meg egyfajta mozgás, és mindezt adott múzeumok foglalmazták meg először, azaz alapvetően nem az érintett csoportok, népek részéről történt meg a dialógus kezdeményezése vagy követelése. Európában az 1990-es évekig csak Skandináviában és Grönlandon indítottak vitát őslakoscsoportok kulturális örökségük, anyagi kultúrájuk értelmezéséről és használatáról – az amerikai indiánmozgalmak hatására, és az ottani eszközök széles választékával.

A grönlandi kezdeményezés végeredménye – a párbeszéd *jellege* tekintetében – leginkább az USA-beli NAGPRA megoldására hasonlít. Egy 1979-ben formálisan elindított hosszú és egyeztetéses folyamat keretében az 1990-es évek végéig a korábban Dániában őrzött grönlandi régészeti és néprajzi tárgyak mind átkerültek a Grönlandi Nemzeti Múzeumba.

A számi (lapp) igény saját kultúrájuk értelmezésével kapcsolatban – nem véletlenül – az USA-beli indián példát követte. Ennek fősodra kezdeményezőként lépett fel, és nem a tárgyakat őrző és értelmező, illetve a kultúrájukat kutató intézményekkel közösen próbált meg foglalkozni ezzel az anyaggal, hanem igyekezett (igyekszik) kiépíteni egy saját intézményi hálózatot, mely többé-kevésbé radikális megfogalmazásban magának (is) követeli saját kultúrájuk értelmezésének lehetőségét, jogát. E folyamatban 1973-ban jött létre a Nordic Sámi Institute a számi mozgalom egyik fővárosának, központjának számító norvégiai Kautokeinóban (az 1990-es években Tromsø is ilyen szerepet játszott – elsősorban az egyeteme révén). A cél a számikkal kapcsolatos kutatások összefogása és művelése volt. Az intézménnyel szorosan együttműködő Sámi University College-et 1989-ben alapították meg, az 1986-os 13. számi konferencia határozata értelmében. 1998-tól teljes jogú egyetemenként való működéséről tanácskoznak a számi képviselők, és 2005-ben e célból egyesítették a két intézményt. Még 1986-ban építették meg a számi kultúra bemutatása, gyűjtése céljából szintén a számi központ közvetlen közelében a Kautokeino Múzeumot (*Guovdageainnu Gillsisillju*).

Mindemellett a számik esetében a NAGPRA vagy a dán típusú repatriáció nem történt meg. A korábban (is) számi anyagot gyűjtő és bemutató, értelmező múzeumok ugyan nem szakítottak teljesen a számi kultúrát gyűjtő és bemutató hagyománnyal, ám az 1970-es évektől egyre hallhatóbb, önálló számi hangok között egyre inkább csak egyek lettek a sok közül, azaz megszűnt kizárólagos vagy kiemelt hely voltak a számi kultúrára vonatkozó ismeretek és anyag bemutatása és őrzése terén. A bemutatást az 1990-es évektől igyekeztek a múzeumi reprezentációt érintő, hamar nemzetközivé váló diskurzus, valamint a kisebbségek státusát szabályozó nemzetközi és nemzeti politika tükrében tenni. Ugyancsak e múzeumok működése tágabb kontextusának részévé vált az említett Nordic Sámi Institute is, mely teljesen új keretbe helyezte e múzeumok korábbi gyakorlatát a számik reprezentációját illetően. Eközben

az 1970-es években a jelenkor kultúrájának hálózatszerű dokumentálására létrehozott svéd Samdok (csak) 1990-ben vette fel a nagy tematikai tömbjei közé a számi kérdést (*Samiska poolen*), mely máig az egyetlen etnikai alapon alapított munkacsoport a Samdok hálózatán belül (Silvén 2008:317). Szinte azonos időben, 1989-ben jött létre a svédországi Jokkmokkban egy olyan új, a svéd állam által fenntartott múzeum, mely tudatosan a számi hangot és perspektívát akarta reprezentálni a gyűjtött és bemutatott kulturális és (az északi környezetre vonatkozó) természettudományos anyaggal.

Mindennek fényében a svéd Nordiska Museet 2003-tól új múzeumi politikát dolgozott ki a kisebbségek kérdését illetően, és ennek megvalósításaképpen új, állandó számi kiállítást nyitott meg 2007-ben. E kiállítás valamennyi fázisában számik vettek részt a munkálatokban – tehát a kanadai Task Force ajánlásainak megfelelően (Silvén 2008:318).

A felvázolt példák végére kívánczik a Manchester Museum 2004-től kezdődő *Collective Conversations* elnevezésű, díjnyertes projektje, mely csaknem húsz külsős partnerszervezettel indult el, s melynek keretében a múzeum gyűjteményének tárgyait különböző nem múzeumi személyeknek mutatják meg, és a találkozás során létrejövő emlékeztetéseket, megjegyzéseket, beszélgetéseket filmre veszik (melyek hozzáférhetők az interneten). A megszólaltatottak között egyaránt találhatunk migránst, kutatót, amatőr gyűjtőt. A közös bennük, hogy valamilyen módon érdeklődnek, kapcsolatban állnak e tárgyakkal. (A *Collective Conversations* tere Manchesterben 2007 óta a múzeum filmstúdiója, a *Contact Zone*. Ha már a terminusnál tartunk, lásd Clifford 1997 cikkét is, melyben a múzeumok mint „kontaktzónák” értelmeződnek.)

A Néprajzi Múzeum *Kontaktzóna* elnevezésű projektje a néprajzi, antropológiai anyagra épülő reprezentációról szóló vita keretének e vázlata alapján jobban elhelyezhető. A múzeum saját maga kezdeményezte tehát a programot, és alapvetően migránsokat vett célba. Vagyis nem egyfajta külső igényre kellett válaszolnia, nem kérdőjeleződött meg *kívülről* a múzeumi értelmezés státusa, a gyűjtemények bemutatásának joga, milyensége. A múzeumi projekt sokkal inkább a kritikai muzeológia eddigi diskurzusába kapcsolódott bele. Az is látható, hogy a megszólítottak nem az őslakos kisebbség kategóriába tartoztak, hanem az itt élő külföldiek, bevándorlók közül kerültek ki.

A migránsok – az őslakosok mellett – a kulturális reprezentációról és dialógusról szóló vitában mindenképpen az egyik legmeghatározóbb csoportot alkotják. Az anyagi kultúra értelmezése terén még mindig alapvető szempont a hely, a közös vagy egymást átfedő helyszín. A migránsok és az őslakosok igénye az értelmezésben való részvételre ugyanis *pillanatnyilag* alapvetően nem egy általános globális szintéren fogalmazódik meg (bár léteznek már ilyen példák is), hanem ott lévő, elérhető lokalitások mentén (melyek közé a múzeum is beletartozik). A diskurzus újabb szakaszaiban ráadásul a kontextusból kiemelt tárgyokról egyre inkább magukra a terekre, a helyszínekre kerül át a hangsúly (Adams 2005), a tárgyak sok esetben a helyszínek sajátoságaiként játszanak szerepet. Ebben az összefüggésben az sem véletlen, hogy az American Association of Museums 2002-ben amellet kardoskodott, hogy a múzeumok a polgári foglalatosságok és sokszínűség *tereivé* váljanak.

A helyszínekre szóló értelmezési igény az, ahol leghangsúlyosabban megjelenik a párbeszéd résztvevőinek az értelmezésre irányuló igénye, és itt – mint közös helyen

– találkoznak a résztvevők. Nem a kulturális tárgyak adott helyszínei jelölik ki tehát ezt a teret, hanem fordítva, a valamilyen szempontból kiemelt helyszín tárgyai kerülnek a fókuszba. A migránsok például nem feltétlenül *általában* (azaz egyenlő mértékben) vonhatók be a saját kultúrájukból származó tárgyak értelmezésébe, hanem a jelenlegi lakóhelyük intézményeiben őrzött tárgyak válnak elsősorban értelmezésre méltókká, mert ezekkel hozhatók *szorosabb* kapcsolatba. A migránsok a *Kontaktzóna* keretében is leginkább azt hangsúlyozták, hogy hosszabb-rövidebb időre szóló lakóhelyük számára akartak valamit adni a saját kultúrájukról. A múzeum mint intézmény továbbá egyfajta fókuszpontként is tudott szolgálni számukra, ahol mint *migránsok* tudnak egymással találkozni.

A migránsok (és az őslakosok) esetében a tárgyi anyaghoz fűződő kapcsolat meglehetősen egyértelmű: ezek a résztvevők abba a kultúrába tartoznak, ahol a tárgyakat létrehozták vagy használták, és ahonnan e tárgyak a nyugati világ kulturális intézményeibe (közvetlenül vagy közvetve) átkerültek. Ez a viszony tehát *etnikai* alapú. Az antropológia és a néprajz, valamint az idesorolható muzeológia fókusza szinte kizárólag ilyen szempontú volt a legutóbbi időkig. A vizsgált, gyűjtött, értelmezett kulturális praxis címkézése, kategorizálása etnikai (vagy etnikai csoport) jellegű. A tárgyak, rítusok leírásaiban a megjelölés, a hovatarozás meghatározása egyértelműen etnicizált. Ugyanakkor ez nem feltétlenül törvényszerű. A kulturális praxis leírható más jellegű kategóriák mentén is, például a helyszínek, a nem terek, a tevékenységek típusai, az érdekeltek stb. alapján is. Az, hogy ez nemcsak elméleti lehetőség, mára jól kivehető a kulturális dialógus diskurzusának gyakorlatában is. A múzeumi tárgyak jelenlegi kulturális értelmezései terén nemcsak az őslakosok, migránsok vannak ott (a muzeológusok mellett), hanem az adott tárgyakkal bármilyen kapcsolatban lévő egyéb csoportok, személyek, például az amatőr gyűjtők, a kézművesek, a naiv érdeklődők, a kutatók, bármilyen típusú szakemberek ugyanúgy (lásd a manchesteri beszélgetéseket).

Mennyire korlátozódik az előbbieken, valamint a *Kontaktzóna* projekt tervében megfogalmazott tematika, azaz a dialógusra való igény és lehetőség az eredeti kontextusból kiragadott tárgyak (vagy tágabban kulturális praxis) megszólaltatásával kapcsolatban az antropológiai, néprajzi muzeológia területére? Vagy mennyiben van inkább dolgunk egy jóval tágabb kérdéskörrel, mely általánosságban a kulturális reprezentáció mibenlétére és lehetséges megjelenési formáira vonatkozik – az antropológia valamenyny területén, sőt esetleg ezen kívül is?

A kutatók és kutatottak az elmúlt pár évtizedben némileg közelebb kerültek egymáshoz – az antropológián, a néprajzon belül mindenképp. A tudomány kialakulása során létrejött klasszikus kutatási és kutatói sztereotípiá – miszerint az antropológus eltölt másfél évet valamilyen egzotikus csoport körében, megfigyel, részt vesz, de nem olvad be, azaz megtartja a távolságot, majd hazatér, és feldolgozza jegyzeteit, megfigyeléseit – mára szinte önmaga karikatúrájává alakult át. Ennek okai köztudottak. A helyszínek már nem feltétlenül távolságot jelentenek, az egzotikus idegensége meglehetősen viszonylagossá vált, a kultúra hibriditása inkább általános, mint különleges. A másik, a kutatandó gyakran mobilabb, mint a kutató maga. Az eredmények sok esetben hamarabb kerülnek a kutatottak, mint a szakma szeme elé. A kutatáshoz szükséges háttérismeretek így vagy úgy, de korántsem hozzáférhetetlenek többé.

Vagyis van egyszer egy kétirányú mozgás a kutatók és kutatottak között, másrészt

ezzel együtt ott van egy sor kérdés kettejük viszonyát illetően. A mozgás azért is kétirányú, mert a kutatók lehetőségei a kutatásban való bármilyen részvételre egyre inkább adóttak – a technológia szintjén egyértelműen. Ezzel párhuzamosan a kutató is igyekszik közeledni az általa tanulmányozottakhoz (hadd általánosítsunk itt), hiszen a posztmodern nem múlt el nyomtalanul. A kutató, a tudomány autoritása több szinten is ingataggyá vált. A nagy narratívák többé nem divatosak, a kutatói perspektíva csak egy a több lehetséges nézőpont közül.

Ami nem vitatható, hogy az antropológus és a kutató távolsága hihetetlenül viszonylagossá lett. A kutatót nyugodtan tanulmányozhatja a kutató, az őslakos saját antropológiát alakíthat ki, az eredmények bármikor és bármilyen formában vita, kritika tárgyává válhatnak. Az igazi kérdés inkább az, hogy mindennek mik a következményei. Milyen változásokat hoz magával – bármelyik oldalon? Mennyire mély változásokat hoz magával?

Nem lényegtelen annak figyelembevétele, hogy a két fél kétirányú közeledése nem feltétele egymásnak (noha nyilvánvalóan nagyon sok kapcsolat van közöttük). Ha a kutató nem nyit, attól még a kutatót tud venni a kutatásban (ilyen vagy olyan módon). (A kutató nyitása ebből a szempontból jóval korlátozottabb jellegű.) A további kérdések itt: van-e igénye a kutatóknak erre, ha igen, milyen formában; ha nincs fogadókészség, mire van lehetőség; ha van, milyen formában valósítható meg?

Persze mondhatjuk erre azt is, hogy az antropológus és a kutató együttműködése, azaz a közeledés, az egymás világában való részvétel már eleve adott a klasszikus kutatói helyzetben is. Az antropológus résztvevőként megfigyel, a kutató hajlandó kérdésekre válaszolni, elfogadja az antropológus jelenlétét. Az antropológia lényege tehát valahol a más kultúrákban való részvétel, ezek ily módon való megértése, értelmezése, (sűrű) leírása. Az igazi kérdés azonban e részvétel helye, feltételei, mélysége, az értelmezés, megértés perspektívája és joga (többek között).

Talán nem fölösleges ezzel kapcsolatban az a kérdésfeltevés, hogy hol húzódnak meg a részvétel lehetséges határai, ezután persze szintén meg lehet kérdezni, hol *kell* a részvételnek elhelyezkednie. Az egyik végen nyilvánvalóan valamifajta pozitivisták megközelítés található. Megfigyelés, adatközlés alapján következtetések levonása, leírása, modellezése – mindez a kutató világán belül végrehajtva. A kutató itt csak nagyon áttételesen része az eredménynek (bár tagadhatatlanul része). Persze vegytiszta eset itt is csak akkor adódik, ha kizárólag megfigyelésekre alapozzuk az adatokat. Bonyolultabb a helyzet, ha szövegek is szerepelnek adataink között. Ezeket ugyanis értelmeznünk kell, ehhez pedig szükség van kontextusokra, és ezek részei kell hogy legyenek a kutatók kulturális világainak. Az értelmezés tehát támaszkodik az émi-kus leírásokra is, arra hogy miként látszik valami belülről.

Azt lehet mondani, hogy az émi-kus vagy „antropológiai” nézet, látásmód megjelenésével a kutató megfelelő módon belekerül a képbe, résztvételt, szerepet nyer a kutatásban és annak eredményében.

A helyzet azonban nem ilyen egyszerű. A *polivokalitás*, polifónia, a párbeszéd igénye radikálisabb megfogalmazásaiban nem csupán arról szól, hogy mások világát nem lehet kizárólag a mi világunk fogalmainak segítségével megérteni, leírni, hanem hogy a megértések lehetőségei között *nincs* (vagy *sincs*) kitüntetett hely. Az kérdőjeleződik meg, hogy egy kitüntetett módszer, eljárás, eszköz van a kezünkben, melynek segít-

ségével másoknál jobban megfejthető valamely kulturális jelenség, ami által több (a legtöbb) mondható el róla. A hangsúly itt a *kitüntetett* szón van. A polivokális értelemben egy adott rítus, hely, beszélgetés kulturális értelmezése nem szűkíthető le egy adott eszköztárral bíró szakmára, csoportra, közösségre, hanem ennek számtalan egyéb módja is lehetséges. A kulturális tárgyak ráadásul materialitásuk és időbeli marandóságuk révén különösen alkalmasak a többféle értelmezésre (Myers 1999:272).

Ezzel azonban nemcsak a megközelítések köre tágult ki, hanem a megközelítést végezhetőké is. Azaz itt már a kutató és a kutató páros köre is szűknek bizonyulhat. Miért ne lehetne egy zulu gyógyítórítussal kapcsolatban saját perspektívája egy miszcionáriusnak vagy egy turistának, hivatalnoknak, gyógyszerésznek, természetgyógyásznak, amatőr kutatóknak stb. És természetesen nemcsak az adott két kultúrából, hanem bármilyen kultúrából.

Láthatjuk, hogy ezzel a lépéssel, azaz az értelmezés kitüntetett helyének feladásával szükségszerűen a *reprezentáció reprezentációjának* területére léptünk át (ami az újabb értelmezések szerint a kulturális fordítás). Már nem csupán arról van szó, hogy adott kulturális reprezentációk megfejthetők, lefordíthatók, értelmezhetők az antropológia vagy más kultúratudomány segítségével, hanem hogy ezek másfajta (azaz bármilyen fajta) reprezentációkban szintén szerepet kaphatnak, és ez utóbbiak egymáshoz viszonyított helye, pozíciója nem eleve adott, hanem alkuk, viták, erőfeszítések eredménye. És mindez érvényes az antropológiai múzeumi praxisra is (Jones 1993; lásd még Karp–Lavine, eds. 1991; Karp–Kreamer–Lavine, eds. 1992; Karp–Corinne et al., eds. 2006). Ugyanakkor – nem véletlenül, vagyis az intézményi ballaszt hatására – az antropológiai muzeológia jóval lassabban reagált a posztmodern hívó szavára, és mint láttuk, messze nem csak múzeumi kezdeményezésre (McMullan 2008).

A felvázolt képbe ugyanakkor az is beleillik, hogy a kutatási témák, a vizsgálandó területek kiválasztása sem csupán az antropológus előjoga többé. Nemcsak megadott fókuszpontok körül találkozhatnak megközelítések, hanem ezek *kijelölése* is bárhol és bárhogy, illetve bárki által megtörténhet. (A közös helyszínek itt kapnak kiemelt szerepet – mint többé-kevésbé közös fókuszpontok.) A képbe ráadásul az értelmezés *megtagadása* is ugyanígy beletartozhat, mint annak megvalósítása.

Legalább ennyire része e folyamatnak, hogy a már megindult vagy szándékolt dialógusok nem működnek úgy (például a reciprocitás, csere, fizetség körüli félreértések miatt), ahogyan egyik vagy másik, vagy valamennyi résztvevő szeretné (lásd McMullen 2008; Kahn 2000).

A *Kontaktzóna*, mint láttuk, nem konkrét megkeresésre adott (kényszerű) válaszként jött létre, hanem az antropológia, muzeológia elméleti szintű (ám a gyakorlatot is érintő) megfontolásai, vitái talaján áll. Az értelmezés kitüntetett perspektívájának és helyszíneinek megkérdőjelezése egyaránt rendelkezik gyökerekkel az óslakosmozgalmakban, az antropológiai (és kultúratudományos) módszertan finomodásában, valamint a posztmodern kritikában.

Ez utóbbi hatására a „polivokális”, „multivokális” figyelembevétel és alkalmazása lassan követelménnyé kezd válni a 21. század kulturális reprezentációiban. E fogalom (és jelenség) térnyerése nem függetleníthető az irodalmi szövegekkel kapcsolatos kritikától (már Bahtyinnál [1986a, 1986b] megjelenik), és ily módon szorosan összefügg az antropológiai reprezentációban bekövetkezett nyelvi, szöveges fordulat-

tal, vagyis az antropológiai tudás szövegszerűségének hangsúlyozásával válik igazán fontossá, és lesz a multivokális és sok helyszínű (*multisite*) antropológia és antropológiai muzeológia alapjává (lásd Marcus 1998; Fischer 1999 is a multivokális szöveg és a több helyszínű etnográfia kapcsolatáról). Ugyanez a fordulat végigfut az 1980-as évek legvégétől kezdve a régészetben is (Tilley 1989; Hodder 1989; 1997; Yarrow 2003; 2008), hasonló okokból. Nem véletlen, hogy Hodder (1989) programadó cikke is *Writing archaeology* címen jelent meg, tovább növelve a *Writing culture*-re adható rímek számát. A régészet az antropológiához hasonlóan szembesült azzal, hogy az úgynevezett (elsődleges) adatokat nagyon eltérően lehet értelmezni az adott világképeknek megfelelően. Ebben a felfogásban a régészet tárgyait adott emberi akciók, ezek sokfélesége hozza létre, éppen ezért a multivokális az interpretáció végtelen lehetőségeit, a narratívák létrehozásának széles körű módjait és lehetőségeit hangsúlyozza (Hodder 1989; 1997). Az ásatás ily módon interpretív tevékenység, melyben a kitüntetett hang hiánya miatt a szubjektum és társadalmi aspektus dominál (lásd ehhez Habu et al., eds. 2008).

A kultúra terére összpontosuló dialógus igényének egyik legfrissebb hajtása az anyagi kultúra konzerválásával kapcsolatos. Itt már nemcsak egy adott közösségből származó tárgyak értelmezési lehetősége és ezek viszonya a kérdés, és nem csupán elhelyezésük, átadásuk, visszaadásuk, hanem a megőrzés módja is. Ez is olyan aspektus, mely korábban technológiai problémának látszott. Az etikai megfontolások ugyan ide is beszivárogtak, de a mércét a muzeológia szempontjai jelentették. Az újdonság tehát az, hogy eleve több muzeológia, megőrzés lehetséges. Ezek kapcsolatainak tisztázásához az adott perspektívákra, értékekre, technikákra irányuló párbeszéd, kölcsönös tanulás vezethet csak (lásd a 2007-es kanadai *Abstract Biographies* konferenciát).

Mint korábban láttuk, a kultúra tárgyai egyre inkább mint helyszínhez köthető utalások jelennek meg. A hely, a helyszín, a lokalitás a maga „konkrét” formájában újabban szintén a kulturális párbeszéd tárgyává válik, és itt sem csupán mint értelmezhető dolog (a *Writing culture* szellemében), hanem olyan valami, amivel kezdeni lehet valamit, amit *használni* lehet – a kérdés csak az, hogy kinek van joga erre, illetve kinek van *inkább* joga (a védett területekkel kapcsolatban ehhez lásd Beltrán 2000).

A polivokális röviden fogalmazva nem más, mint többféle hang alkalmazása, mely aktualításokat ír le eltérő és megszemélyesített kontextusok révén (a fogalom már Bahtyinnál [1986a, 1986b] megjelenik az irodalmi szövegekre vonatkoztatva mint „polifónia”). A multivokális tehát nemcsak több hang részvétele, itt nemcsak arról van szó, hogy marginalizált csoportok egyszerűen színpadot kapnak valamilyen létező intézményen belül (Hodder 2008:196). A polivokális következetes végigvitele érinti az addigi tudományos és intézményi elveket, módszereket is, a tudomány más módon való művelését – valamennyi fázisában. A multivokális nem egyszerűen elméleti érv, hanem szociopolitikai és intellektuális hibriditás eredménye. Ha ezek nincsenek benne, akkor ez csak felszíni, gyakorlati érdekből való cselekvés. Itt tehát nemcsak a multivokális *technológiája* számít; ezt ugyanis elvileg bármilyen célra lehet alkalmazni. Megkülönböztethető tehát a multivokális megjelenésként (alternatív hangok multimédia-megjelenítése) és a valódi, mélyebb multivokális, mely nem más, mint a domináns narratíva megkérdőjelezése.

A *Kontaktzóna* tervében eleve az értelmezések egyenrangúságát hangsúlyozta. En-

nek figyelembevétele tapasztalható volt a projekt menetében is, az egyes tárgycsoportok értelmezésekor a migránsok egyenrangú partnerekként vettek és vehettek részt az értelmezés módjának kialakításában. Ugyancsak részt vettek a program értelmezésében, mely legalább annyi új ismeretet hozott felszínre, mint a korábbi alkalmak. (Itt látható, hogy ha a reprezentáció reprezentációját nemcsak valamilyen aberrált elméleti konstrukcióként fogjuk fel, hanem alkalmazható gyakorlatként is, akkor ezzel párhuzamosan mindjárt kitágul a tematikai tárház.)

A hangok egymásmellettségének kérdése a *Kontaktzónán* belül alapvetően a projekt megbeszélésekor került előtérbe. A muzeológusok közül sokan reflektáltak a múzeum szerepére, a múzeumi autoritás lehetőségeire és konkrétan a programban való megjelenéseire. A migránsok más szinten foglalkoztak a problémával. Számukra az adott megnyilvánulás (elsősorban időbeli) kötöttsége merült fel, ami nyilvánvalóan a projekt egészének szervezési stb. kötöttségeiből eredt, ám ezeket a *múzeum* hozta létre – a migránsok bevonása nélkül. A projekt határozta meg a használatos nyelvet (itt a magyar nyelv ismerete követelmény volt), választotta ki a részt vevő migránsokat, jelölte ki a helyszíneket, döntött a projekt felépítéséről, időtartamáról, céljáról. A migránsok a projekt egyenrangú résztvevőiként szerepeltek, de csupán attól kezdve, hogy a forgatókönyv szerint színre léptek. Ettől kezdve ugyanakkor lehetőségük volt a párbeszéd mikéntjének meghatározására is, és ezzel a lehetőséggel időnként éltek is. Ezek közé tartozott a muzeológussal való kapcsolat meghatározása, a tárgyak és saját kultúrájuk bemutatásának módja – és sok esetben ennek hossza is. Az is kiderült, hogy az értelmezés szabadsága, módjának és tartalmának szabad megválasztása elérhet egy olyan határt, ahol a *közös* már nehezen található meg. A több hang akkor hasznos, ha van közös tárgyak, ha a diskurzusban létrejöhét valamilyen koherencia.

A projekt zárómegbeszélésén ezek a problémák mind előkerültek. Milyen céllal vettek részt maguk a migránsok a programban, mi motiválta őket? Hogyan lehet motiválni őket? Kellene-e kapniuk valamilyen ellenszolgáltatást az idejükért? Kellene-e közvetítők az ilyen jellegű párbeszédnek? Milyen lehetőségek vannak a kezdeményezésre? Milyen jellegű szimmetriák és aszimmetriák határozzák meg a párbeszédet? Létrehozhatók-e egyenrangú viszonyok a felek között, és ha igen, mire alapozva? Mennyire szükséges feltétele a párbeszédnek az önreflexió a muzeológus szakemberek részéről, és ennek milyen formái lehetségesek?

Bár a múzeumi gyűjteményt és a múzeumot mint közös helyszínt szintén a múzeum, a projekt határozta meg, és a migránsokkal való párbeszédre létezik más „helyszín” is (lásd Leino 2004, ahol huszonkilenc migráns mutat be egy-egy tárgyat, melyek egy-egy személyes világot reprezentálnak a hozzájuk kapcsolódó történetekkel, sztorikkal), a múzeumi (akárcsak a régészeti) tér a reprezentációval kapcsolatos diskurzusban jelentős szerepet játszik általánosságban is.

A multivokális ráadásul jól kivehetően formafüggő jelenség. Adott műfajok (lásd bizonyos típusú újságírás, bemutatás), technológiák (például a hipertext) mint (fizikai) környezetek jóval inkább lehetővé tesznek valódi multivokálisitást. A létrejövő helyzet természetesen a hallgató, az olvasó, a látogató számára is feladatot jelent. Választania kell az értelmezések, az olvasatok között, mivel nincs már elsődleges szöveg (nincs központ, kitüntetett értelmezés), vezető. A multivokális a hierarchiaszerkezet helyett hálózatként működik. A hangok megtalálása ebben a folyamatban csak az egyik



lépés: ehhez a hallgatóság is *kell* (Hooper-Greenhill 2000). A múzeumbeli új narratívák és hangok csak akkor jutnak el az aktuális közönséghez, hallgatóságához, ha mindez a hatalom és a tudás újfajta kapcsolatrendszerébe, hálózatába illeszkedik bele. A múzeum szerepe nem választható el a tudás, a hatalom, az identitás és a nyelv újragondolásától, kulturális értelmezéseitől (Hooper-Greenhill 2000:31).

## Összegzés

A polivokálitás alapfilozófiája az, hogy a sok hang és nézőpont kombinációja egyszerre képes fel- és elfedni a jelentést, azaz a kulturális tárgyak jelentései önmagukban bizonytalanok, többértelműek. A sokféle érdekltségű és perspektívájú személyek együtt megfelelő kontextust adhatnak az értelmezés számára. A múltat tehát folyamatosan átértelmezzük a változó kontextusoknak megfelelően. Minél nagyobb a kétértelműség, annál inkább szükség van az értelmezés összetett folyamatára (Turner-Bruner 1986; Fernandez 1986; Coover 2003).

A polivokálitás kihívása az idő kihívása is egyben (Coover 2003). Az interaktivitás magában foglalja a mozgást, a változást, a valódi dialógust és olyan diskurzust, mely nem a „hagyományos” objektifikáló időtlenségébe helyezi a kulturális praxist.

A múlthoz fűződő viszony ugyanakkor szintén sokféle lehet. Számos célra használhatjuk a múltat, sokan pedig nemcsak használni akarják, hanem értelmezni is. Eltérő érdekek, eltérő, szemben álló értelmezések létezhetnek egymás mellett. A múzeum jelenleg csak egy hang a sok közül, noha sajátos helyzetben van, és sajátos történelem eredménye.

A multivokálitás fontos lépés a tudományok relevanciájának a globalizált kontextusban való meghatározásához. Ugyanakkor az is látható a példák alapján, hogy a megközelítés (multivokális vizsgálat, értelmezés) pillanatnyilag még nem teljes mértékben, nem eléggé teoretizált (McMullen 2008). Emiatt egyelőre nem képes minden tekintetben rendezni a kutatási gyakorlatot, ráadásul az indíttatás általában kívülről jövő, és nem az egyes tudományok belső újrateoretizálásából adódik. Így sok esetben csak etikai szinten működik először, érintetlenül hagyva a mélyebb episztemológiai és ontológiai meggyőződéseket. Azt is láttuk, hogy a többféle hang megjelenése a kultúratudományokban nem valami igen-nem választásos kérdés, hanem széles skálán mozog. E megvalósulások egy része kényelmesen működik a korábbi keretek között is, más formái egyértelműen szétfeszítik azokat. Fontos annak számbavétele, hogy a multivokálitás nem egyenlő az önreprezentációval („hadd mutakozzanak be ők maguk”), hanem közös tereken történő részvétel, vita, párbeszéd az alapja.

Ha elfogadjuk, hogy nem csak egyetlen hozzáférés lehetséges a kultúra dolgaihoz, akkor a következő kérdésünknek a megközelítések egymáshoz való viszonyát kell érintenie. Ha több ilyen van, van-e kitüntetett közöttük? Ha ellentmondanak egymásnak, akkor mi alapján lehet választani? Vajon az egyes eltérő megközelítések státusa azonos-e? Kiegészítik egymást, vagy ugyanazért a helyért küzdenek?

Másrészt itt már nemcsak az értelmezések lehetőségeiről és kapcsolatáról van szó, hanem az értelmezők lehetséges csoportjairól is. Figyelembe kell azonban vennünk, hogy ha nincs kitüntetett csoport, akkor *bárki* előtt szabad az értelmezés. Ettől kezd-

ve nem csupán a kultúrakutató, az antropológus és a muzeológus nem élvez elsőbbséget, hanem adott etnikumhoz tartozók sem. Ha nincs újabb metanarratíva, amely megkülönbözteti az értelmezéshez közelebb vagy távolabb állókat, akkor az olyan párbeszéd, melyek a kutatók és a kutatottak között zajlanak, leszűkítések maradnak.

A *Kontaktzóna* elnevezésű projekt e bonyolult, ám meg nem kerülhető folyamat egyik fontos magyarországi állomása. Tapasztalatai sok szempontból hozzájárulnak a még tisztázatlan területek felderítéséhez.

## IRODALOM

### ABSTRACT BIOGRAPHIES

2007 Abstract biographies. Preserving aboriginal heritage: Technical and traditional approaches. Ottawa: Canadian Conservation Institute.

### ADAMS, KATHLEEN M.

2005 Public interest anthropology in heritage sites: Writing culture and writing wrongs. *International Journal of Heritage Studies* 11(5):433–439.

### BAHTYIN, MIHAIL

1986 Beszéd és valóság: filozófiai és beszédelméleti írások. Budapest: Gondolat.

### BAKHTIN, M. M.

1986 Speech genres. *In* Speech genres and other late essays. C. Emerson – M. Holquist, eds. 61–102. Austin: University Texas Press.

### BELTRÁN, JAVIER

2000 Indigenous and traditional peoples and protected areas. Principles, guidelines and case studies. Gland–Cambridge: IUCN. /Best Practice Protected Areas Guidelines, 4./

### CLIFFORD, JAMES

1985 Histories of the Tribal and the Modern. *Art in America* 73(4):164–177.

1988 The predicament of culture: Twentieth-century ethnography, literature and art. Cambridge: Harvard University Press.

1997 Museums as contact zones. *In* Routes: Travel and translation in the late twentieth century. James Clifford, ed. 186–219. Harvard: Harvard University Press.

### CLIFFORD, JAMES – MARCUS, GEORGE, EDS.

1986 Writing culture: The poetics and politics of ethnography. Berkeley: University of California Press.

### COOVER, RODERICK

2003 Cultures in webs: Working in hypermedia with the documentary image. CD-ROM. Cambridge: Eastgate Systems.

### FERNANDEZ, JAMES

1986 Persuasions and performances: The play of tropes in culture. Bloomington: Indiana University Press.

- FISCHER, MICHAEL M. J.  
1999 Emergent forms of life: anthropologies of late or postmodernities. *Annual Review of Anthropology* 28:455–478.
- GIBBONS, JACQUELINE A.  
1997 The museum as contested terrain: The Canadian case. *The Journal of Arts Management, Law, and Society* 26(4):309–314.
- HABU, JUNKO – FAWCETT, CLARE – MATSUNAGA, JOHN M., EDS.  
2008 Evaluating multiple narratives. *Beyond nationalist, colonialist, imperialist archaeologies*. New York: Springer.
- HODDER, IAN  
1989 Writing archaeology. *Antiquity* 63:268–274.  
1997 Always momentary, fluid and flexible. Towards a reflexive excavation methodology. *Antiquity* 71:691–700.  
2008 Multivocality and social archaeology. *In Evaluating multiple narratives: Beyond nationalist, colonialist, imperialist archaeologies*. Junko Habu – Clare Fawcett – John M. Matsunaga, eds. 196–200. New York:Springer.
- HOOPER-GREENHILL, EILEAN  
2000 Changing values in the art museum: Rethinking communication and learning. *International Journal of Heritage Studies* 6(1):9–31.
- JONES, ANNA LAURA  
1993 The exploding canons: The anthropology of museums. *Annual Review of Anthropology* 22:201–220.
- KAHN, MIRIAM  
2000 Not really pacific voices: Politics of representation in collaborative museum exhibits. *Museum Anthropology* 24(1):57–74.
- KARP, IVAN – CORINNE, A. – SZWARJA, LYNN – YBARRA-FRAUSTO, TOMAS, EDS.  
2006 *Museum frictions: Public cultures/global transformation*. Durham: Duke University Press.
- KARP, IVAN – KREAMER, CHRISTINE MULLEN – LAVINE, STEVEN, EDS.  
1992 *Museums and communities. The politics of public culture*. Washington: Smithsonian Institution Press.
- KARP, IVAN – LAVINE, STEVEN, EDS.  
1991 *Exhibiting cultures: The poetics and politics of museum display*. Washington: Smithsonian Institution Press.
- KHAZALEH, LORENZ  
2000 Wessen Kultur bewahren? Eine transethnische Perspektive auf Minderheitenpolitik am Beispiel der Saamen in Nordnorwegen. Internetcím: [http://www.anthrobase.net/Txt/K/Khazaleh\\_L\\_01.htm](http://www.anthrobase.net/Txt/K/Khazaleh_L_01.htm) (letöltés: 2009. július 2-án).

SZ. KRISTÓF ILDIKÓ

2007 Kié a „hagyomány”, és miből áll? Az Indigenous Studies célkitűzései a jelenkori indián felsőoktatásban. *In* Hagyomány és eredetiség. Tanulmányok. Wilhelm Gábor, szerk. 153–173. Budapest: Néprajzi Múzeum. /Tabula könyvek 8./

LEINO, ULLA, COMPILED (TURUNEN, PEKKA, PHOTOGRAPHS)

2004 Esineen tarina. Every object tells a story. Salo: Salo Art Museum. /Salo Art Museum Publication, 4./

LUMLEY, ROBERT

1987 Museums in a post-modern world. *Museums Journal* 87(2):81–83.

LYOTARD, JEAN-FRANÇOIS

1979 La condition postmodern: Rapport sur le savoir. Paris: Les Editions de Minuit.

MARCUS, GEORGE

1998 *Ethnography through thick and thin*. Princeton: Princeton University Press.

MCMULLEN, ANN

2008 The currency of consultation and collaboration. *Museum Anthropology Review* 2(2):54–87.

MINH-HA, TRINH T.

1985 Naked spaces. Living is round. *Essay Film*, 135 perc.

MYERS, FRED R.

1999 Objects on the loose. *Ethnos* 64(2):263–273.

SILVÉN, EVA

2008 Staging the Sami – Narrative and display at the Nordiska Museet in Stockholm. *In* Comparing: National Museums, Territories, Nation-Building and Change. Peter Aronsson – Andreas Nyblom, eds. 311–319. Linköping: Linköping University Electronic Press.

SMITH, CLAIRE

2005 Decolonising the museum: the National Museum of the American Indian in Washington, DC. *Antiquity* 79:424–439.

TILLEY, C.

1989 Excavation as theatre. *Antiquity* 63:275–280.

TURNER, VICTOR – BRUNER, E.

1986 *The anthropology of experience*. Champaign–Chicago: University of Illinois Press.

YARROW, THOMAS

2003 Artefactual persons: the relational capacities of persons and things in the practice of excavation. *Norwegian Archaeological Review* 36(1):65–73.

2008 *Evaluating multiple narratives. Beyond nationalist, colonialist, imperialist archaeologies*. New York: Springer.

## Elmozdított múzeum – a francia néprajzi múzeum átalakulása

**F**ranciaország nagy nemzeti múzeumai közé tartozik a Musée National des Arts et Traditions Populaires (MNATP), amelyet a Trocaderón 1884-ben megnyitott nemzeti néprajzi múzeum anyagából és a Musée de l'Homme európai gyűjteményéből hoztak létre 1936-ban. Alapítása és nemzetközi jelentősége olyan tudós muzeológusszemélyiségeknek köszönhető, mint Georges-Henri Rivière, Marcel Maget, André Varagnac, Jean Cuisinier, Claude Lévi-Strauss vagy Isac Chiva. A múzeum az elmúlt húsz évben komoly problémákkal küszködött, amelyek egyik legszembetűnőbb jele, hogy éves látogatószáma drasztikusan visszaesett (1995: 13 900 fő). Az intézmény, amely nemzetközi hírért egykor muzeológiai újításaival, szellemi frissességével nyerte el, a közelmúltra sokat veszített a mindenkori tudományos-kulturális életben meglévő jelentőségéből és befolyásából is. Ez a negatív tendencia reflexióra készítette a múzeum kutatóit és a politikát egyaránt. A francia kormány végül Michel Colardelle medievalista régészprofesszort kérte fel arra, hogy készítsen láttelepet az MNATP-ról, majd két évvel később megbízták a múzeum vezetésével és azzal a feladattal, hogy hozzon új közönséget a múzeumnak, és szervezzen dinamikus kiállításokat. Colardelle jelentésében hosszan fejtegette az MNATP válságának okait, majd a múzeum újraélesztéséhez két kulcsszót nevezett meg: az intézmény *újrarendelése* és az *elköltözés* (Colardelle 1999). 1999-ben végül döntés született a múzeum Musée des Civilisations de l'Europe et de la Méditerranée (MuCEM) néven, Marseille-ben való újraalapításáról. Az intézmény áthelyezése jelenleg ott tart, hogy a régi múzeumot lassan öt éve, hogy bezárták, az új épületkomplexum pedig még nem készült el. Az átmeneti időszakot a múzeum a marseille-i Saint Jean erődben rendezett időszakos kiállításokkal és virtuális tárlatokkal hidalja át.

A következőkben megkísérlem röviden felvázolni az MNATP–MuCEM történetét és jelen helyzetét, amihez a személyes látogatásokon és beszélgetéseken kívül<sup>1</sup> a múzeum kiadványai, számos szakmai dokumentum, minisztériumi jelentések, kutatói vélemények, reflexiók, az interneten hozzáférhető sajtómegjelenések, valamint két, a MuCEM-projektről készült francia egyetemi dolgozat (Moreau 2002; Foissey 2008) szolgáltak forrásul, végül pedig egy Michel Colardelle-lel a dokumentumok tanulmányozását követően készített interjú.

## A francia néprajzi múzeum

Franciaországban az 1867 és 1937 közötti néhány évtized volt a néprajz múzeumi megjelenésének és térhódításának időszaka. Előzményei a párizsi világkiállítások voltak, amelyeken 1867-ben először mutattak be francia viseletekbe öltöztetett babákat a nagyközönségnek, majd 1878-ban, a svéd pavilonban e babákat már jelenetbe illesztve, egy rusztikus, festett falú svéd szobabelső rekonstrukciójában helyezték el. Az európai néprajzi múzeumok 19. század végi alapítási hullámában – 1885: Dánia, 1889: Berlin, 1894: Oslo, 1894: Bécs, 1895: Prága, 1896: Budapest – 1884-ben a Trocaderón megnyílt etnográfiai múzeum Francia Termében a saját nemzeti néprajzi gyűjteményt mutatták be. 1886-ban alakult meg a Francia Néprajzi Társaság (*Société des Traditions Populaires*). A harmadik köztársaság idején a néprajz és a vidék kulturális értékhordozóként, valamint a nemzeti kulturális identitás megalkotásának legfőbb eszközeként tört magának utat. A két világháború között a folklór még inkább előtérbe került. A korábban főként kastélyokra, templomokra és más magasművészeti vagy egyházi műemlékekre használt *patrimónium* fogalom kibővült: a néprajzi örökség is a részévé vált. 1936-ban a Nemzeti Front önálló intézményként létrehozta a francia néprajzi múzeumot, a Musée National des Arts et Traditions Populaires-t. A folklór Vichy-kormány alatti intézményesülése az MNATP aranykorát jelentette. A megszállókkal szemben a hazafias érzület kialakítására és erősítésére volt szükség. A francia identitást a paraszti (vidéki és kézműves-) kultúrára alapozták, amihez Georges-Henri Rivière szolgáltatta a szellemi muníciót, aki nagyszabású kutatásba fogott a népi építészet, a lakáskultúra és a kézművesség területén.

Rivière-nek sajátos elképzelése volt a múzeumról (Chiva 1985). A laboratórium-múzeum (*musée-laboratoire*) eszménye szerint a néprajzi tárgyak elsődlegesen jelek, tudományos létezésük csakis kettős munkának (gyűjtés és kutatás) köszönhető. A múzeum tehát tudományos műhely is kell hogy legyen. Az MNATP-ben a kevés muzeológus (*conservateur*) mellett nagy létszámú kutatói csapat dolgozott, nyolc tematikus részlegen: 1. technológia (mezőgazdaság, kézművesség), 2. lakás, háztartás, viselet, 3. társadalomszerkezet, 4. hitek, szokáscselekvések, 5. játék és tánc, 6. nyelvi megnyilvánulások és szóbeli költészet, 7. népzene és 8. népművészet. A múzeumban folyó kutatásokat és a kiállításokat jól összehangolták. Általában olyan témából született kiállítás, amelyről éppen időszerű volt szintézist készíteni, vagy amely a múzeumi gyűjtemény fejlesztése szempontjából volt fontos. A tudományos munka legfőbb ideológiai motivációja mindazonáltal a vidék feltérképezése, számbavétele volt.

1952-ben merült fel először annak a lehetősége, hogy az MNATP önálló épületet kapjon. A Bois de Boulogne peremén, az Állatkert mellett jelölték ki végül új múzeumi helyét. Az épületet egy Le Corbusier-tanítvány, Jean Dubuisson tervei alapján készítették el 1959 és 1969 között. Ez volt a második világháború után az első múzeum-építő állami beruházás Franciaországban. 1969 és 1972 között elkészült az első állandó kiállítás, a Galérie d'Étude, amelyben mintegy négyezer tárgyat mutattak be.

Georges-Henri Rivière-nek a múzeumi megjelenítés tekintetében is határozott, erősen pedagógiai indíttatású nézetei voltak. Ezek főbb ismérvei a következők: a környezet semlegesítése (általában sötét háttér használata a tükröződések és az árnyékok elkerülésére), a kontextualizálás és a folyamatok cselekvési sorban való bemutatása.

Ezek a vezérelvek következetesen megvalósultak az állandó kiállításban. A használatban vagy akcióban lévő tárgy kényszeres, imitatív fizikai megjelenítését úgy kerülték el, hogy babák helyett alig látható, vékony damilszál teremtett kapcsolatot a tárgy és használója/viselője között, akinek jelenlétére pusztán a számára kihagyott hely utalt. E bemutatásnak egyik legszebb példája a birkanyáj megjelenítése. A különböző magasságban, csoportosan felfüggesztett birkanyakörvek kompozíciója tökéletesen szemléltette a nyáj tömegét, sűrűségét, a bárányok védelmezett helyét, de a vezérkos elhelyezkedését is. A Galérie d'Étude kiállításában fontos szerepet kaptak az ökológiai egységek, amelyek tulajdonképpen a szabadtéri múzeumok megjelenítési gyakorlatához hasonló módon létrehozott enteriőrök voltak. A tematikus vitrinek a paraszti lét alapvető folyamatait jelenítették meg: a búzától a kenyérig, a kendertől a vászonig stb. Ebben a prezentációban André Leroi-Gourhan muzeográfiai elképzelései valósultak meg (*les chaînes opératoires*), amellyel egy transzformáció egymás után következő elemeit egyidejűségben tudták szemléltetni. Míg az enteriőrökben a műtárgyi kompozíció és az elrendezés esetében a történeti, regionális és kronológiai hitelesség volt elsődleges, a tematikus vitrinben az egymástól eltérő korú, származási helyű, de azonos funkcióban használt eszközök tipológiai és stilisztikai változatai is megmutatkozhattak.

Időközben Georges-Henri Rivière helyét Jean Cuisinier vette át, aki a tudományos kutatói gárdát szociológusokkal és régészekkel bővítette ki. 1970-ben új szervezeti struktúrát hozott létre, az intézmény tudományos arculatában pedig az összehasonlító európai társadalomtudományi vonalat helyezte előtérbe. Ez a tematika bővülését és a gyűjtemény nagy korpuszokba való besorolását eredményezte. A kilenc nagy egység a következő lett: 1. gazdálkodás (mezőgazdaság, állattenyésztés, vadászat, halászat), 2. lakás, háztartás, 3. kézművesség, ipar, 4. társadalmi szervezet, csere, 5. test, egészség, öltözködés, 6. rítus, szokáscselekvés, 7. zene és szóbeli költészet, 8. kép és szöveg, valamint 9. játék, látványosság, szabadidő.

1975 körül megszületett a második állandó kiállítás: a *Galérie Culturelle*. A kiállítás két nagy egységben (I. Az ember és az univerzum kapcsolata, II. A társadalmi szervezet és annak formái), négy fő témakörben – *technikák, szokások és hitek, intézmények, népművészetek* – Claude Lévi-Strauss szintézisét adta a civilizáció nagy kérdéseiről és azok társadalmi lenyomatairól.

Az 1950-es évektől az 1970-es évekig az etnográfiai kutatásokat leginkább a szocio-ökonómiai kérdések (urbanizáció, iparosodás, rurális exodus) foglalkoztatták. Ez volt az ökomúzeumok megalakulásának időszaka is. Az új múzeumtípus szintén Rivière-hez köthető, aki a laboratórium-múzeum megkoronázását egy régiókra és településekre kiterjedő múzeumi hálózat létrehozásában képzelte el.<sup>2</sup> Az ökomúzeumok – ahogy arra korábban is kitértünk – abban különböznek a szabadtéri múzeumoktól, hogy nem egyes épületek áttelepítésével és meghatározott koncepcióban, tudományos fikcióban történő újrendezésével jönnek létre, hanem esetükben egy épületet, egy hagyományos technológiát vagy egy gazdaságot örökségként, múzeumi formában mentenek és őriznek meg, elsősorban a helyi közösség épülésére és hasznára. Az öko- és mezőgazdasági múzeumok hálózata (AFMA) ma is az MNATP kötelékében működik.

Az 1970-es években az MNATP rendkívül aktív szerepet játszott a tudományos életben, kiadványainak száma megduplázódott, 125 ezer látogató kereste fel évente a

múzeumot. Az 1980-as években az örökségdiskurzus újabb fordulatot vett: immár a nagy társadalmi-gazdasági fejlődés, a 20. századi építészet, az ipari örökség, a gyárak és munkások kultúrája került az érdeklődés középpontjába. Ez a fordulat nagy kihívást jelentett az etnográfia és etnológiai kutatások szempontjából.

## A válság

Az 1990-es évekre a múzeum és közönsége elszakadt egymástól. Az intézmény a kortárs igényeket, a társadalmi érdeklődést nem tudta kielégíteni, miközben a tematikai átdolgozatlanosság miatti érdekkellentétek kezdtek erősödni a múzeum és a laboratórium munkatársai (muzeológusok és kutatók) között. Nyilvánvalóvá vált, hogy az európaiságot, az észak–déli tagoltság problémáját, a kultúrák kereszteződését nem lehet egyetlen ország léptékén és példáján bemutatni. Az etnográfia Európa-szerte marginalizálódott, és ezzel megkezdődött a nagy néprajzi múzeumok válsága is. A legsúlyosabb nehézséget számukra ugyanis múlt és jelen perspektívába állítása jelenti. Általában nehezen találnak utat és ösztönzést bármilyen kortárs jelenség vagy kulturális termék örökséggé nyilvánításához és bemutatásához.

Az MNATP bajai az alábbi tényezőkből eredtek: 1. a gyűjtések időbeli behatároltsága (felső határ az 1950-es évek volt); 2. a kutatás földrajzi kiterjedés szerint limitált volta (az anyaország-központú néprajzi gyűjtés nem felelt meg az antropológiai kutatások realitásának); 3. az anyagi kultúra túlzottan korlátozó definiálása, amely nem számolt kellőképpen a kulturális, társadalmi és szimbolikus környezettel; 4. az intézmény felbomló intellektuális egysége.

A laboratórium és a múzeum közötti feszültségek szervezeti problémákból, a kortárs gyűjtési és általában a valós kutatási vagy publikációs stratégia hiányából származtak. A múzeum a két nagy kiállítás befejezése után igazából nem talált magának szellemi motivációt a továbblépéshez, jóllehet a meglévő százezer tárgyból alig tíz százalékot mutattak be. 1983-tól a múzeum és a laboratórium különvált egymástól, a kutatások egyéni érdeklődések és érdekek szerint alakultak, és valójában semmilyen visszacsatolást nem jelentettek a múzeumnak. A laboratórium egyes részelei nem játszottak kezdeményező szerepet sem a kutatások, sem pedig a gyűjtések tekintetében. A látogatószám drasztikus csökkenéséhez hozzájárult a múzeum kedvezőtlen és periferikus elhelyezkedése, nemkülönben a legközelebbi turisztikai célpont, az Állatkert hasonlóan hanyatló működése. A kormány az 1990-es évek közepén a múzeum bezárását fontolgatta.

Eközben a szakma és a kulturális közbeszéd élénken foglalkozott az MNATP és a Musée de L'Homme válságával. 1994-ben a Trocadérón egy tanácskozást szenteltek a két intézmény problémáinak tisztázására. Többféle megoldási javaslat született. Voltak, akik az MNATP-nek a túlságosan rurális és kézműves-társadalomra szorítkozó kutatási irányultságát kívánták szélesíteni (például a városiasodás hagyományos társadalomra gyakorolt hatásainak vizsgálatával), de a múzeum alapvető küldetésének megtartásában látták a túlélés lehetőségét. A radikálisabb reformot sürgetők között akadtak olyanok, akik elegendőnek tartottak volna egyetlen termet szentelni a Rivière-örökségnek, és a múzeum egész állandó kiállításának megújítását szorgalmazták.



Mások az etnográfia mint diszciplína idejétmúltságával érveltek, és az MNATP-t legszívesebben a francia paraszti identitás történeti múzeumává tették volna, a kortárs társadalmi jelenségek vizsgálatára, gyűjtésére és múzeumi bemutatására pedig egy új intézmény létrehozását javasolták. Az európai kontextusba emelés lehetősége is felmerült, e gondolat Arnold van Gennep-i hagyományaira hivatkozva, a múzeum egyik munkatársa pedig a Musée de L'Homme európai anyagának és az MNATP gyűjteményének összevonását szorgalmazta egy európai etnográfiai múzeum létrehozása céljából. A végső megoldás ez utóbbi ötlethez áll a legközelebb.

## A kiút: Marseille és a MuCEM

Néhány elvetélt belső reformkísérlet után a kulturális tárca megbízta Michel Colardelle-t a múzeum súlyos problémájának elemzésével. Colardelle megbízatását egyrészt elismert tudományos és múzeumi tevékenységének köszönhette, másrészt az 1980-as évek közepétől betöltött kulturális-politikai szerepének (a Mitterand-érában az ifjúsági és sportminiszter fő tanácsadója volt) és közigazgatási tapasztalatának. 1995. március 13-i jelentésében felvázolta a kilábaláshoz vezető utat, amelyet 1996-ban el is fogadtak, majd Colardelle-t kinevezték az új múzeum főigazgatójának.

Javaslat a kortárs élet felé történő nyitásra, valamint a múzeumi kutatás és gyűjtés tematikai, földrajzi és kronológiai bővítésére helyezte a hangsúlyt. Az új főigazgató érvelésében rámutatott, hogy egyrészt Cuisinier paradigmaváltást hozott az etnológiában: a hagyományos néprajz lassan az egyetemek palettájáról is eltűnt, napjainkban pedig a kutatások főként a kortárs kulturális jelenségek területén zajlanak. A módszerek megváltoztak, és számos tudomány becsatlakozott az etnológia mellé (földrajz, régészet, környezeti tanulmányok, történelem, szociológia, nyelvészet). Másrészt a „nép” és a „hagyomány” fogalmi nem fedik le egészen sem a teljes népeiséget, sem annak minden gyakorlatát. Harmadrészt nyilvánvalóan nem lehet szemet hunyni az Európai Unió létrejöttének a térség kultúrájára gyakorolt hatásai fölött. A nemzeti vagy országhatárokkal szemben egyre inkább Európa határai lesznek relevánsak, vagyis a mediterrán, balkáni, török, kaukázusi választóvonalak jelentősége megnövekszik. Az európai tematikai bővülés mindemellett kapóra jött az öröksépolitika számára, amely az európai identitás építésére helyezi a hangsúlyt, de egybecsengett azzal a kulturális folyamattal is, amely a közép- és kelet-európai, valamint a mediterrán államok iránti érdeklődés erősödését hozta magával.

Colardelle javaslatának volt egy másik radikális eleme: az eredeti épület, sőt a főváros elhagyása. Ez a gesztus a francia politika érvrendszere számára jött jól, amely a múzeum és a kulturális hatalom áthelyezésében a lokális fejlődés és felzárkóztatás esélyét látta meg. Lille, Lyon és Marseille közül végül ez utóbbi helyszín nyert. Aix en Provence hatalmas kikötője Franciaország második legnagyobb városa, amely sok éve küszködik azért, hogy szellemi metropolis legyen. Kulturális fejlődése a 20. században a környező városokhoz (például Avignon) képest megkésett. Számos (gazdasági, társadalmi, demográfiai) válságot átél, és az 1980-as évek közepe óta a döntéshozók a város gazdasági és szociális újraélnkítéséért tesznek erőfeszítéseket. A fejlesztési stratégia legmarkánsabb eleme napjainkban az *Euromediterrané* projekt, amely a város-

központ területi növelését és újraértelmezését tűzte ki célul. E projekt keretében a Saint Charles pályaudvar, a Saint Jean erőd és Arenc között újraminősítenek és újrendeznek egy 313 hektárnyi területet, ahol jelenleg harmincezer laknak, és húsz-ezer dolgoznak. Tizenöt-húsz év alatt ötszáz ezer négyzetméter iroda és hatezer lakás megépítésével, hétezer lakás helyreállításával, valamint kereskedelmi létesítmények fejlesztésével új munkahelyeknek és gazdasági tevékenységeknek adnak helyet. A befektetésbe elsődlegesen magánvállalatokat kívánják bevonni, különösen nemzetközi tőrfélről és a harmadik szektorból. A fejlesztés fontos eleme az agglomeráció élénkítése és a város kereskedelmi, kulturális és turisztikai tengelybe állítása is (autópálya, TGV, tengeri szállítás) annak érdekében, hogy Marseille eddig is meglévő gazdagságából immár ne csak a főváros, hanem a helyiek is profitálhassanak. A projekt szimbolikus eleme a *Cité de la Méditerranée* megépítése, amely Marseille régi magjában egy új városrészt kíván létrehozni. E majdani új városrészben helyezkedik el a Saint Jean erőd, a múzeum új otthona.

Colardelle részletes alternatívaelemzést végzett a múzeum jövőbeni helyére vonatkozóan. Ez a tanulmány számba vette a Bois de Boulogne-i épület felújításának, a fővárosban megépített új múzeumi és raktárépületek megvalósításának vagy a vidékre költözésnek az előnyeit és a hátrányait egyaránt. Marseille mellett az alábbi nyolc érv szólt: 1. a város és agglomerációjának kiterjedése, mérete, a városi civilizáció hagyományai; 2. a város nemzetközi jelentősége, 3. a Párizssal való kedvező közlekedési kapcsolatok; 4. a hely városon belüli viszonylag egyszerű megközelíthetősége; 5. az ígéretes egyetemi (intellektuális) környezet; 6. a vidékfejlesztési szempontú hasznosság; 7. a helyi közösségek (város, régió) beruházásban való érdekeltté tételének lehetősége; 8. a kedvező társfinanszírozási konstrukció.

## Az új múzeum víziója

A MuCEM gyűjteményének alapja az MNATP anyagából, a Musée de l'Homme európai gyűjteményéből és más nemzeti múzeumok anyagából áll majd össze, de az euromediterrán térség környező országaival is közös gyűjtési, kutatási és műtárgyvásárlási stratégiát kívánják kidolgozni. Az új kulturális és politikai projekt Franciaország legnagyobb társadalomtörténeti múzeumát (*musée de société*) hozza majd létre, amelyben a saját szakembergárdát egy külső tudományos, nemzeti és nemzetközi holdudvar egészíti ki.

A múzeum működése és feladatköre alapvetően négy területre terjed ki. Az első a gyűjtemény feldolgozása, hiszen az egybegyűjtött műtárgyakat folyamatosan felül kell vizsgálni, fel kell tárni a gyűjtemény és az archívumok, adatbázisok létrehozásának motivációit, valamint határozott koncepció szerint kell folytatni a gyűjtéseket és a terepmunkát. A második nagy feladatkör a múzeum antropológiai kérdéseinek tanulmányozását foglalja magában: folyamatosan szükség van a gyűjtemény és a kiállítás kritikus elemzésére. A harmadik terület az örökség tétel mindenkori gyakorlatának és technikai tudásbázisának történeti vizsgálatára vonatkozik. A negyedik kutatási terület kortárs jelenségeket helyez a középpontba, elsősorban a város és az új társadalmi kapcsolatok, kötődések kialakulását vizsgálja: az üzemi munkások, az irodai

alkalmazottak életformáit, az utca és a sport világot, városban élő fiatalok közösségi kultúráját, a zenét és a táncot, valamint a migrációt és a kultúrák keveredését. 1998-ban döntés született a múzeum és az etnológiai kutatócsoport újbóli összeolvasztására, így valamennyi területen muzeológusok, kutatók és mérnökök együttműködésében zajlik a tudományos munka.

Az új múzeum azonban nemcsak gyűjteményére, hanem látogatóinak jelenlétére is épül. A közönség megkérdezése, párbeszédbe hívása olyan küldetés, amely a kutatásokban, a kiállításban és a tudás közvetítésében is elsődleges szerepet kap. Az örökséget közvetítő anyagnak szánják, amely képes birtokosait mozgósítani a tanúságtételre, a személyes tapasztalatok, emlékek megosztására, vagyis olyan téma, amely elgondolkodtat és régi kérdések újrafeltevésére ösztönöz. A múzeum fórumként, a vita helyeként működik majd, ahol a kiállítások és az egyéb bemutatók a társadalom mindenkori nagy kérdéseivel foglalkoznak.

A MuCEM muzeológiájának – amely egyrészt az MNATP gyűjteményeire és a francia nemzeti etnológiai kutatócsoport hagyományaira épül, azokat viszi tovább – egyik újítása az a muzeográfiai program, amely teljesen lemond az állandó kiállításokról. A közönségnek egyetlen hosszabb – négy, de legfeljebb öt évig fennálló (!) –, ám folyamatosan aktualizált alapkiállításon, valamint évente két vagy három rövidebb ideig (két héttől hat hónapig) nyitva tartó időszak kiállításon lesz alkalma megtudni, hogyan gondolkodik a múzeum az euromediterrán térség kultúrájáról.

A dinamikus alapkiállításban (*expositions évolutives de référence* = EER) öt, az euromediterráneum múltja és jövője (!) szempontjából meghatározó, nagy témát közlitenek meg történeti összehasonlító módszerrel, és mutatnak be ötször ötszáz négyzetméternyi alapterületen. Az alapkiállítás öt egysége folyamatosan változik majd, mind a bemutatott tárgyak tekintetében, mind pedig a megjelenítés módjában, amint az adott témával kapcsolatban új tudományos eredmény vagy társadalmi kérdés vetődik fel. A mozgásban lévő/változó alapkiállítás koncepciója egyfajta válasz az MNATP Galérie Culturelle-jének mozdulatlanságára. Az öt nagy egység a szüntelen reflexió nyomait, kortárs vonatkozásait viseli majd magán. Az aktualizálás nemcsak a látogatói érdeklődés fenntartására szolgál, hanem erősíti a múzeumot pedagógiai feladatainak ellátásában is. Az öt témát ugyanis úgy választották ki, hogy azok megadják majd a látogatóknak a kiállítás autonóm felfedezéséhez azokat a kulcsszavakat, amelyekre az euromediterrán térség aktuális kulturális és társadalmi problémáinak értelmezéséhez van szükség.

A feltehetően 2012-ben megnyíló alapkiállítás témakörei az alábbiak:

Az ÉG a kozmoszsal, az emberivel és az istenivel foglalkozik, a földi lét és az öröklet viszonyával, a Paradicsom vízióival, a vallásokkal, azok napjainkban is tapasztalható extrém-fundamentalista előtérbe kerülésével.

A FÖLD ÉS VÍZ az embernek és környezetének kapcsolatáról szól. A társadalmi attitűdök, a technika és a gazdaság természettel való viszonya, az ökológiai probléma, a lakás kérdései mellett a víz kiemelten jelenik meg a természet elemeként, a környezetszennyezés, az ivóvíz problémája kapcsán, de társadalmi tényezőként is, a térség észak–déli megosztottságának faktoraként.

Az ÚT a közlekedés, az átjárás, a keveredés problémáit foglalja össze. Itt összpontosulnak az utazás, a másikkal való találkozás, az idegen megalkotásának, a javak,

eszmék és tudások cseréjének kérdései, a háborúktól a migráció, a kultúrák keveredésének hatásain át egészen az AIDS-ig.

A VÁROS (*la cité*) a demokráciával, a pénz és az emberek összetömörülésével, a demográfia, a közigazgatás, a falu és város problémájával, a magán- és köztér fogalmával, a társas érintkezés formáival, a hatalom színtereivel, szimbólumaival és intézményeivel, az etnikai tömbök, az illegális tartózkodás, a biztonság kérdéseivel mint a modern univerzum metaforájával foglalkozik.

Az ötödik szekció, a FÉRFI ÉS NŐI a test és a lélek, az egyén és a közösség, az egészséges és az eltérő problémáját, a nemek társadalmi megkülönböztetésének hagyományait és normáit, a nemek hierarchiájának történetét tárgyalja: a teremtés, az endogámia, a katolikus és protestáns családmodellek, a női emancipáció vagy a nemi szerepek és identitások kérdéseit, azok társadalmi megítélésének változatait.

Az öt dinamikus egység szintézise a koncepció szerzői szerint olyan nézőpontot hoz létre, amely az embereket segíti abban, hogy a tanulmányozott civilizáció egységességét és különbségeit jobban megértsék, megadja az ehhez a megértéshez feltétlenül szükséges történeti és földrajzi alapismereteket. Az alapkiállítás az euromediterrán terület hétköznapi tárgyainak bemutatásában az összehasonlító muzeológia négy interpretációs tengelyét teszi láthatóvá: hasonlóság/különbözőség, vándorlás/cseré, átadás/átvétel, találkozás/ütközés. A kiállítás célja, hogy különböző szintű olvasatot biztosítson a potenciális látogatók három legfontosabb társadalmi kategóriája, a fiatalok, a nagyközönség és a szakmabeliek számára.

A szokványostól eltér az a módszertan, amelyet az öt téma és kiállítás kidolgozására és múzeumi megvalósítására alkalmaznak: a témák összetettsége, extrém nyitottsága és érzékenysége az aktuális társadalmi problémák és igények tekintetében megköveteli, hogy több nézőpont érvényesüljön egyszerre. Ennek érdekében az öt kiállítás nem egyetlen kurátor munkájában, hanem három-négy főből álló szakértői csoport állandó vitájában jön majd létre.<sup>3</sup>

## Az új hely és az épület

A közvetlenül a tenger partján, a régi kikötőben fekvő Saint Jean erőd helyén a 13. században a Jeruzsálemi Szent János Lovagrend emelt egy hosszú időn át városi kórházként szolgáló épületet, amelyhez később egy tornyot, majd egy kápolnát is építettek. A 14. században a kórház kiegészült egy palotával, amelyben a rend parancsnoka lakott. A 15. században a korábbi torony helyére megépült I. René provence-i király máig álló tornya. A 17. század közepén a rend elhagyta a helyet, amelyet egy Clerville nevű lovag épített tovább. Ebben az időszakban többek között egy kaszárnnyával is kiegészült a komplexum, amely a 17. századtól erődítményként szolgált: a tenger felől nyújtott védelmet a városnak. A 18. században kertet építettek a parancsnoki palota mellé. Az erőd a második világháborúban komoly károkat szenvedett, 1964-ben műemlékké nyilvánították, majd 1970 és 1980 között a tenger alatti régészeti kutatások központjának adtak helyet egy, az erőd falai közé emelt új épületben, így a Saint Jean erődben 1980 óta folyamatosan régészeti feltárások és restaurálások zajlanak. A helyreállítás már az új múzeum számára készíti elő a terepet.

Mivel elegendő tér hiányában az erődben nem lehetett a teljes múzeumot elhelyezni, elhatározták, hogy a J4-es mólóra egy új épületet emelnek. A pályázatot Rudy Ricciotti francia sztárépítész nyerte meg.<sup>4</sup> A tervezőt az épület tömegének, formájának és anyaghasználatának meghatározásakor az elemi természeti környezet inspirálta: a növényzet hiánya, valamint az ég, a tenger, a szél, a homok és az erodálódott ásványok dominanciája. Ricciotti épületét semmiképpen nem szánta az erőd riválisának, és lemondott minden olyan „csillogásról”, amely az anyag főhatalmúságának igényeként lett volna értelmezhető. Az áttört, csipkeszerű betonelemekből, bioklimatikus megközelítésben létrehozott kockaépület organikus forma, amely leginkább egy partra sodródott szépiavázra emlékeztet. A MuCEM új épülete áttetszőségében és anyagtalanságában a masszív erődítmény ellenpontja kíván lenni. Az új épület és az erőd között a szárazföldet elvágják majd, utat engedve a tengernek. A két helyszínt egy, a lapos tetőre futó híd fogja összekötni, mintha egy hajó fedélzetére érkeznének meg az erődből. Az építész ezzel a gesztussal általában a múzeummal kapcsolatban kialakult képzettársításainkat kívánja feloldani, kimozdítani. Fontos, hogy a két – régi és új – tér és épület sem fizikailag, sem funkcióiban nem különül majd el egymástól, az egész egységében allegóriája az új múzeumnak. Ricciotti a kasbahot használta az új múzeum építészeti metaforájának. Ez a halmazos településtípus a mediterrán és sivatagi tájakon fordul elő. Zárt berendezkedés, védelmi szerepet is játszó, labirintusszerű, zsákutcákban bővelkedő, sokszor az épületek lapos tetőit is igénybe vevő, csak az ott lakók által kiismerhető szűk közlekedési hálózat jellemzi, amely közrefog néhány apró teret, ahol a közösség legfontosabb intézményei állnak. Az arab kasbah termékenyítően hatott a modern városépítészetre, napjainkban ihletője egy neomodernista beépítési kultúrának. A kasbah szövetszerűsége vertikálisan is megjelenik majd az épület rendszerében. A MuCEM olyan szervesen egybefüggő tér lesz, ahol szabadon lehet nézeledni, találkozni, együtt lenni és elkülönülni, beszélgetni és hallgatni, tanulni és szórakozni, enni, inni vagy vásárolni.

Az építkezés és a költözés alatt a meglévő épületrészekben időszaki kiállítások és egyéb események (fórumok, beszélgetések, konferenciák) zajlanak. A múzeum munkatársi gárdája körülbelül megduplázódott az elmúlt években: van egy csapat, melynek tagjai Marseille-ben, és vannak, akik Párizsban, az MNATP teljes múzeumi revíziójával építik az új múzeumot. A MuCEM megvalósítása 144,3 millió euróba kerül majd. Ebből 12,9 millió eurót tesz ki a gyűjtemény revíziója, 4,1 milliót a költözés, az új múzeumi komplexum megépítésének összege 106,2 millió euró, a restaurátori központ létrehozása pedig 21,1 millió euró. A MuCEM-beruházást hatvan százalékban a francia állam, negyven százalékban a helyi közösségek (Marseille városa, a Provence–Alpes–Côte d’Azur régió, Bouches-du-Rhône Általános Tanácsa) finanszírozzák majd, míg az új intézmény fenntartásának költségei teljes egészében az államot fogják terhelni. Az építkezéshez minden engedély megvan, már csak a pénz hiányzik. 2008. január közepén a francia miniszterelnök a Saint Jean erődben járt, és ígéretet tett arra, hogy a MuCEM-et 2012-ben valóban átadják a közönségnek. 2008 nyarán eldőlt, hogy 2012-ben Marseille lesz Európa kulturális fővárosa. Ez a kedvező döntés – úgy remélik – minden bizonnyal új lendületet ad az új múzeum elhúzódo megvalósításához.

## JEGYZETEK

1. A szentendrei Szabadtéri Néprajzi Múzeum munkatársaként 2006-ban egy európai uniós együttműködés (CultRural) keretében dr. Sári Zsolt kollégámmal megismerhettük az MNATP–MuCEM vezető munkatársait, 2007-ben pedig megnézhattuk a régi múzeum Bois de Boulogne melletti épületét és bezárt kiállításait, továbbá Michel Colardelle (az MNATP–MuCEM-projekt felelőse és irányítója) és Denis Chevallier (a marseille-i központ vezetője) kalauzolásával a MuCEM marseille-i helyét, a tengerparton fekvő Saint Jean erődöt és az új múzeum ingatlanjait.
2. Lásd Définitions de l'écomusée de George Henri Rivière. Internetcím: [http://www.ecomusee-creusot-montceau.fr/rubrique.php?id\\_rubrique=39](http://www.ecomusee-creusot-montceau.fr/rubrique.php?id_rubrique=39).
3. Le Musée des Civilisations de l'Europe et de la Méditerranée. A MuCEM kiadásában megjelent tájékoztató brosúra négy (francia, angol, olasz és spanyol) nyelven. A MuCEM-projekttel kapcsolatosan számos blogbejegyzés található (<http://www.ma-buse.blogspot.com>). Lásd a múzeum honlapját: <http://www.musee-europemediterranee.org/>.
4. Le MUCÉM de Rudy Ricciotti: Le projet parle au ciel, à la mer, au sel et au vent (<http://www.cyberarchi.com/actus&dossiers/batiments-publics/culture/index.php?dossier=99&article=2821>). A MuCEM-projektről, a marseille-i áthelyezésről, az építészeti pályázatról és Rudy Ricciotti nyertes pályázatáról a francia kulturális minisztérium hivatalos sajtóközleménye ([http://www.culture.gouv.fr/culture/actualites/dossiers-presse/marseille2004/dossier\\_presse.pdf](http://www.culture.gouv.fr/culture/actualites/dossiers-presse/marseille2004/dossier_presse.pdf)).

## IRODALOM

CHIVA, ISAC

1985 George Henri Rivière: un demi-siècle d'ethnologie de la France. *Terrain 5. (Identité culturelle et appartenance régionale.)* Internetcím: <http://terrain.revues.org/document2887.html>.

COLARDELLE, MICHEL

1999 Le musée et le centre interdisciplinaire d'étude des civilisations de l'Europe et de la Méditerranée. 1–2. Etude préalable pour un projet de „délocalisation” du MNATP-CEF de Paris à Marseille. Paris: Ministère de la Culture et Communication.

FOISSEY, DAUPHINE

2008 Le Musée des Civilisations de l'Europe et de la Méditerranée (MuCEM), Le musée dans la ville. Les nouveaux programmes scientifiques et architecturaux. Szakdolgozat, kézirat. Paris.

MEGGYESI TAMÁS

2002 Települési szöveten 2. Budapest: Budapesti Műszaki Egyetem.

MOREAU, CLAIRE

2002 La délocalisation et la recreation du Musée National des Arts et Traditions Populaires à Marseille. Kézirat. Internetcím: <http://www.rennes.iep.fr/IMG/pdf/Moreau.pdf>.

SEGALEN, MARTINE

2005 Un regard sur le Centre d'ethnologie française. La Revue pour l'histoire du CNRS 13. Internetcím: <http://histoire-cnrs.revues.org/document1683.html>.

## SZERZŐK

CSEH FRUZZSINA, PhD-hallgató, ELTE Néprajztudományi Doktori Iskola (Budapest)

DÖMÖTÖR BEA, néprajzkutató (Budapest)

FARKAS JUDIT, kulturális antropológus, néprajzkutató, PTE Néprajz – Kulturális Antropológia Tanszék (Pécs)

GERENCSÉR DIÁNA, egyetemi hallgató, Pécsi Tudományegyetem (Pécs)

HERMANN ILDI fotográfus (Budapest)

KEMÉNY MÁRTON, kulturális antropológus, etnográfus, Néprajzi Múzeum (Budapest)

PÁVVICZ ADRIENN, könyvtáros, Néprajzi Múzeum (Budapest)

PETI LEHEL, néprajzkutató, Nemzeti Kisebbségkutató Intézet (Kolozsvár)

SZABÓ MAGDOLNA, kulturális és vizuális antropológus, Móra Ferenc Múzeum (Szeged)

SZABÓ ZSUZSANNA, néprajzkutató, Szabadtéri Néprajzi Múzeum (Szentendre)

TURAI TÜNDE, néprajzkutató, MTA Néprajzi Kutatóintézet (Budapest)

WILHELM GÁBOR, néprajzkutató, Néprajzi Múzeum (Budapest)

# Tabula 2009 12(1)

Főszerkesztő  
FEJŐS ZOLTÁN

Szerkesztők  
KEMÉNY MÁRTON  
WILHELM GÁBOR

Megjelenik évente kétszer.  
Éves előfizetési díj: 1200 Ft. Példányonkénti ára: 600 Ft.  
Megrendelhető a kiadó címén.

Lapterv  
KAPITÁNY ÁGNES

A szövegeket gondozta  
KRASZNAI KATA

Nyomdai munkálatok  
Komáromi Nyomda és Kiadó Kft.

Kapható a nagyobb könyvesboltokban.

Szerkesztőség és kiadó  
Néprajzi Múzeum  
1055 Budapest, Kossuth Lajos tér 12.  
Telefon: 473–2407 · Fax: 473–2411  
E-mail: [tabula@neprajz.hu](mailto:tabula@neprajz.hu) · Honlap: <http://www.neprajz.hu/tabula>

Felelős kiadó  
FEJŐS ZOLTÁN főigazgató

ISSN 1419–3310

© Néprajzi Múzeum, 2009

A Néprajzi Múzeum fenntartója az



OKM

Támogatta

**nka**  
Nemzeti Kulturális Alap