

Kunt Ernő

Az antropológia keresése

válogatott tanulmányok

A kötetet szerkesztette: Bán András és Kotics József

A szöveget gondozta: Havas Lujza

© Kunt Ernő örökösei

Bevezető	2
Csíki tél	4
Temetkezési szokások Pányokon	15
Halál, kultúra, társadalom	29
Fényképezés és kultúrakutatás	33
A kép keresése avagy a mítosz fontosságáról	39
A fénykép a parasztság életében	43
Van kép a bőrdőn?	58
Vizuális folklór – vizuális antropológia	63
Vizualitás és patológia	66
Vizuális kultúra és vizuális művészetek	71
Emlékezés és felejtés, avagy a halál három kalapja	78
Kultúrantropológia és pszichoterápia	87
Az antropológia keresése	105
Irodalom	118

Bevezető

Dr. Kunt Ernő (1948–1994) a kultúra élő egészségét vizsgáló modern antropológia egyik első, meghatározó hazai mestere. Hitt a kultúrák szerves továbbélésében, és komplex kutathatóságában; eredeti szakmáját, az etnográfiaát nem csupán a paraszti életmód nosztalgikus leírásának tekintette, hanem élő, életképes tudománynak, amely nem áll ellen az új módszerek és eszközök bevezetésének, s amelyet filozofikus valóságértelmező szemlélet jár át. A jelenkor jellegét vizsgálva egyre nagyobb súlyt helyezett a vizuális kommunikáció és önkifejezés kreatív megfigyelésére. A kutatás, gyűjtés, tanulmányírás, előadás mellett maga is rajzolt, festett, fotografált.

Kunt Ernő Budapesten született. Édesapja, id. Kunt Ernő (1920–1994) országosan ismert képzőművész volt. A család 1960-ig Ózdon, attól kezdve Miskolcon élt. Ifj. Kunt Ernő Debrecenben, a Kossuth Lajos Tudományegyetemen végzett 1974-ben (szakdolgozata: *Temetkezési szokások Pányokon*), diplomájába a magyar nyelv és irodalom tanári, illetve az etnográfus muzeológusi képesítés bejegyzés került. 1976-ban tíz hónapig Finnországban vizuális antropológiával és thanatológiával foglalkozott. E két tudományterület lett azután saját kutatásaink fő iránya is.

1979-ben doktorált (*Temetők az Aggteleki-karszt falvaiban*), 1985-ben védte meg kandidátusi értekezését (*Az utolsó átváltozás, a magyar parasztság halálképe*). A halál elfogadását, a mulandóság megélését taglaló, nagy etnográfiai és filozófiai tudásanyagot felölelő, témájukban és megfogalmazásmódjukban egyaránt korukat megelőző könyvei (*A halál tükrében, a Temetők népművészete, Az utolsó átváltozás*) megérdemelten nagy visszhangot váltottak ki a tudományos körökön messze túl is a nyolcvanas évek első felében.

A következő években Kunt Ernő egyre inkább vizuális antropológiai kutatásokkal, elsősorban a paraszti fotóhasználat kérdéseivel foglalkozott. E témakörben gyűjtőmunkát végzett (hosszabb ideig a miskolci Herman Ottó Múzeum munkatársa volt), kiállításokat rendezett, előadásokat tartott nemzetközi konferenciákon (Zürich, Bergen, Göttingen), s 1988-ban maga is szervezett Miskolcon nemzetközi konferenciát.¹

Kunt Ernő szuggesztív személyiségével, karakteresen megfogalmazott világlátásával a kilencvenes évek fordulóján Magyarországon szerveződni kezdődő kulturális antropológia oktatás egyik kezdeményező személyisége volt. Vendégtanárként a budapesti Eötvös Loránd Tudományegyetemen, Svájcban a Jung Intézetben, illetve a marburgi Philips Egyetemen tartott előadásokat, majd 1993-ban a Miskolci Egyetemen megalapította a Kulturális és Vizuális Antropológia Tanszéket, melyet haláláig irányított.

Míndeközben erőteljes kreatív alkotómunkát is folytatott: rajzai folyóiratokban jelentek meg, 1977-től számos önálló fényképképzőművészeti kiállítást rendezett Finnországban, Németországban, Magyarországon. A mulandóság szobrai című fotósorozatát 1985–86-ban Budapesten és az ország több nagyvárosában bemutatta. Kő és víz című, 1995 tavaszán a Lajos utcai Kiállítóházban megrendezésre került fotótárlatát is még életében kezdeményezte: utolsó éveiben készült fényképei a természet tárgyait szemlélve, meditálva a világ teljességéről és a magányról szólnak.

Kötetünkbe a Kunt Ernő életében különféle szakfolyóiratokban, évkönyvekben, irodalmi lapokban elszórtan megjelent tanulmányokból válogattunk. A szerző közreadott írásainak jegyzéke fellelhető²; a hagyaték, bár a szerző halála óta érintetlen állapotban van, nemigen ígér publikálatlan kéziratot vagy más felfedezést, legfeljebb filológiai pontosítást a kutatások folyamatáról, háttéréről, valamint az egyes művek létrejöttének és közreadásának körülményeiről (az örökösök egyetlen nagyobb kiadatlan szakmai szövegről tudnak, annak részletét kötetünkben közreadjuk).

Kunt Ernő életében magyarul publikált könyveiből és a magyar parasztság temetkezési szokásairól szóló nagy összefoglaló tanulmányából³ nem emeltünk ki részleteket, így válogatásunk arra az útra koncentrál, amely az összefoglaló munkákig elvezetett, s azon esszéknek ad helyet, amelyekben új értelmezési kereteket kezdett kijelölni szerzőnk épp a halála előtti években. Kunt Ernő német nyelvű közleményit ugyancsak figyelmen kívül hagytuk, hiszen azok – amennyire a hagyaték alapján áttekinthető – magyar tanulmányok fordításai. Végezetül figyelmen kívül hagytuk a lokális jelentőségű, adalék-értékű kisebb írásokat és módszertani anyagokat, a recenziókat, a népszerűsítő

¹ vö. Kunt szerk. 1990

² Szarvas szerk. 1996

³ Kunt 1978, 1981, 1983, 1987, illetve 1990

cikkeket, a szépirodalmi kísérleteket és a szerző saját képző- és fotóművészeti törekvéseit bemutató szövegeket.

A tanulmányokat változatlan formában, rövidítés nélkül adjuk közre, mindössze a nyilvánvaló sajtóhibákat javítottuk. A változó terminológiát sem egységesítettük, hisz ezt figyelve is nyomon követhető „az antropológia keresése”. A hivatkozások esetében a szerző annak idején természetesen a különböző publikációs fórumok normáihoz igazodott. Kötetünk szerkesztése során hivatkozásait és irodalomjegyzékét egységesítettük, s bár az általa hivatkozott idegen nyelvű irodalom egy része azóta megjelent magyarul, e hivatkozásokat eredeti formájukban hagytuk, jelezve szerzőnk tájékozódási horizontját. A tanulmányok illusztrációinak nagyobb része ma már nem lelhető föl, ez az újközleléskor alkalmanként minőségromlást eredményez.

A kötetünkben közölt írások forrása:

- Csíki tél. *Alföld* 23. 1972 (12): 50–62.
- Temetkezési szokások Pányokon II. Szokásvizsgálat. A Herman Ottó Múzeum Évkönyve, XXVIII–XXIX., Miskolc, 1991: 497–529. [1974]
- Hiedelemrendszer és társadalmi parancs. A magyar nép halotti szokásainak társadalmi vonatkozásai. In Frank Tibor – Hoppál Mihály szerk.: Hiedelemrendszer és társadalmi tudat I–II., Budapest: Tömegkommunikációs Kutatóközpont, 1980: I. 324–332. [1975]
- Halál, kultúra, társadalom. *Világosság* 23. 1982 (6): 358–361.
- Fényképezés és kultúrakutatás. *Fotóművészet* 25. 1982 (4): 32–37. és 49–51.
- A kép keresése avagy a mítosz fontosságáról. *Fotóművészet* 28. 1985 (1): 34–39.
- A fénykép a parasztság életében. Vizuális antropológiai megközelítés. In Kósa László szerk.: Népi kultúra – népi társadalom. A Magyar Tudományos Akadémia Néprajzi Kutató Csoportjának Évkönyve XIV., Budapest: Akadémiai, 1987: 235–289.
- Van kép a bőrödön? *Forrás* 19. 1987 (3): 94–99.
- Vizuális folklór – vizuális antropológia. In Kriza Ildikó – Erdész Sándor szerk.: Irányzatok a kortársi folklorisztikában. Emlékezés Ortutay Gyula születésének 75. évfordulóján, Budapest: MTA Néprajzi Kutató Csoport, 1987: 70–74. /Folklór és tradíció III./
- Vizuális kultúra és vizuális művészetek. Két paraszti származású elmebeteg rajzainak vizuális antropológiai vizsgálata. A Herman Ottó Múzeum Évkönyv, XXV–XXVI. Miskolc, 1988: 855–866.
- Vizuális kultúra és vizuális művészetek. Vizuális antropológiai jegyzetek 1. A Herman Ottó Múzeum Évkönyve, XXVII. Miskolc, 1989: 275–284.
- Emlékezés és felejtés, avagy a halál három kalapja. *Holmi* 2. 1990 (10): 1089–1101.
- Kultúrantropológia és pszichoterápia. In Füredi János – Buda Béla szerk.: Múzsák a díványon, Budapest: Magyar Pszichiátriai Társaság, 1992: 47–81.
- Az antropológia keresése. *Valóság* 36. 1993 (4): 73–88.

Budapest–Marburg–Miskolc, 2003. július

A szerkesztők

Csíki tél

Három társammal jártam 1972 januárjában Erdélyben. Éjszaka robogtunk át a határon, éjszaka Erdély nagy részén. Sötét volt Aradon, sötét Lippán, Déván, Nagyszebenben. Rideg fagygomolyagokon fúrta át magát a vonat, mígnem hajnalra Brassóba értünk. Kevés emlék maradt bennünk a városról: túlságosan is a kívülálló érdeklődésével, a turista kíváncsiságával szemléltünk mindenkit, így aztán kívülrekedtünk bármiféle ismeretkötés lehetőségén. A város inkább épületcsoportjai, sikátorai, terei, tornyai – semmint lakói – révén sugározta hangulatát. Megálltunk egy-egy régi ház előtt, régi bolthajtások alá bújtunk, betekintettünk régi udvarokba.

Véletlenül vetődünk a roskatag polgárházak közé szorított temetőbe. Szűk közön át értünk el a kapujához, mellyel szemben alacsony szürke ház állott. Elväsott magyar felirata szerint egykori szegényház. A temetőkapuról soká pergett a rozsdá, amikor kinyitottuk. A sírokon fagyosan csörögtek a száraz növények, a márványkövek között még töretlen volt a decemberben hullott piszkos hó. Böngészünk a feliratokat: „Dr. Horger Antalné, élt... évet. Béke poraira.” A karmelita rend „apácáinak nyugovó helye”. A sarokban a temetkezési vállalkozó „családi nyugovóhelye.” A fényképeket a sírköveken átszínezte a rozsdá. Tűzfalak magasodtak körben fölénk.

Az utcákon ragyogott a napfény. Belekerültünk a város délelőtti forgalmába. Most vettük észre csak a magas hegyet, amely meredeken emelkedett a város fölé, s nekünk – az Alföldről érkezetteknek – úgy tűnt, csaknem reádól.

A központban áll a kormos Fekete Templom. Belül tompa vörös keleti szőnyegek bélelik, kívül kopogó, kusza sikátorok koszorúzzák. A templom tövében vékony hangon iskolakolomp szólalt meg. A kis épületből elsőosztályosok jöttek, németül hadarva, s tűntek el az utcasarkokon, táskájukat lóbálva, várakozó nagyapjuk nagyujját szorítva, szelíd szász gyermekdalt énekelve. Aztán újra csend lett.

Míg a többiek a templomban nézelődtek, a sikátorokat jártam. Barátkoztam a házakkal, figyeltem, milyen virágokat ültetnek itt az ablakokba. Kicsi, macskaköves udvaron egy asszony mosott, mögötte az üres szárítókötélre terült a szomszéd ház árnyéka. Fönt a gangon románul tereferéltek. Megint késve vettem észre a hegyet: a kis udvar végében ott magasodott hatalmasan, meredeken. Egészen hátra kellett hajolnom, hogy láthassam a tetejét.

Visszaindultunk az állomásra. Útközben a román nyelvű föliratokat böngészünk, s igyekeztünk francia, latin tudásunkkal megérteni azokat. Siettünk.

1

Megérkeztünk Csíkszentdomokosra. A falu nyomban leolvasztotta rólunk a városban akaratlanul is felvett turista pózt. A kíváncsiskodó idegenből vendéggé váltunk, de olyanná, aki e jogon nem hagyhatja el magát, akinek figyelnie kell: észre tudja-e venni az itteni együttélési törvényeket, hogy ne csak a „*Szabóék vendégei*” legyünk, hanem a „*münk vendégei*”.

Hogy ez mennyire sikerült, nem tudom. Csak azt tudom, mennyire meghökkentett az a pár alkalom, amikor megpillantani véltem a falu rendjét, amikor alkalmam lett volna hozzátartani magam, de mire feleszméltem, már be is zárult a pillanat. Senki sem szólt, senki sem figyelmeztetett. – Hogy mire gondolok? Semmiségekre. A köszönésekre például.

A gyermekek, ha egymás között vannak, új társukat is úgy köszöntik, amint játszanak, annak a szerepéből, akit éppen alakítanak; vagy nem is igen köszönnek, csak valami játékos szót gurítanak neki oda, s azzal már be is fogadták. Amikor felnőttet tisztelnek meg, maguk is felnőtté komolyodnak, tisztán, világosan szólnak, s amint lehet, el is tűnnek a felnőtt beszéde mögé.

A legények már jó pár lépésről hajtják egymásnak a rövid, éles „*szerus*”-t, a falu jellegzetes köszönését. Hangjukban éppen annyi kihívást éreztem, mint cinkos pajkosságot. Nemigen tudtam megkülönböztetni, mikor szól az legénytársuknak, mikor vetélytársuknak, – mert a legénynek halálos ellenségét is köszöntenie kell. Ha lányt üdvözölnek, ugyane szóval teszik. A felröppenő „*szerus*” után már ott sziporkázik a tömondatokba fogalmazott tréfa, a keményre fogott legényes kedveskedés. Idősebb férfiak között a legény hetykesége megmarad, de tartást nyer; összekapja magát, hangja mélyebbről jön: „*Isten jónap! Márton bá!*”, „*Aggyon Isten, Félic bátya!*”. Idős asszonyoknak is e tartásból köszönnek, de szavuk meg-megcsusszan, felülről hangzik. Nem rója meg őket senki, még a nénéknek is tetszik: „*Hagy tanúja a legén az emberséget, uraságot!*”.

Meglett ember férfitársát ugyancsak „*szerus*”-szal köszönti, ha köszönti. De ez ritkábban történik, mint a legényeknél. Rokonait, jó barátait mindjárt „*Hogy megyen!?*” „*Elvagy-él!?*”, „*Élhetel-é!?*”-vel

szólítja meg, vagy még azzal sem, hanem mindjárt rövid párbeszédbe kezdenek, ahol az első pár szót nyomják meg köszönésképpen: „No, hol jársz, sógorom!? – Imett szomszédomnál!! – Honn letted-é? – Aligba, metten tehenkét nezd Gyimesbe”. Csak asszonyoknak s nem oly kedves ismerősöknek szólnak teljes köszöntéssel.

Amin teljesen kívülrekedtem, az a hangnélküli üdvözlés volt. Ahogyan a férfi végigmegy az utcán, odabiccent, odalódít egy-egy főhajtást az öregeknek, ahogy fejét hátravetve kucsmáját szemébe rántja, s villogó tekintettel tüzel haragosára, ahogy másvalakin úgy néz át – nem mint a semmin, épp, hogy odanéz: csak egy pillanat, csak egy rezzenés –, úgy semmisíti meg újra meg újra minden találkozáskor. Ez az, amit az asszonyok nem tudnak, soha meg sem kísérelnek; az ilyet igyekeznek észre sem venni, ebben ők sohasem részesülhetnek: csak férfira nézhet így férfi.

Az öregemberek, ha végigmennek az utcán, alig-alig nyitják fel már szájukat. Bólintanak, biccentenek, botjukat, fejszójüket billentik, megrezzentik kucsmájukat. Ők már nem vetnek, csak aratnak. Maguk elé néznek, zártak maradnak, csak lépésüket nyomják meg olykor: az is köszönés.

Az emberek mindenkor kurtán bánnak a szóval. A férfi keveset beszél, de mindent elmond. Az asszonyok épp hogy szólnak, s máris többet beszéltek férjüknél. De nem fecsegnek. Az ő nyelvükön olvad ki, válik világossá férjük szavának aranytartalma. Így tartoznak össze.

Az asszonyok egymást mindig a dologkörüli kérdéssel üdvözlik. Ha éppen munkálkodókat köszöntenek, úgy teszik, hogy mire köszönésük elhangzik, már fel is veszik azoknak munkáját, bele is folynak tevékenységükbe. Akárcsak ha öt percre is. Télen, amikor minden ház hátsó szobájában csattog a szövőszék, így figyelik egymást: „Amikor a szövőszéket felállítják, s oly asszon jó bé, aki nem tud szőni, az megrontja a szövést. Aki tette a szövőt (felszerelte a szövőszéket), tutta má: Na, ez rosszul fog járni!” „Aki tud szőni, nagyra tácsa fel az ajtót, nagyokat lép, lengeti a karját s mongya: Jó nagyokat nyíjjék, soba ki ne foggyék!”

Ha ember köszön asszonyokra, illendően fogadják, s keményen megfelelnek. Jól esik nekik, de nem lágyulnak el. – Láttam egy asszonyt mosni a befagyott patakon egy léknél. Nem messze felette vitt a híd s az út. Jó ideje sulykolta már a ruhát a jeges vízben. A hídon elhaladó férfiak nem köszöntek rá: dolgozik, hát minek zavarják. Öreg sógora szólt csak le neki: „Aggyisten, Juli!” Az asszony felegyenesedett, letette a sulykot, ruhát, lesimította szoknyáját, törölt egyet vörös kezén, s úgy válaszolt: „Aggyék, sógorhácsi!” Az öreg lépegetett tovább, az asszony feltúrta szoknyáját, felvette a sulykolót, letérdelt és mosott tovább.

Lányok, ha legény köszön, megbecsülik, úgy fogadják mint egy virágcsokrot, de mire átveszik, felét vissza is szórják: „Ne bízzon el az a legény!” Ugyanezt éreztem, amikor vendéglátó asszonyunkat hallottam leánykoráról mesélni: „Így télidőt menék ki a patakra mosni. Vót rajta jég vastagon. Délkor sem dolladt (olvadt, ereszkedett) meg. Egy legénytől azelőtt kaptam volt egy szépen metszett lapickafát. Azzal üttem át a jeget, hogy léket tegyek rajta. Amikó az utolsót üttem vót, elhasadt a lapickafa. Megkaptam ott, messzelődítám a jégen. Nékem olyan lapickafát csinájják, aki nem hasad el!”

Itt, a köszönéseket figyelve, kezdtem megismerni a falut, lakóit: a férfiakat, akiknek szava mögül a mindennapi harc, viaskodás villogott elő, az asszonyokat, akiknek köszönései közt a véget nem érő apró munkák fáradságát enyhítő frissesség bujkált.

2

A falu határát járom.

Végigmegyek a kenderáztató jegén, fel a napsütötte hegyoldalra, ahol a vízmosságokban parázsluk a kristályos hó. A dombtetőről széles lejtő nyílik, aljában templomrom. Tornyát mintha hosszában félbemetszették volna. Csúcsíves ablakán át a felhőket látom, bélietes kapuja sírokra, szántóföldekre nyílik. Egykor meszelt belsejébe szabadon tűz a nap; ásatásokon talált csontvázak beroskadt mellkasa jut az eszembe. A rom körül sűrű a csend, az tartja össze.

Leülök a kereszték között. Lassan összeállnak bennem a beszédtöredékek, utalások, amiket lent a faluban hallottam. – Ezt a helyet Égettszernek hívják. Itt volt valaha a falu. Itt a szántóföldek, legelők alatt. – Múlt az idő. A hegyen túl idegen seregek tűntek fel. Törökök. Északnak tartottak. Áradásuk hullámai átcaptak az egykori helység felett. Csak a templom állt ki belőle. Akkor a lakosok feljebb húzódtak a völgyben, a templom a falu szélére került. Újra rájuk csapott egy hullám – ezúttal tatárok, török szolgálatban. Még mélyebbre bújtak, akik túléltek. A templom magára maradt. De a történelem újra, meg újra megáradt, s végigsöpörtek hullámai az ittenieken. Most már semmi sincs itt: a falu két völgyvel is odábsodródott. A templom hajóját s a torony felét maguk hordták el az új egyház építéséhez. – A múltból csak a csonka torony áll ki, csak a dülőnevek őriznek belőle valamit.

Odább a befagyott tó mint valami hatalmas, rozsdásodó vastűkör hever a völgyben. Színén a jég kuszán repedezett, a megroggyant hó elveszi csillogását, vakfoltjai a fagyos zombékszigetek. Csak a közepén, alig pár négyzetméternyi fénylik töretlen ott, ahol a víz soha be nem fagy, zölden páráll, ahol a soha meg nem mért mélységből lassan szállnak fel a buborékok és a szavak: „*A közeli harangból elveszett a harang ütője, az eljáróság keresésére indulván, betért a harangozóhoz, kinek háza e tó helyén állott. A harangütőt a harangozó lopta volt el, ágya alá rejtve; midőn a keresők mondanák, hogy adja elő, ő ezt felelte: Sülyedjek el, ha láttam, de alig mondanák ki ajkai a szemtelen hazugságot és átkot, hogy a talaj azonnal inogni kezdett, s alig menekültek el az eljárók, hogy a harangozó és háza elsülyedvén, e tó keletkezett helyén: sőt még most is lehet a hamis eskü miatt lelki nyugalomát nem található harangozó jajveszékelését éjelenként hallani.*”⁴

Máskor másfelé irányítottak a falusiak. Fejüket félrehajtva, összehúzott szemmel néztek arra. Ott, ott, hágókon, lejtőkön túl, fenyvesek között azt a kicsiny bükköst, a Pásztorbükköt vizsgálták tekintetükkel. Sok-sok emberöltő óta vonul oda a falu minden évben engesztelő búcsúmenettel. Miért? – „*Báthori egy pap volt, aki Erdélynek a fejedelme volt. Mikhál vajda a fejét akarta venni. S akkó volt egy Ördög Balázs, Kristó... Kristály András (domokosi születésű volt), akik azt mondták, hogy ennyi és ennyi pénzéért ők elfogják, itt Szentdomokoson. Femennek ők Pásztorbükkébe. S ottan volt egy pásztor, akinek ott es volt a leánya. S amikó ők odamentek (értsd: Báthori, menekülés közben), akkó a lovát kinnhagyta, s lefeküött, s elalult. A lány ölibe tette a fejét. Mikó odaért Kristály András Ördög Balázssa, akkó ők intettek a leánynak, hogy ne merjen megmozdulni, mett azonna megölik. A ló küzdött, úgy kapált, de annyira e volt aluva, hogy nem ébredett meg. S ottan fejét vették. Aztán aztán, amikó emettéké, nőtt ott egy nagy-nagy nyírfa a sírján. S úgy monták – nem tudom menyi ideig – a nyírfa töviből vér folyt ki. Vér bugyogott ki. S azt monták, hogy az átka Szentdomokosra maradt: hét évig csak csengő kóro teremjen itten! Egyeb semmi! S akkó fogatták fel a búcsut, hogy Mindenszentek napján búcsujárás lesz oda Pásztorbükkébe.*”⁵

A fiatalabbak az ellenkező irányba mutattak. Arra van valahol egy falu: Vasláb. Nagy hegygerinc két oldalán izzik a két falu. Parázslík, föl-fölfortyan, átröcsög gyűlöletök szikrázva a hegyeken, belekap a szélső házakba. Ezek a szikrák beléhullanak a még gyermek fiúkba, sütik, perzselik őket halálukig. – Beszélgetni alig hallottam a vaslábiakról. Csak egyszer szólt egy férfi róluk. Amit mondott, alig tűnt többnek rosszhiszemű beszédnél: az ottani papról, állomásfőnökről, akik fellázították a népet, s tán fegyverrel is ellátták azokat ellenük. Oda sem figyeltem igazán. Akkor feltűnt, micsoda csöndben hallgatják a többiek, senki nem szól közbe, senki nem egészíti ki. Ez a mély hallgatás adott hitelt a férfi szavainak. Nem mondatainak, hanem tartásának, gyűlöletének őszinteségét igazolta.

Így ismertem meg lassan a tájat a falu körül, s azt, ami a hajlatok mögött, a szurdokokban, a tó alatt, a fenyvesek mélyén lappang, ami az erdők levegőjét sűrűbbé teszi, ami kiperzsel a hó alól is. Nemcsak a vad vidék, nemcsak a zord időjárás, amely alig enged itt megteremni valamilyen kultúrnövényt, nem csak az éles hideg, nem csak az elszigeteltség szorongatja ezt a falut, hanem a történelem, a múltból feltörő átkok, a megsemmisülés előtti pillanatok örök emléke, a bűnök, melyekért a falu még most is vezekel. Nem menekülnek el múltjuk elől. Nem felejtenek el semmit. Könyörtelen világossággal adja tovább nemzedék nemzedéknek örökölt bűnük és örökölt szenvedéseik lajstromát ezekben a mondákban, történetekben.

3

Fa. Élő és faragott fa. Születésüktől halálukig, reggeltől estig ez veszi körül őket.

Figyelem, hogyan alkalmazkodik életükhöz a fa, hogyan változik át a fenyvesek sötétje, a bükkösök ágas-bogas útvesztője környezetükben. Az élő erdő természetes ritmusát látom viszont a düledező kerítések sorában, a székelykapuk sudár emelkedésében, a házak, pajták gerendafalában, a faszindelyes tetőkön, melyeket nagy foltokban lep el a moha, a temetői kereszték düledező csoportjaiban. A fa növekedésének aszimmetriája, magasbatörő szerkezete, rostjainak, erezetének játéka, titka mélyen beléjük ivódott. Ehhez az anyaghoz fűződő meghitt viszonyukról tanúskodnak a metszett bölcsők, ágbabák s a növekvő gyermek csaknem minden játékszere, orsók, díszes botok, kicsike kis fejőszékek, a lapickafák, faragott jármok, kapuoszlopok s a fejfák. Minden férfinak értenie kell a fához!

Hogy a fa mennyire körülveszi életüket, mennyire alakítja őket, nem egy öregember érezte velünk. Ők a rengeteget mindenkor vetélytársként, ellenfélként tekintik, akivel mindennap megharcolnak, akit sose becsülnek alá, akit a maguk módján tisztelnek. Együtt élnek a természettel, és nem felette. –

⁴ Orbán Balázs: *Az Székelyföld leírása, II: 89.*

⁵ Szabó Józsefné Kristály Veronika, 29 é.

Kivált régen, egész életük az erdőben telt el. Beleveszhettek, elsodródhattak benne, de szerencsájukra is ott találhattak. Úgy tekintettek a vadonra, mint a halász a tengerre.

Dalaikban ott zúg, acsarkodik, feketén hallgat a rengeteg. A lélek nyugtalanságát gyakran érzékeltetik az erdők útvesztőivel, melyeken érzelmeik viharzanak át, a bánat szele fújdogál, vagy a szerelem ragyogása tölti be. Meséikben mindig ott, messze-messze, az erdők mélyén történik az, ami a cselekményt megfordítja.

Nem csak körülveszi, de össze is köti őket a megfaragott fa. Számtalan alakban s számtalan jelentéssel adják s kapják. A két nem között sorsfordító dolgokat mondanak el vele. – A legény sulykot farag, még ott kinn az erdőben. Kedve, hangulata szerint cifrázva rója a szerelem ág-bogas virágait. Aztán ha hazakerül, átadja a lánynak. Szavakkal alig mond valamit. Nem is tudna szebbet.

Az ifjú férj heteken át hasítja, faragja, fúrja a fát. Osztovátát (szövőszéket) készít. Aztán beleül az asszony, s szövö, szövö, szövö a csergét, az ágytakarót, asztalravalót, törülközőt: a házásélet kellékeit – a házásélet örömét, szomorúságát, leánykorának boldogságát szöve belé díszül.

A férfiak télidőben heteken át faragják a cifra jármokat. Ahogyan a ragyogóan fehér, hántolt törzseket róják, úgy beszélnek, mesélnek tiszta, éles mondatokban. Leülepszik bennük az elmúlt év, évszázadokon át őrzött haragos indulataik lehiggadnak. A kezük alatt formálódó szőke hasábok, ki tudja hogyan, megszelídítik őket: olyan emlékeiket, gondolataikat beszélnek el, amelyeket – úgy hitték – örökre elástak már magukba.

A túlvilágra is elkíséri őket a fa. A halott férfirokona díszes két deszkácskát farag. Azt is a koporsóba teszik. Azzal kell majd kopogtatni Szent Péter ajtaján. Csak ezzel lehet bejutni a mennyországba.

*

Fagyos, száraz, késői délután baktattam a főutcán. Egy öregembert láttam meg magam előtt. Észre sem vettem, mikor lépett ki az egyik kapuból. Valaki még utánaszólt a homályból: „*Aztán megyen-é holnap, Árpád bá?*” Az öreg meg sem fordult, csak úgy intett a fejével, hogy igen, s lassan rongyos szeredásába eresztette azt a fehér kendőbe takart csomagot, amit eddig a kezében hozott. Bizonyára onnan kapta, ahonnét a hang szólt. Keményen lépdelt az öreg előttem, a feje meg-megbiccent. Egyre sötétedett körülöttünk. Már alig-alig láttam az öreg, inkább csak hallottam, hogy befordult egy mellékutcába, a hegy felé. – „*A Gyenge Árpád vót a. Az a felemás öreg, akit a légnomás megbetegített huszonhárom éves korában. Azóta nem emlékezük semmire. Ugy tartya, meg van halva: ó mán a túlvilágonn él. Valami fehérszemélyt is emleget. Ott a Dón-kanyarban lehetett valami kórházba. Ottan lehetett néki valami kedvesse, aki megápógatta betegségibe. Azóta mindig odakészül. Neküindul a hegyeknek egyedül. Senkije sincs itten már. Kéreges. Bé van néki osztva: minden napra egy ház. Sokáig a váróterembe hált tiszta csórén. A vonaton is csak úgy utazott: monta a Doberdóhoz megyen. Senki se foglalkozott véle. Gyenge Árpádnak hijják.*”

Még egy magános öreg van a faluban. Az vak. Mindenkinék előre köszön, s hozzá kinek-kinek a nevét is mondja. A testvérei is mind vakok.

4

Lassan megnyílnak a kapuk előttünk.

Hátsó kis szobákba tessékelnek bennünket, vagy alacsony, hatalmas konyhába. – Leülünk. Mi a vendégek, mindig a szutykos villanykörték vagy a rikítóan idegen csillár alá kerülünk. Ők a fénykör peremére telepednek, az asszonyok még hátrább. Bort töltenek szívesen. Koccintunk. Az üdvözléshez hozzámondják mindjárt, hogy ők nem magyarok, de székelyek, s hogy „*székely szarta a magyar*”, hogy a rangot is tudjuk.

A beszélgetés nehezen indul. Tőlünk várják, hogy megszólaljunk, de szavaink idegenül csetlenek-botlanak körülöttünk. Hallgatásukról lepereregnek együgyű, elkoptatott városi fordulataink. Belefulladunk saját csendünkbe. Arcukat, kezüket nézzük tanácstalanul. Zártak, kemények. Nincs hozzá kulcsunk. Vergődünk kívültrekedtségünkben.

Ők nyílnak meg aztán, maguktól. Leghamarább az öregek. Felszáll bennük a múlt. Háborúk rázzák meg lelküket. Mindenki felett elnéznek valahová messze, amikor megzendült a föld

„*Ott vótam a 14-es háborúban végestől-végig. Nem vótam fogságban csak eccer is! Én vótam a Tirólba, osztan esment a Doberdónál... Hallotta-e hírit? Sebesültem ott. Oszit Oroszországba sebesültem esment: 15-be.*

Hogy má meséjtek es közben: nem tuttam irni, olvasni.

Karomon keresztülfuródott egy golyó, ebbe a helybe, ne. Hazakerüttem Székelyudvarhelyre, mett 82-es katona vótam. Egyessorba minket kiállítottak ott: – Jüjjön ide! Irja le, hogy milyen idő van!

– *Nem tudom.*

– *Ájjon ide!*

Így kiállították, aki nem tudott írni. Vótak egy páran!

– Ezek máától kezdve iskolába járnak!

Jártak is három hétig, de bizony nem sokat ért az.

„Elloptam egy Ábécés könyvet a végén, olyat, aki a gyerekeknek is van. – Mentiünk. Amiké elértünk egy másik dombbo, valahogy egy kis pihenésünk vót: elé a lapot, s kezdém írni. S egy betű nem juta eszembe, s elé a könyvet, s neztem a könyvet, s így megtanultam írni.”

Egy más este, egy más öregből ugyanaz a háború történet.

„En jártam a nagyvilágot! A régi harcba körülháborúztam én az ég boltozata ajját. 15-be kimentem az uszoki szorosson, s 18-ba jöttem bé a békási szoroson: Oroszországbul. Omlott nékem mindenütt a vérem, környesköriül.

– S ezalatt az idő elatt azza vigasztaltuk magunkat, hogy danóltunk.” S recsegve, remegve, nagymessziről érkeznek is felénk a katonadalog. Mert még most is van azokon a régi emlékeken mit vigasztalódni. Sárgára mázolt kaszárnyákról, rácsos ablakokról, sok levágott hajról, elhasadt gyolcsingről, büszkeszép lovakról, kétségbeesett hőstettekről szól az üzenet, amit a kis fecske, a fekete, ismeretlen táj felett visz az otthoniaknak. Aztán vannak, amiket soha nem küldtek el, amikben magukat siratják. Kavargó folyóvízbe, izzó parázsba inkább kíváncsoznak immár, mint katonának. Már rég elfelejtett anyjukat emlegetik fel a férfiak: miért, miért nevelte fel őket ilyen gyöngén, hogy ide jussanak.

Az öregek aztán elhallgatnak. Ha ők elfogadtak hallgatónak bennünket, a fiatalabbak meg társnak fogadnak. Most már könnyebben esik a beszéd. Az öregek hangütését folytatják. Azok megfáradnak, hátrahúzódnak a csendbe, a homályba.

A javakorbéli férfiak veszik át a szót. Lassan beszélnek, talán halkabban is, mint máskor. Nincsenek ők még a meséléshez szokva. Többet használják ők még a kezüket, mint a szájukat, s amit elmondanak, az is a munkájukról szól: arról, hogyan birkóznak meg életükkel.

Alig pár szót ejtenek a medvéről, meg arról, hogyan ölelte halálra a medve a sógort, pedig fegyver is volt nála, hiszen milicista volt! Mégse mondott, se nem kiáltott semmit: úgy megmeredt félelmében.

„Mer más az úr az erdőben, mint a faluba!”

Másvalaki éppen tegnap tért haza Gyimesből. Tehénkét vett az elöttevaló nap a vásáron. Hajnalban kelt, s áthajtogatta a tehenet a hegyeken. Egyedül ballagták végig hegyen-völgyön a maróan hideg januári napot. Szürkült, amikor a falu határába értek. Akkor hallotta, hogy nyüsztítenek a farkasok, kerülgetik a falut. Amikor az utcájukban járt, a farkasok már üvöltöttek, tanyázni hívták egymást éjszakára.

A fuvaros, aki *„e kicsi Erdély apróka ráncát is esmér”, „akinek Erdély minden útjára szart már a lova”* most december végén látta őket, amikor a nagy havazás volt. Egy fenyves tövében ütöttek tábort. A zuhogó hóban alig látta őket, csak azt, hogy a szekerek hogyan állnak körbe, a szél ellen, s hogyan bújnak össze a kipányvázott lovak, hogyan Iobog a sörényük a kavargó hóviharban.

A vándorcigányokat becsülik, a letelepülteket semmibe se nézik. *„Lopók azok, meg csuful tesznek mindég. Fazokat es csinálnak.”* – Tudnak a cigányság nagy háborúiról is. *„A csiki cigányok erősen haraguszna a gyimesiekre. Egy vén banyájokat fogták meg ecce azoknak, s ide hozták a münk falunk végibe. Befütötték a kályhát jól. Levetkeztették az öregasszont tiszta csóréra. S ottan ráültették a vereslő kályhára. Ottan nezte azt minden cigány.”*

A falusiak s a falu alatt letelepült cigányok között csupa feszültség a viszony. Gyakran összekülönböznek. Egyszer – ki tudja már, kinek a hibájából – csúnyán összeakaszkodtak a székelyek meg a cigányok. A milícia is belekerült a dologba, s kiment a három csendőr a cigányokhoz utánanézni az igazságnak. Azok meg behúzódtak egy faházba, s olyan kőzapporral fogadták a zubbonyosokat, hogy mindjárt visszafordultak. Az egyiknek – épp a faluból valónak – a fejét is betörte egy kő. Amikor ezt a falu megtudta, jóformán szó nélkül gyülekeztek össze a férfiak, s mentek ki a faházhoz. Őket is kövezés fogadta, de nem lehetett visszafordulniok. Elérték a házat. De azt meg jól magukra zárták a cigányok. Ajtót, ablakot nem tudtak rájuk törni. Akkor tetőfokára csapott a dühük. Felszöktek néhányan a tetőre, s amilyen gondosan építették, úgy szedték szét gerendáról gerendára a házat. A bentlakókon már semmi sem segíthetett. Kétségbeesett sikoltozás támadt, aztán csend, csend. *„Olyan csend maradt utánunk, mint az árvíz után!”*

A férfiak kifognak lassan a beszédből, a legényekre marad a szó. De azok aztán végképp nem beszélnek. Élik az életüket, nem mesélik. Így hát a fiatal házasemberek emlékeznek meg helyettük a legényeletről, meg az asszonyok. Mi a legényélet? Örök feszültség és örök kirobbanás. Ők járnak a legfeszesebb fehér harisnyában, vérvörös csíkkal az oldalán, ők járnak a legfeketébb kurtamellényben, villogó gombokkal; körülöttük folyik el a legveresebb vér, amit az öregek leginkább bálnak, bennük kavargó a legfeketébb harag, amit az öregektől örököltek.

„A lányokér, a legtöbbet azokér történik. Ezelőtt tíz, tizenöt éve olyan dolgok történtek, olyan verekedések! Fejsze s kés, egy-két halott, az nem számítot! – A románoknál ez nem történik meg. Egyáltalában. Azok egymást megpártolják halálukig. Egymás között vitatkoznak, mindenesetre, de egymást nem báncsák. – Nálunk aztán! Van egy-két család, aki nem nyúgoszik. Például az egyiknél vannak kilencen testvérek. Mind a kilenc fiu, egy leány van bennök. Azok egyiknek (egyik embernek) a szemit szúrták ki, csak annyira, hogy meg ne vakuljon, másikat úgy megbénították, hogy nem lesz ember belőle soha. Mind elrendezték: egy-két hónapot kaptak, s aztán hazakerültek. – Ha pénzed van, pénzzel anyát is tucc venni. Ez így igaz?”

„Megtörténik a verekedés minden hónapba! Megkezdik a kocsmába! – Tulajdonképpen az vót a szokás, hogy ha valaki valakire haragudott, akkó ement az asztalábo a kocsmába a haragossának, s egyet üntett neki, ha nem mondta: Gyere ki! Az kiment. Aztá ott megkezdék. – Nem is az tesz ilyet, aki má elvégezte a katonaságot, hanem egész kicsi gyermekek: tizenöt, tizenhatévesek. Ezek megkezdik, aztá ennek kerül ilyen barát, olyan rokon. Ha az egyik ment is, beléfog a másik. Akkó aztá egymást el-kiüzik?”

„Jenőfalva, Szenttamás és Domokos: ez a három falu vót az, amelyek aztán mindig verekedősek voltak! Nincs magyarázata. Ilyen vót! – Emlékszek, gyermekkoromba, gyerek vótam én es, úgy karácsonkor, karácson másodnapján megvót a szánkázás.

Ilyen kocsiszánbo befogtak két lovat – mindenki, akinek lova vót. Nagyon sok ló vót akkó! Befogtak két lovat, szánkáztak le karácson másodnapján délután le Jenőfalváig és vissza. Egy élvezet! Azok es jöttek fel onnan. Az úton egymást kerülték el. Az egyiknek nem tetszett a poszája, nekiszóllott a másiknak! S aztán nembogy kézzel, késsel, fejszével, de késefával – úgy mongyák, a ló amibe van kötve! Úgybogy óriási nagy bunyók vótak! Halottak es estek. – Lányok es vótak. Asszonyok nem. Csak legények es leányok. A legén ült a székebe, a szánkón, a lány meg az ölibe! A lányokat dobták ki oszt, s a legények szöktek le, s ütték egymást, mind a lovat.”

Elég már a beszédből. Késő este van. Mindenkin elfordult a szó. Kászolódunk. Akkor valamelyik öregből – aki tán szundított is egyet a beszédközt –, felparázsluk a vér, a bosszú emléke. Rekedt, reszkető hangon kezdte. Éppen legénykora végén történt, hogy házat építettek. Hiszen csak úgy házasodhat a legény, ha van hová vinni asszonyát. Csak úgy fogadják el a lányos háznál. No, hát ki is tűzte a zöld ágat, amivel kalákába hívják a rokonságot, barátokat. Össze is jöttek, de hiányzott a pallér, az ácsmester, aki a gerendákat összeróná. Számítottak is erre, mert régi haragosuk volt az nekik, s hógy rokon vót, méginkább tartották a „haragságot”. Nekifogtak, hát maguk, egy darabig jutottak is, de egy helyt csak megakadtak. Se előre, se hátra mostmár. Úgy szorított az idő, hogy végül csak megkérték a haragost, hogy immár segítene. El is jött az, de igen hallgatott. Segített, de fel nem melegedett, se munkában, se fáradságban. Italukat nem fogadta, ételüket nem ette, izzadságát maga törülte. Amikor már a tetőnél tartottak, nekiszóllott valamelyik rokon a pallérnak. Az meg csak elnyelte a válaszat. Újra megint mondott rá valamelyik egy szót, aztán meg a szemébe is vágta. Akkor az fentről megrúgott egy gerendát, hogy „*épp e szörön múlt!*”, hogy hárman ott nem haltak. Akkor aztán vége lett a hallgatásnak! Felkapták a nagy gerendát ott vagy heten, s amikor a pallér leugrott a földre, hogy ott védje magát, nekiirányították az elejét. Ezek léptek előre, az meg hátra, mígnem az újonnan rakott gerenda-faltól nem lehetett hátrább. Ezek meg csak meglendítették a hatalmas gerendát, betörték a mellkasát. Csak egy sikoltás volt, meg a csend, ami minden lendítésnél nőtt. Nem kegyelmeztek. A pallért úgy belényomták a házfalába, mint a mohát, amivel a réseket betömik. Így lett vége bosszúnak, háznak, házasságnak.

Jani.

Fiatalember. Pásztor. Kétszer ha láttam. Öt szerettem meg a legjobban. Magam sem tudom az okát. – Mindig hallgat. Ha megszólal, valami mély szakadékból jön a hangja, épp hogy áttöri a csendet, ami ezt a kemény juhászortot beburkolja. Havasi kalandokról faggatom mohón. Farkasokról, medvékről szól, de olyan fukaran, hogy ott a távoli esztana körül még sűrűbb lesz a csend. Semmit sem tudok meg tőle, pedig semmi titka. Szeme barátságosan ragyog.

Éppen eleségért jött is a faluba, úgy találkoztunk össze. Ahová mentünk együtt aznap este, mindenhová vitte magával azt a nagy csendet. Mintha körülötte mindig nagy pelyhekben esne a hó. Nem elhallgatás volt ez, ilyen volt a természete. Jól esett mellette ülni, nem szólni órák hosszat. Magamra találtam mellette. A történés nélküli órák múlásával csak nőtt barátságom iránta.

Másoktól tudtam meg, ami keveset tudok róla. Nagybátyjától – a vidám, mindenki szerette vőfélytől –, hogy Jani az esküvőjén, amikor a rokonok a szokásos ajándékot hozták, elsírta magát. Csikordult a foga. Nem szólt, csak sírt. Úgy érezte, megalázták. Nem akart senkitől semmit elfogadni. A maga erejéből akart ember lenni, ne szóljon abba bele senki.

Asszonyrokonától meg azt hallottam, miért szereti Jani úgy a gyermekeket. Amikor Janinak katonának kellett mennie, a jegyese három hónapos terhes volt. Annyit beszéltek otthon neki, hogy

tett magával valamit. Azóta kórházzról kórházra jár, még tán Pesten is volt. Senki nem tud rajta segíteni. Nem lesz többé gyermeke. – Pedig Jani megmondta, amikor elment, hogy elveszi feleségül, tartsa meg a kicsit. De hát olyan messze került! Amint hazajött, elvette a lányt, ;pedig tudott már mindent. Azóta alig van otthon. Messze kint jár a juhokkal, kint is hál. Van, amikor hazajön tisztáért, étékért, máskor – ha csak egy napi járásra van – az asszony viszi ki neki. Amúgy is olyan az asszony, mint az árnyék, szavát sem hallani, de ha Jani otthon van, mint a semmi, átnéz rajta.

6

Egy öregasszonynál üldögélek.

Kis szoba zugában feketére érett ládából egykori kelengyéje darabjait: törülközőket, írottas völkendőket, párnákat, laposhímzéses rúdravalókat tereget elém. Vörös, sárga, fehér díszű halotti lepedőszél. Ezen terítették ki az urát. Az egymásra gyűrődő vásznakon úgy hevernek a hímzések, mint alvadt vérrögök.

Vonásai élessé válnak, arca bezárul, szeme árnyékok mélyére rejtőzik. A mindent beborító minták között kirajzolódik sorsa. Összefüggéstelenül szakadnak föl emlékei. Ahol a beszéd abbamarad, ott kezemunkája folytatja történetét.

Élete csupa várakozás, csupa egyhelyben maradásra kényszerítettség. Leánykorában szülei, asszonykorában férje döntött felőle, cselekedett nevében. Tán özvegyiségében a legszabadabb? A halott emléke, s a falu éles, sötét tekintete kényszeríti érzelmeit mozdulatlanságra. A szerelem bármilyen tiszta lobogását őrzi is leánykorában, szenvedélyek akármilyen izzását rejtegeti asszonyként: föl nem szabadíthatja soha. – Megszökni nem lehet, megőrülni nem lehet, meghalni nem lehet – dolgozni kell. Csak megöregedni lehet.

Ülnek a lányok a meszelt falak között. Csend, fehérség, várakozás. Ahogyan a vakítóan fehér vásznakat burjánzó hímzéseik elborítják, úgy szövik át sötét torokhangon „fűt” dalaik a várakozás csendjét:

*S úgy var, úgy var vala
Langos Szép Ilona
Úgy var, úgy var vala,
Ablakba var vala.*

*Szemzi szemzi vala
Gyívizzi selyemvel
Tőtést tőti vala
Sűrű könyveivel...*

*„Ién vótam anyámnak
Részetlen gyermeke,
Kinek e világhoz
Nem vót szerencséje.*

*Vót nekem szerencsém
Búhoz s e bánathoz,
Búhoz s e bánathoz,
S e fekete gyászhoz...”*

(Balladák könyve. Gyűjtötte: Kallós Zoltán. Bukarest, 1971. 304. l.)

Csillagcsapat ereszkedik a vászon friss fehérjére. Bimbók feszülnek kusza ágak végén. Folyondár „giz-gazok” borítják be a végeket.

Asszonyok ülnek meszelt szobák mélyén. Csend, fehérség, várakozás. Rügyező bokrok ölelkeznek össze. Csodaszép virágok nyílnak az egymásba fonódó ágakon. Szegfű, rozmarin, búzavirág, rózsza kavargó a kezek alatt. Piros, kék, fekete örvények támadnak. Madarak, szarvasok tűnnek fel egy-egy villanásra.

Csend, fehérség, várakozás. Gyerekek születnek s halnak meg. Hétből nem marad egy sem. A férjet elsodorja a háború. A bimbók a föld felé fordulnak. A gránátalmák meghajlítják a gyöngye ágakat. Szabályos egymásutánban szökkennek föl a kiontott vér piros bokrai.

Csend, fehérség, várakozás. Az ujjak vége fekete lesz, megkeményszik. A szemek akadozva számolják ki a vászon szálait. A leánykorban szótt vásznak megsárgulnak.

Csend. A csendet megtöri egy ének, másik kapaszkodik belé. Valaki feljajdul: – Fehérség. A fehéret fekete, vörös szín szövi át, s egy kiterített holttest lila árnyéka. – Várakozás. Nincs mire várakozni többé.

7

Mesemondó Sándor Márton.

Sudár székelykapun túl, meredektetős faházban él ez az öregember. Szobáját a tűzhely lángjai világítják be. Márton bá a lócán ül, kosarat fon. Mellette a kis ablak. A koromfekete égen szikráznak a csillagok.

S az öreg mesél. Ül ott a lóca sarkán, az öregek zárt, kiérlelt ülés módjában. Arca hol eltűnik, hol elébukkan, ahogyan a tűz lobog, rajta metszően éles ráncok labirintusa. Szeme idők mélységes mélyén át ragyog. Körülötte eloszlik minden homály, s minden, ami kusza, egy szempillantás alatt elrendeződik. Kilencven éve előtt az élet minden titka felnyílik, s természetessé válik. Nem hatódik meg. Sem szenvedélyen, sem bánaton, sem bosszún, sem gyáson. Sem igazságon, sem gyalázon. – Elmondja nekünk, amit egy fiatalnak a legjobb indulattal elmondhatni, de tudja, hogy semmit sem ér a szó. Csak az élet, csak az idő érteti meg majd velünk igazán, amit mond. Mesél. Hosszú és rövid, vidám és szomorú meséket. Olyanokat, amelyeket akár a gyerekek is elhallgathatnának, de csak életük folyamán nyílnak majd meg ezek a sokunk fülében ott visszhangzó, zárt sorok, melyek majd csak valamikor, életük vége felé nyernek értelmet: akkor, amikor már saját életük is egy hosszú mesévé áll össze, amikor úgy tudják elmondani azt a mesét, amelyet gyermekkorukban hallottak, hogy minden hangsúly, minden ritmus a helyére kerüljön, amikor annak a „mesebeszédnek” hosszú életük ad hitelt.

Későre járt. A tűz már alig lángolt, csak a parázs ontotta a meleget. Márton bá meggyújtotta a petróleumlámpát az ablak előtt. A sötét üvegtáblákon, láttuk most viszont az arcát. Megérlelte az idő. Alakját felvetítette a lámpa a fejünk fölé, ott ingott, rezgett a repedezett meszelt falon. Senki sem mozdult. Az öregből egymás után emelkedtek ki a mesék, s szálltak el felettünk. – Mindaz, amiről itt a faluban hallottam, amit itt láttam, ahány emberrel találkoztam, s ahány élet egy pillanatra megnyilatkozott előttem: azt most ezekben a mesékben elrendezve, helyére téve, szépen, kereken megfogalmazva újra hallom. Ez az útravaló. Ez az öregember erdőt, haragot; esőt, bánatot; barátságot, szerelmet, egyedüllétet; életet, halált összefoglal meséiben, s fonja, köti ránk, szeretettel, hogy vigyük, vigyük magunkkal.

8

JUHTÓLSZÜLETETT PÉTER

„Eccer egy ilyen öreg pásztor vót: juhásztor. Egy juh meg a válura vót kapva, a kuttyák válulára. Tehát a pásztor odament a juhhoz a válura, megbajtotta a pálcájáva s a pálcája belémet a juhnak a seggibe. A juh megterhesedett a pálcától. Később a juh megszült egy gyereket. Megkeresztelték Juhból született Péternek.

Hát hat esztendeig nevelte az anyja s akkor kivitte az erdőre.

– Na, fiam, húzd ki ezt a fát, s üsd belé a földbe hegyinél fogva!

Kihúzta a fát, de még félig sem tutta beléütni. Akkor esment elvitte háza. Esment nevelte hat évig. Mikó tizenkét éves vót, kivitte esment az erdőre.

– No, fiam – egy nagy fára rámutatott –, húzd ki! Kihúzta.

– S üsd belé hegyinél fogva!

Meglengette a Juhból született, s úgy beléütte, hogy a gyökere fogta ki a fát.

– No, mehetsz. Elcsaplak. Má több gondot nem viselek reád.

Hát osztá elment. Elváltak az anyjától.

Hát ment, ment, mendegélt Juhból született Péter egyedül. Ment el egy erdő között. S hát meglátta, hogy egy ember ott a bükkfákat hajlicsa meg.

– Hé! Micsinász?

– Hallgass, mer ha lemegeyk, úgy megbajtogatlak, mint ezt a nagy fát itt né!

– Gyere csak le!

Lement az es. Faakasztó Gyurkának hitták. Megfogta Péter s úgy belévágta a földbe, hogy úgy kellett kihúzza.

– No – asszony Gyurka –, lesznek társad, amíg élek! – Mentek ketten osztá.

Mentek egy nagy sziklának. S hát a szikla öröklődik. Hát mennek fel, hogy miféle az örlés. Egy ember morzsója ott a követ. – Ugy láttam, mint most. –

– S hé, te mit csinász?

– Hadd el, mett ha lemegyek, úgy megmorzsollak, mint ezt a követ!

– Gyere csak le onnat!

Lejött. Juhtólszült Péterre megküzdött. Juhtólszült Péter úgy belévágta a földbe, hogy úgy kellett kihúzza.

– No – aszongy – lesznek társad, amíg élek.

Mentek, ők hárman osztá.

Egy kicsi pusztába értek ők, s a kicsi pusztába építettek ők egy kicsi házat. – Egy ilyen kicsi házat né! (A sajátját gondolja.) Hát odabaza batták Faakasztó Gyurkát, hogy főzzön délebédet, Jurka megfőzte a délebédet, de odament egy nagyszakállas s megette. Este megyen a más társ Péterre, hát nincs vacsora.

– Hol van, Gyúrka?

– Hát idejött – aszongya – egy nagyszakállas, s megette.

Hónap Mátyás odamaradt, de Mátyás elől is megette a Nagyszakállas a vacsorát.

– Meglássátok, hogy én holnap este meg fogom ugratni a Nagyszakállast! – szólt Juhtólszült Péter. Ugy lett. Péter megfőzte a vacsorát. S le vót dülve egy nagy fa, azt meghasogatta. Odament a Nagyszakállas, Péter megfogta a szakállát, s belészegte a fa hasadékába.

– Együnk – aszongya –, s azután megmutatom én nektek a Nagyszakállas szakállát! – Ettek, megették a vacsorát s mentek. Hát nincs a fa. Elvitte a szakállas. Este vót má – ahogyan most es este van –, hát nem tuttak a nyomán menni.

Hát reggelre juttak. Reggel elindultak a nyomon, a vén fa görgyelékén. S elmentek messze, messze. S egy helyt hát egy nagy likon levitte a nagy fát a szakállas.

– No, – aszongy Péter. – Hármann fussunk bat felé! Keressünk egy hársfát! Csinájjunk hárskötelet!

Elmentek hárman bat felé, s hoztak hársfát. Csináltak egy hárskötelet. Péter oszt aszongya:

– No, Mátyás, te lemensz!

– S én nem!

– No, lemensz Gyúrka!

– S én nem!

Hát Péternek kellett lemenni. Felkötték a derekára, s leeresztették a lukon Juhtólszült Pétert.

Hát elment le oda messze, messze a földbe es. Hát odalenn is egy ilyen világ van, mint itt fenn. Hát egyszer megy egy rézmezőn kereszül. Hát egy rézvár van ott. Elért oda.

– Jajj, – aszongya ott egy fehérnép. – Hol jársz itt világi ember? Hol nem jár senki? Itt világi ember el nem jár. Az én uram a hétfejű sárkán. Megmásiccsa oszt magát!

– Nem. Nem. Nem. – aszongya Péter – Ne féj!

No hát aztá zúg, veti a buzogánt, veti a hétfejű sárkán maga elé. Megfogta Péter, s még jobban visszavette. Eljött a nagy sárkán. Megküzdtek úgy, hogy eccerre négy fejét vette le a sárkának.

– No, Péter, hadd meg az életemet! – aszongya a sárkán. – Ott áll a fogasonn egy vesszű. Azt a vesszüt leemeled, azt a várat megcsapod, lesz belőle egy rézalma, s vibeted a zsebedbe. Levette a vesszüt onnat, s ott batta a fehérnépet. De az az asszon oda felől gyött. Egy királynak a lánya vót. S elvállasztotta Péter, Juhtólszült Péter a magáénak választottá. Ott hált velle. Akkó megmonta a leán:

– Két néném még emerre messzébb van.

S hónap ement Péter a középső nénböz. Annak esment kilencfejű sárkán vót az ura. Hát az is aszongya, mikor odakeveredik

– Hó, hol jár itt? Világi ember nem jár itt. Itt nem járt soha világi ember! A férjem a kilencfejű sárkán, és megeszi magát.

– Nem eszen – aszongya –, ne féj!

Nom már akkor vette is már a buzogányát, vette. Péter megfogta, es még visszavette. Eljött a kilencfejű sárkán.

– No, küzgyünk meg!

– Küzgyünk!

S hát megkezdettek. Ugy megküzdöttek, hogy jól! De amikor megküzdöttek úgy megrágtá Péter, hogy egybe négy feje leszökött. Megmaratt öt. – Vót valami erősítőüvegbe víz, s egy más üvegbe esmeg lágyító víz. De a lánynak megmonták, hogy ebben van az erősítő, s ebbe meg a lágyító. Péter az erősítőből ivott, s még magához es tett vót. Hát aztán kezdettek esment. S Péter földbevágta esment. S a sárkának megmaratt két feje. Azt szóltá Péternek ott a sárkán:

– No, te Péter, hadd meg az életemet! Ott a fogason egy ezüst vessző. Ezt a várat megcsapod azzal a vesszővel, egy ezüst alma lesz belőle. Tedd a zsebedbe. Vibeted.

Elvette a vesszőt, de nem csapta meg. Onnat ment tovább.

Elment oda messze. Hát ott van egy aranyerdő, aranymező. Egy aran vár. A tizenkétfejű sárkán annak az ura. Az vót a legnagyobbik leánya a királynak. Elment oda. Sott nem vót jelen a sárkán. Aztá csak elévette a buzogánt a sárkán. Péter es vissza. Aztá eléjött. Ittak. Kérdezi a sárkán, mejik úvegéből ivott.

– Ebből, né!

Péter az erősítőből, az meg a lágyítóból ivott. Péter meges magához es tett. Hát aztá kezdtek küzdeni. Nem tuttak egyik semmire se menni. Hát aszongya a sárkán:

– Igyunk egyet!

Ittak egyet. A sárkán ivott a lágyítóból, Péter ivott az erősítőből. Akkor esment küzdeni kezdtek. Ugy megküzdöttek, hogy eccerre hat feje szökött le a sárkának. Péter úgy vágta földhő. Aszongya:

– No Péter, immá esment megbihenünk.

Megpibentek esment. Egyet még ittak. Akkó esment megküzdöttek. S úgy megküzdöttek, hogy esment három feje leszőkött a sárkának. Aszonta a sárkán:

– No, hadd meg Péter az életemet! S ott van egy aranvessző a fogason. S azt a várat csapd meg, s lesz egy aranyalma belőlle, s vibeted.

Jó, hát akkor lécsapta a másfejt es. S akkor ment, s vette a fehérnépet magához. Megcsapta a várat, s lett egy aranyalma belőlle, s vitte. S mentek estig, vitte a középsőhöz.

Elmentek az ezüstvárhoz. Ott megcsapta az ezüstvárat, s lett belőlle egy ezüst alma. S tette a zsebibe, s vitte azt es. Elmentek a küssebbikhez, a részvárhoz. Hát ott es megcsapta, s tette el. Akkor oszt mentek négyen a lukhoz, ahol őt leeresztették. Elmentek oda. Előbbször az egyiket, akit feleséginek választott, aztat kötöte a kötélre, s felhúzták. Akkor esmett felkötöte a középsőt. Felhúzták. Felkötöte a nagyobbat. Azt es felhúzták. Felkötött egy akkora súlyu követ, mint ő vót. Főhúzták félig, de akkor a követ visszacsapták, úghogy megölték vóna ezt az embert, Jübtólszült Pétert.

Hát ő aztá jött-ment odale hét esztendeig. Egyszercsak egy nagy sikolytás történik egy helyt. S merészkedett oda, s hát egy nagy kigyó megyen fel egy fára. S griffmadarfiak vótak a fánn. S a kigyó megakartta enni a fiakat. Hát ő elvágta a kigyót, Jübtólszült Péter. S hát aztá eléjött a griffmadár. S monda a fiainak

– Jajj, lelkem fiaim, hogy marattatok meg tük? Hogy e kigyó nem ett meg? S mondták a fiak.

– Itt vót egy világi ember. Az megmentett. Aszonta a griffmadár:

– Szeretném meglátni azt a világi embert!

Aszonták a griffmadarfiak – mert hogy bétakarták a szárnyuk alá Jübtólszült Pétert –:

– Nem mutassuk meg, mert maga megeszi.

– Nem eszem meg fiaim, csak mutassátok meg!

Megbillentették oszt a szárnyaikat, akkor ott bekapta Jübtólszült Pétert a griffmadár. Kezdek sirni a fiak: őket megmentette, s mégis hát megette. A griffmadár úgy tett: bfff. Visszaköpte Pétert. Na jó.

Hátaszta a griffmadarra' valahogy jóbagyött Péter. Aszonta a griffmadár:

– Mit kívánsz, amiért a fiaimat megmentetted?

– Nem kívánok egyebet, vigy fel engem ezen a líkon né!

Aszongya a griffmadár:

– Na menny el ezen a világon. Hajccs ide egy bialat. Vigy ide egy csomó vizet! A bialat nyuzd meg, de jól! A bőrért meg vard bé, hogy a vizet tarcsa meg! S a bőrit hord meg vízzel! Mikor meghortad vízzel, akkor összekötöd a hust a bőrivel! Akkor nekem hirt acc!

Jóvan. Hát úgy es lett. Péter megkapott az aranmezőn egy bialat. Odahajtotta a líkhoz: Megütte. Megnyuzta. A bőrit meghortta vízzel. Hát akkor hirt adott a griffmadárnak, hogy készen van. A griffmadár oda jött, s tette a vállára, s Jübtólszült Péter ült a közepébe. S mentek fel. Vitte a líkon. Mikor jobbra intett a fejével, akkor adott neki egy kiló hust, amikor balra hajtotta a fejét, egy kupa vizet. Így mentek fel. Mikor felértek vót a közelébe, hogy a líkat látták, háta hus elfogyott. Erre a combjából szelt egy darab hust. Arval oszt felértek.

– Hejj – aszongya a madár –, be jó vót az a darab hus, amit utóljára attál! Honnat való vót?

– Innet! – mutassa.

A griffmadár megint így tett: bfff. Visszafutta oda. Na jól van. Megköszönték egyik a másikának, hogy a fiakat megmentette, hogy immá felhozta ide őt. Hát jó. Így elváltak egymástól. Jübtólszületett Péter elment arrafelé, amerre a házat építették együtt. Hát egy gyerek öröz ott egy falca disznót. A gyermek nem ismerte, mert nem látta vót sobasem az apját. Hát kérdezte Péter a gyereket

– Ki fia vagy te?

– Jübtólszült Péteré.

– Hát anyád hogy van?

– S úgy, mint szolgáló.

– Hát véled hogy bánnak?

– Ugy, hogy itt van hét gyíznó, s a tökét annak meg nem csokolom a kannak, be nem megy a pajtába. S ha reávigok, s megnyiffan, futnak ki, s vérig vernek, ölnek meg.

– Nehogy megcsókold a tököt! Vágyad, de jól! Én vagyok az apád. Ne féj többet!

Hát így es lett. Este lett, s akkor a gyermek hajtotta bé a pajtába őket. Nem akartak bémenni, akkor oszt odavágott, s jól. Akkor oszt futottak ki a házból.

– Te ilyen! Te olyan! Te így...

S akkor ott Jubtólszült Péter megiramodott utánnok. S azok úgy elfuttak, hogy má es futnak. Akkor oszt odament. Magáhozvette a feleségét, meg a gyermekét. Az aranyalmát oszt letették, abból lett egy jó nagy aranvár. Odaköltözött oszt Jubtólszületett Péter mindenével. Ennek itt a vége.”

Temetkezési szokások Pányokon⁶

II. Szokásvizsgálat

A) ÁLTALÁNOS KÉRDÉSEK

1. Élmény – mítosz – szokás

A halotti kultusz az ember válasza a halál kihívására.

Az elmúlás az emberi élet legelementárisabb élménye. A halál pillanatában beálló megmásíthatatlan változás megrázó egyén és közösség számára egyaránt. A veszteségérzet és tehetetlenség feloldására természetes és általános emberi igényből fakadóan bontakozik ki minden népnél olyan elképzelés, amely lehetőséget nyújt a közösség számára a halál okozta veszteség – akár csak szimbolikus – pótlására (rituális aktivitás), az egyént pedig felmenti az emberi élet végességének és egyszerűségének szigorú tudomásulvétele alól (posztmortális lét). A testi megsemmisülés valósága kiegészül a halál utáni – feltételezett – továbbéléssel. *A halálélményből megfogalmazódik a halál mítosz.*

A halál mítosz tartalmát egyrészt az egyéni és közösségi rekreációhoz szükséges fikciók, másrészt pedig a halottal, halállal kapcsolatos praktikus tapasztalatok, parancsok alkotják, melyek jelképes történetekben formálódnak meg.⁷ A halál mítoszok vezérmotívumai tiszta absztrakciók. Kifejezőmódjuk művészi érzelmű telítettségükből fakad.

A halál mítoszok a legtisztább formában foglalják tehát magukban a halálról kialakított – racionális és fikatív – népi tudást.

A mítosz rendkívül telített tartalma – éppen a közösség intenzív igénye folytán – számtalan áttételes formában is megnyilatkozik. A népi kultúra egészét sűrűn hálózják be a halál mítosz elemeit magukban rejtő jelenségek: rituális és praktikus tárgyi kellékek (pl. fejfa, „Szent Mihály lova”, ill. ásó, kapa stb.) és a folklóre alkotások: mesék⁸, babonás történetek, mondák⁹, balladák¹⁰, hangszeres és vokális zene¹¹, táncok¹² stb. Mindezen elemek legtagább összefoglalója, s a halál mítosz legszemléletesebb megnyilatkozási formája a halotti szokássor.

A halotti szokássor nem más tehát, mint a halál mítosza alapuló, az által szabályozott hagyományos kollektív cselekedetsor, mely haláleset alkalmával a közösség minél teljesebb részvételével bonyolódik le.

2. A halotti szokások tartalma

A halotti szokások intézményének tartalmát a létrehívó igény, azaz a funkció határozza meg¹³. Azt kell vizsgálnom tehát, hogy a magyar népi halotti szokások Pányokon kialakult formarendszere miféle funkciókat lát el. Az egymásba szövődő, idők folyamán egymásra rétegződött tartalmakat a következőképpen vélem megközelítőleg felbontani:

2.1. Élők ésholtak

Az élő közösség rendjét, melyet egy tagjának elvesztése megbolygat, újra helyre kell állítani. A hiányt mindenáron – akár fikcióval is – pótolni kell. Így a halotti szokásokban feltételezhetjük olyan elemek meglétét, melyek lényegi funkciója kimondottan a közösség rekreációjának segítése. Az élő közösség szempontjából tehát a halotti szokások éppen a halál tagadására szolgálnak, s ebben van rendkívüli jelentőségük.¹⁴

Másrészt a halott hozzátartozótól el kell búcsúzni, sőt segíteniük kell őt az élőknek az elképzelt új, az élők számára ismeretlen „túlvilágba” való beilleszkedésben. Illő gondoskodni a túlvilágban újjászülető¹⁵ nyugalomáról. Erre ösztönzi a hozzátartozókat a halottjukhoz e világon fűződő kapcsolatuk, vonzalmuk, de a hagyomány parancsoló ereje is, amely – fikcionált túlvilági erők büntetésének terhe mellett – a legpontosabb végrehajtást várja el a szokássor résztvevőitől. A halottjáról hagyományos módon gondoskodó egyénben tehát szélsőségesen ambivalens érzelmek – az e világon élőhöz fűződő szeretet, s a túlvilágon továbbélőtől való félelem – csapnak össze. A

⁶ A tanulmány egyetemi szakdolgozatként készült 1974-ben. Első része – azonos címmel – megjelent: Kunt 1976.

⁷ Körner 1970: 81–84.

⁸ Beit 1952: 66–70.; Berze Nagy 1935, a halál megszemélyesítve: 270, a lélekről: 273–274, a túlvilágjáró mesehősről: 263.

⁹ Körner 1970: 81–84.

¹⁰ Ortutay szerk. 1968: 261–267.

¹¹ **Siratok 1966**; Sárosi 1973: 195–203.; Kodály 1952: 38–42.

¹² Morvay 1951: 73–82.

¹³ Malinowski 1972: 404.

¹⁴ Birket-Smith 1969: 276–286.; Lévi-Strauss 1973: 192–217., 234–279.

¹⁵ K. Kovács 1944: 8., Wundtra hivatkozva; Röheim 1925: 155–156.

halotti szokások folyamatában állandóan szembefeszül ez a két érzélem. Az élőknek ezen kettős-élműsége emelhetette a halotti szokások központjába a holttestet, s alakíthatta ki körülötte a csaknem kultikus tiszteletet.

A halotti szokássornak azonban csak látszólagos központja a halott, bár – úgy tetszik – a szokás minden megnyilvánulása feléje irányul, a valóságos origó azonban az élő, feltétlenül *túlélő* közösség, melyre szinte kötelező erővel sugárzik a továbbélés parancsa.

2.2. Egyén és közösség

Az egyén a faluközösségben általában közösségi irányultságú magatartást tanúsít, viselkedése a legritkább esetekben válik individuálissá. Ezeket az eseteket a közösség rendellenesnek minősíti, s igyekszik is az egyénre hatni. A halotti szokásokban is tettenérhető egy olyan – szociálpszichikai – hatásrendszer, amely a közösség összetartó erejének demonstrálásával kívánja a haláleset következtében szélsőséges lelkiállapotba jutók végletesen individuális viselkedésre való hajlandóságát ellensúlyozni.

A halott közvetlen hozzátartozóinak fájalmát, veszteségérzetét határok közé szorítja a közösség azáltal, hogy szigorúan számon kéri rajtuk a hagyományok legpontosabb megtartását a halotti szokásokban, így a szükséges közösségi aktivitás mérsékli a szélsőséges érzelmeket. Másrészt a halálesetet követő napokban a halottas házhoz gyűlik a falu legtöbb lakosa, s így közösségi ellenőrzést gyakorolhatnak a szélsőséges lelkiállapotba jutók felett, illetve jelenlétükkel önfegyelmre bírhatják őket.

A szociokulturális organizmus törvényei szerint viselkedő közösség tehát nem csak a veszteség helyét, hanem annak közvetlen környékét is megkülönböztetett figyelemmel kezeli.

2.3. Rituális és praktikus szokás-cselekedetek

A magyar nép hiedelmeiben test és lélek együttesének tekinti az élő embert. A lélek a test virtuális mozgatója, a testet irányító életerő, amely a halál pillanatában magára hagyja a testet, a tehetetlen formát – eltávozik abból.¹⁶ A halotti szokások cselekedeteiből is következtethetünk minderre, hiszen e szokássorban megközelítőleg elkülöníthetők a kimondottan a holttestre irányuló – általában védekező jellegű – cselekedetek, s a halál pillanatában elszabaduló, de egy ideig az élők körül maradó lélek felé mutató – kimondottan védekező – cselekedetek. Az utóbbi csoporthoz tartozó akciók a falu hagyományait nem ismerő számára értelmetlennek, céltalannak tűnhetnek (tükörletakarás, székek felborogatása a holttest koporsóba tétele után, a koporsó küszöbre helyezése elindulás előtt stb.), míg a holttesttel kapcsolatos szokások túlnyomó része természetesnek s ésszerűnek látszik (három napnál tovább nem tartják a házban a holttestet, a lemosóvizet félreeső helyen öntik el stb.). A halotti szokásokban egymásba szövődtek tehát egyrészt bizonyos rituális-irracionális cselekvések – ezek a halál utáni lét mítoszával kapcsolatosak –, valamint más, kimondottan ésszerű, gyakorlati tevékenységek, melyek többnyire a holttest kultuszához kötődnek.

2.4. Jelek a halotti szokássorban

Szemiotikai szempontból az emberi élet nagy ünnepei közül a halotti szokások nyújtják a leggazdagabb és legkülönösebb anyagot.

Vannak jelek, amelyek a halotti ünnepet az emberi élet egyéb ünnepeitől különítik el félreérthetetlenül, vannak olyanok, melyek a szokás gyakorlásában résztvevők tevékenységét hangolják össze, mások az élők és a *túlvilág* között teremtenek fiktív kommunikatív viszonyt. E szignumok alkotják egyrészt a rituális, másrészt az organizációs kódokat.

Már a haláleset előtt – attól függetlenül is – megtörténik bizonyos fiktív üzenetek önkényes dekódolása (pl. előjelek). A halotti szokások folyamán a fiktív partnerrel fenntartott kommunikációs kapcsolat mind jellegzetesebbé válik, s a legkülönbözőbb jelcsatornák széles skáláján bonyolódik le (pl. álom, félelem okozta vízió, hallucináció stb.).

3. A halotti szokások formája

A közösség bármely hagyományos megnyilatkozása – legyen az akár a legösszetettebb tartalmú is – jellegzetes megjelenési formát alakított ki magának. A halotti szokásokat a primitív dramatikus forma jellemzi, melyben az élő közösség tagjai a halállal kapcsolatos hagyományait együttes „játék” keretében megelevenítik, „előadják”. A halotti szokássor esztétikai értékei éppen e drámai forma segítségével fejeződnek ki. A leginkább érzékelhető ez a halotti ünnep atmoszférájának kialakításában, melyben megfigyelhető a viselkedés, a részt vevő emberi csoportok minél

¹⁶ K. Kovács 1944: 35–36.; Róheim 1925: 156–166.

harmonikusabb „összjátékának”, a felhasznált tárgyi kellékek megformálásának ösztönös és jellegzetes szépségigénnyel való megvalósítása. A halotti szokássor esztétikai átformáltságát erősíti zártsága, az emberi ünnepek egyéb alkalmaihoz (főként az esküvő, lakodalom szokásaihoz) képest markánsabban megnyilatkozó átfogó fegyelme.

4. *A halotti szokássor résztvevői*

Mi a szokás? Standardizált magatartási, viselkedési mód, melyet a hagyomány tart fenn, s melynek betartását az egzisztenciálisan egymásra utalt egyének közössége elvárja tagjaitól. A halotti szokások gyakorlóival szemben még szigorúbban jut kifejezésre ez az elvárás, mivel az élők közösségének semmilyen más biztosnak vélt eszköze nincs a „halott közösséggel” szemben a védekezésre, mint a rájuk hagyományozott – hatásosságukban többszörösen „kipróbált” – szokások legpontosabb betartása.

A népi szokások bármely résztvevője nemcsak a többi résztvevővel kooperál, hanem a szokás ismeretét reá hagyományozó egyénekkel is. A szokás-tudás realizálása, a szokásban való sikeres részvétel – amelyet „térbeli együttműködésnek” nevezhetünk – nem más, mint visszajelzés, amely a szokás-hagyományozók s a közösség számára egyaránt bizonyítja a kollektív hagyományrendbe való beilleszkedést. Ezt a visszajelzést „időbeli együttműködésnek” nevezhetjük. E tér- és időbeli kooperáció koordinátarendszerének metszéspontjában áll az egyén a szokás megvalósításának pillanatában.

A faluközösség fiatal nemzedéke a halotti szokásokat figyelve, azokban spontán módon részt véve sajátítja el közössége hagyományait. Az idősebbek figyelmeztetik olykor a rítus különböző mélységeiből feltörő – más és más jellegű tartalmakat hordozó – jelekre, melyek megértésével, elsajátításával válnak a fiatalok a közösség igazi tagjaivá.

5. *Összefoglalás*

A halotti szokások feltételezett kialakulásáról; tartalmáról, megjelenési formájáról s résztvevőiről igen vázlatosan és feltételesen elmondottak lényegét Malinowski szavaival vélem a legsommasabban összefoglalhatónak: „A túlvilági élet valószínűleg az egyik legkorábbi misztikus feltevés, mely talán az emberi szervezet valamilyen mélységes biológiai vágyakozásával kapcsolatos, de bizonyosan hozzájárul a társadalmi csoportok stabilitásához, és ahhoz az érzéshez, hogy az emberi érzések nem olyan korlátozottak, mint a pusztán racionális tapasztalat mutatja.”¹⁷

B) A pányoki halotti szokások ősi elemeiről

A vizsgálat szempontjai

Az a szándék, hogy a magyar népi halotti szokások gazdag anyagában eligazodjam, arra késztet, hogy legelőbb a szokássor legközpontibb, s – feltehetőleg – legősibb elemeit kíséreljem meg kikeresni, meghatározni. Ebben a kísérletemben a magyar szokáskutatók – főként Szendrey Zsigmond és Ákos, Diószegi Vilmos, Honti János, László Gyula, Solymossy Sándor¹⁸ – eredményeire támaszkodhattam, valamint a rokon népek hitvilágát vizsgáló finn folklóristák – Unó Harva, K. F. Karjalainen és Karle Krohn¹⁹ – munkáira. Másrészt igyekeztem gyűjtés közben figyelni, hogy a paraszti beszélgetőtárs maga hogyan indokolja szokáscselekedeteit. Ez irányú kérdéseimre az általános válasz „*így csinálták már a régi öregek is*” volt. Az a kevés népi magyarázat, amellyel mégis megkísérelték okát adni cselekedeteiknek, hiedelmeiknek, félreértésekből s tudálékoskodó egyéni, önkényes okfejtésekből állt; alapjául szolgálhatna egy külön tanulmánynak, amely a hagyományok erejével automatizált szokáscselekvések és azok utólagos megokolásának kapcsolatát vizsgálná. Harmadrészt – amint ez elkerülhetetlen – magam is megkíséreltem hipotéziseket felállítani ott, ahol az anyag erre alkalmat kínált.

Igazán eredményes munkát csak a magyar halotti szokások változatainak mind teljesebb ismeretében, valamint a szomszéd s rokon népek ez irányú eredményeinek birtokában lehetne végezni. Ezért tartom elsőrendű feladatombnak a továbbiakban a még feltalálható recens halotti szokásanyag mind gondosabb s kiterjedtebb gyűjtését.

Ősinek tekintem a továbbiakban mindazokat a szokáselemeket, melyek feltételezhetően meglehettek a magyar nép kereszténység előtti halottas szokásaiban, valamint azokat a motívumokat, melyek – bár kapcsolatosak a kereszténységgel – a keresztény szimbólumrendszer pogány

¹⁷ Malinowski 1972: 422.

¹⁸ Szendrey Zs. 1931a, 1933, 1934, 1935a, 1935b, 1937, 1940; Szendrey Zs. és Á. 1940; Szendrey Á. 1928, 1941; Diószegi 1954, 1958, 1973; Honti 1936; László 1944, 1946; Solymossy 1937b

¹⁹ Harva 1922–23, 1927, 1938; Karjalainen 1921, 1927; Krohn 1925

gondolkodásmóddal, attitűddel való kezelésére engednek következtetni. Vizsgálatomat a fő motívumaira bontott, kronológiai egymásutániségben bemutatott anyagon végzem el, ugyancsak a szokás időbeli lefolyásához alkalmazkodva.

1. A pányoki halotti szokások drámaiságáról

A halál ténye mély hatást gyakorol egyénre és közösségre egyaránt. Haláleset alkalmával egyén és közösség a halott felé fordul, illetve azok felé a „túlvilági erők” felé, amelyek „hatalmukat” a halál tényén, a holttesten keresztül „fejezik ki.” Az élőknél ilyenkor felhalmozódó érzelmek: a szeretet és félelem, a tehetetlenség érzete és a cselekvésvágy hatalmas feszültsége feltétlenül közösségi formában megvalósuló feloldást kíván, s ez a közösségi rituális akciók legadekvátabb formája: a drámai forma.

A „halotti színháték” lebonyolításához éppen annyi idő szükséges, amennyit a kollektív és individuális stressz feloldása – a közösség megítélése és hagyományai szerint – feltétlenül megkövetel. Pányokon ez három nap. A „halotti dráma” résztvevői, „szereplői” a veszteséget elszenvedő közösség tagjai. A „főbb szerepeket” a halott közvetlen hozzátartozói, illetve a hivatalos résztvevők viszik.

A természeti népek gondolkodásában gyakran fontosabbnak tetszik a valóságos élethelyzetek nehézségeivel való megküzdést vezető személynél (törzsfő) a közösséget a természetfeletti erőkkel szemben védő személy (varázsló). A halotti szokásokban természetesen ez utóbbi kapja az aktív „főszerepet”. Ma az intézményesített vallás képviselői töltik be ezt a szerepet; így Pányokon a református lelkész.

A halotti szokások passzív „főszereplője” a holttest, amely – mindaddig, amíg látható – megtestesíti azon „erő” hatalmasságát, amely az egész „halotti színhátékot” a hatása alatt tartja, illetve létrehívja, s amelynek hatalmát a résztvevők éppen a halotti szokások keretében ismerik el, s igyekeznek távol tartani ugyanakkor maguktól.

A mindenkori aktív főszereplőt megkülönbözteti jellegzetes öltözete (a papi öltözet szembetűnően különbözik a parasztitól), viselkedésmódja, valamint az, hogy a szokássor legfontosabb pontjain mindig kulcsfontosságú helyzetben van. A passzív főszereplő központba állítását külső, formai eszközökkel igyekeznek elérni a közösség: így alakultak ki a jellegzetes ravatalozási formák, melyek éppen dekoratív szélsőségeikkel tüntettek.²⁰

A további résztvevőket szintén ruházatuk, s viselkedésük jellegzetes *megszomorodott*, gyászos mivolta különbözteti meg környezetüknek a halotti szokásokban részt nem vevő tagjaitól.

A halotti szokások lebonyolítását, „rendezését” a hagyomány által kijelölt személy végzi. Régebben – feltehetőleg – a vérrokon; ma már műrokon is lehet ez a személy. Pányokon mindig a halott keresztkomája, komája e szokássor organizátora.

A „szereplők” s a „rendező” tevékenységét a közösségi hagyományok „forgatókönyve” szabja meg.

A halotti „szokás-színháték” központi része a beálló halál és a tor között zajlik le. E központi halotti misztériumjátéknak²¹ van egy kevésbé hatásos, esetlegesen hozzáilleszkedő előjátéka: az előjelek figyelése; s szintén kisebb hatású utójátéka: a gyász.

A szokássor lefolyása alkalmával sűrűn váltják egymást az egyéni megnyilatkozások – monológok (pl. sirató), dialógusok (pl. a pap és a gyülekezet között) – és a közös megnyilatkozások (pl. közös siratások, a temetési menet énekei).

A halotti szokások drámai jellegű megformálását, illetve az efféle törekvést ősinek tekinthetjük, hiszen a közösségi tudás – a halálmitosz – legszemléletesebb s legközösségibb kifejezője a drámai forma. Ezt a természeti népeknél még erőteljesebb alakban találhatjuk meg, mint az európai parasztság szokásanyagában. A halál által kiváltott érzelmek még csak fokozhatták a közösség azon igényét, hogy érzelmkitörésekre is alkalmat adó megjelenítési formát válasszon a halálról kialakított tudásának, s ez a dráma.

2. A pányoki halotti szokások tartalmi vizsgálata

2.1. Előjelek

Az álmokból való jóslás közhelyszerűen ősi emberi attitűd.

2.1.1. A *disznó* mint haláljelző az ország egyéb területein is általánosan ismert, s nem csak álomban, de a valóságban is rosszindulatú erők hírnökének tekintik.²²

²⁰ Kalotaszegi gyűjtésemből számos adat kínálkozik ide. Pl.: „*Óly magos ravatalt vettek a holtak, hogy kije vót, a padról is éppen felérte siratni, s a holt csaknem orrával ütötte a ház gerendáit*” (Antal Bolygó Györgyné Mihály Kata Bori, 73 éves, ref., Körösfő).

²¹ Úgy vélem az a tény, hogy a temetést parodizáló játékok is a halotti szokásoknak eme központi részét választják tárgyuknak, azt mutatja, hogy a nép éppen ezt a szokássort érzi drámai szerkesztésében a legerősebbnek. Ld. ehhez: Dömötör 1974; Ferenczi – Ujváry 1962, 1966; Ujváry 1966, 1968, 1973).

A sertés jellegzetes élettevékenységét – a föld felszínének feltúrását élelme megtalálására – a primitív analogikus-szimbolikus gondolkodásmód bizonyos körülmények között úgy értelmezte, hogy azon személynek, kinek az udvarában a disznó túr, hamarosan szintén meg kell bolygatnia a földet, mégpedig hozzátartozója eltemetésére.

Pányokon a magyarázatot nem ismerik. S minden bizonnyal az eredeti hiedelem csökevényes megjelenési formája az álomkép.

2.1.2. A *csizmatalp* leszakadása s az elkövetkezendő rokonhalál közti kapcsolat feltételezése annyiban tartalmazza az ősbibb gondolkodás jegyeit, amennyiben e kapcsolat keletkezését úgy rekonstruáljuk, hogy az egyén éppen úgy személyes tartozékának tekintette vérrokonait, mint ruházatát, s ezek szerint az utóbbit ért károsodás az előzőre is természetszerűleg kihat. Az egyén szorosabb környezetének ezen önkényes azonosítási módját nevezi Solymossy Sándor „integritásos gondolkodásnak”.²³ Ugyane csoportba vélem sorolhatónak a *fogbúzással* kapcsolatos álom előjelként való értelmezését. A fog elvesztésével kapcsolatos haláljóslat ismeretes a magyar nyelvterületen.²⁴

2.1.3. A *csók* babonája ősi, bonyolult és sokrétűen gazdag képzetek hordozója.²⁵ Jelen esetben a csókot mint a lélekcsera egyik formáját értelmezve kell elfogadnunk. Az élő, ha halottat csókol meg, tulajdonképpen lelkét adja zálogba neki, s ezért várható hamaros halála, míg a „túlvilágitól” kapott csók segítségként, biztatásképp, erő átadásának jeleként értelmezendő.

2.1.4. Az, hogy Pányokon az álomfejtés kimondottan a nők feladata, feltehetőleg ugyancsak ősi, a nemeket bizonyos transzcendens princípiumok alapján megkülönböztető gondolkodás eredménye – éppen úgy, mint az a tény, hogy a halott körüli munkák kimondottan a női munkák körébe tartoznak.²⁶

2.1.5. A *kutya* jellegzetes viselkedését szerte a magyar nyelvterületen számon tartják s értelmezik.²⁷ Az ember eme legrégebb háziállatának viselkedésébe számtalan alkalommal vetíthette ki saját lélekállapotát. Így kodifikálódhatott a kutya különös magatartása. E tényt még csak segíthette az a megfontolás, hogy a kutya számos esetben tulajdonképpen az ember érzékszerveinek meghosszabbításaként, kiterjesztéseként szolgál (pl. vadászat). Az analogikus-szimbolikus gondolkodás szintjén a kutyának ezen érzékszervi előnyeit a fiktív „túlvilágra”, az ott végbemenő események érzékelésére is önkényesen ráérthették.

2.1.6. A *baghyot* külseje s éjszakai életmódja tehette a magyar és számos más nép „halálmadarává”.²⁸

2.1.7. A tárgyak haláljelző funkciója is a belső lélekállapot kivetülésével magyarázható. A haldokló, nagybeteg körül tevékenykedők feszült lelkiállapota, érzékelésbeli félreértések szolgálhattak e hiedelmek alapjául.

A *tükkör* elrepedése, s a *bútor* „csörgése” ismeretes a magyar nép más csoportjainál is, sőt egészen különböző tárgyakban manifesztálódó előjelek ismeretesek.²⁹

A pányoki adatokból az állapítható meg, hogy a tárgyi előjelek itt inkább individuálisan értelmezettek, mint kollektívan. Nem kodifikálódott még az effajta előjel-rendszer – vagy már széthullott az egykori rendszer.

2.2. A haldoklással kapcsolatos szokások

A hosszan haldokló szenvedéseinek megkönnyebbítésére közismert szokás a magyar nyelvterületen a halott ágyának megfordítása, illetve a halott földre fektetése.³⁰

A *földre fektetés* szokását a pányokiak nem tudják megindokolni. Nagyon homályos fogalmazásukból azonban arra merek következtetni, hogy a föld életadó erejének tisztító hatásával akarják a beteg utolsó perceit nyugodttá tenni. Az efféle gondolkodás a földművelő kultúrákra jellemző.

2.3. A halál beálltával kapcsolatos szokások

A *tükkör letakarását* Pányokon az általánosan ismert módon magyarázzák: „*bogy a lélek meg ne lássa magát benne, mert az itt tarti*”.³¹ Ez a vélekedés az animizmus képzeteit tartalmazza, éppen úgy, mint az *ablak*

²² Wlislöck H-né 1892: 47–55.

²³ Solymossy 1937a: 346–347.

²⁴ Csíki, mezőszéki, kalotaszéki, békési, tihanyi gyűjtésem során minduntalan találkoztam e képzettel.

²⁵ Solymossy 1937a: 315–316.

²⁶ Szendrey Á. 1938: 281–282.; Kodály 1952: 38.

²⁷ K. Kovács 1944: 15–16.

²⁸ K. Kovács 1944: 16–20.; Herman 1908: 131.

²⁹ K. Kovács 1944: 28–30., 36–41.

³⁰ K. Kovács 1944: 32–33.; Róheim 1925: 158–161.

³¹ Róheim 1925: 162–163.

szigorú *zárva tartásának* szokása. Ez utóbbi azonban éppen az ellenkezője az általános magyar gyakorlatnak, bár elvétve előfordulnak hasonló szokások.³²

2.4. *Meghívások*

2.4.1. Itt csak azt az általános és feltételes érvényű megjegyzést tehetjük, hogy a közösség egybehívását minden bizonnyal a kereszténység előtti időkben is a halott közeli hozzátartozója vezethette. Hogy ez a személy a halottal mű- vagy vérrokon kapcsolatban állott-e, nem dönthető el teljes bizonyossággal, hiszen úgy a magyar, mint az Európán kívüli népek szokáshagyományában mindkettőre van példa.³³ Egészen könnyen feltehető, hogy a műrokonság egy tagja volt a halott körüli szertartások szervezője, illetve a – kultikus-ceremoniális irányító mellett – vezetője, hiszen a vérrokonok az integritásos gondolkodásnak megfelelően (éppen vérségi összetartozásuk miatt) maguk is veszélyessé, a haláltól érintetté váltak.³⁴ Ezért volt kívánatosabb, ha a halott képviseletében inkább a műrokonság érintkezik a közösséggel.

2.4.2. Feltehető, hogy a temetésen, illetve a halotti szokások folyamán megjelenhetett a gyászolók között a közösség vezetője – jelenlétével a közösség erejében mutatkozó veszteséget demonstrálta, de ugyanakkor az erősebb, megújuló egységre irányuló erőfeszítésre is buzdított; személyes vagy képviselők által kifejezett jelenléte mindenkor a halott társadalmi, közösségi pozíciójától függhetett.

2.4.3. A *segítő* összejövetele a halottas háznál szintén közhelyszerűen általános. A rokonságot a szociokulturális organizmus automatikus reflexe vonzotta mindig arra a helyre, ahol a kis, egymásra utalt közösséget veszteség érte. Az ilyenkor felmerülő tennivalókat éppúgy természetes együttesben végezték el, mint ahogy a rokonságban felmerülő egyéb közös munkát igénylő feladatokat. Tulajdonképpen a haláleset okán létrejövő rokon együtműködés a kalának egy formája: rituális-hagyományos társasmunka.

2.5. *A haláleset hírüladása*

A haláleset hírüladására mindenkor több – egymást erősítő – jelrendszert használhattak, ahogyan ma a beszédet, a gesztusnyelvet, a ruházat megváltoztatását s a harangozást. Ezek közül minden bizonnyal rituális jelentőségű a gyászviselet és a harangozás. (A gyászviseletről a gyász idejét és szokásait vizsgáló szakaszban szólok.)

A harangozás mai formájában keresztény jellegű szokás. Ám tudjuk, hogy a pogány szokásrendben a zajscapásnak mint akusztikus védekezési formulának fontos szerepe volt.³⁵ Joggal gondolhatjuk tehát, hogy a halotti szokások lebonyolításának ideje alatt naponta háromszor felhangzó harangszó keresztényi fedő-értelme alatt („*Megtiszteljük az elbunytat.*” „*Mindannyian Isten kezében vagyunk.*”)***) pogány eredetű szokás húzódik meg. A harangozás célja eszerint a holttest körül ólálkodó rosszakaratú erők, ártó hatalmak távol tartása a közösségtől. A pogány értelemmel egybevág részben a keresztényi is, miszerint a templom felszentelt épületének minden tartozéka gonoszűző erővel bír. Az a tény, hogy a harangozónak egykor mitsem fizettek munkájáért még inkább erősíteni látszik a harangozás közösséget védő jellegét, amely minden tagjának feltétlen és természetes feladata volt.

2.6. *A halott „elkészítésének” szokásai*

2.6.1. *Mosdatás.* Szerinte magyar nyelvterületen, rokon- és szomszédnépeink sorában ismert szokás (K. Kovács 1944: 50., 60–69.).

A halott megmosdatását nemcsak praktikus, higiénikus célok indokolhatják, de ősi eredetű vélekedés is, amely a víznek mágikus tisztító erőt tulajdonít (Szendrey Zs. 1940: 357–358.). Az a szokás hogy a halottnak általában csak az arcát, s nem az egész testét mossák meg, annyiban enged a mosdatás kultikus jellegére következtetni, amennyiben az arc – az integritásos-analogikus gondolkodás szerint – tulajdonképpen az egész ego szimbóluma.

A víznek, mellyel a holtat mosdatták, s az egyéb ehhez használt kellékeknek gondos megsemmisítésében szintén a praktikus és a kultikus gondolkodás egybeszövődését fedezhetjük fel. A lemosóvíz valóban lehet ártalmas az élő szervezetre, s – talán éppen ennek túlhangsúlyozásaképpen – a népi gondolkodásban mint „rosszal telített víz” szerepel, melyben a negatív erők ártó hatása tovább lappanghat, s sárgaságot okozhat (a betegség meghatározása valószínűleg pusztán külső analógián alapszik: a holttest színe és a betegség nyomán elváltozó bőr színe között).

³² Róheim 1925: 157–158.; K. Kovács 1944: 28., 35–36.

³³ Lévi-Strauss 1973: 268.; Malinowski 1972: 160–161.

³⁴ Birket-Smith 1969: 285–286.

³⁵ Szendrey Zs. 1940: 353.

2.6.2. *Öltöztetés.* A legkülönbözőbb formákban gyakorolt szokás, mely nemcsak a magyar és a rokonnépeknél, de minden népi közösségben megtalálható (K. Kovács 1944: 51–52., 70–84.).

A halott legjobb, legszebb – hiszen ezt fejezi ki az „ünneplő” jelző – ruhába való öltöztetés tulajdonképpen gondoskodás a halott új, túlvilági posztmortális létbe való ünnepélyes átlépéséről. Az animisztikus gondolkodás szerint a lélek magára ölti a ruha „lelkét”, s abban él a túlvilágban.

Másrészt azonban a holttest – a lélektől immár elhagyott porhüvely – a halotti rítus középpontja, s mint ilyen, föltétlenül a központi szerephez illően dekoratívnak is kell lennie. E kiemelésről sokoldalú gondoskodás történik: a holttestet a lakóház legünnepélyesebb helyén, *a tisztaszobában* ravatalozzák fel; minél magasabb, s díszesebb *nyújtóra* fektetik; rituális és dekorativitás növelő céllal körüldíszítik a testet.

A holtról történt gondoskodás azonban védekező cselekményeknek is helyet ad a ilyen lehet – bár csak egy adatközlő említette – a halott ruházatának félgombolása. A magyar (K. Kovács 1944: 197–206.) és idegen (Birket-Smith 1969: 285., E. Nordenskiöld megfigyelésére hivatkozva) népek szokáspárhuzamaiban is találhatunk efféle védekezésmódra, amely a feltételezések szerint visszatérni, élőket zavarni akaró halott megtevesztésére szolgál. Felteszem, hogy hasonló – bárha nem tudatos – tendencia érvényesült a búcsúztató alkalmával a lelkipásztor asztalára terítendő kendőcske feliratában is: *ISTENVELED/KEDVESHALOTUK*: Éppen a többes szám; első személyű birtokos személyrag alapvető értelme válik bizonytalaná az egyetlen „N” betű kihagyásával. (A szöveg egyéb helyesírási hiányosságai nem zavarják ilyen mértékben az értelmezést, s egyébként is – pl. paraszti levelekben – előfordulnak.)

Az, hogy a holttest karjait keresztbe fektették mellkasán, a keresztényi jelrendszer felhasználásával fejezi ki az élők védekezését. Fontos megfigyelnünk, hogy a kereszt efféle felhasználása szinte egymásra rímelve, a két legfontosabb pozícióban fordul elő: jelen esetben a testet, a test egészét zárja le a testből magából – végtagokból – formált kereszt. Majd a temetőben az elföldelés befejezésekképpen az elhantolás munkaeszközeivel – ásó, kapa – formálnak kereszt alakot a síron, azt lezárandó. A két sajátos keresztformával kétszeresen is kívánták biztosítani háborítatlanságukat az élők (Gunda 1941). A kereszténység előtti időkben a karokat a test mellé; párhuzamosan fektethették.

2.7. *Virrasztás*

Az éjszaka az ellenőrizhetetlen, romlást hozó erők napszaka a népi képzetben. Ilyenkor nem szabad a holttestet magára hagyni, mert az könnyen válhatna e gonosz erők prédájává, s az élőkre is veszélyessé válhatna. Ezek ellen az erők ellen gyújtják meg Pányokon a lámpát, a petróleumlámpát, amely a tisztító és védőtűz jelképe (Szendrey Zs. 1940: 356–357.). De az élők maguk is azért gyűlnek össze ilyenkor a holttest körül, hogy az élő sokaság koncentrált erejével védekezzenek a „túlvilági” erőkkel szemben.

Úgy tetszik, hogy az a tény, hogy Pányokon nők gyűlnek össze a holttest közvetlen közelében, s általában körformában ülik körül, ugyancsak pogány védekezési forma, melyben hangsúlyt kap a nemiség éppen úgy, mint az önmagába záródó térforma, a kör: A nők veszik körül az e világra érkezőt szülés alkalmával, rájuk hárul tehát – a népi gondolkodás jellegzetes következetessége szerint – az e világból távozó, s az új, létentúli létbe születő (Róheim 1925: 169., 255.) minden gondja is.

A virrasztók által gyakorolt vallásos cselekedetek – imádkozás, éneklés stb. tulajdonképpen az együttlét védekező jellegét manifesztálják a keresztény jelrendszer alkalmazásával.

A virrasztás régebben Pányokon is sötétedéstől – tulajdonképpen a napi munka elvégzésétől – hajnalodásig tartott. Tehát a közösségnek addig kellett a saját erejének koncentráálásával védenie a halottat, amíg a – pogány hitben – központi szerepű, s tisztító erejű Nap nem veszi magára e szerepet. A lámpa a Nap fényét hivatott jelképezni.

A virrasztó végezetével távozó férfiak halotthoz intézett szavai szintén kettős célzatúak. Egyrészt jókívánásaikkal, együttérző szavaikkal – melyeket kimondottan a holttesthez intéznek – a kimondott szó erejében bízva (Solymossi 1937: 322–324.) igyekeznek az elköltözöttet „új életében” segíteni. Másrészt azonban e mondatok mind védekező jellegűek is, mindegyiknek a mélyén ott van félreérthetetlenül megfogalmazva, hogy „Maradj, ne háborgass bennünket!”

A virrasztás legkülönbözőbb variánsai ismeretesek népünkél (K. Kovács 1944: 99–101., 113–124.).

2.8. *Sírásás*

Az a szokás, hogy a sírt csak a temetés napjára ássák meg végleges formájában, Magyarország más területein is ismert (K. Kovács 1944: 320–335., 351–368.). A pányoki szokás is – miszerint a sírt csak a temetés napján fejezik be ásói – minden bizonnyal a halott védelmét szolgálja azokkal a

feltételezett negatív erőkkkel szemben, amelyek a népi hit szerint az éjszaka folyamán befészkeltek volna magukat a sírba, miután a testet a virrasztók miatt nem érhatték el.

2.9. *A koporsóba tett tárgyak*

Bizonyos tárgyaknak a halott mellé, a koporsóba helyezése az leginkább mutatja a pogány túlvilágba vetett hitet. Szerinte Magyarországon ismert szokás (K. Kovács 1944: 129–130., 160–185.), s mindenütt azzal magyarázzák, hogy e tárgyakat a halott túlvilági létében még felhasználja.

Mai pányoki adatok szerint a halottal egyrészt használati tárgyakat, másrészt rituális fontosságú tárgyakat temetnek.

A keresztényi jelrendszerben rituális védekező erejű tárgy a zsoldároskönyv. Felteszem, hogy a zsoldárokönyv szoríthatta ki az egykor bizonyára meglévő pogány értelmű rituális védőeszközt. Ezért található manapság csak használati tárgyakat a zsoldárokönyv mellett.

2.10. *Az udvaron a koporsó*

A holttestet a *megszomorodott házban* mindig „lábbal kifelé” fektették: amíg a szobában volt, addig a szoba ajtaja felé fordították lábbal, amikor pedig az udvarra viszik ki, úgy helyezik el koporsóját, hogy benne a halott feje a porta belseje felé, lába pedig a nagykapu felé mutasson. Ez a pozíció azt célozza, hogy *a bőtt útját ne vétsse, s vissza ne térjen*. A házban maradó élők védekezési módja ez.

Az, hogy a nők számára jelöli ki pontosan a helyet a hagyomány – mind a ház g és a koporsó között kell állniok –, s a férfiak helyét csak hozzájuk viszonyítva határozza meg, arra enged következtetni, hogy a női nemnek különös fontosságot tulajdonít a hagyomány. Úgy tetszik, mintha a nők elzárhatnák jelenlétükkel, a nekik tulajdonított erővel a holtat házatól. (E szokás és hiedelem pl. a mezőségi Széken is él.) A későbbiekben a halotti menetben találkozunk hasonló jelenséggel.

A halotti szokássor ezen eseményére a közösség minden tagja elmegy, de legalábbis képviselteti magát. Ez a szokás még ma is – amikor végképpen nincsenek egymás segítségére készítve a családok – él, ragaszkodnak hozzá: *má tisztetség is olyan szomorodott házhoz elmenni*. Feltehető, hogy a népi közösség egykori szoros és kényszerű összeműködése nyilatkozik itt meg.

Pányokon – lévén a falu református – nem szokásos a siratás hagyományosan értelmezett formájában. Mégis az udvarra kitett koporsó mellett – azaz a faluközösség színe előtt – adnak kifejezést fájalmuknak a legintenzívebb módon a hozzátartozók. Ezek a búcsúk – hiszen utoljára van portáján a halott – spontának, s meglehetősen közvetlen formában fejezik ki az érzelmeket. Az efféle siratás a váltakozó erejű, szavak nélküli zokogástól a spontán dallamra recitált, az összefüggő szöveget az érzelemkitörésekkel váltakoztató búcsúvételig számtalan változatot produkál.

2.11. *A halottas menet*

A halottas meneteknek számtalan formája alakult ki a magyar nyelvterületen (K. Kovács 1944: 250–259., 273–299.). A menetet – mint közösségi megnyilatkozási formát – a szociálpszichológia művelői éppen úgy az egyik legősibb emberi rituálénak tekintik, mint az etnológia tudósai (Szendrey Zs. 1940: 354–355.). A halotti menetben a közösség együttes mozgással (kollektív kinetikus potencia) fejezi ki tiszteletét, és megismerését (vö: körmenetek). A praktikus célzatú tevékenységre – a holttest eltávolítása az élők közül – rituális-ceremoniális célzatú kinetikus effektusok épültek.

A pányoki halottas menet szerkezetét szigorúan szabályozzák a hagyományok. E hagyományos szabályok közül szembeűnő a résztvevők nemek szerinti megosztása. A férfiak haladnak a koporsó előtt, mint az ünnepélyesség potenciális kifejezői, amit még csak hangsúlyosabbá tesz az a tény, hogy velük haladnak a menet hivatalos résztvevői (pap, kurátor, kántor). A férfiak efféle helye a nőekkel szemben a természeti népeknél éppen úgy, mint akár a századfordulón a matyóknál hasonlóképpen nyilvánul meg: a férfi halad elöl – készen az esetleges veszélyek elhárítására –, s mögötte bizonyos távolságra a nők – terhet cipelve, vagy gyermekeket víve magukkal. – Szembeűnő, hogy a nők – a koporsó után haladva – ugyanazt a védőszerepet töltik be, amelyet az udvarra kitett koporsó mellett álltukban kifejtettek.

A temetési menetnek szintén a hagyományok által szabályozott akusztikus kerete van: ez az egymást váltogató harangszó és zsoldáreneklés. Ez a vokális, instrumentális akusztikus effektus teszi ünnepélyessé a halott ezen utolsó útját, ugyanakkor – mivel a zsoldároknak, és a harangozásnak a keresztényi jelrendszerben védekező, gonoszűző szerepe is van – az élő közösség védelmére is szolgál. E szokás legmélyén feltételezhetően ott lappang a védekező jellegű, pogány zajkeltés, amely meg nem szűnve hangzik, míg a holtat el nem földelik.

Ugyancsak ősi hagyományos szokás a koporsóvívók eljárása, amellyel a koporsót a halott portájának küszöbére eresztik rövid időre. Utoljára vesz búcsút a kapufélfától (O. Nagy 1957: 92–93.; K.

Kovács 1944: 261–263.) az elhunyt. Ekkor éneklí az egybegyűlt gyászoló gyülekezet – a halott szájába adva az élő által megkívánt szöveget – *Utoljára vagyok udvaromban*. Hasonlóképpen járnak el a koporsóvívők a temető kapujában is. A szokás értelme minden bizonnyal az előző búcsú analógiájára most az új „otthonba” való beköszöntés.

2.12. *A temetőben*

A gyülekezet addig énekel a nyitott sír mellett, amíg azt be nem temetik. Ünnepegyesség és a szent szövegekkel való védekezés itt is nyilvánvaló.

Jellegzetes védekező jel a sírásó munkásoknak a friss hanton keresztbe fektetett ásója s kapája. A szokás tartalmáról már korábban szóltam³⁶.

Az egész szokássoron végighúzódó ambivalencia itt is megnyilvánul, sőt a kurátor búcsúszövegében verbálisan is kifejeződik annak lényege:...*Vigasztalja meg a jóisten a megszorodott szíveket! Elhunyt testvériünket pedig... nyugtassa meg a jóisten a földnek porában!*

A temetőbeli szokások többé-kevésbé azonosnak mondhatók a magyar nyelvterületen (K. Kovács 1944: 299–318.).

2.13. *Az eltakarítás*

Míg a temetéssel valóságosan is *eltakarítik a holtat*, addig a halottas háznál igyekeznek eltüntetni minden olyan tárgyat, amely – feltételezésük szerint – visszahívhatná a halott lelkét. Az animisztikus gondolkodás képzetéből fakadó cselekedetekkel igyekeznek minden tárgyat, amelyhez a halottnak köze lehetne, amelyet – az integritásos gondolkodás alapján – a magáénak tudhatna, s érte visszajönne, eldugnak, lemosnak. Itt is a praktikum, a gondos szigorral számon kért takarítás és a fikció, a lélekhit szövődnek egybe. Az élő közösséget szolgálják *az eltakarítás* aktusai, amely során tulajdonképpen minden nélkülözhetőt megsemmisítenek vagy elajándékoznak, amihez a holtak köze volt, s minden nélkülözhetetlenül szükséges dolgot fertőtleníteni igyekeznek.

2.14. *A tor*

A halotti tor általánosan ismert szokás a szomszéd népeknél éppen úgy, mint a rokonnépeknél (Róheim 1925: 179–205.).

Pányokon tulajdonképpen két tort tartanak: az elsőt mindenki megvendéglésére, azok számára, *akik nem restellték a lábuk fáradtságát, hogy a holtat kikísérjék, azaz* a rítuson résztvevő közösséget. A második – ez előzőt követő – toron csak a rokonok maradnak, azaz a szűkebb közösség, amelyet a tényleges veszteség ért. Úgy vélem, egykor együtt torozott rokon s vendég idegen. A tor eme kettéhasadásának gazdasági természetű oka lehet, hiszen az első toron ma már csak jelképesen látják vendégül a *kikísérőket*, míg a második toron csaknem lakodalmi étrendet szolgálnak fel.

A tor maga a lélek búcsúztatója, miután a testet már előzőleg elbúcsúztatták, s kivitték a temetőbe. Ez a halott utolsó vendégsége, az utolsó búcsú, amely pogány eredetű elemmel, a rituális együttevással válik nyomatékossá (Szendrey Zs. 1940: 358.). A felszolgált ételek rendjéből – melyek a tipikus pányoki lakodalmi étrend gerincét is képezik – arra következtethetünk, hogy itt valamely lakodalom képzetében szimbolizálja a népi gondolkodás a holt lelkének egyesülését *a másik világgal* (Jung 1971: 316–317.).

A keresztényi szimbólumrendszernek is megfelel a tor: az utolsó vacsora közismert jelképe. Erre kimondottan utal a reformátusoknál a bor és kenyér fogyasztása az első toron.

A tágabb közösség már átvette a keresztény jelrendszert, míg a szűkebb, rokoni közösség ragaszkodik – ha nem is tudatosan – az ősi formához.

A kurátor étkezést nyitó és záró szerepe is félreérthetlenné teszi, hogy itt rituális étkezésről van szó.

A tor a közösség utolsó ceremonális együttléte a halotti szokások alkalmával. Az elhunytat a közösségi hagyományok betartásával útjára bocsátották, testétől, lelkétől tisztességgel búcsút vettek. A közösség szerepe és feladata ezzel a halott körül befejeződött.

2.15. *A fiatalok eltemetéséről*

Az előzőekben az idős ember körüli temetkezési szokásokról volt szó. Ezekről tartalmilag s formailag csak a házasulandó korban elhunytakkal kapcsolatos szokások térnek el.

Egy közösség sem tudja egyszerűen túltenni magát fiatal tagjainak elvesztésén. Különösen pedig az, kelt hiányérzetet a népi gondolkodásban, hogy a házasság előtt elhunytak az emberi élet legfőbb

³⁶ A magyar nép közismert – gyakran a népmesékben használt – kifejezése a halálra: „Ásó, kapa, nagyharang válassza el őket!” Itt a temetés jellegzetes invariáns jegyeit találjuk meg összefoglalva.

célját, az utódok nemzését nem valósíthatták meg. Ezt a hiányérzetet mindenképpen pótolni kívánja³⁷.

A magyar népi halotti szokások egyik legarchaikusabb, s leggazdagabban variált és motivált eleme a halottak lakodalmá.

Pányokon ma már csak a halott leány, legény jellegzetes öltözetével, s a halottas menet jellegzetes átalakításával emlékeznek meg a halott fiatalok lakodalmáról.

A leányt menyasszonyi ruhába öltöztetik, s aprólékos gonddal feldíszítik. A legény fekete – esküvőre tartogatott – ruháját kapja *halóruhának*.

A halotti menetben a legények haladnak az élen, a férfiak előtt, s a koporsó után a leányok az asszonyok előtt: ezzel is jelezve, hogy a fiatalóság a legnagyobb veszteség. A koporsót mindenkor a hasonneműek viszik, hiszen ők kísérték volna leánytársukat a leányos házhoz menyasszonyát elhozni, illetve leánybarátjukat a legényes házhoz – ha életben maradhattak volna. A legénytársak gyászát csak gesztusuk s a kontextus jelzi – öltözetük lakodalmi *a kokárdával*, a leányoké szintúgy. Ez még drámaibbá teszi a menetet, s a jelképezett veszteség feszültségét.

2.16. *A gyász*

Az elhunyra való kegyeletos megemlékezés Magyarország különböző etnikai csoportjainál más és más változatban, s időhatárok között történt meg (Fél 935: 6–17.; Balassa 1945: 69–70.).

Pányokon a gyász tartamát nem mással, mint a halott emlékének fennmaradásával mérik. A szokás általában fél-, egy évre szabja a gyász idejét, de a gyászoló végül is maga dönti el, meddig viseli a gyász jeleit.

A gyász nem csak a ruházat jellegzetes színváltoztatásában, de az életlehetőségek szándékos szűkítésében, a visszavonultságban is megnyilatkozik. A gyász jeleinek viselését az elhunyt iránti szeretet, tisztelet kifejezéseként értékelik, holott a szokás mélyén itt is az élők biztonságkereső védekezése munkál. Az élő hozzátartozók el akarják háritani a halott hozzátartozó látogatását, zaklatását, ezért elrejtőznek a sötét mez mögé, elváltoztatják külsejüket (Lévi-Strauss 1973: 269. „A fekete festék arra való, hogy láthatatlanná tegye azt, aki bekente magát vele.”), a visszavonultság ugyanezt szolgálja.

A két magyar gyászszín – a fekete és a fehér – a színskála két végpontja, az egyik minden szín magábfoglalója, a másik minden szín hiánya.

2.17. *Szellemtörténetek*

A kísértettörténetekben – melyet külön folklór műfajként tartanak számon (Körner 1970: 55–58.) – nyilatkozik meg a halotti szokásrend mögött meghúzódó fikció a legadekvátabb formában. A kísértetekről, szellemekről szóló történeteket nem is valóság tartalmuk miatt tarthatta fenn a népi hagyomány, hanem mert eredendő emberi szükségletet elégítettek ki. A feltételezett túlvilág felé irányul a halotti szokások legtöbb „üzenete”. Ezekben a történetekben „valósul meg”, a népi hit szerint a visszacsatolás. Ezek a történetek a feltételezett halál utáni lét áldokumentumai. Ám e történetek szükséges, gyakorlati hatású tartalmak hordozói is.

A történetek egy része arról szól, hogyan jelenik meg a lélek már a halál pillanatában, illetve még a holttest eltemetése előtt. A pányoki történetek közül csak egy jelöli meg a lélek alakját (Morvay 1957–58: 15.1.2.). Itt a lélek fehérben van. Mivel tudjuk, hogy fiatal lány halt meg akkor, feltehető, hogy a leányt a történet – konzekvensen – fehér menyasszonyi ruhájában ábrázolta. Ám az is feltehető, hogy az egykori fehér gyász, illetve fehérben való temetkezés emléke teszi a szellemek öltözetét fehérre. E vizuálisan aperciálhatóknak leírt szellemalak után a másik történet (Morvay 1957–58: 15.1.1.) akusztikus, illetve taktilis (Morvay 1957–58: 15.1.3.) érzékelhetőségéről számol be a túlvilági „jelenségnek”. A következőkben még egyszer akusztikus, majd álombeli vizuális kivetítődésről értesülünk (Morvay 1957–58: 14.2.2.).

A lélekhit árnyalatainak feltárására a legalkalmasabb az alkalmazott szociálpszichológia, illetve a klinikai pszichiátria lenne, amely összehasonlíthatná, illetve elhatárolhatná a hagyományos pszichés reakciókat a pszichopatologikus reakcióktól, valamint felmérné, hogy a közösségi kohéziós szükséglet milyen mértékek között elégíthetné ki valóságos igényeit fikciókkal úgy, hogy az esetleg az egyének pszichés státusában ne okozzon rendellenes változásokat.

A visszajáró lélek elleni védekezés – a néphit szerint hatásos – formája a káromkodás. Nem más ez tehát, mint a pogány hitnek – a szavak mágikus erejének – megnyilatkozása: *szómágia* (Solymossi 1937: 322–324.). A káromkodás ily aspektusból szemlélve tehát éppen a megidéző ráolvasó formula

³⁷ Számos példa adódik a fiatalon elhunytak összeesketésére: Marco Polo adataitól (1963: 124–125.) Szendrey Ákos (1941: 44–54.) adataiig.

ellentéte. A keresztényi jelrendszer szerint pedig az isten nevével való káromkodás nem más, mint negatív előjelű ima, amely a gonosznak, az istennel szembenállónak szól.

2.18. *A tudós*

A tudós szerepének vizsgálata csak részben tartozik a halotti szokások vizsgálatához, másrészt a „csodás, mitológiai személyek” csoportjába sorolandó (K. Kovács 1944: 188–197.).

A halottlátóról azt tudják Pányokon, hogy a holtal éppen úgy tud kommunikatív kapcsolatba lépni, mint az élőkkel, ezt a kapcsolatot a közbeszédben a verbális, illetve vizuális kontaktus szinonimáival fejezik ki: *nézte anyámról sorsát, beszélt apámmal, s azt mondta neki az öreg..., szótváltott édesanyámmai a telekrül, háabelyrül* stb. A tudós által közvetített kívánságokat még ma is gondosan végrehajtják a pányokiak. *A halottlátóhoz* tulajdonképpen azért fordulnak a pányokiak, hogy ellenőrizzék, vajon a halott elnyerte-e a halotti szokások véghezvitele után nyugalma, vagy vétettek-e véletlenül békéje ellen; s egyáltalán van-e még valamely kívánsága. *A halottlátó* közvetíti a „válaszokat”. Így tehát *a tudós* személyéhez fűzik a pányokiak a halotti szokások rituális célzatú, „túlvilág” felé irányuló cselekedeteinek ellenőrzési lehetőségét. Úgy vélik, hogy *a tudós* által közvetített válaszokból olvashatják ki, mennyi hatásos a rájuk hagyományozott halotti szokássor. Azt is mondhatjuk tehát hogy a *tudós* feltételezett adottságokkal rendelkező személye a halotti szokássor egész rendszerének alapjául szolgáló túlvilág mitikus képzetének létezésére a pányokiak, azaz a szokás hitteli teljességük számára.

2.19. *A temetőről*

Ahhoz, hogy a temető jelentőségét a magyar népi gondolkodásban megértsük, röviden össze kell foglalnunk az eddig elmondottakat.

2.19.1. Az élő faluközösség hite szerint léteznie kell az e világon kívüli, „túlvilágnak” amely tulajdonképpen a holtak birodalma. A népi képzeletben ez a hely nincs már lokalizálva, azt mondhatjuk, hogy a falu élő közösségét – annak elképzelése szerint körüveszi a halott falu közössége, amely a legkülönbözőbb formákban és módokon „éreztet” jelenlétét. Az élők kiszolgáltatva érzik magukat a holtakkal, illetve az általuk megnyilatkozó rosszindulatú erővel szemben, ezért igyekeznek valami módon befolyással bírni a holtak világára. Az élők „befolyásának” egyetlen eszköze a „túlvilágra” a hagyományos halotti szokások minél gondosabb végrehajtása. A szokásgyakorlat mellett azonban az élő közösség kijelöl saját területéből egy darabot, ahová halottait – a néphit szerint csak a testüket – helyezi. Ez a terület – a népi vélekedés szerint – kettős ellenőrzés alatt áll: egyrészt itt teremtenek az élők feltételezett kapcsolatot a hozzátartozó halottjukkal, másrészt a holtak *szellemeinek*, s egyúttal a negatív erőknek is szálláshelye a temető. A kettős ellenőrzés a nappalok és éjszakák ritmikus váltakozásának megfelelően cserélődik.

2.19.2. A temetőt tehát három egymásba kapcsolódó funkció tartja fenn:

1. Racionális funkció: amely szerint a temetőt, mint a holttestek tárolási helyét tekinthetjük. Az ilyen terület kijelölése az élő közösség alapvető önérdéke.

2. Irracionális funkció: amely szerint a temetőt *a hazajáró lelkek*, s a *túlvilág útra* készülődő lelkek alkalmi pihenőhelye, illetve *a túlvilág és e világ közötti „híd”*.

3. Pszichológiai funkció: amely arra vall, hogy a hozzátartozóját gyászoló egyénnek szüksége van bizonyos ideig érzelmeinek, fájdalmának levezetésére, s ezt a halott hozzátartozót képviselő sír, sírjel közelében a legmegnyugtatóbb megejteni. A halott visszavonhatatlanul megüresedett helyét a lélekben a hozzátartozó emlékének gondozásával lehet fokozatosan tudatosítani. Ennek a folyamatnak is eszköze a temetőbejárás, sírápolás.

2.19.3. A halotti szokások hagyománya nemcsak az emberi cselekedeteket foglalta szigorú rendszerbe, hanem a szokással kapcsolatos tárgyakat is részesévé tette képzeletet és valóságot átfogó rendszerének. *A temetőkert* tüzetesebb vizsgálatával is kideríthetünk bizonyos motívumokat, amelyek a temető és a halotti mítosz kapcsolataira utalnak (K. Kovács 1944: 318–319., 335–351.).

A „túlvilágiak” életét a nép hasonlatosnak képzelhette el a saját életéhez. Így elengedhetetlenül fontosnak találta halottait egy bizonyos – asztrálisan meghatározott – rendszerben elhelyezni, hiszen az élők legfőbb tájékozódási módja is a Nap és a csillagos ég volt. Jó példa erre a pányoki temető, ahol a település nyugati oldalán kapott helyet a temető – s a kezdetektől itt volt. A temető nagykapuja éppen nyugatra tekint. A sírok szintén kelet-nyugati irányban rendeződnek. A fejfák a sírok nyugati oldalán vannak, s díszítésük, feliratuk is nyugati oldalukra van faragva. A holttestet a sírban fejjel nyugat felé, s arccal keletnek helyezik el. A pányokiak nem tudják szokásuknak magyarázatát adni, s a kellő anyag birtokának hiányában magam sem kísérelhetem azt meg, de fontosnak tartom felhívni a figyelmet erre a következtetésre.

A temető zártságát a területet körülövező árok – mely Pányokon csaknem feltöltődött már – s élősvény kerítés, valamint mindenkor gondosan zárva tartott kapu biztosítja. Ez arra figyelmeztet, hogy a népi gondolkodás kifejezetten hangsúlyozni kívánja az élő közösség elkülönülését a halotti közösségtől. Ezt az elkülönülést Pányokon nemcsak a valóságos kerítéssel, illetve árokkal érzékeltetik, hanem azzal is, hogy a kerítésül szolgáló élősvény vadrózsabokrokból áll. A vadrózsa általánosan ismert gyógynövénye a magyar népnek, s varázslataiban is gyakran használja védekező jelleggel. Így hát joggal feltételezhetjük, hogy a vadrózsa élősvény elzáró, elkerítő mivoltának kettőssége alkalmazkodik a temetőkert kettős ellenőrzéséhez.

Fontos a csipkebokor e kettős védőerejének ismeretéhez az az adat Pányokról, mely szerint a szemmel vert kisgyermek ruhácskáit szétszagatva, a temető vadrózsa kerítésére dobálják az asszonyok. Ezt az adatot kétféleképpen is értelmezhetjük: Tekinthetjük a cselekvést áldozatnak, amelyben a gyermek helyett annak – az integritásos gondolkodás szerint – hasonmását áldozzák fel a negatív erőket képviselő temetőkerítésnek. Am valószínűbb az a feltevés, amelyre több példa akad a magyar nyelvterületen (O. Nagy 1957: 33–34.; Szendrey Zs. 1931b: 98–99., 198.; Wlisko H. 1894: 320–326.), miszerint a cserjéket, bokrokat a pogány időkben a *bolygólelkek* szállásainak tekintették, s a betegről levett rongyokat aggatták rájuk, hogy ily módon bírják a rontás visszavonására.

A pányoki temetőben sok a szilva- s almafa. A helyi hagyomány mit sem tud a temetőbe ültetett gyümölcsfák hagyománybeli jelentőségéről, mégis fontosnak tartom hangsúlyozni ezt a tényt. (Magyar nyelvterületen számos példa található hasonló gyümölcsfákkal beültetett temetőkre: pl. Jósvalfő, Gömörszőlős; Marosvécs stb.) A halált jelző faragott fejfák s az életet jelképező gyümölcsfák ellentéte, illetve harmóniája mintha csak azt az általános népi vélekedést volna hivatott kifejezni, hogy a halálból élet, s az életből halál lesz. Ezt a magába záródó kört szimbolizálják az emberre vonatkoztatva a korhadó fejfák s a termő gyümölcsfák.

2.20. A fejfákról

A pányoki fejfák formájukra nézve az oszlopos, s azon belül az embert ábrázolt fejfák csoportjába tartoznak, bár igen absztraháltak. Népi elnevezésük, s részeik nép terminológiája még jól mutatja azonban az emberi testhez való kötődésüket. A fejfa földbe kerülő része a *láb*, a felmagasodó oszlop a *törzs*, ezen kap helyet a *bas* domborulata. A körplasztikusan megfaragott *fejrészt* a *nyak* köti a *törzshöz*.

A magyarlakta területek református temetőiben sok hasonló, absztrahált ember alakú fejfa áll. Ezeknek eredete még nincs eldöntve. Igen valószínűnek tűnik, hogy egykor a halottakat az élők között helyettesítő bábuk lehettek a fejfák, mint arra példák a rokon népeknél is találhatók (Solymossy 1930: 65–84.).

C) A pányoki halotti szokások közösségre vonatkozó törvényszerűségei

0. A vizsgálat szempontjai

0.1. Az előző fejezetben annak az ősi fikciónak fennmaradt elemeit kíséreltem meg a mai szokássorból kiemelni, amelyekre az élők halottaikról gondoskodó szokásgyakorlata támaszkodik. Ezzel szemben ebben a fejezetben azokra a szociológiai automatizmusokra kíséreltem meg rámutatni, amelyek a halotti szokások gyakorlását – mint kollektív akciót – egyáltalában lehetővé teszik.

A halotti szokássor rituális tartalma nem más, mint emberöltők hosszú során keresztül kialakult „költemény”, melyet közösségi szükséglet hozott létre. Ennek a „költeménynek” szuggesztív, közösségi hatású megvalósításához azonban elengedhetetlenül szükséges a kollektíva tagjainak valóságos együttműködése, rituális társasmunkája.

A továbbiakban az egyének azon csoportját tekintem vizsgálatom alapegységének kiket a halotti szokások azonos ismerete tart általában össze, pedig a szokások együttes gyakorlása haláleset alkalmával. Ezt a – szokások szempontjából meghatározott – közösséget a szokáshagyományokon kívül megélhetési, területi, rokonsági egymásrautaltság is összefűzi.

Pányok esetében egy egész falu felel meg a fenti szokásegységnek, hiszen a pányokiak mind egyféleképp ismerik a halotti szokásokat, s hasonlóképpen is gyakorolják adandó alkalommal. A szokásgyakorlatban az egész falu részt vesz, minden család képviselteti magát. A halotti szokások központi, rituális-ceremoniális tevékenységeinek megvalósítói mindig a vér- és műrokoni kötelékekkel összekapcsolt személyek, rokoni kiscsoportok, míg a faluközösség – a nagycsoport – csak a szokássor folyamatának lényeges mozzanatai alkalmával képviselteti magát, jóllehet a szokáshagyomány előírja a kiscsoport tagjai számára a falu egész közösségének értesítését (ld. A halál hírüladása című fejezetben).

0.2. A továbbiakban az 1. ábrán látható modell segítségével kísérlem meg a szociokulturális organizmus azon különféle szervezeti állapottait szemléltetni, melyeket az a halotti szokásgyakorlat folyamán felvesz.

Az ábrán a belső kör jelképezi a falut, s foglalja magában az azonos szokásegységbe tartozó közösséget. A szociokulturális organizmus ez esetben családok összeműködésével funkcionál. Ábránkon a családot a két nem összekapcsolásával szemléltetem, mely olyan kiscsaládként értelmezendő, hol mindkét nemből három generáció él formailag együtt. A belső kört körülvevő körgyűrű a „halott falut”, a „túlvilági erők körét” jelképezi, amelyet ugyan a népi tudat nem lokalizál konkrétan, de – az adatokból kiolvashatóan – úgy képzel el, mint a falut, a faluközösséget befogó erőkört, ahonnan a legkülönbözőbb időben, irányból és formában érkehetnek jelzések az élők számára. Az ábrán a temetőt – a népi gondolkodásnak megfelelően – olyan területnek jelöltem, amely részben az élő, részben a „halott” falu tartozéka.

1. Az előjelek funkciójáról

1.1. Az álmokról

A közösségnek hol egyik, hol másik tagja láthat olyan álmoképet, melyet a falu hagyományai szerint rossz események, esetleg halál előjelének tekint. Az efféle előjelek a legrendszeretlenebbül, a legesetlegesebben bukkannak fel a legkülönbözőbb egyéneknél, akik általában nem is igen beszélnek álmaikról (ld. a recens anyagot). Az álmok által „figyelmeztetett” egyének egy ideig – legfeljebb három napig – gondosabban figyelik környezetüket, magukban latolgatják, kire vonatkozhat a rossz előjel. Amennyiben nem tudják konkretizálni, elfelejtik. – Ez a folyamat – az álmójóslat felbukkanása szerint – különböző személyeknél sorra lejátszódhat. Így a közösségben mindig van néhány egyén, aki „figyelmeztetettségi” állapotban van.

Ha jól meggondoljuk, az álmok s egyéb előjelek irracionális tartalmuk ellenére is hasznosak a közösség számára, hiszen folyamatos praekondicionáltságban tartják egyéneit, s így megvédik a közösséget a váratlanul bekövetkező elementáris veszteség bénító sokkjától. Minden halált, betegséget, veszélyt hirdető előjel, egy-egy szimbolikusan fogalmazott „memento mori”. – Azt gondolhatnánk ezek után, hogy a közösség ilyenformán állandó présokk állapotban van, amely szintén káros vitális tevékenységre. Nincs azonban ez így. Az előjelek „rendszere”, bizonyos pszichés érzékenységgel működik: minduntalan más egyénnél bukkann fel egyrészt, másrészt hatása igen korlátozott körre terjed – legfeljebb a családra –, így esetleges negatív hatása lokalizált.

Az előjelek praktikus funkciója tehát nem más, mint az, hogy a szociokulturális organizmust állandó, rugalmas készenlétben tartsa a szükséges veszteség – krízisállapottól lehetőleg mentes – elviselésére.

1.2. Magyarázatok a szemléltető ábrákhoz

1.2.1. Az *álmok* rendszeretlenül bukkannak fel, elszigetelten érvényesül hatásuk. Amennyiben az egyén nem tudja valóságához kötni, elfelejti (2. ábra).

1.2.2. Az *állatok különös viselkedéséből* levont jóslatok, illetve a *tárgyakkal* történt különös események előjeltartalma egyrészt – amennyiben nem sikerül az egyéneknek a valóságához kötnie – az álmhoz hasonlóan értelmezendő, másrészt – mivel a néphit szerint röviddel, legfeljebb huszonnégy órával előzik meg a halált – feltehetően nem is annyira előjelszerepük a fontos, hanem a nagybeteg közeledő elköltözésének a környezet oldaláról való szimbolikus, közvetve utaló kifejezése, illetve, a küszöbön lévő esemény tudatosítására tett kísérlet. Ezért ezek az előjelek általában a valóságosan is élete végén lévő, nagybeteg személy körül „nyilatkoznak meg”. Az előjeleket mindenkor a túlvilág „üzeneteként” értékeli a népi tudat (3. ábra).

2. A halál beállta

A halál pillanatát a közösség szempontjából úgy értékelhetjük, mint azt a pillanatot, amikor az organizmus védtelen marad egy külső erővel szemben: a „túlvilág erőivel”, a „halállal” szemben válik védtelenné a faluközösség, amikor egy tagját kénytelen elveszíteni. A közösség tagjainak figyelme a halott felé fordul, s ennek a pillanatnak a hangsúlyosságát teszi még félreérthetlenebbé néhány kísérő jelenség (pl. a végváznak lehullása).

A bekövetkező halál egyúttal megjelöli a közösség azon pontját, ahová annak – az elkövetkezendő halotti szokások alkalmával – minden erejét koncentrálnia kell (4. ábra).

3. A halál hírüladása

3. A halálról mindenekelőtt a rokonság értesül. Az ő értesítésükkel a közösségből kiválik azon egyének csoportja, akiket az elhunythoz vér- vagy műrokonsági kapcsolatok fűznek. Őket érte a legközvetlenebbül a veszteség, őtőlük követeli meg a legszorosabb összetartást az organizmusban

támadt hiány. A halotti szokásrend úgy fejezi ki a közösség eme automatikus védekező reflexét, mellyel a halott hozzátartozóit a közösség többi tagjaitól megkülönböztetve a halott köré rendeli, hogy a hozzátartozók feladatává teszi a halotti szokássor lebonyolítását, s őket állítja a szokás középpontjába (5. ábra).

A terület szerint is közelállókat a szokás szabályai szerint csak a rokonok után értesítik, illetve azok közvetve értesülnek a halálesetről.

A kollektív hagyomány tehát még mindig az ősbibb (vér-) rokonsági rendszerben látja azon közösséget, mely a közösséget is veszélyeztethető veszteségek alkalmával a leghathatósabbban reagál.

3.2. A közösség erejének megőrzése miatt szükség van arra, hogy a veszteségről az egész falut értesítsék, hogy ezen újonnan kialakult helyzethez alkalmazkodják további tevékenységében. Ezen általános híradás eszköze a jellegzetes halotti harangozás, amely a szájról szájra terjedő hírt megerősíti, legalizálja. A szociokultúrás organizmus ettől az értesítettségi helyzettől fogva már nyilvánosan is keresi annak módját, hogyan tölthetné be a lepraktikusabban elvesztett tagjának helyét. A „halotti játék” mellett megindul a „társadalmi játék” (Malinowski kifejezése), amely azonban nem három napig tart, hanem jóval tovább (6. ábra).

4. *A virrasztó első estéje*

A virrasztó első estéjén a rokonság gyűlik össze. Így fejezik ki összetartozásukat, s megjelenésükkel a közösség felé jelzik, hogy elfogadják a hagyományok által rájuk szabott szerepet, feladatot, közreműködnek a halott méltó ünneplésén, s eltemetésén.

A virrasztón való megjelenés alkalmat ad azonban a rokonság által összefűzött kiscsoportban a hozzátartozójuk halála folytán felmerülő új pozíciórendszer felmérésére is. Az, hogy a virrasztókon a férfiak – a családok társadalmi vezetői – külön helyiségben gyűlnek össze, alkalmat ad az újjáalakuló tekintélyrendszerhez való alkalmazkodáshoz (7. ábra).

A *segítők* természetesen a rokonság köréből kerültek ki. Ennek a hagyománynak is az a gyakorlati értelme, hogy a közösség nagy részét mentesítsék az eltemetéssel járó részfeladatokról.

5. *A virrasztó második estéje*

A faluközösség rokonságba nem tartozó, de az elhunythoz közel álló tagjainak a második virrasztóbeli este ad alkalmat együttérzésük, s ezzel az új társadalmi struktúrához való alkalmazkodási készségük kifejezésére (8. ábra).

6. *Búcsúztatás.* A halotti szokássornak az az állomása, amikor a koporsót kiviszik az udvarra ad alkalmat arra, hogy a falu egész közössége – képviselők közvetítésével – kinyilvánítsa veszteségérzetét, illetve arra való készségét, hogy hajlandó fokozottabb közösségi kooperációval az elhunyt hiányát pótolni. A szociokultúrás organizmus vitális ereje oda koncentrálódik, ahol a veszteség bekövetkezett. S ez akkor történik, amikor a hozzátartozók fájdalma a legnagyobb, amikor a holttestet végérvényesen elviszik a portájáról (9. ábra).

7. *A menet*

A menet alkalmat ad arra, hogy a közösséget ért veszteséget megtestesítő holttestet – a figyelmet rituális-ceremoniális aktusokkal felkeltve (ének, harangozás, **öltözék**)”úgy vigyék végig a falun, hogy ezáltal a közösség minden tagja kinyilváníthassa szándékát a még szorosabb együttműködés iránt. A halottas menet alkalmával válik a közösségi részvétel totálissá (10. ábra).

8. *A tor*

Az eltemetéssel a közösség egységében támadt hiány véglegessé vált, de egyúttal végleges formát is kapott, s ezzel a közösségi feladatok véget értek. A temetésen résztvevők rituális közös étkezés sel véglegesítik annak szükségességét, hogy még szorosabban együtt kell működniök. Ugyanakkor ez az együttes étkezés ad alkalmat arra, hogy a résztvevők a halál okán megváltozott falóközösségen belüli társadalmi struktúrát új formájában tudomásul vegyék (11. ábra).

9. *A gyász*

A gyász nem más szociológiai szempontból, mint hiány reprezentálása. Azon tagjai a közösségnek, akik hozzátartozójuk halála folytán egzisztenciális krízishelyzetbe kerültek, hosszú ideig rászorulnak még a közösség segítségére, illetve kíméletére, védelmére. Ezeknek a személyeknek a többiektől való elkülönítését szolgálja a gyász többoldalú megnyilatkozása: öltözet, életmód, mentalitásváltozás stb.

Halál, kultúra, társadalom

Az elmúlás természeti törvény. Bármely társadalom, bármely kultúra alapvető feladata, hogy tagjait e természeti törvény elfogadására felkészítse, a nemzedékek során felhalmozódott tapasztalatokat megőrizze, rendszerbe foglalja, s az élők és eljövendők számára hozzáférhetővé tegye. A közösségnek a fennmaradásához olyan hatékony viselkedési parancsokat kell kialakítania és örökítenie, amelyek azon veszélyhelyzetekben lépnek működésbe, melyek egyik tagjának elvesztésekor támadnak.³⁸

A mulandóság tudata megkülönbözteti az embert a többi élőlénytől. Lehetővé teszi, hogy életét e visszavonhatatlan tény tudatában alakítsa, s gondoskodjék utódairól. A halál tudata ilyenformán alapvető kultúraformáló erőnek tekintendő. Az egyén és a tudott vég szembefeszülésének vitathatatlanul része van az emberiség fejlődésében.

A *kultúrának*³⁹ érdeke, s feladata is, hogy az egyén ne felkészületlenül találja magát szembe a mulandóság kihívásával. A kulturális parancsok révén a társadalmak arra törekcsenek, hogy az egyes embert az elmúlás bénító tudatától felszabadítsák, testi és szellemi energiáit az életre irányítsák. Ezért a halálra, halottra, elmúlásra vonatkozó emberi tudás, ismeret és viselkedési parancsok közvetett – a kultúra adott állapotát jellemző – jelképes formában nyernek megfogalmazást: mindenekelőtt a *világképben*, az irányító ideológiákban és a vallásokban.

Minden kultúrát jellemez az, hogy milyen módon, milyen fokon tartja ébren tagjaiban a halál tudatát, hogyan igyekszik befolyásolni a halálhoz való viszonyukat. Mivel az elmúlással, halállal, halottal kapcsolatos ismeretek és vélekedések minden társadalomban alapvető fontosságúak, ezért elsőrendű érdek fűződik ahhoz, hogy a kultúra minél több tagja minél teljesebb formában sajátítsa el azokat. Ennek érdekében változatosak a világképi megfogalmazások, s céljuk erős hatást gyakorolni az egyénre. Az ismeretek közlési módjának szükségszerűen olyannak kell lennie, hogy a benne foglalt tartalom minél kevesebb változással terjedjen minél szélesebb körben, s jusson el az elkövetkezendő generációkhoz. Így az írásbeliség előtti kultúrákat (pl. természeti népek, európai parasztság) az jellemzi; hogy az egyént gyakran érik a halállal kapcsolatos változatos formájú jelzések (pl. mesék, mondák, balladák, dalok, táncok, szokások, vizuális ábrázolások stb. formájában) (Lévi-Strauss 1967). Az írással rendelkező kultúrák alapvető könyveikben rendszerezik a halálhoz való társadalmi és egyéni viszonyt.

Történelmi, gazdasági és társadalmi hatások, valamint kulturális kölcsönösségek befolyásolták azokat a hagyományokat, ismereteket, melyeket az egymást váltó nemzedékek napjainkig felhalmoztak ember és mulandóság viszonyának megítéléséről. Az, hogy milyen társadalomban milyen halálkultúra alakul ki, függ a *jellegzetes gazdálkodásmódtól*, a *társadalom belső szerkezetétől*, a *társadalmi egyenlőtlenségektől*, az ezeket szolgáló vagy ellensúlyozó *ideológiáktól*, a társadalmi rend által elismert *értékrendszertől*, s alkalmasint a közösség felerősödő vagy csökkenő *társadalmi szintű veszélyeztetettségétől* (pl. háborúk, járványok) (Redfield 1959).

Az emberi kultúra fejlődése során számos változatban fejlesztette ki a halotthoz, halálhoz fűződő lehetséges viszonyoknak és a halott élőtől való elkülönítésére és tiszteletére vonatkozó rítusoknak, szabályoknak, elvárásoknak a rendszerét (Frazer 1915–29; Birket-Smith 1969: 276–286.). – A halál beálltakor működésbe lép tehát egy kultúrspecifikus, hagyományos társadalmi parancsokat és elvárásokat tartalmazó szokássor – az adott nép temetkezési szokásainak sora – amely adott közösség tagjainak viselkedését és tevékenységét haláleset alkalmával szabályozza. Ahhoz, hogy egy közösség a haláleset krízishelyzetében is lehetőség szerint zavartalanul működjék, feltétlenül szükséges ilyen kulturális mechanizmus. Mélyén mindenkor az a szükségszerű parancs munkál, mely szerint az élőknek – saját érdekükben – el kell távolítani maguk közül elhunyt társukat. A szorosan együttműködő, egymásra utalt törzsi és paraszti közösségek számára egyensúlyveszélyt jelent egy tagjuk elvesztése. A temetkezési szokások a *társadalmi és gazdasági egyensúly* – lehetőség szerint megrázkódtatás mentes – *újjaszervezéséhez* tartalmaznak viselkedési normákat és feltétlen érvényű közösségi parancsokat. Az elhunyt kirekesztésének ez a radikális ténye szükségszerűen erőteljes

³⁸ E megállapítások a magyar parasztság körében végzett néprajzi-kultúranropológiai, valamint ún. városi néprajzi vizsgálatokra támaszkodnak. Vö.: Pisztorai – Kunt – Farkas 1975; Kunt 1975, 1976, 1978a, 1978b, 1979a, 1979b.

³⁹ A számos meghatározás közül M. Meadtól idézünk: „Kultúra alatt értjük a viselkedés mindazon szerzett formáját, melyet a közös tradíció által egyesített személyek csoportja ad át utódainak. Ez a szó tehát nem csak valamely társadalom művészi, vallási és filozófiai hagyományait jelöli, de sajátos technikáját, politikai szokásait is, továbbá ezer más gyakorlatot, amely a társadalom mindennapi életét jellemzi.” (Mead 1963; vö. Honigmann 1963).

érzelmi hatást gyakorol továbbélő személyi környezetére. Az eltemetés köré fonódó szokáselemek egyrészt éppen e veszteségérzeten alapuló szélsőséges lelkiállapot *fegyelmezését* és *levezetését* szolgálják. – A halotti szokások kifejezetten azt szolgálják, hogy a veszteség által közvetlenül sújtottakat fokozott közösségi figyelembe részesítsék.

A *temetkezési szokássor* tehát kollektív érvényű utasításokat tartalmaz arra nézve, hogy mely társadalmi rangú személyt milyen módon kell eltemetni. Rendelkezik továbbá a temetkezési ciklus időtartamáról, annak aktív és passzív résztvevőiről, illetve ezek hatékony együttműködéséről. Megszabja a holttest temetésre való előkészítési módját, az élő környezettől való átmeneti illetve végleges eltávolítását, a mellé helyezendő tárgyak, kellékek minőségét és számát. Intézkedéseket tartalmaz az elhunytak földi maradványainak kijelölt helyéről, az elhunyt tiszteletéről. Végül viselkedési parancsokat tartalmaz arra nézve, hogyan kell, illetve szabad gondoskodni a halott közvetlen hozzátartozóinak – akik általában nemcsak személyi, de egzisztenciális veszteséget is szenvednek – a normális közösségi életbe való visszavezetéséről. Mindeme kulturális utasítások, rendelkezések, viselkedési parancsok természetesen nem közvetlen, tételes formában fogalmazódtak meg, hanem az egyes kultúrákra jellemző sajátos jelképek közvetítésével.

Az utóbbi három évtized felmérései szerint a földön mintegy 50–60 millió ember válik meg a léttől évente (Riley 1968: 19.). A válasz erre a folyamatra világszerte változóban, forrásban van. A kultúra e tekintetben hosszabb-rövidebb ideig támaszkodik ugyan a hagyományokra, de közben alapvetően más, minden megelőzőhöz képest új elvárásoknak kell megfelelnie. Az ilyen irányú törekvések az 1950–60-as években jelentkeztek először.⁴⁰

Hogy milyenné fogja alakítani az industrializációs-urbanizációs kultúra a halálhoz való viszonyt, egyelőre még nem látni világosan. Az elmúlt három évtized során végletes ellentmondásokkal találkozhattunk e téren csakúgy, mint a kultúra egyéb területein.

Korunk és a közeljövő alapvető gondja minden bizonnyal a növekvő népességszám, a fokozni kívánt életszínvonal optimális arányának megtalálása. Egyre több ember akar minél jobb körülmények között élni. Ezt az igényt minden társadalom, minden ország másként kísérli meg kielégíteni, s ennek következményei szerte a világon megfigyelhetők. E folyamat során mind több helyen háttérbe szorul a sajátos, lokális, hagyományos kultúra, s mind nagyobb teret hódít az egyre több egyetemes jegyet tartalmazó. Ennek során szükségszerűen átalakult az élet és a halál viszonya is.

A természethez fűződő viszonyban az elmúlás és megújulás örök körforgásának törvényszerűsége egyre kevésbé válik személyes átéléssel hitelesített tapasztalatunkká. A vég, a mulandóság alkalmi egyre ritkábban kerülnek napi életünk során élménykörünkbe. A természeti környezet kínálta elmúláspéldákkal mind ritkábban, mind felszínesebben találkozunk. Így ezek a tapasztalatok egyre kevésbé járulhatnak hozzá halálkultúránk alakításához.

Az ember számára szükséges javak termelése során mind többen dolgoznak mesterséges környezetben. Ember és természet között egyre kifejezettebben tért nyerne a gépek. E mesterséges környezetben új veszélyhelyzetek alakultak ki, amelyek sikeres kivédéséhez nemzedékek tapasztalatának felhalmozódására van szükség. Ugyanakkor az ember és a gép viszonya felveti egyrészt az ember géphez való alkalmazkodásának a testi, lelki veszélyeit, másrészt ártalmas közelségbe hozza hamis analógiák feltételezését a gépi szerkezetek és az ember biológiai konstrukciója között. Úgy látszik, hogy a hagyományosan, veszélyes foglalkozást űzőknél általában helyes és funkcionális halálkép alakult ki. Akik nincsenek közvetlen kapcsolatban a természettel, s nincsenek kitéve közvetlen veszélyhelyzeteknek – s ezeknek a száma rohamosan nő – nincsenek rákényszerülve az élet és a halál személyes értékelésére, felismerésére. E jelenség annál is inkább figyelmet érdemel, mert ez a réteg alakítja az újonnan formálódó városi kultúrát.

Azokban a társadalmakban, amelyekben *magas a halandóság, a társadalmi kapcsolatok általában diffúzak*, azaz szélesen szétágazóak. Ha valaki meghal, az egész lokális, valamint vér- és műrokon közösség részt vesz a gyászbán és a temetés körüli tennivalókban. A gyász idején szorosabbra fűződnek azok a társadalmi kapcsolatok, amelyek az egyik tagját elveszített családot, elemi közösséget meggyengült helyzetében támogatják, segítik, védelmezik. A gyászolók efféle „szövetségét” megfigyelhetjük a természeti népek kultúráiban éppen úgy, mint a paraszti társadalmakban, valamint a korai polgári család és érdekközösségekben. Ilyen társadalmi intézményként jött létre az árva vagy félárva gyerekek gondozására a rokon adoptálás, illetve társadalmi nevelésük, s ilyen célzatú kísérlet volt az özvegyeket magába olvasztó levírátus, illetve sororátus (azaz az elhunyt nővér, illetve fivér özvegyen

⁴⁰ A thanatológiai szakirodalom nemzetközi áttekintését ld. Kalish 1965, valamint az Omega, Journal of Death and Dying (An International Journal for the Study of Dying, Bereavement, Suicide, and Other Lethal Behaviors) Baywood Publishing Company, New York egyes számain.

maradt férjének, illetve feleségének adoptálása azonos jogokkal hűgának, illetve öccsének családjába). – Azokban a társadalmakban ellenben, ahol *alacsonyabb a mortalitás* – pl. a fejlett európai társadalmakban – *kevésbé kidolgozottak az ezirányú közösségi elvárások reflexek*. Megfigyelhető, hogy a veszteség hatóköre lehetőleg az elhunyt családjára korlátozódik, s elvárják tőlük, hogy gyászukkal minél kevésbé terheljék meg tágabb társadalmi környezetüket.

Fokozott közösségi hatóereje különösen a kiemelkedő társadalmi, politikai súlyú személyek halálának és temetésének van. A közszolgálatban kiemelkedőt végzetek temetése általában integráló erejű, alkalmasint társadalmi réteg-, illetve csoportméretű belső feszültségeket szabadíthat fel.

Korunk az élet, az életlehetőségek kiterjesztésének időszaka. Mindenekelőtt ott, ahol a gazdasági és társadalmi feltételek érettek erre. Jellemző annak a közvéleménykutatásnak az eredménye (Riley 1968: 23–24.), mely az USA-ból a 60-as évek közepéről származik, mely szerint a kérdezettek 76%-át foglalkoztatja rendszeresen elsősorban saját egészségi állapota, másodsorban pedig – 74%-ban – különböző pénzügyei. Az idézett közvéleménykutatás így folytatódik: a megkérdezettek 32%-a gondol egyáltalában saját élete végességére, s 24%-a készít végrendeletet, 28%-a rendelkezik a temetése felől. A véggel szembekerülve hovatovább már csak kiüresedett, külsődlegessé vált, életmódunktól, egyéniségünkől idegen közhelyekhez, szerepekhez vagyunk kénytelen folyamodni. – Itt van ellenben maga az elmúlás percről percre, nemzedékről nemzedékre ismétlődő ténye. Valamennyien örököltük valamely társadalmi réteg, vagy foglalkozási csoportban hagyományosan kialakított halálkép kisebb-nagyobb töredékét, vagy éppen a családi tradíciók lehetnek e téren segítségünkre. Neveltetésünk e mozaikjait kiegészítik a művészetek által közvetített és interpretált halálélmények. Így kialakul mégis valamennyiünkben egy törekeny, szemérmes, inkább csak sejtett, olykor több, általában azonban kevesebb figyelemre méltatott halálkép. Ez lényünkhöz tartozik, kifejezetten személyes jellegű, s hagyományos és korszerű, közösségi és egyéni ismeretek mozaikjából épül fel, s érlelődik bennünk az idő múlásával. A legmeghatározóbb azonban mindenekelőtt az a tudás, amelyet a halállal való személyes szembekerülés vagy közvetlenül átélt élmények eredményeként szerzünk. Ez az „individuális halálkép” rendkívül nehezen tanulmányozható. Az egyéni szféra kifejezett magánterületének számít, s olyan szűk körben beszélnek róla – ha egyáltalán szóba kerülhet – amilyenben csak lehet. A halálhoz való viszonyunk még érzékenyebb, még sajátabb része személyiségünknek, mint a nemiséghez való kapcsolatunk.

A szociológiai felmérések azt mutatják, hogy az egyéni halálélfogás összefüggésben áll az iskolázottsággal, a műveltségi szinttel is. Minél magasabb szinten iskolázott valaki, általában annál kevésbé negatív halálképpel rendelkezik.

Egyéni halálkultúránk feltehetőleg a minden emberben – többé-kevésbé tudatosulva – meglevő, a mulandóság, az élet véges mivoltának ösztönös elutasítására alapozódik, s munkál bennünk akkor is, ha nem törekszünk tudatosítására⁴¹. Felismerhető minden spontán, védekező mozdulatunkban. Érvényre jut életvitelünkben.

Amíg viselkedésünket alapvetően ösztönös, alig vagy egyáltalán nem ellenőrzött reakciók szabályozzák, addig általában természetesen, biztonságosan viselkedünk. Minél többet tudatosítunk, vonunk ellenőrzésünk alá, annál több ismeretre, tudásra, valamint szabályozó erőre, ha úgy tetszik, akaraterőre van szükségünk személyiségünk tudatos és tudatosuló alkotóelemeinek helyes egyensúlyban tartásához. Minden kultúrának épp abban kell élő tagjainak segítségére lennie, hogy ne csak tudatosítani igyekezzék személyisége meghatározó erőit, hanem gondoskodjék az egyénnek ehhez szükséges személyi kulturáltságáról is. A kultúranropológiai megfigyelések nyomán ezzel kapcsolatban megállapíthatjuk, hogy vannak olyan kultúrák, amelyek mindenekelőtt arra törekszenek, hogy tagjaik társadalmi, gazdasági, tehát egzisztenciális biztonságát és populatív egyensúlyát garantálják, míg mások inkább olyan viselkedési. és gondolkodási normákat igyekeznek elfogadtatni tagjaikkal, amelyek segítségével azok egyéni, személyiségbeli egyensúlya válhat védetté, illetve teremthető meg.

A mi korunkra jellemző az, hogy a halálhoz fűződő, korábban kialakított viszony bizonytalanná válik, azon remények által, amelyeket a tudomány, különösen pedig az orvostudomány, s a gépi segédberendezések fejlődéséhez és alkalmazásához mind szélesebb körben fűznek. Az új tudományos ismeretek feltárásának ténye vitathatatlan, alkalmazásuk módja azonban még számos tekintetben kísérleti szakaszban van, s ellentmondásoktól terhes. A – hovatovább társadalmi méretű – elvárások természetesen az életre, az élet lehetőségeinek soha nem látott fokú kiterjesztésére s

⁴¹ Itt nem a freudi értelemben vett halálösztrónról van szó, hanem a pszichológusok és pszichiáterek által a halál közelébe jutottak, illetve a haldoklók megfigyelése során felismert empirikus tapasztalatokról, amelyről pl. R. Kastenbaum és P. T. Costa ír (1977).

meghosszabbítására irányulnak. Ennek megfelelően a betegség, a vég, az elmúlás egyre kisebb helyre szorul a közösségi érdeklődésben. Mindazonáltal úgy tűnik, hogy megfontolandó I. T. Frolov véleménye, mely szerint korunkban a tudománynak nem annyira az emberi életet, mint inkább az öregkort sikerült meghosszabbítania, határait kitolnia (Frolov 1977). Így felvetve a kérdést, megértjük, hogy miért törekednek hazánkban is az idős emberek helyzetének tényleges megismerésére, és a nyugdíjas korúak szociális és egészségügyi gondozásának hatékonyabb megszervezésére.

Az előzőeknek megfelelően napjainkban átalakult a beteghez, a haldoklóhoz fűződő viszony is. A hozzátartozók az orvosi beavatkozásban bízva egyre kevésbé törekszenek, illetve törekedhetnek arra, hogy közvetlenül gondoskodhassanak a nagybetegről. – Hovatovább nem ismerünk *haldoklót*, csak beteget és halottat. A köztes állapotot szükségszerűen a kórházakra bízjuk.

Korunk halálelfogására is – de méginkább életalakítására – minden biztonnyal jellemző képet nyújtanak a véggel kapcsolatos hírek, amelyek a tömegtájékoztatás és szórakoztatás eszközein keresztül rendszeresen mindannyiunkat elérnek. E hírek rendkívüli szerencsétlenségekről, távoli háborúk, erőszakos cselekmények áldozatairól tudósítanak. Hatásuk figyelmeztető, érdeklődést keltő, bizonyos fokig szórakoztató (vö: szenzáció), s fegyelmező hatású lehet. Rövid és megrázó tartalmuk nem annyira a mulandóságon való eltöprengésre ösztönöz, mint inkább a hallgató, befogadó – akitől távoli, akit nem érintő eseményekről van szó – életkörülményeinek biztonságos, kellemes, végletes veszélyhelyzetektől mentes mivoltára figyelmeztet, s így közvetve megalégedettségre int, az életkörülmények megbecsülésére sarkall. Egyúttal azonban a mulandóság külsődleges, idegenszerű szemlélésére is!

Úgy látszik tehát, hogy korunk világpéjében a halál gondja *tabuvá* vált. Mind kevesebben hisznek a különböző vallások túlvilág-képében. Az ipari, városi civilizáció sem igyekszik szembenézni a mulandóság visszavonhatatlan tényével, s e helyett kialakította a maga jellegzetes hiedelmeit. (Gondoljunk csak a sejt-újraélesztési, az önreprodukálási kísérletekre, s a hibernáció lehetőségei körül támasztott szenzációs érdeklődésre.)

A társadalmak elsősorban olyan intézményekkel bírnak; amelyek szükségszerűen folyamatos működésűek, miközben a nemzedékek egymást váltják. Ezen intézmények feladata, hogy az emberi tudást az egyik generációról a másikra átörökítsék. A halál látszólag ezen időbeli ismeretátadási folyamat ellen hat. Korunkban felfokozódott az igény azok iránt az ideológiák, elméletek iránt, amelyek mintegy a halált hatástalanítani kívánják ilyen értelemben is. Ezzel kapcsolatosan igen érdekes Mannheim kérdése: – Milyen lenne a társadalom, ha nem halnánk meg? (Mannheim 1952) A mulandóság és a társadalmi fejlődési folyamatok összefüggésére utal ezzel. Szükségszerű, hogy mindig az új és legújabb generációknak adjuk át helyünket, akik egyrészt a hagyományozott ismereteket elsajátítva új módon használhatják fel azokat, s így a társadalom elé föltoornyosuló akadályoknak új szempontú megközelítését és sikerebb megoldását találják meg. Másrészt igaz az, hogy az új nemzedék könnyebben alkalmazkodik a folyamatosan változó létfeltételekhez. A felhalmozott emberi tudást csak befejezetlenül, lezáratlanul lehet átadni, hogy az rugalmasan továbbalakítható legyen. Az ember halandósága ilyenformán tulajdonképpen a humán civilizáció fejlődésének feltétele. Ilyen értelemben elgondolkoztató Marx axiomatikus megfogalmazása: „... a halál a nem rideg győzelme az egyén felett.” (Marx 1962: 71.)

Fényképezés és kultúrakutatás

1. A mechanikus képmás mint a kultúra képmása és értelmezése

Az úgynevezett *fotóművészet* a fényképezés egészének töredékét képezi. Különböző becslések szerint a fényképezés esztétikai funkcióját, lehetőségeit kiaknázó kreatív fotográfia az évente különböző célokból készített felvételeknek legfeljebb 30%-át teszi ki, s általában 15–25% között mozog.

A további mennyiséget a különféle területeken *alkalmazott* fotográfia – a reklámtól a személyi nyilvántartásig, a tudományos kutatástól a bűnüldözésig –, valamint *az amatőr* fényképezés tölti ki. Mindazonáltal hazánkban is – mint általában – a legismertebb és a leginkább kutatott terület a fotóművészet. A fényképezés a XIX. század olyan technikai újításai közé tartozik, amely az elmúlt, csaknem másfél évszázad során nemcsak alapvetően szükségessé vált a kultúra minden területén, hanem befolyásolta is az európai kultúra fejlődését és terjeszkedését. Olyan alapvető technikai innovációnak bizonyult, amely csendes forradalommal meghódította az egész világot, sőt a világűr is. Elementáris hatására jellemző, hogy amíg a legszélesebb körben magától értetődő természetességgel használják, addig ellenőrzött, tudatos alkalmazása igazában a világűr-kutatással, illetve a műholdakról történő fényképek értékelésével vett mélyreható lendületet⁴².

A fényképezés hódítását több nagy gyűjtemény is igyekszik bemutatni, de az alkalmazási lehetőségek rendszerező áttekintése még csak a kezdeti lépéseknél tart. Hazánkban ezekben az években folyik az előkészület a magyar fényképezés általános történetét bemutató gyűjtemény megalapítására, s az 1982-ben készített nagy fényképtörténeti kiállításunkon – „tény kép” – az alkalmazott fotográfia tulajdonképpen teret sem kaphatott.

A fényképezésnek mint mechanikus képmáskészítő eljárásnak néhány funkcióját igen korán alkalmazták a múzeumok is. A Louvre már 1855-ben készítettett gyűjteményéről fényképkatalógust, és felismerte a fotó azonosító funkcióját. A közgyűjtemények fényképi katalogizálása azóta általánossá vált. Hazánkban a múzeumi törvény írja elő, hogy minden egyes gyűjteményi tárgyról készítendő leíró kartonon – a szöveges adatok mellett fénykép is legyen. Az azonosító fénykép bizonyos tekintetben több információt tartalmaz, mint az adatok szöveges leírása. Mindazonáltal saját tapasztalatommal is megerősíthetem a képi és a szöveges információk között meglevő azon jellegzetes különbséget, amelyre a kommunikációelméleti kutatások már rámutattak. A fényképi azonosítás ugyanis részletekbe menően azonosít, de csak azonosít. Míg a szöveges leírások általában egyúttal értelmeznek is. A fénykép a szöveges információkkal kiegészítve válik teljes adatforrássá. Tanulságos volt például megfigyelnem azokat a műtárgyleírásokat, amelyeket jól felkészült muzeológusok a fénykép használatának elterjedése előtt készítettek. Ők szövegükben igyekeztek mintegy hiteles „képet” adni a tárgyról. Míg a fényképek múzeumi alkalmazásának elterjedése óta a leírások sokszor feladják ezt az igényt, s – bízva a fényképek azonosító hitelében – általában felszínesen adják meg a tárgy leírását, és így észrevétlenül azok megismeréséről is lemondanak. Ezzel ösztönösen túlbecsülik a fotó információtartalmát.

Tipikus példája ez a fénykép ösztönös használatának a tudományos gyakorlatban. A fénykép azonosító és igazoló funkcióját csak annak módszeres, rendszeres használatával, valamint más információs csatornákkal való kiegészítése útján aknázhatjuk ki teljes mértékben. Ezt valósítja meg tulajdonképpen tökéletesebb technikai fokon a hangosfilm, illetve a videótechnika. Már a századelőn kezdtek kiaknázni a múzeumi tudományokban az alkalmazott fényképezés által nyújtott lehetőségeket. Így pl. a művészettörténeti kutatásokban, ahol a képzőművészeti alkotásokat a róluk készült fénykép-reprodukciók segítségével vizsgálták, s kutatták rajtuk a szignókat, az egymásra festéseket, majd a század derekától a hamisításokat. A makro-, illetve mikrotechnika fejlődése, majd az infra-, illetve a röntgenfényképezés lehetővé tette az addig ismeretlen részletek feltárását.

Az archeológiában az egyes ásatási rétegek rendszeres fényképezése és a képek értékelése éppolyan fontos eszköze a feltárásnak, mint a telephelyek kutatására rendszeresen alkalmazott légi fényképezés. Érdekes, hogy – tudomásom szerint – az első légi ballon-fényképet Párizsról készítették 1858-ban. A fényképezés az archeológiában jól kidolgozott és integrált kutatási módszerré vált, amely dokumentatív funkcióján túl a tudományos mérések, számítások és az összehasonlítások elengedhetetlen eszköze.

⁴² A kultúrakutatás szempontjából szükséges képelemzéshez minden bizonnyal egyrészt Petőfi S. János szövegelméletének (1975) és Horányi Özséb vizuális szövegelméletének (1980) adaptációja kínálja a legalkalmasabb alapot.

A fényképezés legnagyobb hatása vitathatatlanul abban van, hogy lehetővé tette a távoli, nehezen megközelíthető műemlékek, illetve megsemmisült műtárgyak, rövid ideig tartó események megörökítését, s így tulajdonképpen a kultúrák megismerését. Tanulmányozhatóságukat azáltal tette széles körűvé, hogy sokszorosítható hasonmásokat készített róluk.

Újra csak a Louvre példájára hivatkozom, amely 1860-tól már árusította műtárgyainak fényképmásolatát, s ma már ez bevett múzeumi gyakorlat. A sokszorosítás révén nemcsak a műveltség széles körben való emelésében vehették ki részüket a közgyűjtemények, hanem az ott folyó tudományos munka is új kutatási lehetőségekkel gazdagodott: egyes tárgyak, tárgyejüttesek vizsgálatához beszerezhettek összehasonlító anyagot, ezáltal rendszerezhetővé vált a gyűjtemény, és felismerhetővé váltak az új változatok. Az eredményeket széles körben elterjeszthették mind az érdeklődő nagyközönség, mind pedig a szakma köreiben. A továbbiakban a kultúra kutatásában és a múzeumi kutatásokban alkalmazható fényképezés két vonatkozását vizsgálom meg; egyrészt a fényképezést mint kutatási módszert, másrészt pedig a fényképet magát mint vizsgálati tárgyat.

2. A fénykép forradalma a kultúra kutatásában

A fényképezőgép – amelyhez később csatlakozott a filmkamera, illetve a videó – forradalmasította a kultúra nonverbális területeinek kutatását. Sőt lehetővé tette olyan tudományágak létrejöttét, mint pl. a kinezis-kutatás, a proxémika, illetve a koreometrika. E vizsgálatok lényegében az emberi viselkedés jobb megismerésére irányulnak, s az emberek egymás közötti, illetve emberek és tárgyak térbeli viszonyát kutatják.

A kinezis-kutatás az emberi testtartás kultúránként különböző jelentését vizsgálja, azaz a gesztus-kommunikációt, az ember „test-nyelvét” (Birdwhistell, R. L. 1952). A proxémika az emberek, illetve élőlények térbeli viselkedését tanulmányozza. Azt, hogyan viselkednek a térben, hogyan alakítják, rendezik be a teret maguk körül. Azt, hogy mi szabályozza – kultúránként eltérő módon – az emberek és tárgyak egymás közötti távolságát (Hall 1974, 1975). A koreometrika tulajdonképpen a kultúra koreográfiája. Azt vizsgálja, hogy az egyes kultúrákban milyen helyzetekben, milyen okoknál fogva gyorsul fel vagy lassul le az emberek mozgása, és ennek milyen konvencionizált ritmusai vannak (Lomax – Bertenieff – Paulay 1969; Lomax – Berkowitz 1972). Egy finn fényképész – Pentti Sammallahti – például Magyarországról készülő, mai kultúránkat bemutató port-foliójának ezt a címet adta: *Magyar lépések*. S képei napi életünknek ezt a spontán koreográfiáját mutatják be, melyet mi észre sem veszünk, melyek csak egy másik kultúrából jövő szemlélő számára tűnnek fel. Érdekes vizsgálatot folytat fényképezőgépek segítségével P. Ekman, aki azt vizsgálja, mi mindent fejeznek ki az arcizmok, s azt az egyes kultúrákban hogyan értelmezik. A mimikai izmok kultúránként és egyénekenként különböző elrendeződésének nyelvét tárta fel és rendszerezve szótárta így (Ekman – Friesen – Ellsworth 1972).

Mindezen vizsgálatok alapjául a gondosan előkészített, időben és térben mért és adatolt körülmények között készített felvételek szolgálnak. E kultúrközi vizsgálatok elődjének és párhuzamos kísérőjének tekinthetjük az idegen országok, távoli kultúrák és népek bemutatására készült fotóalbumokat. Lényegében a fénykép, a mechanikus hasonmás azonosító, igazoló, deklaráció és emlékeztető funkciójára támaszkodnak, s ezt aknázzák ki ezek az albumok is.

3. A fényképezés – mint kutatási módszer

Jó időbe telt, míg a kultúrakutatás felismerte a tudományos munkaeszközt a fényképezésben. Az 1930-as évekig, sőt néhol még napjainkban is, a fényképezést, a filmet illusztráló, alkalmi kiegészítőnek tekintik, és esetlegesen, ösztönösen használják. Így például a kutatók általában a magukkal hozott, saját kulturális értékrendjük szerint megítélt „szépet”, „különöset” rögzítik. Ez is oka annak, hogy a hazai fényképarchívumokban igen kevés a hétköznapi viseleteket, a napi munka-, illetve viselkedésfázisokat ábrázoló fénykép.

3.1. Előzmények: egy nép képe

Az első kísérlet, a fényképezésnek – mint kutatási módszernek – a használatára az Új-Guinea és Bali szigetének bennszülöttjeit és azok életmódját vizsgáló kutatás volt. G. Bateson és M. Mead 1936-1938 között dolgozta ki ezt a módszert. Munkájuk eredménye – *A bali karakter. Fotográfiai elemzés* – 1942-ben jelent meg (Bateson – Mead 1942). Céljuk az volt, hogy az őslakosok spontán viselkedését, mindennapi életét rögzítsék fényképeken úgy, hogy magával a fényképezéssel ne késztessek megváltozott viselkedésre őket.

Azóta kialakult a fényképezésnek a terepmunkán, a résztvevő megfigyelésben alkalmazott gyakorlata, s kidolgozták e fényképek elemzési módszereit is.

3.2. Fénykép és világkép

A kultúrákutató számára a fényképek elsősorban azonosításra, tárgyegyüttesek rendszerezésére, kapcsolatok és folyamatok rögzítésére fontosak és alkalmasak. J. Collier pl. így sorolja fél a fényképezésnek a kultúra kutatásában alkalmazható területeit (Collier 1967):

1. személyek pontos azonosítása – név, státus, szerep; személyiség;
2. a hely azonosítása: politikai, etnikai és rokoni kötődések, kapcsolatok; hol élnek az emberek, a házak tulajdonjoga; a termelési mód elemei;
3. ökológiai elemek azonosítása a folyamatok és a technológia magyarázata; a ceremóniák magyarázata;
4. történeti események és személyek azonosítása: jelen és múlt kontrasztja; a mód, ahogyan a dolgokat használni kell.

Az így nyert fényképek információtartalma változó. Fontos, hogy kiegészüljön a terepen egyidejűleg végzett megfigyeléssel, az időbeli és térbeli tagolódás feljegyzésével. S tulajdonképpen teljessé csak az adott kultúrát képviselő adatközlők szóbeli információjával válhat.

A terepen készített fényképek információtartalma függ továbbá – a technikai jártasságon túl – a készítő vizuális kulturális fokáról. Sőt attól is, milyen fokig sikerült azonosulnia, „beletanulnia” a vizsgált kultúrába. Tanulságos különbséget mutatnak ebből a szempontból a kutató és a vizsgált kultúra tagjai által készített képek ugyanazon jelenségről. Mindegyiknek más-más kulturális hagyomány határozza meg a látásmódját, a nemcsak a világképük, de a fényképük is különböző.

3.3. Lefényképezhető-e a tények?

A terepmunka során készített felvételek kiértékelésénél tudomásul kell venni a fényképnek mint adatnak a határait. A fényképes adat rögzítés módszerét fejleszthetjük, a gyűjtését kiszélesíthetjük, a gyűjtött anyagot különféleképpen rendezhetjük, mindez azonban bizonyos határokon túl nem visz a vizsgált jelenség megértésében. A továbblépéshez elsősorban felkészültségre; kutatási koncepciókra, problémaérzékenységre van szükség: A fényképes mechanikus, adatrögzítés végső soron csak segédeszköz. Nélkülözhetetlen, de nem pótolja az ötleteket. A fényképezés adatgyűjtő eljárásaként kerül alkalmazásra, s mint ilyenek megvannak a maga gátjai. Bizonyos határon túl a fényképek inkább eltakarják a vizsgált dolgot, annak lényegét.

4. A fénykép – mint vizsgálati tárgy

Igen fontos a szerepe azoknak a felvételeknek, amelyeket a vizsgált kultúrák tagjai saját igényüknek megfelelően készítettek; illetve saját maguk készítettek. Figyelemre méltó tanulságok vonhatók le pl. az európai parasztságra; illetve polgárságra vonatkozóan azoknak a fényképeknek az elemzéséből, amelyeket e társadalmi rétegek tagjainál megtalálunk. Ők a fényképezést – mint szolgáltatást vagy mint szórakozást – integrálták kultúrájukba, a fényképeknek hagyományos használata alakult ki körükben. E felvételeken keresztül betekintést nyerhetünk a legkülönbözőbb s legzártabb életvitelű társadalmi rétegek életébe. Megismerhetjük azt a férfi-, nő-, gyermekideált, amelyet példaként tűztek maguk elé, s amelyet – pl. a portréképeken – igyekeznek elérni. Láthatjuk, milyen csalásideált állítottak maguk elé pl. a családi fényképeken. Ugyancsak utalásokat tartalmaznak ezek a képek arra, milyen értékrendet vallanak, mit tartana fontosnak megörökíteni, megörökíttetni saját életükből és környezetükből, s mit nem. Továbbá láthatjuk, mit tartanak megismételhetetlennek, s mit különösnek. A vizsgált társadalmi rétegek kutatásához elengedhetetlen fontosságú, hogy a használatukban levő fényképeket is figyelembe vegyünk, hiszen ezek nemcsak életmódjukról, hanem életviteli modelljeikről is tájékoztatnak.

Ezek a fényképek sajátos információkkal kiegészítik részben a múzeum raktáraiban őrzött tárgyakat, azokról kialakult ismereteinket, részben pedig azokat a felvételeket, amelyeket a terepmunkánk során készítettünk. Értékes, olykor egyedüli iránymutatással szolgálhatnak a tárgyak használatának, funkciójának, tárgyegyüttesek rekonstrukciójának helyes értelmezésében. Ugyanakkor nem szabad megfeledkeznünk a fényképek sajátos, megkapó hangulatáról sem, amelynek fontos része lehet pl. a velük együtt kiállított múzeumi tárgyak „életrekeltésében” (Eizenstein 1979).

4.1. A fénykép mint a kulturális környezet része

A fényképek gyűjtésére irányuló muzeológiai, kultúrákutatói terepmunka kiindulópontja az a felismerés, hogy a hazánkban is mintegy 140 éves múltra visszatekintő fotográfia így vagy úgy valamennyi társadalmi réteg anyagi és szellemi műveltségébe beilleszkedett. Egyszerre rögzíti,

tükrözi, dokumentálja és deklarálja tehát a vizsgált társadalmi csoport kultúráját. Egy-egy személy egyéni életútja pl. nemcsak a szóbeli előadásokból, nemcsak a vonatkozó okmányokból, de a róla élete során különféle alkalmakból készült fényképekből is kirakható. Egy-egy család tagjának formális és informális kapcsolata, nemzedéki, vagyoni, státusbeli tagolódása szintén kiolvasható a tulajdonukban levő fényképekből. Sőt – ezt egy jelenleg folyó kutatási kísérlet vizsgálja – egy falu lakosságának, valamint intézményeinek tulajdonában lévő fényképek úgy is felfoghatók, mint az adott település „vizuális emlékezete”. S a fénykép sajátos információátviteli minősége és funkciója révén az ilyen vizsgálat számíthat arra, hogy a hagyományos eljárásokkal gyűjtött adatokat pontosítja, értelmezi s figyelmen kívül hagyott vonatkozásokkal gazdagítja⁴³.

E kérdéskör kiegészítő feltárásához és megválaszolásához egyrészt kiterjedt adatgyűjtésre – mind magára a képanyagra, azok készítésére; felhasználására, mind pedig a fényképekhez fűződő szokásokra, viszonyulásokra, valamint a tartalmuk mögöttes rétegeit megvilágosító kommentárookra vonatkozóan –, másrészt pedig elméleti alapvetésre van szükség. Mert ma lényegében mindkettő hiányzik, illetve csak közvetve található még. Szükséges tehát egy széles körű néprajzi, szociológiai, illetve fotótörténeti gyűjtőmunka, amely nemcsak magukat a vizsgálandó fényképeket gyűjti össze, illetve azok képi tartalmait regisztrálja; hanem azok tárgyi és társadalmi, kulturális kontextusát is figyelembe veszi és rögzíti. Mennyiségét tekintve pedig a statisztikai tárgypopulációs vizsgálatok igényeit is kielégítő adatbázisra lenne szükség. Jelenleg hazánk különböző múzeumi fényképgyűjteményeiben alkalmasszerűen beszerzett, kontextusukból nemcsak kiragadott, de annak vonatkozásait örökre feledni hagyó egyedi fényképek, felvételek találhatóak. Így a szélesebb kulturális kapcsolathálózatot is figyelembe venni kívánó vizsgálatokhoz e gyűjtemények csak igen kevésé nyújtanak támpontot.

4.2. *A fényképezés terepmunkája*

A gyűjtés legfontosabb és várhatóan a legtöbb információval járó módja tehát az, ha a fényképek használatának eredeti közegében végezzük e munkát. Elsősorban azok birtokosai, használói körében, illetve azonos kultúrához tartozó informátorok segítségével. Az egyéni, családi; közösségi tulajdonban levő képeket általában nem könnyű megvásárolni, de rendszerint megengedik; hogy reprodukció készülhessen róluk.

4.2.1. *Adatok*

A munka első fázisában pontosan fel kell tárni azt, hogy az adott informátor tulajdonába hány fénykép van, azok hogyan oszlanak meg készítőjük, tartalmuk, funkciójuk, tárolási helyük szerint. Meg kell állapítanunk az egyes fényképek azonosítására szolgáló adatokat: rövid tartalmát, készítés idejét és helyét, készítőjét, a készítési módját, méretét. Rögzíteni kell továbbá a fényképen látható feliratokat. Külön a nyomtatottakat és külön a kézírásos feljegyzéseket. Le kell írni a fénykép kiegészítő tartozékait is. Például azt, hogy hogyan állították ki a fényképet. Közszemlére van-e téve, vagy félreeső helyen van, mintegy raktározva. Nyomtatott kartonra van-e ragasztva, paszpartuban. Üveg alatt van-e, keretben, milyen fajta keretben stb. Regisztrálni kell a díszítő kellékeket is. Például, hogy vannak-e szárított virágokat montírozva mellé, vagy festett díszítések, ezek gyárilag vagy a tulajdonos által készítették-e. Össze vannak-e keretezve más fényképekkel, esetleg más képekkel vagy talán más tárgyakkal⁴⁴.

Meg kell állapítanunk továbbá, hogy az adott személy, illetve család, közösség hol, hogyan őrzi fényképeit.

Figyelni kell, hogy az adott társadalmi csoporton belül vannak-e a közszemlére tett fényképeknek tipikus helyei, elhelyezési módjai. A parasztnál például a fényképek hagyományos helye rendszerint a tisztaszoba, ahol a két, utcára néző ablak között a tükör, illetve a szentképek körül függenek a képek, vagy épp a komód felett. A polgári, városi lakásbelsőben sokszor a falhoz tolt íróasztal felett, ágy felett láthatók a képek, vagy díszes tartókban a bútorokon állnak.

Fontos megkülönböztetni, hogy a magántulajdonban levő fényképek mely része készült hivatásos fényképészek által a család, az egyén megrendelésére (például esküvői képek), mely része az adott társadalom elvárásai (például igazolványképek), s – a fényképezés fokozatos elterjedésével – mely része, amely saját készítésű ún. amatőrkép. Ez utóbbi tartalmi csoportjai milyen viszonyban vannak a hivatásos fényképészek által készített képek tartalmi csoportjával. Leltárszerűen adatolni kell, hogy

⁴³ E kutatások két éve folynak az észak-magyarországi Teresztenyén.

⁴⁴ Ilyen adatgyűjtés alapján készült írásom, amelynek rövidített változata *Fényképek és parasztnak* címmel jelent meg a *Fotóművészetben* [Kunt 1981]. A teljes változat az MTA Néprajzi Kutatócsoportjának „Népi kultúra – népi társadalom” c. évkönyve XIV. kötetében van sajtó alatt [megjelent: Kunt 1987; kötetünkben].

mely képek vannak lakásbelsőben mintegy közszemlére téve (vagy nem éppen a lakásbelsőben, hanem pl. az igazolványtokban), s melyek, amelyeket kizárólag családi, személyes használatra szántak. A fényképeknek általában csak egy része van közszemlére téve. Ezek rendszerint hivatásos fényképészek által készített felvétel, de előfordulnak mind gyakrabban amatőr képek is közszemlére kerülnek. A nyilvánosságnak szánt képek főbb csoportjai:

1. az egyént valamilyen – általában saját számára előnyös – helyzetben azonosító képek;
2. az egyén vagy az egyéni életút, vagy a család fontosabb fordulóit, ünnepeit, dokumentáló fényképek;
3. az egyének társadalmi státusának erősödését, elismerését deklaráló fényképek (például iskolai tablók, katonaképek, nyugdíjba vonuláskor készített felvételek);
4. olyan fényképek, amelyek arról tanúskodnak, hogy a tulajdonosok valamely családi, rokoni, szakmai stb. közösség szorosan integrált tagjai;
5. olyan fényképek, amelyek időlegesen vagy véglegesen távollévő személyt helyettesítenek, illetve emlékeztetnek rá;
6. olyan fényképek, amelyek valamilyen személyes természetű okból kellemes érzéseket keltenek a használóban, emlékeztetik.

Az ide tartozó felvételeken legtöbbször személyek láthatók, de előfordul, hogy a kép utalásait elsősorban a használó érti, például valaki a találmánya fényképét teszi ki a falára, és nem azt a felvételt, amely akkor készült, amikor a találmányáért kapott kitüntetést veszi át.

A közszemlére kitett fényképek tulajdonképpen használóik, tulajdonosaik társadalmi helyzetét hivatottak demonstrálni. E fényképek – az egyén környezetében – az ő pozitív, személyes hasonmásai, és így identitástudatát erősítik. A ún. családi fényképek legnagyobb részét e céllal készítették.

Mind a lakásbelsőben, mind a fényképalbumokban közszemlére szánt képek elkészítési, elrendezési, kiállítási módja igazodik a képek által betöltött funkcióhoz, tartalmához, az egyéni és közösségi ízléshez. A családi, illetve emlékképek egy-egy sorozata rendszerint a tulajdonosnál van. A nyilvános használatra nem szánt családi képek – amelyek így egyúttal a „privátszféra” képi reprezentánsai is – általában rendezetlenül hevernek, esetleges körülmények között kerülnek tárolásra, és alkalmasszerűen veszik elő őket, amint hogy az emlékezésre is általában ritkán jut idő. Ennek kialakulhatnak konvencionális alkalmak is: pl. a dunántúli polgárcsaládok – valószínűleg német hatásra – karácsony ünnepén veszik elő a fényképeket. Ilyenkor együtt a család, minthogy maga az ünnep is a családi kötelek megerősítésére szolgál. Ugyanezt szolgálja a saját múltjukat, illetve elődeik múltját őrző képek közös nézegetése. Ezek az alkalmak tulajdonképpen a család történeti tudatának megerősítésére szolgálnak, és az újabb családtagokat mintegy beavatják a család múltjába. Ilyenformán azonos a funkciójuk például a halottaknap, karácsonyi, vagy éppen a húsvéti temetőlátogatásokkal, amikor a rokonság együttesen keresi fel egy-egy elhunyt családtag sírját.

4.2.2. *A vonatkozások*

Az adatgyűjtő munka azonban nemcsak a feltáró felmérést jelenti, hanem azt is, hogy közben megfigyeljük a használóknak a fényképekhez fűződő viszonyát. Alapvető törekvésünk, hogy a képanyagnak mint tárgypopulációnak pontos leltárát készítsük el, de emellett törekedjünk a használók hozzájuk fűződő kapcsolatának feltárására és regisztrálására is. A terepmunka további lépései ez irányba mutatnak. Hiszen vizsgálatunk célja éppen az emberek és tárgyak – jelen esetben a fényképek – közötti kapcsolatok megismerése és értelmezése. Ehhez a felmérésen és a megfigyelésen túl beszélgetésekre van szükség. A fényképek használóival, birtokosaival folytatott párbeszéd során először is meg kell tudnunk, hogy ismereteik, vélekedésük szerint mi is van az egyes képeken. A kérdések kiterjednek az ábrázolt személyek, dolgok pontos azonosítására, a közöttük levő kapcsolatokra, valamint azokra az alkalmakra, amelyekből a fényképezés készültek. Így az adott kultúra szegmentumát rögzítő állóképbe zárt információk mélyebb tartalmi rétege szabadul fel, és kirajzolódnak a kapcsolatok a dolgok és a személyek között. Így válnak értelmezhetővé a képeken ábrázolt családi, tulajdonjogi, társadalmi viszonyok és összefüggések. A fényképek tartalmi azonosítására szolgáló interjúk segítségével tehát tulajdonképpen a kultúra nem lefényképezhető területeiről is nyerünk ismereteket, elsősorban személyek és tárgyak, valamint a személyek közötti viszonylatok vonatkozásában.

4.2.3. *A vonzatok*

Az azonosító interjúk meglehetősen fárasztóak, hiszen kizárólag a fényképen ábrázoltakra korlátozódnak. Jóllehet az adatközlők rendszerint további, első hallásra nem odavaló információkat

is közölnek. Ezért a vizsgálat harmadik fázisát éppen arra szánjuk, hogy mindazt feljegyezzük, ami az informátoroknak egy-egy fénykép kapcsán eszükbe jut. Akkor is, ha ezeket első hallásra nem tartjuk odaillőnek. Nemcsak azért van erre szükség, hogy az asszociációs interjún keresztül magának az informátornak a személyiségét jobban megismerhessük, hanem azért is, hogy így a fényképek további tartalmi rétegeiről, kulturális kontextusáról többet tudjunk meg. Az adatgyűjtő így nemcsak az adatközlőt, annak a kultúrájához való sajátos viszonyulásmódját ismerheti meg, hanem adatokat nyerhet a kultúrát jellemző tradicionális belső kapcsolatokról is. Az egyéneken túl ugyanis a kultúrát is jellemzi, hogy tagjainak miről mi jut eszébe.

A fogalmi asszociáció érdekes tartalmi tükröződései azok a fényképegyüttesek, kollázsok, amelyeket gyakran figyelhetünk meg például a paraszti lakásbelsőben. Egyes fényképek köré utólag különböző más kiegészítő képek, emléktárgyak kerülnek, s rendeződnek el sajátos egységbe. Az így készült montázs alkotóelemei közötti kapcsolatok tulajdonképpen csak a használó, az azt kialakító számára világosak. S bár egyéni asszociációkról van itt szó, mégis bizonyos: minden kultúrát jellemez az, hogy tagjainak milyen képi fogalomtársításokat enged meg, melyeket konvencionálizál, és melyeket zár ki. Ily módon tulajdonképpen a kultúra előlünk eddig rejtett területeinek megismeréséhez juthatunk közel.

A leírás, az azonosítás és az asszociatív kommentárok egymást kiegészítve alapul és egyúttal módszerül is szolgálnak egy-egy kultúra, illetve szubkultúra megismeréséhez, elemzéséhez. Azáltal, hogy felszabadítják a fényképekbe foglalt információkat, s feltárják az azonosító, igazoló, emlékeztető, deklaráció és demonstráló funkciókat.

5. A fényképek a közgyűjteményekben

Felfogásom és tapasztalatom szerint a kultúrakutató akkor teheti a nagyobb közgyűjteményekben létesítendő fotótárakat a múzeumi munkát valóban segítő, a korábbi gyűjteményekhez szervesen illeszkedő tudományos gyűjteménnyé, ha azt egyetlen, már meglévő gyűjteményi osztályhoz sem csatolja, hanem önállóságot biztosít számára. A fénykép önálló műfaj. Mint múzeumi gyűjteményi tárgy is, mint közgyűjteményi együttes is független, s nem alárendelt kezelési módot igényel. Ugyanilyen fontos azonban az is, hogy a nyilvántartott fotóanyag könnyen hozzáférhető és rendezett legyen, valamennyi kultúratörténeti diszciplína igényei szerint kategorizálva. Erre törekszenek a nagy külföldi gyűjteményekben is.

A közgyűjteményekben a fényképek helyes használatáról csak akkor beszélhetünk, ha a különböző céllal készített felvételeket egymástól elkülönítve, rendszerezve tároljuk, de egymást kiegészítve használjuk fel azokat. A közgyűjteményekben őrzött nyilvántartóképek – a tárgyleíró kartonok részeként – egy-egy tárgyról készülnek. Ezek a fénykép *azonosító funkcióját* aknázzák ki. A tárgyak egykori használatáról, a korabeli kultúrában betöltött szerepükről egykorú fényképek tanúskodhatnak, míg a mai helyzetükről az aktuális felvételek adnak képet. Így a fénykép azonosító funkcióján túl *dokumentatív, emlékeztető és deklaráció funkciója* is feltárássra kerül. Az egyes tárgyakról, tárgyegettesekről ekképpen nyert ismeretek birtokában helyesen és tanulságosan szabadulhat fel a tanulmányokban, kiállításokon, illetve a közgyűjteményekben folytatott kutatómunka során a fényképek *demonstráló funkciója* is.

A kép keresése avagy a mítosz fontosságáról

Másfél évtizede járom a magyar nyelvterület falvait. Elsősorban azokat, amelyekről úgy hallottam, vagy feltételeztem, hogy sajátos, hagyományos sírjeleket találhatok meg temetőikben, s ezekhez kapcsolódó szokásokat, hagyományokat s azokat még fenntartó embereket. Bizonyára joggal furcsállható, különös kiválasztási szempontnak tűnhet ez fel bárki előtt, s számomra is gondot okozott érdeklődésem megindoklása. Gondot okozott – bár feltehetően másként, mint azt a kérdezők hihették. Másként, mivel a készülődés, a falubeli gyűjtőmunka, a találkozások idegen s más-más módon megnyilatkozó emberekkel, új ismeretekkel, különböző rendszerű tárgyegyüttesekkel és sajátos formájú tárgyakkal, majd pedig az élmények és ismeretek feldolgozása – személyes és tudományos használatra – s közzététele teljes mértékben lefoglaltak. Hiszen a vizsgált téma – öregség, haldoklás, halál, túlvilág-hit, gyász, azaz a magyar parasztság halálképe, mulandóságtudata – teljesen igénybe vette s újra meg újra kimerítette szakmai ismereteimet csakúgy, mint emberi adottságaimat.

Az élmények és események sodrában azonban csak a legszembetűnőbb hiányok pótlására találtam időt. Mindig sokkal több tennivalóm volt, mint időm, mindig jóval több élmény ért, mint amennyit fel tudtam dolgozni. Csak évek múltán ismertem fel, s csak fokozatosan hittem el, hogy az események így eltakarják tartalmukat előttem. S akkor ez a feldolgozatlan mélyebb tartalom olyan súlyúnak tűnt fel számomra, hogy falujáró munkám abbahagyására kényszerített. Olvasni kezdtem. Úgy véltem, felkészületlenségemet a szociológia, a pszichológia, pszichiátria, a kulturális antropológia, a kultúratörténet, a szemiotika s a filozófia terén általam befogadható ismereteknek s a holisztika, valamint az általános rendszerelmélet módszereinek elsajátításával csökkenthetem. Sorsom úgy hozta, hogy ezen időszak – rendkívüli szerencse folytán – kiegészült egy tízhónapos finnországi tartózkodással. Az északi hónapok kevés nagy hatású külső eseménye megszenvedett, de mégis jótékony elszigetelődést tett lehetővé. Még több könyv, még frissebb ismeretek álltak rendelkezésemre: hatalmas és megszegyenítően magasrendű szakmai szempontok szerint rendszerezett munkák a társadalom belső szerkezetéről, a vizuális kultúrákról és a mulandóság kultúrtörténetéről s ugyanakkor próbára tévő és lelkesítő egyetemi előadás-lehetőségek, amelyek fegyelmet parancsoltak. S az én itthoni, falubeli élményeim összefüggéseinek és kapcsolatainak mind szélesebb köre világosodott meg, de tartalmuk mélyebb rétege – úgy éreztem – még mindig nem tárult fel előttem. Hiába a sok olvasás, írás: a szó eltakarja jelentését! Hátha egy másfajta gyakorlat segíthet a mulandóság gondjának megértésében!? Az aktuális kihívások és problémák megismerése! Együtt dolgoztam thanatológusokkal, megismerkedtem a gyógyíthatatlan betegek körüli kórházi munka elméletével és gyakorlatával s a – tudva vagy sejtve – életük végére érkező betegek gondolkodásmódjával és érzésvilágával. Ez a munka sokat segített a magyar parasztság halálképeinek megértésében. Úgy láttam, a személyes viszonylatok, a közvetlen emberi kapcsolatok révén tárják fel a dolgok, az események és az emberek jelentésüket. Ám ehhez nélkülözhetetlen a teljes személyes részvétel. Ennek révén nyilatkozhat meg az események nekem szóló jelentése. E feltáruló tartalom megértésének hitelessége attól függ, hogy mennyel tudatosabban, ám egyszersmind odaadóbban is kivegyem részem ennek az egyedül nekem szóló jelentésnek a kibontakoztatásában. Tehát, mielőtt a falvakba vagy külföldre megyek ismereteket szerezni, tudnom kellene, ki az, aki megy s ismerkedik. Ebben sokat segített az északi elszigeteltség. Sokat az élettől búcsúzó, akik közeledő haláluk tükrében igyekeztek önmagukkal szembenézni, s ennek töredékeibe magam is bepillanthattam.

Újra a magyar falvakat jártam, ott élő öregeket látogattam. De most már tudtatis hogy nem szabad okoskodó mérésekkel s típusok keresésével és megállapításával beérnem látogatásaim során; s kérdőívek kényszerpályájához kötnöm beszélgetéseinket, hanem – mindezeket túl – bátorkodnom kell felszabadítanom magamban azt az örömet, amely bizonyos formák, helyzetek, történetek és személyek láttán és hallgatása közben ébred bennem. Teljes nyíltsággal kell vállalkoznom a beszélgetésekre, nemcsak őszinte, de tartalmas válaszokat adni a beszélgető társnak: méltóvá válni arra, hogy valóban beszélgessenek, szót váltsanak velem, ahol a szó nem takarja el jelentését. Nem üres lelkendezés ez s nem kis munka! Nem vagyunk ugyanis azonos kiinduló helyzetben. A tárgyak, az események, az emberek ugyanis, akikkel a falvakban találkozom, többé-kevésbé még egy nemzedékek során át kialakított, kipróbált és rugalmassá tett jellegzetes közösségi hagyomány – a magyar földműves kultúra – egy sajátosan szervezett, majd minden emberi kihívásra a maga keretei között választ kínáló, adó, elváró rendszerének részei. Én pedig aligha tekinthetem magam

ugyanilyen helyzetűnek. A közösségi hagyománnyal (a folk-lore-ral) szemben legfeljebb a családi (a family-lore), de méginkább a csak néhány évtizedes személyes hagyományaim (az individual-lore) állhatnak szemben. A még mindig szervesnek tekinthető rendszer alkotóelemeivel szemben tehát egy atomizált halmaz izolátuma áll. Mit tehetek? Gondoznom kell személyes hagyományaimat, világképemet s nem szabad visszariadnom saját(os) mítoszaim megteremtésétől sem. Be kellett látnom, hogy ha például a sírjeleket akarom megérteni – a tárgyat, amely jelentése helyett áll –, akkor nem az a fontos, ami látható, tapintható, lemérhető, hanem a viszonylatok, a kihívások és válaszok, a kölcsönhatások, amelyek ott, a tárgy közvetlen közelében láthatatlanok. A viszonylatok, amelyek bonyolult kapcsolatrendszeren át ható kulturális energiák egyik kisülési pontjában – adott tárgy, esemény, közlés formájában – metszik egymást. Ha észreveszem. Ha nem, akkor leltározható dolgok között sétálhatok életem végéig. S ugyanígy az esemény, amelyet megfigyelek, a személy, akivel beszélek sem más, mint adott közösségi tudás egyik egyszerű megnyilatkozási módja. Általános és egyedi így védi felismerhetetlenségét és megbonthatatlanságát.

*

Mi köze mindennek a fényképezéshez ?

A fényképezőgép napi munkaeszközöm, s mivel a kép, a látvány iránti fogékonyság – apám festő volta révén s a magam gyakorlata okán – élénk bennem, a fényképezés így egyszersmind örömet okozó foglalatosságom is. Ebből a kiinduló helyzetből több veszély is fakadhat, amelytől joggal tarthatnak, akik a fényképezésben – akár mint alkotók, akár mint műelemzők – otthonosan mozognak. Joggal gyanakodhatna bárki, aki a festő-fametsző apa hírét hallotta, hiszen mindjárt maga elé képzelhetné a festői fényképezés, az elvetélt képzőművészeti ambíciók fényképezésbeli elfogadtatására törekvő önjelölt fényképész veszélyét. S joggal gyanakodhatna az is, aki – a néprajzos foglalkozás ismeretében falusi helyzetképeket, életképeket képzel maga elé, ahol technikailag éppen annyi függ a szerencsétől, mint tartalmilag, s a képet formáló meggyőződés is esetleges. Az ilyen képek sokaságából mindig ki lehet választani néhányat, amelyekre hivatkozva a rendkívüli helyzetek megörökítésére több lehetőséggel bíró falujáró elhitetheti magával és környezetével, hogy ő tud fényképezni, s úgy ítéli, joggal támaszthat e téren elismerés iránt igényt. Szeretném, ha képeim esetében nem így volna ez.

Engem a szülői ház arra ösztönzött, hogy ne felejtsem el: bármely kép – a fénykép is – látványélmény. A néprajzi fényképezés pedig arra kényszerített, hogy adatként használható – a novellisztikus tartalmú vagy szociofotótól távol álló –, fegyelmezett képeket készítek. Fokozódott ez a dresszúra a tárgyak fényképezése során.

Így jöttek létre a sírjelek nyers leképezései is. Sokszor úgy éreztem, hogy a szemem elé emelt fényképezőgép eltakarja azt, amit látok, s hogy az így készült fénykép eltakarja azt a tartalmat, amelyet rövidíteni és értelmezni akartam. Nem találtam bennük meg azt a sajátos hangulatot, amelyet akkor, ott a fényképezéskor éreztem, s később is emlékezetemben hordoztam. Így aztán – amíg tartott a hatás – beleerőltettem az elégtelen fényképbe az emlékezetemben hordozott élményt vagy besoroltam a képeket az adattári tételek közé.

Ez idő tájt jött az északi út. S az elfogulatlan és sokoldalú ismerkedés a fényképészettel, fényképészekkel, a technikával, a képalkotó elméletekkel s – ami a legfőbb – magukkal a képekkel: fotóművészeti szakkönyvtárakban. Megnyugvást ezek sem hoztak. Inkább megzavartak. Úgy rémlett előttem, hogy nagyon magára hagyott a fényképészet bemutató, ábrázoló oldala, s túlzottan ideologizált és nyomasztóan verbalizált, illetve intellektualizált az úgynevezett fotóművészet. A fotóművészet, amely igazából talán nincs is. Baudelaire-nek mégis igaza lehetett: a mechanikus képmáskészítő eljárás magához sülyesztette a képkészítők nagyobb részének személyiségét és kreatív szellemét... társulva e század általános tendenciáival. Kevés volt az olyan fénykép, amelyről azt érezhettem, hogy valóban belső szükségből keletkezett, s sikerült megtalálnia méltó tárgyát is. (Például: Susan Sontag, Sheriff Courtis – még ha nemrég romantizáló túlzásait le is leplezték –, André Kertész, Alfred Stieglitz, Ansel Adams, Antero Takala, Pentti Sammallahti és Kóris Kálmán.) Telítve az inspiráló élményektől, felfegyverkezve kiváló kölcsön-kamerákkal s meglehetősen szakismeretekkel, másrészt pedig bent dolgozva a mindennapi élettől elzárt, különös légkörű helyen: az intenzív, illetve a perimortális gondozó állomásokon, úgy gondoltam, itt az alkalom, megcsinálhatom az én képeimet! Hetekig készültem. Minden pillanatban úgy figyeltem környezetemet, mintha a gép keresőjén át néznék. Minden este elhatároztam, másnap reggel viszem a gépeket. Hiszen megörökítésre várnak a meggyötört, őszintévé táruuló, a végtől átvilágított s

elbukott arcok; várnak a gondozók s várnak a rokonok, a továbbélők mindent visszatükröző arcjátékai. Várnak a boncterem felhasított test-tárgyai. Várnak a test-raktárak, várnak az öltöztetők szalonjainak szépművészeti fogásai. S várnak a végtisztességtévők. Az egész, élők számára aligha megközelíthető világ megörökítésre vár. Estelente behunyt szemem előtt kavargtak az elkészítendő képek. Végül hónapok múltán sem készítettem egy fényképet sem. Csak egy rajzsorozatot a nem létező kultúrvilágról, amelyre azok a megüvegesedett szeműek örökre rámeredtek, s amit a magam számára ki kellett találni. S ez a lényeg nem voltam ismeretekkel felkészülve, nem voltak mítoszaim a mulandóságról, nem volt absztrakciók szűrőjén át befogadó világképem, nem volt elég kultúráim, tartalmam ahhoz, hogy ezeket a hiteles, nyers és valóságos ismereteimet, élményeimet rugalmasan körülburkoljam, a magam világába átemeljem. Ne leképezem, de új képpé formáljam. Nem kételkedem: lehet a fényképekkel is elvonatkoztató, világképhitelesítő ábrázolásokat készíteni... bár nem vagyok biztos abban, hogy nem inkább korunk formálódó új kultúrája emel-e világképe reprezentálójává egy-egy fotográfiát: a fényképezés által teremtve meg modern fétiseinket. Tehát hiányzott a személyes felkészültség, a külső élmények hiteles és maradandó lefordítását lehetővé tevő személyes mitológia. Azaz az alkotó és befogadó közötti, a közösségi tradíció által biztosítható konszenzus helyett egy magába zárt – bár megrendítő –, hitelesen ki nem mondható élményanyag állt.

Felhagytam hát a mulandóság zárt világának fotózási tervével. Csak leképezés volna így a fénykép. Nyers és magányos. Nem tudnék hitelt adni a képeimnek, s azok tartalma nem tudna eljutni a befogadókhoz, mert nem tudnak zavartalanul belesimulni átalakuló kultúránk közvetítő szövetébe. A fénykép eltakarná azt, amit ábrázol. Ez a „felemás-kép” hasonló volna a félig meggondolt gondolat kártékonyágához: meghasonlást szülne.

A saját belső képeimet kezdtem hát figyelni, hogy így tanuljak talán fényképezni. E belső képeket olykor leírtam, olykor lerajzoltam, festettem, olykor elmeséltem. Időközben hazajöttem és újra jártam a falvakat. Ki akartam dolgozni a magam mindennapi és személyes – de közölhető –, fényképesíthető mítoszait.

És mindeközben figyeltem, hogy – most már némi ismereteket szerezve a fotótörténetről s részben tudatosan beépítve, részben elfelejtve azt a sok-sok képet – hol, milyen fényképek ragadnak meg, milyen hangulatban és miért. Mert nemcsak az elsődleges – a primer – látványélmények hatottak rám, hanem a másodlagos – a reprodukált – képek is. Így esett, hogy találkoztam lenyűgöző fényképekkel: idegen – legtöbbször falusi, peremvárosi – otthonok családi fényképei között. Ezek némelyike maradandó hatással volt rám, s egyszerű kompozícióik, elhanyagolt tárolásuk ellenére áradt belőlük a tartalom, mintha valami csapot vágta volna az egykor lefényképezett eseménybe, most ömlene, áradna e képen át az akkor belésűrűsödött jelentés. Hatásukat sokszor támogatta, segítette az a sajátos és öntörvényei szerint szervesen elrendeződött környezet, amely magába foglalta ezeket a privát fényképeket. Sok ilyen képet láttam már s igyekeztem megérteni őket. Több volt közöttük, amely mintegy épülő kép-mítoszom örök részévé vált. Egyszersmind bizonytalanná tettek ezek a képek a fotóművészet címén kialakult körülhatárolás felől. E képeket vizsgálva úgy tetszett, a fotóművészetbeli, fotótörténetbeli nyilvántartottság s a kommercializáltság foka – a vizuális érzékenység mellett – szerencse és igyekezet kérdése is. Ezek a családi képek egyszerű és természetes igény kielégítésére készültek, s a fényképezés mesteremberei, iparosai készítették őket. Éppen ezen tulajdonságaik adják erejüket, tartalmasságukat, sokrétegű jelentésüket. Ekkor már egészen bizonyos voltam abban, hogy a látókörömbe eső bármely vizuális benyomásnak csak azáltal van hatása rám, ha „néző-aktusba” kerülök a látvánnyal, azaz nemcsak meglátom, hanem felemelem és magamba szívom a látvány milliányi jelentése, imágója közül azt, amely csakis az én tekintetemre várakozott ottan. S ha nem láttam meg, eltakarta előlem a tartalmát. Néha ért olyan szerencse, hogy a szemlélődés, a nézelődés, a szem munkája során lelepleződött számomra egy-egy látvány. Hiszen a szem tevékenysége természetesen a szellem munkáját is igénybe veszi, s az emlékezetét, az ítélezését – amely összehasonlíja a bekerülő látványélményt a vágyott, de formába még nem foglalt belső képekével, s egyáltalában a látás munkája hatékony belső tevékenységet és rugalmas, mindent elvonatkoztatni tudó, magába felszívó és jelképekben újjáalakító személyes mítoszt feltételez. Mindennek során dőlt el, hogy a nyers látványból, a képi benyomásból válhat-e benső kép. Amely az emlékezet örökkévalóságában megőrzésre kerül, s valamely érzelmi vagy tudati szükség esetén az agyban felmerül és magába fogadja vagy kisugározza tartalmának gazdagon rétegezett sokaságát. Akkor készíthetek tehát számomra használható felvételeket, ha azok nem zavarják meg, harmóniába kerülnek, formát adnak e benső képeknek. Ha ezek nemcsak a külvilág egy részletének mechanikus

leképezései, hanem egyúttal a személyes világkép hasonmásai is. Ha exponáláskor a film síkjára kívülről is és belülről is egyszerre vetítődik kép és világkép: külső és belső kép, s egymást meghatározva válik képpé.

Most már ezen meggyőződés alapján folytattam a fényképezést s tanultam tovább a látást. Azt nem tudtam eldönteni ezután sem, hogy képeim jók-e vagy rosszak, csak azt, hogy megnyugtatnak engem. Azt tudtam csak, hogyan néztek nyugodtan a keresőbe, abban a reményben, hogy most már talállok benne olyan képet, amely nem fedi el előttem jelentését.

A sírjel – így nézve – nem más, mint népünk formában megfogalmazott halálélménye. Mindazt, amit e nép haláláról, halottáról, túlvilágról tud és érez, magukba zárják e formák. A múló idő emlékművei ezek, a lét és nemlét határán emelkedő szobrok. A túlvilág hitének vonzásában letisztult, költőivé vált absztrakciók. A racionális realitáson felülemelkedve érzelmi realitást sugároznak. Mint minden igazi művészi alkotás, az elvonatkoztatott, a mitikus realitáshoz vezetnek. Tökéletes, zárt formájuk a kifejezés, a szimbolikus jelentés tárgyiasulása.

Ám a sírjeleknek csak egyik feladatuk az, hogy az elhunyt emlékét őrizzék. Szépségük mélyebből fakad. Ahhoz, hogy ezt meglássuk, el kell tekintenünk attól, hogy e kő és fa oszlopoknak jelentésük van, s adatokat közölnek emberekről. E szobrok érzékeny szemlélőjének meg kell tanulnia a formát egyszerűen csak formaként s nem valami ábrázolásaként, valamire való emlékeztetőként átélni. Ha így tekintünk falusi temetőink sírjeleire, akkor feltáru előttünk plasztikájuknak egyértelműen megfogalmazott, erőteljes és félreérthetetlen szépsége. A nemzedékeken át érlelődött forma és díszítmény a magyar nép hagyományos téralakító kultúrájában gyökeredzik. Az elementáris plasztikai erő e nép biztos formaalakító tehetségéről tanúskodik. Harmonikusan alkalmazkodnak e sírjelek az évszokról évszakra változó természeti környezethez s zökkenőmentesen simulnak bele az idő múlásába.

Vannak olyan formák, amelyek iránt önkéntelenül s különösképpen vonzódunk, amelyekre feltétlenül felfigyelünk – ha nem akadályoz meg ebben bennünket a tudat ellenőrzése – írja Henry Moore. Fényképeimet ilyen önkéntelen vonzalom hívta létre.

A fénykép a parasztság életében

Vizuális-antropológiai megközelítés

Bevezetés

Vizsgálatom távolabbi célja annak a folyamatnak a megismerése, hogy miként épült be, s milyen funkciót lát el egy hagyományos kultúrájú társadalmi csoport – a magyar parasztság – használatában egy széles körben elterjedt, kívülről, közvetítéssel érkező technikai-társadalmi újítás: a fényképezés. E dolgozat csupán az első lépéseket teszi meg e területen, feladata a tájékozódás és kérdések felvetése.

A kérdéskör kielégítő feltárásához és megválaszolásához egyrészt kiterjedt adatgyűjtésre – mind magára a képanyagra, azok készítésére, felhasználására, mind pedig a fényképekhez fűződő szokásokra, viszonyulásokra, valamint a tartalmuk mögöttes rétegeit megvilágító kommentárookra vonatkozóan –; másrészt pedig elméleti alapvetésre van szükség, hiszen ma lényegében még mindkettő hiányzik, illetve csak közvetve található meg. Részint tehát széles körű néprajzi, szociológiai, illetve fotótörténeti gyűjtőmunka szükséges, amely nemcsak magukat a vizsgálandó, fényképeket gyűjti össze, illetve azok képi tartalmait regisztrálja, hanem azok tárgyi és társadalmi-kulturális kontextusát is figyelembe veszi, s rögzíti. Mennyiségét tekintve pedig a statisztikai tárgypopulációs vizsgálatok igényeit is kielégítő adatbázisra lenne szükség.

Jelenleg hazánk különböző múzeumi fényképgyűjteményeiben alkalomszerűen beszerzett, kontextusukból nemcsak kiragadott, de annak vonatkozásait örökre feledni hagyó egyedi fényképfelvételek találhatók a meglévő múzeumi osztályok adattáiraiban, esetleges döntések eredményeként megosztva (E. Csorba 1979: 15–24.). Így a szélesebb kulturális kapcsolathálózatot is figyelembe venni kívánó vizsgálatokban a gyűjtemények csak igen kevésbé adnak támpontot.

A hazai fotóelméleti és fényképelemző kutatómunka – ami a nyomtatásban hozzáférhető tanulmányokat illeti – miként a nemzetközi, kezdetleges állapotban van. Hatékonyan művelt az általános nyelvelméleti, a kommunikációelméleti és a szemiotikai irányultságú vizsgálatok területe⁴⁵. Folyamatos kutatások foglalkoznak a fényképezés esztétikájának megközelítési szempontjaival – elsősorban a festészet, illetve grafika hagyományos művészeti ágával –, keresve az új műfaj kapcsolatát a többivel, valamint összegyűjtve s értelmezve művészetfilozófiai definícióit⁴⁶. Általános kultúrantropológiai vizsgálat azonban elenyészően kevés született⁴⁷. E szempontból igen érdekesek azok a tárgyszociológiai vizsgálatok, amelyek a fényképhasználat különböző társadalmi alkalmazásait elemzik⁴⁸.

Választott témám ez utóbbihoz áll a legközelebb. Vizsgálatomhoz a kultúrantropológiai és vizuális antropológiai kiindulópont kínálkozott a legmegfelelőbbnek⁴⁹. E szempontokból ilyen kérdések merültek fel: Milyen társadalmi-gazdasági feltételek között adaptálta a parasztság a fényképet? Milyen kulturális kihívás megválaszolására, milyen funkció betöltésére alkalmazta azt? Milyen kultúrelem töltötte be korábban ugyanazt a funkciót, illetve volt-e korábban is ilyen szükséglet, avagy a kívülről jövő technikai újítás külsődleges igényeket hozott magával? Kötötte-e hagyományaihoz a parasztság az újonnan átvett kultúrelemet? Szabályozta-e és hogyan ennek használatát? Hogyan gondoskodott a – lehetőség szerint – zökkenőmentes beilleszkedéséről a parasztság hagyományos tárgyi világába? Milyen viszony alakult ki tárgy és ember között a fényképek vonatkozásában?

A kérdéskör összetettségére rávilágítanak a szövegelméleti fogantatású kérdések, melyek a paraszti használatban levő fényképek tartalmi elemzéséhez, közleményhordozó funkciójának értelmezéséhez nyújtanak segítséget.⁵⁰ Miben különbözik a fényképi ábrázolás a hagyományos paraszti ábrázolásmódtól? Van-e különbség a fényképek paraszti értelmezése és a kívülálló megfigyelő értelmezése között? Miből fakadhat ez? A közleményegyüttes milyen súlypontozásával dekódolják a parasztok az általuk használt fényképet? Azaz mit jelent számukra a fénykép, s – ebből következően

⁴⁵ Vö. többek között Hoppál – Szekfű szerk. 1974; Bódy 1977: 18–26; Féjja 1975a: 27–37; Horányi 1975a, 1977, 1980; Horányi szerk. 1977a; Józsa 1978: 5–26; Voigt 1977a.

⁴⁶ Vö. Montvai 1978: 43–47; Végvári 1976: 20–23, 1977: 3–7; Bán 1975: 32–37.

⁴⁷ Pl. S. Nagy 1979a, 1979b; Vikár 1891: 121–122.

⁴⁸ Pl. Losoczi 1977; S. Nagy 1979a, 1979b.

⁴⁹ Vö. elsősorban Bausinger é.n., mindenekelőtt a Relikte – und was daraus werden kann (141–210) és a Diffusion und Kommunikation (242–261) című fejezetekben foglaltak. Továbbá Buda 1979; Civjan 1975; Fél – Hofer 1965; Gombrich 1978; Green 1972; Gunda 1973; Haseloff 1973; Hoppál 1971; Lotman 1973; MacDougall 1978; Niederer 1975; Papp 1965; Paulaharju 1975; Petőfi 1978; Hockings szerk. 1975; Savolainen 1979; Schapiro 1975; Sztjepanov 1976 – különösen az Ethnopszemiologia (44–60) című fejezete; Whiting 1946.

⁵⁰ Vö. elsősorban Antal 1975; Féjja 1975a; Haseloff 1973; Horányi 1977; Horányi szerk. 1977b, 1978; Lotman 1973; Petőfi 1978.

– miben áll annak „használata”? Milyen nonverbális kommunikációs funkció betöltésére alkalmazzák a fényképeket? Fűződik-e és milyen metakommunikációs réteg a paraszti használatú fényképekhez? Milyen verbális kommentárral egészítik ki, s milyen helyzetekben a fénykép vizuális jelrendszerét? Milyen a személyes és a csoportviszony a fényképekhez?

Külön vizsgálati körbe tartozó kérdéscsoport a fényképek helyének kijelölése és beillesztése a magyar fotótörténetbe⁵¹. Külön tanulmány tárgyául kívánkozik esztétikai sajátosságok elemzése is, s tovább lehetne a kérdéseket még sorolni. Mindezek háttérében ott húzódik egy általánosabb, kultúrtörténeti s egyúttal kultúrpolitikai folyamatra utaló kérdés: tükröződik-e a kis-, közép- és nagycsoportok társadalmi helyzetváltozása, társadalmi mozgása abban a folyamatban, amely *a kulturális önellátástól a tömegkommunikációs* ellátásig vezet, különös tekintettel a vizuális kommunikációs csatornákra s az abban használt kódok átalakulására⁵².

Jelen tanulmányban a legfontosabbnak ítélt kérdésekre keresek választ, hogy a további, részletekbe menő vizsgálatokat előkészíthessem.

Dolgozatomhoz elsősorban a miskolci Herman Ottó Múzeum fotótárában, Néprajzi Raktárában, a mezőkövesdi Matyó Múzeumban, a Gönci Tájházban, valamint kelet-magyarországi, illetve erdélyi adatközlők magántulajdonában levő fényképeket használtam fel. A vizsgált fotográfiák túlnyomó többsége 1890 és 1940 között készült.

Munkámhoz kizárólag olyan felvételeket vettem figyelembe, melyeket hivatásos szakfényképészek készítettek, és amelyek paraszti megrendelésre készültek. Nem foglalkozom tehát az azonos időszakban a parasztságról készített néprajzi dokumentumfelvételekkel, népies zsánerképekkel, magyaros turisztikai, illetve reklámfotókkal, valamint a szociófotókkal és az amatőr fényképekkel.

Parasztság és fényképezés

Francois Aragon 1839. augusztus 19-én mutatta be a párizsi Szépművészeti Akadémián Mandé Daguerre Joseph Nicéphore **Niépcé**-szel kidolgozott új, fotokémiai alapú képrögzítő eljárását (Jahn 1962: 15–27; Newhall 1972: 17.). Az új találmány széles körű igényre talált, s rendkívül gyorsan elterjedt – időközben javuló változatainak – használata. 1840 augusztusában Vállas Antal a Magyar Tudományos Akadémia tagjainak mutatja be (*Photographie* 1977: 32.). A század derekán sokasodnak a magyar vidéki városokban a „fényképíró” műhelyek, műtermek. A kezdeményezők részben a korábbi arcképfestők, mint pl. Barabás Miklós, Borsos József, kik az 1860-as években kezdik működésüket, s akik olykor az új eljárásmóddal párhuzamosan a hagyományos arcképfestéssel is megrendelőik szolgálatára állnak (pl. Tóth Sándor Imre „fényképészeti és festészeti műterme” Szatmár, Nagyszőlős). Továbbá igényesebb mesterséget űző kézművesek is művelni kezdték, mint pl. Strelisky Lipót (aki ötvös volt eredetileg), de foglalkoztak vele a természettudományok iránt általában érdeklődők is (Herman Ottó pl. 1863-ban nyitott két társával fényképészeti műtermet Kőszegen). A kezdeti lendületet még csak fokozta az 1867-es kiegyezés, amely – kisebb-nagyobb hullámvölgyekkel a fényképészet számára is a kedvező konjunktúrát teremtő gazdasági felvirágzás időszaka volt. Ennek megfelelően: az I. világháborúig nemcsak meghonosodott hazánkban a fényképészet, de produktumai szerves kellékévé váltak a magyar társadalom különböző rétegeinek.

Elsősorban természetesen a polgárság igényeihez alkalmazkodott a fotográfia, lévén, hogy köréből kapta a legtöbb megrendelést, s elsősorban e rétegben sikerült mintegy társadalmi rangjelzővé, státusszimbólummá válnia. A századfordulóra a polgári = de még inkább a polgárosuló – családok, rokon közösségek eladói írott, rajzolt, a gazdagabbaknál festményekből, árnyképekből összeállított családfáit hovatovább szükségyszerűen kiegészítette, sőt helyettesítette a családi fényképalbum. Természetes hát, ha a hivatásos portréfényképészek a legmesszebbmenőkig figyelembe vették a polgári ízlés diktálta képalkotási igényeket. Így volt ez valamennyi országban (Maas 1977).

Az ábrázolandó egyénit standardizált, mesterséges műtermi környezetbe állították. A festett hátterek, a bútorok, a drapériák – de az objektív elé álló személy ruházata, testtartása is – a polgári társasági ízlés elvárásainak megfelelő volt, így a műtermi környezet, a portrékészítés tárgyi kellékei az európai korstílusok hazai polgári adaptációinak megfelelően alakultak át. A legkorábbi képeken (1850–70) romantikus reminiscenciák figyelhetőek meg a gazdagon redőzött, földig érő drapériákban, s a magyaros viseletben, az álló személy testtartásában, illetve a vadregényes természetet imitáló háttérben. Fokozatosan érvényre jutnak azonban a neoklasszicista jegyek: részben a kellék-bútorokban, részben pedig az azokat helyettesítő különböző fejezetű fél és egész oszlopok, pillérek

⁵¹ Vö. Bán 1974; Féjja 1975a.

⁵² Vö. Losonczy 1977; Shanib szerk. 1971.

megformálásmódjában. A stílusok – biedermeiert is magába olvasztó – egymásra rétegződésével a századvég, illetve a századforduló táján megteremtődik az a jellegzetesen fotóműtermi staffázs-stílus, melyben századunk derekáig mind a hivatásos fényképészek, mind pedig megrendelőik számára a portréfotó egyáltalában érvényes, hiteles volt. Ezért van az, hogy a századfordulótól csaknem a legutóbbi évtizedekig készített felvételeken ilyen környezetben látjuk viszont a földműveseket is.

A magyar parasztságnak akkor alakult ki kapcsolata a hivatásos fényképészettel, amikor országszerte lezajlott vagy éppen lezajlóban volt közegében az az alapvető kultúraváltás, amely gazdasági megerősődéssel járt, s a kapitalizmus hazai kialakulásából eredő életmód-, illetve foglalkozásváltásból fakadt. A múlt század második felére a zárt paraszti közösségek fokozatosan felbomlottak, a jellegzetes paraszti hagyományok átalakultak, s mindinkább a polgári, a városi kultúra elemeivel szövédkedtek át (Hofer – Fél 1975). A magyar nyelvterület különböző táji csoportjai – helyi történeti-társadalmi helyzetüktől függően – e folyamat különböző fokán vonták be kultúrájukba a fotót (Losonczy 1977). Így például a balatonfelvidéki, a kislalföldi vagy a hegyaljai mezővárosokbeli parasztcsaládok 1870–1910 között készült fényképein már nem ritka a városi ruhás férfi, míg a kalocsai, még inkább a mezőkövesdi 1890–1950 közötti fényképek a helyi népviselet felvirágzásának, kibontakozásának és eltűnésének teljes folyamatát vetítik elénk.

A parasztság az úgynevezett régi stílusról a 18. sz. végi, 19. sz. eleji új stílusra váltása után, ezen új stílus hanyatlásának, illetve utóvirágzásának idején, nagyarányú akkulturációs folyamatok között találkozott – számos más, ugyancsak kívülről érkező, polgári-városi közvetítésű innovációként kultúrájába került és azt átalakító kultúrelemmel együtt – a fotográfiával⁵³. S valóban: a fényképekkel együtt lényegében átvették a vele járó szemléletet és a fénykép alkalmazási módját, mindezt azonban jellegzetesen átalakítva, sajátos formában.

Itt azonban, a néprajzkutatás hagyományos problémakörébe tartozó átadás-átvételre, a kulturális adaptáció részletes vizsgálatának szükségességére kell utalnunk. E kérdéskör a paraszti használatú fényképek esetében jól megközelíthető, hiszen – még ha sokszor sajnos hiányoznak is a fényképek kontextuális vonatkozásai – e tárgyak önmagukban is vizsgálhatók. Továbbá a hiteles következtetések alapjául szolgáló időbeli, topográfiai, tartalmi, valamint az ábrázolás, a készítés és a használat vonatkozásai szerinti sorozatokba rendezhetők, s így a társadalmi differenciáltságot visszatükröző variánsok sorát is felmutatják.

A képmásábrázolások előzménye és funkciója

A fényképezés által lehetővé tett, az egyéni jellegzetességeket, a személyes identitást hangsúlyozó, természetű, mechanikusan leképező ábrázolásmódnak a parasztság körében nem voltak hagyományai. Általában jellemzi a magyar népművészetet, hogy tárgyai között igen kevés az emberábrázolás (Hofer – Fél 1975; Hofer 1977: 62–81.). A népművészeti emberábrázolások sematikusak, jelszerűek, inkább tipizálók, mint individualizálók. Nem az egyének közötti, hanem csak a nemek közötti különbségtételt teszik lehetővé, sőt ezt hangsúlyozzák is. E jelek egymással és a népművészet más motívumaival – meghatározott kompozíciós szabályok szerint – jól kombinálhatóak, mivel általában a megjelenítést hordozó anyagfajta-hoz alkalmazkodva (szóttes, hímzés, faragás) azonos módon, azonos stílusban jelöltek, s azonos fokig elvonatkoztatottak. Mint a paraszti kultúra egésze, e vizuális jelek is a közösségséget, az általánosan jellemzőt, s nem az egyedit hangsúlyozzák. Ezen általános jelek azután a – szintén közösségi normák által szabályozott – egyéni kapcsolatokban kaphatnak sajátos jelentést: pl. szerelmi ajándékként faragott vagy szótt tárgy, amely két konkrét személy párkapcsolatát erősíti.

A népművészeti figurális ábrázolások közül a köztudatban elsősorban a dunántúli, somogyi pásztorfaragások sajátos csoportját alkotó tükrösök fedőlapjai ismeretesek, amelyek – táblaképszerű mivoltukban – ugyancsak külső, áttételes hatás eredményeinek tekinthetők, s a paraszti művészkedés kései periódusában, a 19. sz. második harmadától készültek. De ezek sem az egyént, hanem legföljebb a típust ábrázolják.

A fotó paraszti előzményeit keresve utalnunk kell a mézeskalácsosokra, akik egyúttal votívfigurákat is készítettek. Ez esetben is külső hatásról van szó, sőt maguk a tárgyak is specialisták – mézeskalácsos mesterek – készítményei, s a parasztsághoz árucseré, illetve vásárlás útján jutnak. A mézeskalácsosok motívumvilága elsősorban német eredetű, és szintén polgári igények szerint alakult, városi fogantatású. A sematizált ábrázolású figurák között már nemcsak a nemek közötti különbség szignifikáns, hanem a korcsoportok közötti, sőt a foglalkozások közötti is, alkalmasint a ruházat

⁵³ Vö. az *Akkulturáció és Átvétel* címszavakat a Magyar Néprajzi Lexikon I. kötetében (1977: 55-56, 170-171).

jelzései a helyi viseleti jegyekre utalnak (például „debreceni asszony”). Amikor a parasztság kapcsolatba került a fotóval, ezzel egy időben jelentek meg a mézeskalácsokon az arcábrázolás másként sematikus részletei. Pl. a „huszár” a „baba” arca helyébe a városi közízlést követő matricás, festett arcrajzokat ragasztottak a mézeskalácsokra.

E tendencia is mutatta, hogy a parasztság hagyományos emberjelölő ábrázolásai, jelei helyébe – akkulturalizációs folyamat során – egy másfajta, naturalisztikusabb, illetve a realiztikus ábrázolásból kiindulva általánosító modellt, illetve vizuális nyelvet vett át.

Vizsgálatunk szempontjából bizonyos fokig előzménynek tekinthetjük a paraszti használatban a múlt század folyamán elterjedt olajnyomatokat, festményeket, üvegfestményeket, melyek túl nyomórészt vallásos tárgyúak, de olyan világi témák is képviseltetik magukat, mint „Rákóczi jegyesével”, „Petőfi a segesvári csatatéren” stb. E képek (falra függesztve) éppúgy szerves részét alkotják a *tisztaszoba* reprezentációs kelléktárának, mint majdan a fényképek. Mind készítmódjuk, mind pedig – ábrázolásmódjuk a paraszti kultúra belső fejlődésétől idegen, sematikus- eszményítő ábrázolásmódjuk – révén azonban könnyen kapcsolatot találhattak a paraszti képhasználattal.

A gyűjtőmunka tereptapasztalatai során a falon függő fényképekről beszélgetve több adatközlő is utalt a tükörré, mint a képmásábrázolás előzményére és szembesítő-ellenőrző lehetőségre. A fonsorozott üvegtükör általános használata nem sokkal ugyan, de megelőzi a fotográfiai identifikáció gyakorlatát a parasztság körében. Tanulságos feladat lenne a tükör használatának, egyáltalán a tükörhöz való viszonynak, illetve rituális és ceremóniális alkalmazásainak leírása. Itt elsősorban azokról a tapasztalataimról számolhatok be, melyek szerint a tükröt általában kevesebbet használták önmaguk, arcuk megtekintésére, ellenőrzésére, mint az ma általános. Hiszen az ki is esett általános mozgásterületükből, mivel a legtöbb háznál általában csak egy volt, s az is a – használatban nem levő – *tisztaszobában*, többnyire a két utcára néző ablak között. A férfiaknak gyakorta volt borotválkozó tükrük – de sokszor csak a módosabbaknak. Nem volt ritka a szegénysorokon, hogy egyetlen tükröt sorban kölcsönkérve borotválkoztak vasárnap reggel vagy szombaton a férfiak. A tükörbe nézés így nem tartozott a napi szokások közé. A tükör arra való volt, hogy ellenőrizhessék, olyan-e külsejük, amilyen a lokális normáknak megfelel. A tükör ilyenformán sokkal inkább a közösséghez tartozás erősítésének eszköze volt, semmint az önazonosításé. E funkcióban való használata meghatározta azt is, hogy mit láttak meg benne, azaz hogyan értelmezték, „olvasták” a tükörképet. Következésképpen alább még visszatérünk, a fényképek paraszti „értelmezésének”, dekódolásának tárgyalásakor. A paraszti vizuális kultúrában kialakult ábrázolásmód világképbeli háttere különbözik a fényképezés technikáját és képhasználatát létrehozó gondolkodásmódtól. Erre utalnak azok a tapasztalatok, mikor a terepmunka során olyan – korunk képi tömegkommunikációs áradatától viszonylag kevésbé érintett, foglalkozása, anyagi, illetve társadalmi helyzete révén hozzávetőlegesen elszigeteltségben élő – parasztemberekkel találkozunk, akik a róluk frissen készült portréfelvételt álmélkodva forgatják, önmagukat alig ismerik fel, s – mintegy a képmáson kívülről várva annak igazolását – újra meg újra felteszik a kérdést: „*Ez én volnék?*” (Aztán fokozatosan azonosítva a képen arcuk egy-egy jellegzetes részletét, végül valóban meglátják a fényképben önmagukat.) A kulturális különbség – mégha itt kiragadott és kielezett példában szemléltetjük is – figyelemre méltó, s ebből következik, hogy a parasztembereknek, nem lévén jártasak a realizmus és naturalizmus képi ábrázolásmódjainak hagyományos használatában, mintegy meg kellett tanulniok a fényképolvasást, a fényképertelmezést.

Hogy a paraszti vélekedésmód számára a fényképezés mennyire idegen volt, arról nemcsak a fénykép ábrázolásbeli újdonsága – melyre korábban már utaltam –, hanem a fényképfelvétel készítése során kialakuló, jellegzetes innovációs konfliktusoknak megfelelő ellentétek és félreértések is tanúskodnak, amelyekről a somogyi parasztek körében 1890-ben fényképező Vikár Béla beszámol:

„Sokkal bajosabb volt a fényképi fölvételek számára megnyerni a kellő anyagot. Csökölyben, Somognak ezen egyik ethnográfiai nevezetességű helyén, egyrészt a szerfölött munkás népnek, szüntelen elfoglaltsága, másrészt bizalmatlan természete miatt három heti idő alig volt elég arra, hogy csak némileg kielégítő eredményhez is juthassunk. Különben e bizalmatlanság és a gyanú, mindenütt csakhamar fölbred a nép közt, mihelyt a fénykép-apparátus és a gyűjtő működni kezd. Váltig erősítettük mi, hogy azért fizetés nem jár, ellenkezőleg mindenki ingyen kapja meg a saját képét, akit leveszünk: sehol sem álltak oda szívesen a rajzoló masina elé. ‘Az eön formámat ugyan lö nem vöszí sönkisöl!’ – mondták a jó ‘csökliek’ egyre-másra, és ebből a kifejezésből indulva ki, melyen kívül mást a fényképezés fogalmára nem ismernek, nyilván úgy okoskodnak, és az az ijesztő képzet támad bennük: hogy *akinek a formáját leveszik, annak nem marad*. A férfiak és nők munkaeszközeit, főképp a

szövőszéket vizsgálgtván és fényképezvén, nyomunkban kelt a gyanú, hogy már most megint bizonyosan a szövőszékre adót akarnak vetni az 'urak' (Hedrehely). Az még kisebb rossz, ha azt teszi föl rólunk a nép fia, hogy mi kétségkívül busás jövedelmet húzunk ezekből a fényképekből odafönn Budapesten, illik hát, hogy ő is pénzt követeljen tőlünk, amiért le engedi magát fényképezni (Csököly). Természetesen az a pusztá babona is hozzájárul sok helyt, ti. a lerajzolt személy képével az ő teste-lelke is a rajz tulajdonosának hatalmába kerül.” (Vikár 1891: 121–122.)

Parasztok és fényképészek

Amennyiben hagyományokról beszélhetünk a parasztság fényképhasználatával kapcsolatban, úgy döntő többségében hivatásos szakfényképészek által, legtöbbször műtermi körülmények között készített felvételeket sorolunk ide. Csak az utóbbi másfél-két évtized folyamán vált gyakoribbá az amatőr felvételek használata körükben, amikor is a készítő és a megrendelő egyazon személy.

A fényképek készítésének technikája tehát teljes mértékben kívülrekedt a parasztság ismeretein, azokról csak hiányos ismeretekkel bír, s behatóan nem is érdeklődik iránta. Figyelmüket természetesen lekötötte a felvételt készítő fotográfus különös szerkezete és tevékenysége, de elsősorban a kész papírkép volt fontos a számukra.

A parasztemberek kizárólag egész alakos, egyéni, páros vagy csoportképet rendeltek. Az arcképes igazolványképek különféle hatósági szabályozásokra készültek. Fényképet először és elsősorban a módosabb parasztgazdák csináltattak maguknak. Elsőként kapcsolódtak be a polgárosodás folyamatába, nekik volt leginkább módjuk és érdekük e folyamat reprezentáló jegyeinek és jeleinek hangsúlyozása. A szerényebb anyagi körülmények között élő parasztemberek részben a világháborús katonáskodások, részben pedig a munkakereső kivándorlás során találkoztak a fényképezéssel.

Azoknak a településeknek paraszti lakói, melyeknek nem volt saját fényképészük, azokban a városokban készítették képet magukról, ahová rendszeresen jártak piacozni. A korábban kialakult hagyományos árukapcsolatok mentén szerveződtek tehát a fényképészhez fűződő kapcsolatok is. Pusztán fényképkészítettség céljából a legritkább esetben utaztak, gyalogoltak a városba. Lehetőség szerint összekötötték a fényképezkedést a nagyobb vásárok vagy a rendszeres piac napjával. Ezért igyekeztek a fényképészek is – a többi városi iparoshoz hasonlóan – a piacok kör nyekén megnyitni műtermüket. A nagyobb vagy országos vásárokon, különösen a két világháború közti időben, gyakran felverte sátrát a kézművesek sorában egy-egy fényképész is. Ezek munkájáról azonban csak szórványos adatok állnak rendelkezésemre. Ugyanígy kevés adatot tudtam gyűjteni a falvakat járó vándorfényképészek tevékenységéről⁵⁴.

A fényképész, a „fényképiró” a parasztok szemszögéből tulajdonképpen specialista, egy a kézművesek közül. Nem alakultak s nem is alakulhattak ki azonban olyan intenzív, kölcsönös szükségletek ellátására épülő kapcsolatok, mint például a hagyományos falusi; mezővárosi mesterséget űző iparosok és földműves megrendelők között. Sem elegendő idő nem volt ehhez, sem pedig a fényképész által nyújtani tudott szolgáltatás nem volt olyan fontos a parasztság számára, hogy kapcsolatuk kulturális megerősítését szorgalmazta volna. Jól jellemzi ezt a helyzetet az a tény, hogy a földművesek általában pénzzel fizettek az általuk megrendelt felvételekért. Még az olyan nagy kiterjedésű, magas lélekszámú falvakban, mint Mezőkövesd, sem alakulhatott ki közvetlen termékcsere az ott letelepedett s mindenekelőtt a település lakóinak többségét kitevő parasztok igényeinek kielégítéséből élő hivatásos fényképészekkel. A század tízes éveitől egészen az ötvenes évekig dolgoztak itt a német származású Weisbach leánytestvérek, a helybeli nép nyelvén *a kisasszonyok* vagy a *németkisasszonyok*.

Az azonban nemcsak az ábrázolásmódbeli és fotótechnikai eljárások voltak és maradtak idegenek a parasztságtól. Az volt a műtermi környezet is, amelybe őket a kamera elé állították, sőt sokszor beállítottak. Ebben a környezetben mind a népviseletbe öltözött, mind az azt már nem viselő földművesek érthetően idegenek voltak. A műtermi fénykép ellentmondásai jól tükrözték – az alapvető igazságokon túl – a kulturális értékkülönbséget, s végül a társadalmi különbségek fokát is kifejezték⁵⁵. A mai szemlélő számára az olykor abszurditásig kiélezett ellentét a portretírozott egyén és műtermi háttere között a társadalmi különbség túlzottságáról és értelmetlentüljelöléséről

⁵⁴ Róluk elsősorban az alföldi falvakban emlékeztek meg, de a Kassa környéki falvakból is vannak visszaemlékezések. Szekérrel jártak vagy gyalogosan, a felvételeket a szabadban – legtöbbször a fehér meszelt házfal előtt – készítették, s a nagyításokat állandó műhelyükből utánvétellel küldték el a megrendelőknek.

⁵⁵ Pl. a skandináv országokban azonos időben készített, parasztokat műtermi környezetben ábrázoló fényképek ily mértékig nem disszonánsak. E társadalmakban a parasztok és polgárok közötti különbségek – többek közt azért, mert a parasztok önálló rendbe szerveződtek – nem váltak nagyon kiélezetté.

tanúskodnak. Ilyen ellentét fedezhető fel például a felhős-párás, fenyves-nyíres festett háttér és az előtte álló matyó viseletű csoport között, melynek mezőkövesdi viselete azonnal elárulja, hogy tipikusan alföldi tájban telik el életük. Avagy a festett háttér előtt álló, kezét eklektikus, festett papírmásé félpilléren nyugtató, szembetűnően matyó viseletű fiú között, akinek életében most először és utoljára van a lábánál zsámolyra helyezett virágcsokor.

A fényképezés technikáját, valamint a portré- és személyfényképezés kompozícióját tekintve tehát a parasztságnak egyáltalában nem sikerült ezt az új találmányt hagyományos kulturális normáihoz alakítani, sőt, a fényképek a paraszti hagyományok felbomlásáról, a parasztság akkulturalizációjáról tanúskodnak.

A fényképi jelölés és jelentése

A parasztemberek viseletében és testtartásában, néhány kiegészítő kellék alkalmazásában azonban szükségszerűen érvényesült azon lokális hagyományos kultúra meghatározó ereje, amelyben a lefényképezettek a műtermi környezetén kívüli, mindennapi életüket élték. S ezek a jegyek jelzik, milyen fokon állt éppen a kultúraváltás folyamatában a fényképezőgép elé álló személy.

A fényképezéshez készülők általában ünneplő ruhájukat öltötték fel. Amennyiben ez népviselet volt – mint a korai képek nagy százalékában –, úgy azokhoz és csakis azokhoz az öltözködési normákhoz és elvárásokhoz igazodott, melyek a megrendelő lakhelyén, tehát ahova a fénykép került, érvényesek voltak, s teljes mértékben figyelmen kívül maradtak azok a normák, melyek a fénykép készítésének helyén a lakosok öltözködését irányították. Kivételt jelentenek ez alól azok a felvételek, amelyek éppen a hagyományos lokális közösségből való kiszakadás alkalmából készültek, mint például a katonáskodáskor egyenruhában vagy az *amerikázás* alkalmával civilben készített és hazaküldött fényképek. Hiszen ezeknek a képeknek éppen az volt a feladata, hogy maradandó formában kifejezve őrizzék a hagyományos közösségtől való rövidebb vagy hosszabb idejű távolmaradás tényét. Ezek a személyek sok esetben azután hazatérve visszaöltöztek, visszatértek a helyben érvényes öltözködési szabályokhoz. Ilyenformán ezek a „kivetkőzött képek” – különösen a nagyon népszerű katonaságbeliek – szervesen illeszkednek a népviseletben készített családi képek időrendi sorába.

A fényképezéshez szánt öltözködés alapszintje az évszaknak megfelelő vasárnapi, ünnepi viselet. „*Úgy öltöztünk, amint templomba mentünk*” (Vámos Józsefné Kis Pál Anna, 1897, Mezőkövesd) – tehát a nyilvános szereplésre szánt meg jelenének megfelelően, minthogy a templom volt a nyilvános szereplés színtere, a társadalmi viszonyok külső kifejezésének egyik legfontosabb „hiteles helye” (Rust 1978: 309–323.). A készítendő fényképet is kifejezetten nyilvános szemlére szánták. Ezen a szinten az öltözet – a helyi hagyományok ismeretében – kifejezi a gyermekkortól az időskorig a megrendelő nemét, hozzávetőleges életkorát, utal családi állapotára s vagyoni helyzetére, társadalmi rangjára. A csecsemők és kisgyermek nemét természetesen nem hangsúlyozza, minthogy ezt általában a paraszti öltözködés sem teszi. Ha az öltözet ezen alapszinttől eltér, annak minden bizonnyal alkalmi jelentése van. Így a viseletdarabok gazdagodása, színesebbé válása gyermekkortól legény-, illetve leánykori a korcsoportváltásokat is jelzi.

A viselet alapszintjéhez – elsősorban a leányoknál és nőknél – néhány kiegészítő kellék társul. Ilyen elsősorban a *keszkenő*, a *kézikendő* a nagylányoknál és asszonyoknál. Ugyanők – ha katolikusok – összetett vagy bal kezükben díszes hímzéssel bekötött, *befoglalt* imádságoskönyvet és olvasótartanak, míg a reformátusok ugyancsak szép kézimunkába foglalt zsoltároskönyvet. A kisgyermek s a serdülő korú lányok, fiúk virágcsokrot tartanak a kezükben. A legények, férfiak általában nem élnek efféle kellékekkel, ha igen, akkor az a cigaretta, illetve pipa, mintegy annak rangjelző szerepét hangsúlyozva.

A testtartás – különösen a múlt század végén s a századelőn készített felvételeken – kifejezetten feszes, zárt: nyilvánosságra szánt. Ugyanaz a testtartás ez, amely a paraszti viselkedési parancsok szerint minden feljebbvalóval, idegennel, városival szemben kötelező volt⁵⁶. E testtartás fegyelmezett, de egyúttal fegyelmező is. A tiszteletadás és a megbecsülés egyaránt kifejeződik általa. Természetesen korcsoportok és nemek szerint változik a viselkedés a kamera előtt. A férfiak legtöbbször vagy zárt állásban állnak, vagy valamely kellék-bútordarabon – széktámlán, asztalon – nyugtatják kezüket, de nem támaszkodnak. A legények és fiúk lazább tartást vehetnek. Gyakran teszik csípőre a kezüket *begyesen* vagy – ha többen állnak ott – társuk vállára. Az asszonyok állnak vagy ülnek. Kétoldalt leeresztett kezükben legtöbbször *keszkenő* vagy más említett kellék. A korosabbak és idősebbek sokszor ülnek, s kezüket ölükben egymáson nyugtatják. Amennyiben

⁵⁶ Vö. Buda 1979; Gunda 1973; Hoppál 1972; Kempe 1980; Niederer 1975; Schafleen 1978.

gyermekekkel együtt *fényképezkednek*, úgy vagy ölükbe ültetik a gyermeket, vagy kezét fogják, vállára teszik a kezüket. Az apák és a férfiek is gyermekük, feleségük vállára teszik kezüket.

Az arcok sokszor nem elemezhetők kielégítően⁵⁷, mivel igen erőteljes retusálást alkalmaztak a szakfényképészek, s ezt a falusi megrendelők hovatovább éppúgy megszokták és elvárták tőlük, mint a városiak, akiknek ízlésigényére az arcretus kialakult. A nyilvános szemlélésre szánt képen ezt fontosnak tartották, még akkor is, ha lárvaszerű retusmaszk merevült arcukra. Mint a tükörkép esetében említettük, így tanulták meg a képet olvasni: a ruha, a tartás fontosabb volt számukra és értelmezésükben, mint az arc egyedi – olykor előnytelen – jellegzetességeit is visszaadó énábrázolás. A retusálás ilyenformán a közösségbe tartozás kifejezésének eszközeként is felfogható, amely – hasonlóan a népviselethez – a standard elemeket hangsúlyozza.

Mindazonáltal igen fontos észrevennünk, hogy a század 40-es éveig készített felvételeken a legritkább esetben, különös kivételképpen fedezhető fel mosolygó arc. „A mosolyogni tessék!” – kategorikus fényképész-műhelyi imperatívusz egyrészt nem terjedt még el annyira, másrészt – amíg a hagyományos paraszti magatartásbeli elvárások érvényesültek – hatástalanok maradtak. Ezek szerint ugyanis a hivatalos, nyilvános helyen való, megjelenéstől idegen volt bármiféle érzelm kifejezése az arccal. A zárt testtartáshoz zárt arckifejezés társult, ami azonban megint csak nem jelentett merevséget. Nyílt tekintet és komoly arc néz ránk e fényképekről, ami különösen szembetűnő, ha összehasonlítjuk a mai szolgáltató-fényképészet portréival e régi képeket.

Az általunk tanulmányozott, paraszti megrendelésre készített felvételek között több a csoportot, párt ábrázoló, mint az egyént megörökítő. Ennek magyarázata feltehetően a fénykép parasztleletben betöltött funkciójával függ össze: azzal a ténnyel hogy legtöbbször valamilyen közösségi vagy közösségi hatású alkalomból fordultak a fényképészhez.

A fényképezőgépek elé lépő párok, csoportok kapcsolata legtöbbször családi, rokoni. Előfordulnak azonban baráti kapcsolatot, illetve párválasztási kapcsolatokat megörökítő felvételek is.

A csoportképeken a személyek közötti kapcsolatok is kifejeződhetnek az egymás mellett, illetve mögött állók vagy ülők között. Az interperszonális proxemikus kapcsolatok hagyományos jelnyelve mindenekelőtt a társadalmi értékkapcsolatok kifejezője⁵⁸. Hogy mennyire sajátja ez a proxemikus jelnyelv a paraszti társadalomnak, azt bizonyítják például azok a fényképek, melyeken a falvakat járó hivatásos vagy amatőr fényképészek által készített családi, rokonsági képen ábrázolt személyek közötti elrendeződés megfigyelhető. Az elsőrendű szempont, amely meghatározza – csaknem magától értetődő módon érvényesülve – a személyek csoporttá rendeződését, a társadalmi értékkapcsolatoké. Aminthogy a parasztlelet minden fontosabb közösségi eseménye a templomi ülésrendtől a kocsmába való belépés, helyfoglalás sor rendjéig, a lakodalmi asztal körül való ülésrendben éppen úgy, mint a koporsó mellett állók sorrendjében szükségszerű kifejezési alkalma a közösséget meghatározó társadalmi erőviszonyoknak, úgy hangsúlyozottan megvan ez a fényképen való megörökítésnél is.

E hagyományos csoportformálásba a fényképésznek csak ritkán van alkalma beleszólni, s azt a „közizlés” szimmetriát, kiemelt középpontot elváró igénye szerint átrendezni. Bár az utóbbi fél évszázad során egyre több ilyen kép készült, mivel a parasztság fokozatosan átvette a csoportformálás városi elveit.

A képek középpontjában általában a kisgyermek állnak vagy ülnek anyjuk, ritkábban nagyanyjuk ölében. Gyakran állítják őket székre, ezzel is – miként ruházatukkal – mintegy kifejezik azt, hogy kis felnőtteknek tekintik, a felnőttek magasságába emelik őket. Bizonyára azonban szerepet játszik ebben a kamera torzító, felülről fényképező hatásának kivédése is.

A nagyobb leánykák következetesen anyjuk mellett állnak, míg a suttyó fiúk apjuk oldalán. A legények, lányok mindenkor állnak. Ha szüleik is jelen vannak, velük egy sorban.

Az idősebb asszonyok, a nagyszülők, a gyászolók legtöbbször a középpontban ülnek. Ugyanitt foglalnak helyet a nem oly idős, de nagyobb társadalmi ranggal bíró családtagok is. A házasemberek, asszonyok egymás mellett állanak, s ha jelen vannak szüleik, akkor úgy helyezkednek el, hogy ki-ki egyúttal a maga szüleihez álljon közelebb.

A *leánybarátok* egymás kezét fogják, a *legénypajtások* sokszor egymás vállát fogják át, vagy egyikőjük – a rangosabb – a másik vállára teszi kezét. A testvérek a legritkább esetben tesznek így: nekik nincs szükségük a számukra magától értetődően meglévő kapcsolat gesztusbeli kifejezésére, így ők egymás mellett állanak.

⁵⁷ Vö. Aggle 1972: 122–125; Kempe 1980; Morawski 1975: 449–459.

⁵⁸ Cívián 1975: 371–380.; Gerbner 1977: 267–289.; Green 1972; Tjaden 1975; Westley – Meclean 1977: 103–113.

Általában az esküvői képeken fordul elő, hogy a vőlegény menyasszonya kezét fogja vagy vállát átöleli, illetve kezét vállára teszi. Ez a házastársaknál igen ritkán fordul elő.

Összefoglalva azt állapíthatjuk meg, hogy a térbeli, proxemikus elhelyezkedés megfelel a paraszti gondolkodásmódnak, s más alkalmakkor is lényegében ez a modell szabályozza viszonylataikat.

Gyakran a kisgyermek áll a csoport közepén, amennyiben ő a család folyamatos fennmaradásának záloga. A következő korosztályba lépve azonban már a csoport peremére kerül, azaz ebben az életkorban kezdődik meg az az intenzív szocializációs folyamat, melynek révén majd a közösség teljes értékű tagjává válik. Egyelőre azonban többszörösen alárendelt helyzetű.

A szülők – a középső, a legintenzívebb munkavégző generáció tagjai – általában állnak a csoportképeken. Őbennük valósul meg és reprezentálódik az adott közösségben elfogadott, standardizált létstratégia. Ők azok, akiknek munkabírására mind a felnövekvő, mind az öregedő generáció támaszkodhat. Az ő létük a közösség, a lokális társadalom létének feltétele.

Ha az idősebb generációhoz tartozó szülők is jelen vannak, akkor azok vagy középső generációbeli gyermekük s annak házastársa előtt ülnek, vagy a mellettük álló gyermekek, unokák mellett, a csoport peremén állanak. A legidősebb generáció ezen modell szerinti elhelyezkedésben az idősek társadalmi értékelésének hagyományos kettőssége nyilatkozik meg: ha a férfi is él s olyan a hagyományos parasztközösség, hogy a nagycsaládi szervezet révén a nagyszülők kezében van a családi hatalom, akkor legrangosabb központi és ülőhely illeti meg őket. Ezt a modellt az idősek iránti tisztelet megtartotta sokszor akkor is, amikor az öregek már nem rendelkeztek kizárólagos hatalommal a családban. Amint azonban bebizonyosodik, hogy az idősebb generáció tagjai már nem végeznek elegendő hasznos munkát vagy kevesebbet mint amennyit elvárnának tőlük, rangcsökkenés következik be, s a csoport háttérébe, perifériájára kényszerülnek. Legtöbbször akkor, amikor a paraszti társadalmi egység, a család elismert értékképviselője: a férfi – az apa vagy nagypapa – meghal, s időse felesége magára marad. Ő nemcsak a fényképész műtermében kerül a perifériára, hanem a napi életben is odaszorul, s fokozatosan izolálódik.

A páros képeken legtöbbször fiatalok szerepelnek. Jellegzetesek az esküvői képek státuszjelző gesztusai. Az új pár egymás mellett áll. A menyasszony rendszerint a vőlegény jobb oldalán. Tartása zárt. Kezében jegykendője, másik kezét vőlegénye fogja, vagy – ritkábban – vőlegénye a vállára teszi a kezét. A mezőkövesdieleknél azonban általános, hogy a vőlegény egyik kezében a menyasszonya kezét tartja, míg a másikat annak vállán nyugtatja. Ez a tartás – a helyi értelmezés szerint – nemcsak a kézfogó ünnepi alkalmára utal, hanem azt is kifejezi, milyen az alá- és fölérendeltségi viszony a házasságban férj és feleség között.

Ennyi az, ami általánosságban a fényképekről kiolvasható. Behatóbb elemzéshez a helyi hagyományos kultúra alapos ismeretére van szükség⁵⁹, amely tudás révén például a népviselet részletei kifejezhetik számunkra a gyermektelen fiatal menyecske, illetve az egy és a több gyermekes asszonyok közti különbséget, vagy például lehetővé teszik, hogy a viseletek jegyei alapján hozzávetőlegesen meghatározzuk, melyik években készülhetett a felvétel stb. További részleteket az adott közösségben felnövekedett személyekkel folytatott interjúkból, mintegy az ő tolmácsolásuk révén nyerhetünk, pl. a kézben tartott meggyújthatatlan cigaretta rangjelző szerepéről, amely kifejezte, hogy a fiatalember *a suttyó legénykéből immár nagylegény lett*, avatási ruhájában áll a kamera előtt, s mostantól neki már megengedett a dohányzás. A fényképek konkrét vonatkozásairól többet csak a lefényképezettek közvetlen családtagjaiktól, illetve éppen saját maguktól nyerhetünk.

Igen fontos annak tudatosítása, hogy a konkrét, egyedi, kiegészítő információkat emlékezetből mondják. Ennek mozgásba hozásánál van csak szerepe a fényképen ábrázoltaknak. A képek tartalmára vonatkozó szóbeli közlések során az inspiráló fotográfia háttérbe szorul, s a leltárszerű felsorolás helyett az azt létrehozó okok, az ábrázolt személyek, illetve a kommentáló közötti viszonyok, kapcsolatok kerülnek bemutatásra. A paraszti használatú jelrendszerek értelmezésére messzemenően alkalmasak a fényképek is, mert még az ábrázolt személyek is csak azokat az általános tartalmakat dekódolják róluk, mint bármely azonos kultúrában felnövekedett társuk. Ilyenformán a fénykép, az egyediséget mechanikus pontossággal visszaadó képmás – a paraszti kultúra hagyományos szabályai szerint – az általános és közösségi jelentéseket hangsúlyozó dekódolásmódban válik funkcionálissá, és ezzel messzemenően alkalmazkodik a paraszti kultúra

⁵⁹ Legalábbis a néprajzkutató számára. Meg kell jegyezni azonban, hogy mindezek nem speciális fotografikus kódok, hanem történetesen fényképen rögzített, viseletbeli, testtartásbeli, proxemikus kódok. Sajátosan fotografikus kódoknak bizonyára a kompozíció, a megvilágítás, a negatív- és pozitívtechnika érvényesülése a kész képen és jellegzetességeinek értelmezései minősülhetnek, amelynek segítségével pl. nem a felvételen ábrázolt viseletből lehetne a kép keletkezési idejére következtetni, hanem fordítva.

hagyományos jelrendszeréhez, pragmatikai szabályaihoz. Csakis ilyen értelemben sikerült a fényképet a paraszti kultúrának integrálnia.

A fényképezés alkalmai

A pragmatikus vonatkozások megértéséhez igen fontos annak megvizsgálása, mely alkalmakkor vált szokássá fénykép készítése a parasztság körében.

A paraszti megrendelésű fényképek mindig valamilyen eseményhez kötődnek, de nem maga a fényképezés az esemény. Az egy vagy a család életében beálló valamilyen fordulatot örökítenek meg, illetve tesznek hangsúlyossá. Ilyen értelemben is mondhatjuk rájuk, hogy funkcionálisak. A legkülönbözőbb alkalmak közül szembetűnő túlsúlyt mutatnak az emberi élet fordulóihoz kötött fényképek. Kisebb részben – de még mindig szignifikáns többséggel – találhatók a naptári, gazdasági év alkalmaihoz kötődő felvételek. Hangsúlyos csoportot képeznek még a migráció (munkavállalás, kivándorlás) kapcsán készített fotók.

Az emberi élet fordulóihoz kötődő felvételek csoportjában messze a leggyakoribb az esküvői kép. Ilyen felvételek már viszonylag korán – a múlt század végétől – készültek, s találhatók a paraszti környezetben. Megfelelt ez egyrészt annak a ténynek, hogy az alkalmazott fényképészetnek kezdettől ez volt az egyik legszélesebb társadalmi igénytel találkozó területe, másrészt eddig az emberélet ünnepei közül ez a leghangsúlyosabb, a legemlékezetesebb. Két vérségi csoport műrokoni kapcsolatának megerősítését és közhírré tételét – a házasságkötést – a hagyományos paraszti kultúrában igen összetett rituális és ceremoniális cselekvések, események és tárgyalkotások jelezték. Az újonnan létrejövő társadalmi-gazdasági érdekközösség sokszorosan túljelzett volt, s mind a hozzákapcsolódó események, mind pedig a tárgyak szándékoltan nemcsak aktuális hatásúak voltak, hanem időbeliek is, azaz emlékezetesek. Ebbe a közegbe csaknem zökkenőmentesen illeszkedhetett be a fénykép.

Nemcsak általánosságban felelt meg e modellnek, hanem konkrétan is. Széken (Sic, Románia) pl. a múlt században kialakuló szokás szerint esküvő után bekeretezték, és üveg alatt a falra akasztották a vőlegény kalapját díszítő *vőlegényi bokrétát* és a díszes *menyasszonyi pártát*. Olykor felirat is került a közepébe: „Emlék”. Ez a kollázs ott függött a házaspárok házában tisztaszobájában, lakásuk első házában egészen halálukig, amíg gyermekeik vagy unokáik hasonló emlékegyüttese váltotta fel azokat. A századelőn a kompozíció közepébe egy a fiatal párt ábrázoló fényképet illesztettek, mely köré a fényképen is látható esküvői díszek kerültek. Utóbb – amint dísztelenebbé válik a párta és bokréta – mindinkább háttérbe szorulnak a tárgyak, s mindjobban előtérbe kerül az esküvői fénykép, amelyet ez alkalomra a Szamosújvárról (Gherla, Románia) iderendelt fényképész készít. Az utóbbi három-négy évtizedben pedig már csak az esküvői fényképek kerültek a szobafalakra.

A lakodalom alkalmával készítenő fényképhez kötődő szokások Mezőkövesden pl. hagyományá erősödtek. Itt a templomi esküvő után tértek be a fényképész műtermébe – akit előzőleg értesítettek, miként a papot, harangozót, jegyzőt –, s készíttettek *páros képet*. A készítés költségeit mindenkor a vőlegénynek kellett állnia. A fényképkészítés új igényét tehát ilyenformán illesztették a házasságot előkészítő különböző költségek megosztásának hagyományos sorába.

Gyűjtési tapasztalatom szerint a két világháború között vált általánosabb szokássá, hogy az iskolai évzáró, elsőáldozás bérmálás, konfirmálás alkalmából csoportos vagy egyéni képeket készíttettek. Mind az iskolai év lezárása, mind a vallási beavatás alkalmi a helyi hagyományban egyúttal a korcsoportváltás nyilvános deklarációi is voltak. A bekeretezett, falra függesztett fényképeket gyakran díszítették, egészítették ki a képen jelzett alkalomra kapott apró emlékekkel. Az iskolai képet díszítősorszerű kerettel vették körül, az elsőáldozás alkalmával kapott, kegyes tartalmú, nyomtatott, színes képecskét oda tették a fénykép mellé stb.

Az emberi élet fordulóit megörökítő fényképek egy másik csoportját alkotják a legényavatás vagy a sorkatonai szolgálat alkalmával készített felvételek. Azért említjük egy helyen a két aktust, mert a paraszti hagyományokban a legényavatás – tehát a fiú férfivá érésének elismerése, s ezzel új kor csoportba való átlépésének szertartása – fokozatosan háttérbe szorult, s mellette, majd helyette a faluközösség a sorkatonai szolgálatát letöltő fiatalembert ismerte el családalapításra alkalmas férfinak. A legényavatás tényének és aktusának fény képes megörökítése csak azokon a településeken válhatott szokássá, amelyeknek népi kultúrája valamilyen oknál fogva később virágzott fel és el, s így a fényképezés terjedésével bizonyos ideig együtt élhetett.

Ilyen például Mezőkövesd, ahol a jómódú családok készíttethettek fényképet legénnyé serdült fiaikról. Itt számon tartották a korcsoportváltásokat, s a ruházat alakításával, illetve pl. a legényavatás bizonyos ceremonialitásával is kifejezték ezt⁶⁰.

A „sor alá kerülő”, azaz katonai szolgálatát töltő fiú a család büszkesége. Az a tény, hogy alkalmasnak találták a szolgálatra, azt is jelenti, hogy ép, egészséges, és – a parasztlelet biológiai értékrendszerének megfelelően – méltó garanciája a család további fennmaradásának, a gazdálkodás folytatásának. Ilyen értelemben tehát mint egy „bizonyítványt” értelmezhetjük a képet, amely a falon függve a család potenciális életerejét hirdeti. Másrészt azonban a legtöbb esetben a katonai szolgálat során kerül a földműves fiatalember huzamosabb ideig faluja határain kívül, s először találkozik a saját hagyományaitól teljesen eltérő kulturális normákkal. A fegyveres szolgálat alatt pedig megismerkedik és megtanulja elviselni a biológiai veszélyeztetettség helyzetét. A katonafényképek tehát a család számára ebben az értelemben mintegy helyettesítik a távoli családtagot, és tudatosítják annak lehetőségét, *hogyan* kép a szó teljes értelmében „emlékképpé” válhat.

A katonafényképek a mindenkori katonai rendtartásnak megfelelő egyenruhában s jelzésekkel, kitüntetésekkel ábrázolják a fiatalemberket – a szokott műtermi környezetben. Fegyverüket gyakran fogják kezükben. A másik gyakori póz, hogy egyik kezüket a Biblián, a másikat fegyverük markolatán nyugtatják, mintegy képi jellé formálva honvédesküjük szövegét.

A századelőn és az I. világháború idején divatos volt a sorkötelesek és a hadiszolgálatot teljesítők számára rendszeresített biankó-olajnyomat, amely gyalogost, huszárt stb. ábrázolt a fényképen szereplő katona körül daliás pózban az Osztrák-Magyar Monarchia tartományainak címereivel, hadi jelvényeivel, a háttérben pedig egy csata romantikus-sematikus képével. Az arc helyébe kinek-kinek a saját fényképét lehetett ragasztani. Ez a fajta „Hadi emlék”, „Emlék katonakoromból” feliratokat viselő emlékkép alkalmasint a legjobban fejezte ki a katonaélet uniformizáltsága és a szolgáló egyénisége közti feszültségeket, de csak a mai városi szemlélőnek. Mint korábban jeleztük, a paraszti szemlélők számára zökkenőmentesen illeszkedett a többi, általános, közösségit hangsúlyozó kép sorába.

Országszerte elterjedtek a parasztság körében a temetések alkalmával készült, úgynevezett „ravalfényképek”. Ezek a nyitott koporsó két oldalán álló családtagokat, rokonokat mutatják akik éppen olyan sorrendben, öltözetben állnak a koporsó, az elhunyt két oldalán, mint annak búcsúztatásakor a hagyomány azt elvárja tőlük. A felvételt meghívott fényképész készítette a temetés napján.

A naptári év fordulóihoz kötődő fényképek csoportjában elsősorban aratásokat, szüreteket ábrázoló fényképeket találunk. Azonnal hozzá is kell tennünk, hogy e fényképekkel elsősorban polgárosuló parasztok vagy paraszt-vállalkozók körében találkozunk, mivel a gazdasági év nagy ünnepének megörökítési igénye elsősorban a hagyományait már némileg kívülről is szemlélni tudó parasztpolgárok rétegében, valamint az azt polgári vagy gazdasági értelemben érdekesnek ítélő intézők, birtokosok, polgári bérlők körében élt.

A karácsonyi Betlehemes-játékokat is a kultúraváltás folyamatában már előrehaladt paraszt-munkás-polgárok rétege örökítette meg. Itt is az önmagukat már kívülről is szemlélni tudó tehát ünnepi hagyományait nem magától értetődőnek tartó családok készíttettek *maskarás* fényképeket.

Különösen sok fénykép készült paraszti megrendelésre az 1910-es évektől – a különféle okú és időtartamú migrálások velejárójaként. A családjuktól hosszabb-rövidebb ideig elszakadó családtagok kérik az otthon maradottak fényképét, s gyakran küldik meg a magukét: így válik újra teljessé – fényképek révén – a család.

E fényképek egyik csoportját azok a családi fényképek alkotják, amelyeket a világháborús harctereken küzdő apák, testvérek, fiúk számára küldtek a frontra az otthoniak. Nemritkán a harcolók kívánságára, illetve időközben született gyermekük bemutatására.

Ugyancsak készültek családi fényképek abból az alkalomból, hogy a katona szabadságra hazatért. „*Amikor apám – ki igen jó lövő vala – szabadságot kapván a frontról közibénk megtére, mondó szülém – kinek édesapám szeretett fia vala – mondá tehát szülém, hogy bizon igen kívánná s nagyon szeretné, hogy együttesen minket levegyenek. Be is menénk (Csík)Szeredába azért, s megtevénk szülénk kedvét. Nező es gyakorta szülém a*

⁶⁰ A 13-18 éves fiú neve *suhanc* volt. A suhanc általában 18 éves korát elhaladva vált *legénnyé*. *Igazi legénnyé* akkor váltak a fiúk, amikor egy idősebb nagylegényt keresztapjuknak fogadva először mentek velük a kocsmába inni. Ekkor öltöztek először *új legénnyé*, azaz ekkor vették fel először a *gyócs gatyát, lobogós gyócs inget, selyemrojtú nyakravalót, bímzett surcot, pitykés labit, csiktolus kalapot*. Ekkor dohányozhatott először nyilvánosan a fiatalember. A fényképeken látható cigarettá ilyenformán felnőtté válásának fontos jele. S hogy mindenekelőtt jellént értelmezendő, azt a bizonyítja, hogy soha nincsen meggyújtva.

képet s mondá es: Bizon jó, hogy ez megvayon. A jóisten tudja megéri-é a háborúnak végét vaj egyikönk vaj a más. Amivel ugyan, gondola mutatni saját koros mivoltára, csakúgy, mint édesapámnak veszélyben való forgandóságára.” (Kristály Lázár Félix, 1913, Csíkszentdomokos, Síndominic, Románia)

A fényképek másik csoportja a munkát családjuktól távol vállalni kényszerülők számára készült. Igen sokat ezek közül az amerikasoknak küldtek, akik általában évekig dolgoztak a távoli kontinensen. Ezek a fényképek – a hazatérők beszámolói szerint – többet jelentettek számukra bármelyik levélnél, s bizonyos fokig hozzájárultak ahhoz, hogy időszaki lakóhelyüket – ahol jól látható helyre tették a képet – inkább otthonnak érezzék. Az akkulturalizáció sajátos folyamatáról tanúskodnak a hazatérés után egymás mellé tett s egybe keretezett Amerikába és Amerikából küldött felvételek. A család itthon maradt része – középpontban az újonnan született gyermekkel vagy a feleséggel, illetve anyával – népviseletben, s hagyományos elhelyezkedésben áll a kamera előtt. A távolban dolgozó pedig a kor ottani ízléséhez igazodó öltözetben – általában a legegyszerűbben, amelyet egy „tisztességes munkás” megengedhetett magának – áll az amerikai módra díszletezett, vagy épp ellenkezőleg, az olcsó fényképésznél hiányzó háttér előtt. Az olyan intenzíven „amerikázó” helyeken, mint a Zempléni-hegység, Szabolcs vagy a Bodroghköz nem volt ritka, hogy a gyermek csak így ismerte éveig földért, házáért odakint dolgozó apját: „Mondták oszt nekem, hogy hát az a feketeruhás, aki odabenn a tükkör mellett lóg, az lenne az én apám. De hát hiszen jó is volt nekem így, mit bántam én: legalább az meg nem rakhatott.” (Tóth János, 1902, Zemplénagárd, Borsod-Abaúj-Zemplén megye)

Találhatunk azután paraszti megrendelésre készült, a korábbi típusokba nem sorolható, egészen különleges igényre készült fényképeket. Ilyennek tekinthetjük példaként azon – több szempontból érdekes – felvételeket, amelyeket Mezőkövesden készítettek a Weisbach Rilly kisasszonyok az 1910-es évek végén Murnyi Istvánnéról.

Ez az asszony nevezetes alakja volt a század első felében Mezőkövesd paraszti közéletének. 1885 körül született, 1903-ban ment férjhez, azonban hamar özvegységre jutott. Később újra férjhez ment. Igen szép asszony volt, s amint a róla szóló, általánosan ismert történetekből kitűnik, igen talpraesett, leleményes, rendkívüli üzleti érzékű. Községszerte csak *Pénztárnok Marinak* hívták. Ő volt egyike azoknak, akik legkorábban felismerték a mezőkövesdi hímezésben az üzlet lehetőségét. Maga is *varrózott*, de mindinkább viszonteladó, kereskedő lett, kinek számos matyó asszony dolgozott. Sokat utazott a kézimunkákkal, s – mint mondják – Pesten bejutott portékájával a legmagasabb társadalmi körökbe, az I. világháborúban pedig „*még a lövészárokaiba is elment árulni*”. Sokban alakította a mezőkövesdi népviseletdivatot. Azt mondhatjuk, ő volt az első emancipált menyecske Mezőkövesden. Neki volt először asszony létére kerékpárja. A kövesdiek azonban megszólították. Csúfolódó dal is született róla

Te, kövesdi menyecske
Szégyelheted magadat.
Kanadába kiküldted az uradat.
Kanadába kiküldted az uradat,
Te meg itthon biciglin
Tologattatod magadat...

Mindezt magukban foglalják azok a képek, amelyeket az emlegetett kerékpárral – mértékadó mezőkövesdi asszonyviseletben – Pénztárnok Mari készítettett magáról, több változatban is. A fényképen tehát egy zárt kultúrájú faluközösség egyik híressé vált, csaknem folklorizálódott alakját látjuk viszont. Ilyen értelemben „paraszti sztárfotóról” beszélhetünk. E fényképek széles körű érdeklődést keltettek a településen kívül a polgárság körében. Levelezőlap változata is forgalomba jött. Bizonyára szerepe volt ebben annak a sajátos feszültségnek, amely a parasztság körében újonnan elterjedő közlekedési eszköz és a hagyományos népviselet között nyilvánult meg – s mindez virágos, fás, távoli felhők alá nyúló rét kulisszája előtt. Az akkulturalizációs folyamatnak jó példája ez a felvétel.

A fénykép a parasztság használatában

Á vizsgálta fényképek a paraszti tárgyi környezet jellegzetes csoportját alkotják, azon belül pedig az ún. emléktárgyak közé sorolhatóak. Ezzel kapcsolatban egyrészt azt kell megvizsgálni, hogy mi módon igyekeztek hagyományos tárgyi világukhoz alkalmazni a fényképet, másrészt pedig azt, hogyan tükröződtek e fényképek a paraszti kultúra nem tárgyi rendszerében. Mindehhez figyelembe

kell vennünk azt a tárgyi és kulturális, azaz mikroszociális kontextust, amelybe ezeket az emléktárgyakat behelyezték.

Lássuk előbb a képek tárgyi adaptálási módjának jellemzőit. A fényképeket – láttuk – lehetőség szerint keretezve, olykor üveg alatt függesztették a falakra, elsősorban azoknál a gazdáknál, akik ezt maguknak megengedhették. A szegényebb körülmények között élőknek – mint említettük – fényképeztetésre nemigen telt, ha mégis, akkor szerény bútorzatuknak megfelelően a falra tűzték hátlap és keret nélkül. A nagybirtokosok cselédségének szálláshelyén ezeket a sárguló, elpiszkolódott, többszörösen megtört katonafényképeket jellegzetes módon a szülők ágya felett tűzték a falba. S mivel egy-egy szobában több család is lakott, így ezek a fényképek jelezték a családfők fekhelyeit. A summások kedves fényképeiket ládájuk fedelének belső lapjára erősítették.

A keretek asztalosmunkák; egyszerű profillal, legtöbbször barnára, feketére festve, lakkozva, olykor aranyozva készültek. A beléjük helyezett fényképet kemény kartonalra ragasztották, amelyre sokszor a képet körülvevő többszörös – szecessziós reminiscenciákat felmutató – keretezést nyomtattak. A keretdíszítménybe olykor a fényképész nevét, cégjelzését is belefoglalták. A fénykép ilyenféle kiállítása a fényképész által nyújtott szolgáltatások közé tartozott.

Találkozhatunk olyan fényképekkel is, melyeknek *béfooglalását, ráamázását* maga a tulajdonos parasztember végezte. Szembetűnően érdekes pl. annak a szentistváni (Borsod megye) parasztembernek a gazdagon faragott és rafináltan illesztett meggyfából készített fényképkerete, amely igen közel áll a hortobágyi pásztorfaragások stílusához. A keret alakja emlékeztet a századelőn a módosabb gazdáknál elterjedt, majd hovatovább általánossá vált szobai tükrök ráamázására, jóval kisebb változatban, valamint a dél-borsodi Mezőségen elterjedt szentképek keretezési módjára. Ez esetben tehát a fénykép közvetlen tartozéka jelenti az átmenetet a hagyományos lakásbelső egyéb berendezési tárgyai és a fénykép között, általa válik a bekeretezett fotográfia a hagyományos tárgyi környezet szerves részévé.

Hasonlóan gazdagon faragott – bár egyszerűbb szerkezetű fényképkereteket készítettek a katonák is. Az első és a második világháborúból több ilyen türelem-faragványt ismerünk. Azok közé az időtöltésre való apró munkák közé tartoznak, amelyeket a harctéren olykor eseménytelenül telő napokban vagy a hadifogság során szokásban volt készíteni, a játékok, türelem-üvegek és más apró, kezűgyességet kívánó tárgyak közé. E faragványok nemcsak időtöltésre szolgáltak, de – rendeltetésüknél fogva – az otthonnal is összekötötték a távol levőt. Gyakran kerültek ily keretekbe a szabadságra hazalátogató katonát családjával, barátaival, jegyesével ábrázoló fényképek.

Visszatérve az általánosabb, asztalos keretekbe foglalt fényképekhez, meg kell állapítani, hogy huzamosabb paraszti használatban ezek is átalakultak, a környezetükhöz formálódtak. A család további, később készített fényképeit, alkalmi felvételeket, sőt egyéb képeket is melléjük helyeztek. Egyrészt az eredeti felvételt kivették az üveg alól, paszpartúját levágták és az újabb fényképeket mellé rakva, új hátlappal helyezték vissza az üveg alá; másrészt az üveg elé, a keret részeibe tűzték az újabb fotókat. Így valóságos kollázsok alakultak ki, amelyek szervesen növekedve, bővülve követték a család életének alakulását, és őrizték az annak folyamán bekövetkezett fontosabb fordulatok fényképi lenyomatait.

Annál is inkább beszélhetünk kollázsról, mivel az újonnan egymás mellé rendezett felvételek között fennmaradó, rendszerint komponálatlan üres felületeket, képhiányokat gyakran más anyagú, más rendeltetésű tárgyakkal töltötték ki. Sűrűn találkozhatunk pl. képes levelezőlapok virágábrázolásainak kivágásaival, egyszerű vízfestékekkel vagy színes ceruzával kialakított díszítőmotívumokkal, hímezésszalagokkal stb. Gyakoriak a feliratok is: pl. „Emlék”, „Egy örök emlék”, „Szeretlek” stb. A fénykép és kiegészítőik így mintegy szőnyszerű, mozgalmasságú, sajátos tartalmi ritmusú felületté váltak. A tartalmi vonatkozások elemzése külön tanulságokat kínál, és rávilágít a fényképkollázst kialakító család vagy egyén kapcsolatára a fényképen ábrázoltakkal. Közvetve értékítéletét, annak alakulását is kifejezi.

Így például a mezőkövesdi Kiss Pál Anna Vámos Józsefné (1897) tulajdonában levő egyik fényképeggyüttes alapja az az 1917-ben készített felvétel volt, amelyet harctéren szolgáló fiatal férje kívánságára csináltattak, és amely őt apósa családjában körében ábrázolja. Férje a háborúban elesett, ő élete végéig özvegyen maradt. 1928-ban férjhez ment azonban húga. Az ebből az alkalomból készített esküvői képet az előző családi kép keretébe helyezte úgy, hogy az eredeti háttérét levagdalta és azt alulra tette – „*énnekem má betell!*” –, az esküvői képet pedig a rokonságtól kapott levelezőlapok virágos kivágásaival kiegészítve – „*ugye, hát nekik csak jobban sikerült, csak szívesebben nézem azt!*” – felülre helyezte.

A teresztenyei Kallós Ferencné Biró Ilona (1903) legfiatalabb, legkedvesebb fiáról, Kallós Károlyról – aki ellátásáról most is gondoskodik –, készített fényképet kereteztette be. Az idő múlásával azonban további fényképek és három levelezőlap fogta körül és egészítette ki az eredetit, mintegy a család képi krónikáját nyújtva (l. 41/I. kép).

A képek az idős asszony legszűkebb társadalmi környezetét: férjét, gyermekeit s azok családjait ábrázolják. A legtöbbször elhunyt fiának képe ismétlődik. A fényképeket tartalmilag szervesen egészítik ki a levelezőlapok, amelyeket a fényképen is látható személyektől kapott azon alkalmakra, amikor a családi összetartozás hangsúlyozásának hagyománya van: névnap, karácsony, húsvét.

Nézzük meg most a fényképek, fényképegyüttesek tágabb tárgyi környezetét.

A vizsgált fényképek rendes helye a ház *tiszta-* vagy első *szobájának* nevezett, rendkívüli családi alkalmakra fenntartott, kifejezetten reprezentatív, rituális-ceremoniális jelleggel is rendelkező helyiségben volt. Ide függesztették ki. Az idő multával – az 1930–40-es évek után – a lakóház más helyiségeiben is felbukkantak: elsősorban az ágy, a pad, illetve az asztal vagy a komód fölé függesztve.

A tisztaszobában általában a két, utcára néző ablak közötti falszakaszon volt a helyük, ott, ahol hagyományosan a tükörnek illett függenie. Mind az egyes, mind a csoportos fényképeket a tükör meghatározó formájához alkalmazott kompozícióban, szabatos ritmusban helyezték el. Ilyenformán a fényképek követték az egyéb paraszti emléktárgyak (mézeskalács szívek, esküvő emlékek, ajándékba kapott tányérok), valamint a paraszti kegyesség falra függeszthető tárgyainak (szentképek, kegyes feliratok, votívok, búcsúemlékek, szenteltvíztartók stb.) elhelyezési szokásait, sőt, sajátos egyveleget alkotva keveredtek is velük. Ebben a fényképek adaptálásának előrehaladottságát, valamint a hagyományos paraszti életforma, tárgyi környezet fellazulását egyaránt láthatjuk. Egyelőre a tisztaszoba töltötte be a később megjelenő *emlékkönyvek* és *a családi fotóalbumok* szerepét.

Tulajdonképpen a meszelt vagy hengerelt falszakasz egészét is a hagyományos normák szerint komponált, illetve spontán módon kialakult kollázsok tekinthetjük, amelyhez festmény, üvegfestmény, olajnyomat, fénykép, levelezőlapok, nyomtatványlapok, tükrök, az egyéni életfordulóhoz, valamint a vallásossághoz kapcsolódó különféle tárgyak éppúgy hozzátartoztak, mint az ablak és a keretébe foglalt kilátás. E változatos tárgye gyüttes keretét felülről a mennyezet, kétoldalt legtöbbször az oldalfalak, a szekrények vagy az ajtófélfák, alulról pedig bútorok, s a bútorokra helyezett, gyakran ugyancsak hasonló típusú tárgycsoport-kompozíciók alkották.

Térjünk vissza példáért ahhoz a falszakaszhoz, melyen a teresztenyei Kallós Ferencné már említett, ahol a keretbe foglalt fényképeken túl továbbiak is függenek. Az idős asszony egyetlen helyiségben él, amely az ajtó üvegén, s vele átellenben levő fal kis ablakán keresztül kapja a fényt. Az ajtóval szembeni fal a helyiség „főfala” mind jeltani, mind rituális-ceremoniális szempontból. Csak ezen vannak elhelyezve emléktárgyak.

A tárgycsoportok kompozícióját az ablak és az ágy fejrésze fölé akasztott tükör határozza meg. A már említett képcsoport a legnagyobb keretben, pontosan az ablak felett függ. További tárgyak számára már csak az ablak két oldalán maradt hely. A jobb oldalon, a tűzhely felett kizárólag családi fényképegyüttesek függenek, valamint az ablak közvetlen közelében egy zseblámpa. A bal oldalán három, cirkalmas baptista feliratú tábla. Felettük egy fénykép: a hívőtársak ajándéka, mely a tagok egy csoportját ábrázolja. A balra eső tükör keretének alsó peremére szintén levelezőlapokat és családi fényképeket tűzött. Az ablak alatt az egyik unoka rajza függ.

A bemutatott kép-fal organikus felületkezelési, tárgycsoportosítási módot mutat. A felületalakítás esztétikai rendezőelve kifejezetten szabatos, jóllehet felismerhető benne a szimmetriára való törekvés. Tartalmi vonatkozásait elemezve kimutathatóan funkcionális, s szervesen illeszkedik nemcsak használója tárgyi környezetébe, hanem társadalmi kapcsolataiban visszatükrözi, érzelmeiben és hitében szolgálja is őt. Így tekintve e fénykép-falra, az egyes fényképek egyedi jelentési lehetőségei egymás által meghatározottá válnak, s csak egy fő vonatkozásban értelmezhetőek, a szélesebb tárgyi és személyi kontextusba helyezve összetettebb jelentés hordozóivá válnak.

A fényképek együttese így szemlélve a magányosan élő öregasszonyt rokonaihoz, szeretteihez kapcsolja, így mintegy társadalmi értékét tanúsítja, önnön értéktudatát (szülő, gyermekeket nevelő anya) erősíti. Egyúttal azt a biztonságot nyújtó érzést is kifejezi, hogy tartozik valahová. E kapcsolat intenzív meglétéről, folyamatosságáról az újabb és újabb fényképek tanúskodnak, aktív mivoltát pedig a családtagok fényképei között elhelyezett, azoktól kapott üdvözlőlapok fejezik ki.

A fénykép-fal a jelenben élőkön túl az elhalt hozzátartozókhoz is köti kialakítóját, hiszen elhunyt fia és férje többször is szerepel a fényképeken. Azaz nemcsak azt erősíti meg, hogy az idős asszony a jelenben is aktív rokoni érdekcsoport tagja, s ennek révén egzisztenciális biztonságot remélhet, hanem a családi múltba, annak szilárd hagyományába is bekapcsolja.

A vallásos feliratok és az azonos hitűek fotói egy szélesebb közösségbe tartozását hirdetik. Ezenkívül a társak fényképei és a feliratok azokat az általános érvényű vallásos rendelkezéseket is hangsúlyozzák, amelyek önmaga fegyelmezésében, egyéniségének karbantartásában és védelmében segítségére vannak.

A fénykép-falba komponált és részben fényképekkel takart tükör – melyet ugyan ritkán használ – tulajdonképpen a vallást eszmékhez hasonlóan önmegmérésre, önmegítélésre, szembesülésre való, s megadja azt a lehetőséget, hogy tükörkép mását mintegy lefényképezett társai közé vetítse. A fénykép-fal által közvetve megjelenített társadalmi és kulturális környezetet kiegészítve, azt jelképesen ellensúlyozva, az ablak a mindenkori valóságos környezetet emeli a képek közé. S ez az, ami mindenekelőtt meghatározza, hogyan értelmezi a szobája falára függesztett fényképeket, mit olvas ki belőlük birtokosuk, hogy tudniillik mennyiben nyújtanak – közvetett vagy közvetlen módon – segítséget a lefényképezettek az ő személyes életvezetésében, sikeres létstratégiája alakításában.

A tárgyi környezet, a használat, valamint a hozzájuk fűződő személyes viszony által meghatározott jelentés vizsgálatát azért tartom fontosnak a fényképeken, mert a kommunikációelméleti és szemiotikai kutatások szerint a fényképek és általában a képek jelentése nem olyan egyértelmű, ahogyan azt első pillantásra értelmezni szoktuk (Horányi 1980). Fontos annak megértése, hogyan értelmezi a fényképet a parasztemberek, akiknek kultúrájában a vizuális kommunikációs rendszereknek nagy hagyományai vannak. Továbbá az is fontos, hogy lássuk, egyes konkrét esetekben mit olvas ki a fénykép lehetséges információtartalmaiból, illetve mit vetít bele. Hogy ez a probléma mennyire valóságos, az is mutatja, hogy a fényképek a legkülönbözőbb társadalmi réteghez tartozó más-más foglalkozású, eltérő műveltségű nézők számára mind mondanak valamit, de egyiknek sem ugyanazt.

Ilyen szempontból tanulságos számunkra annak a négy fényképnek a sorsa, amelyek Nyikes István (1912) mezőkövesdi parasztember tulajdonában vannak. A fényképek eredetileg több más – amatőrök, illetve szakfényképészek által készített – családi fénykép között voltak a tisztaszobában, egy nagy szerencsi bonbonos dobozban elkeveredve. Az 1960-as években kerültek oda, addig a falon függtek, de a ház külső és belső modernizálása során lekerültek a falról, sőt rámajukat is elvesztették. Helyükön most matyó motívumokból összeállított, filc alapú, hímzett, keretezett, üvegezett faliképek díszlenek.

A felvételek közül azonban csak a második (44. kép) és a harmadik (45. kép) készült eredetileg is arra a célra, hogy bekeretezve a falra kerüljön. Az első (43. kép) úgynevezett *cabinet portrait*, az utolsó (46. kép) pedig igazolványkép. A négy fénykép összetartozását semmilyen külső jel nem mutatja, csak tulajdonosuk hozzájuk való viszonya igazolja, minthogy a családi fényképek halmazából ő választotta ki éppen ezeket. A kiválasztott képekhez fűződő személyes viszony feltárása révén azonban szerves, logikus és magától értetődő sorrendbe illeszthetőek a fényképek, melyek egy ember sorsának lényegesebb fordulójáról tanúskodnak.

A felvételek Nyikes István édesapját, Nyikes Jánost (1885–1927) ábrázolják életének különböző szakaszaiban:

43. kép: „Tényleges katonaidéjét töltötte. 1905-ben készülhetett. Már akkor házasember volt. Bécsben képezték ki. Három évig vót tizedesi rangban. De vót más fényképe is: amelyikben mint szakaszvezető – itten tizedes – meg amelyikben őrmester vót.”

44. kép: „Amerikában készült. 1912-ben. Ők mentek hárman barátok. Így, farsangháromnapkor indultak el. De ők szökve mentek. A magyar állam ugye nem tudhatta, hogy ők elmennek. Innen elindultak. Serpenyőt, meszeslapátot vittek, mintha mennének dolgozni. Felöltöztek rossz ruhába. A pénz meg – az útiköltség – bele vót varrva a kabátnak a bélésibe. Ausztriába mentek. Osztr, amikor elérték a magyar határt, ott várta őket egy illető. Az az ember vót a kalauz, embersempész. Az vitte őket tovább. Közbe’ levették a rossz ruhát, a pénzt kivették belőle, osztr felöltöztek szépen. A határon meg úgy mentek át, gyalog. Pénzé’ vezette őket át az az illető. De má’ mikor a határon átléptek, tisztav vót a levegő. Ott má’ mehettek szabadon. – Egy bátya már kint vót Amerikában. Az küldte nekik az információkat, hogy mit hogyan lehet csinálni. – Akkoriban sokan mentek ki szökve Kövesdről. De nem beszélgették aztat még egymás közt sem.”

Má' mikor a batáron átléptek, vonatra ültek. Mentek Bécsbe. Ott má' a papírokat elintézték. Szabadok voltak. Mebettek, amerre akartak. Mentek Amerikába. Útközben nem dolgoztak. Egyenes mentek át. Elment farsangkor idebázulról, és már karácsonykor idebaza vót.

Ezt a telket megvette, ezt a házát felépítette, oszt akkor gyött baza. Ennyi vót a vágya. – Aztán megbánta, hogy hazajött. Nem volt se kereset, semmi. Vissza el kellett menni summásmunkára, amit nem fizettek meg.

De bizony ő azalatt a nyóc vagy hat hónap alatt jó meg is rokkant. Nem vót többet olyan ember, mint azelőtt vót. Sóbányában vótak. Sógyárban. Így ugye sóval foglalkoztak. Emlegette, hogy melyik városban, de nem tudom már. Bátyja szerezte neki helyet, meg a társainak. Azok ott maradtak még. Ő jött baza a legkorábban. Vót, aki még kétszer, háromszor is kiment.

Ez lett a baja. Így a háborúba elvitték. Kár vót neki hazajönni. Idebaza vót, oszt kapta a bebívót, oszt el kellett neki menni 14-ben. Egerbe vonult be. Vót ő még Albániában is, Monti negróban. Hogy mikor gyött baza – emlékszem – hozott ilyen gránátalmákat, meg narancsokat, mikor gyött szabadságra.”

45. kép: „Itt Kövesden készült, 1912-ben. Ezt a képet azé. csináltatta édesanyám, hogy édesapám nem vót itthon, amikor én születtem. Oszt ezt megcsináltatták, oszt kiküldték neki Amerikába a családrul.”

46. kép: „1919-ben készült. Csendőr itten. A Tanácsköztársaság alatt. Nem vót kereset, oszt ment rendőrnek. Mer a másik bátyja meg ott vót. Az meg ott vót foglárór Miskolcon. Tehát rendőr lett. Ott tartott a városbázán szolgálatot. Aztán leszerelt. Otthatta. Mert vinni akarták őket kéjfelé, a harcba. – A lillafüredi úton mentek, szembe a fehérekkel. Oszt ő meg leül az útszélen. Gondolta, ő nem megy tovább, mert őt meglőtték kint a fronton. Farlövést kapott, oszt a golyó meg itt vót még neki, a combjában. Errefel, hogy fáj a lába, leült. Nem ment tovább. Teherautóra tették, azt hozták be Miskócra. Mondták neki, hogy: Mi az óhaja? Azt mondta, hogy: Az, hogy leszerelje Leszerelték, oszt hazajött. Ezeket a rubákat hordta. Adtak neki egy papírt, hogy használhatja.”

A fiú számára valamennyi – eredetileg különböző funkciójú fénykép – természetes módon emlékképpé, sőt emléktárggyá vált, s magától értetődő egységébe rendeződött gondolkodásában az egyéb emlékekkel. E képeknek számára csak így van értelme. Ezért nem a képen látható részleteket taglalja kommentárjaiban, hanem a képeknek értelmet adó életvitelbeli indoklást, hátteret vetíti mögéjük. Egy-egy fénykép számára egy zárt egység, amely a hozzá tartozó, más minőségű elemek felhívójele. Számára nem a vizuális kauzalitások a fontosak elsősorban, hanem a kognitív kauzalitások, alkalmasint az emocionálisak. Jellemző, hogy az eredetileg eltérő okokból, különböző funkciókra szánt fényképek végül is valamennyien emlékképekké válnak, s így töltik be funkciójukat a leghosszabb ideig az őket megőrző generációk sorában. Erre igen meggyőző példa, hogy az (46. kép) igazolványkép hasonmását Nyikes Gáspárné – Nyikes édesanyja – koporsójába tette, és magával eltemettette. A fénykép ilyenformán a polifunkcionalitásnak éppen olyan pályáját futotta és futja be, mint a paraszti környezet egyéb tárgyai, melyek bármelyikéből válhat – a személyes, egyedi viszonyulás révén – emléktárgy.

Összefoglalva a paraszti használatú fényképekről mondottakat: azt tarthatjuk legjellegzetesebb funkciójuknak, hogy szerves részét képezik annak a folyamatnak, amelynek révén a kollektív kulturális hagyományok (*folk-lore*) mindinkább családi hagyományokká (*family-lore*) váltak, hogy elvezessenek a korunkban kifejlődő egyéni hagyományokhoz (*individual-lore*).

Van kép a bőrödön?

Bürke

Bürke volt a mi képeskönyvünk. Csoda egy hapsi volt az öreg. Amúgy is egy két lábon járó birdetószlop. A cirkuszban dolgozott. Valaha nagymenő volt. A legek ura. Aztán megcsúszott a kötélén, később valami pénzügyön is megcsúszott. Én akkor ültem vele, amikor batodszor vágták a sittre ötvenedik születésnapján tíz évre. Nagyon örültem, amikor egy cellába utaltak bennünket. Csoda sztorijai voltak az öregnek. Estétől hajnalig mesélt. De az semmi! Hanem ami a testén volt! Írva vagyon! – szokta mondani valamelyik história után, s mindjárt lebúzt a pizsamáját és megmutatta tetoválásai közül azokat, amelyek aktuális történetéhez tartoztak, vagy az idő tájt vésette fel magára. Volt egy marha nagy kereszt a bal karján. Valami nagy növényzet borította a felét és az volt ráírva a keresztre: „MEGHALOK ÉRTED ANYÁM”. A jobb karján egy oltári szív volt a képernyőn, köré az volt íratva, hogy „BŰN AZ ÉLET”. De ez semmi. Volt ott huszonnégy nő, huszonnégy pózban, hogy minden órára jusson egy. Aztán hét vitorlás hajó, a hetedik a bokája fölött, a harmadik a keresztcsontja felett fenekelt meg. Az ujjaira betűk voltak írva gyűrűk helyett. „Ez az én pecsétygyűrűm” – szokta mondani az öreg. A mellén bokszoló, a lapockáján tornászok, az alkarján birkeőzők, a csuklóján egy-egy muszkulis súlyemelő. Szokta emlegetni, hogy azért nincs meg neki a Mona Lisa, mert csak egy pálmafás-kégyős perforálására tellett neki harmadik szabadulása ünnepén.

Szóval jobb volt, mint a tévé az öreg! Csak aztán egy bajunk lett, bevágták hozzánk a Fekete Simorát. Ez behűtött néhány hapsit, s életfogytiglanival díjazták. Teljesen búskomor szivar volt. Állandóan csak az üres falat fixálta. Aztán egy közös fürdéskor rákapott az öregre. Állandóan a képeit akarta nézni. Megszállottja lett az öreg véseteinek és nem szállt le róla. Éjjel-nappal meséltette, ötvenszer is hallottuk már ugyanazt. Aztán kezdett az öreg félni tőle. Mert Simora állandóan fölhajította az öreg ruháját és ujjjaival szétfeszítette ráncosodó bőrét és úgy bámulta a nőit, a vitorlás hajóját, meg a többit. Szinte beleszédült. Állandóan csak ezeket a képeket nézte. Az öreg meg már nagyon félt tőle. Kérte a smasszert, meg a főgót (bürtönigazgató) is, hogy helyezzék át. Amikor Simora ezt megtudta, kerek perccel megmondta az öregnek, megfojtja, megnyúzza és a bőrét a cella falára felfeszíti. Akkor is ezt üvöltözte, amikor átvitték a dilibázba: „Akkor is megszerzem a képeidet, Bürke!”

(1968-as interjú részlete egy büntetett előéletű főkönyvelővel.)

Janikó

Jani akkor jött rá, hogy milyen jó nő, amikor bevágták a nehez fiúkhoz. Én nem tudom miért kapott egy ötöst, én tisztasági voltam. Egy másik épületben laktam. Egy szóval Jani megtetszett egy nagy öblösnek és felszedették vele a fürdőben a szappant. Mikor visszaszajzott a kórházból, akkor már szappan nélkül is szívesen lehajolt. Annyira vitte az a kicsike, hogy amikor másodszor is visszavágták ide a Csillagba, a hátán egy meztelen nő volt felírakozva. Tisztára egy gusztustalan kép volt! Okádni való! Annyit láttam én is csak, hogy a két lapockájánál volt megrajzolva a nőcinek a didkéja. Na, ettől kezdve mindenki tudta, hogy ki az, aki elől fiú, hátul lány: ez volta Janikó.

(Fogházbüntetését töltő elítélt elbeszélése az 1970-es évekből.)

Bátornak lenni

Nem tudok én túl sokat magyarázni ehhez. A feleségemnek sem nagyon tetszik, de már a lányaink megszokták, csak a vejeim fintorognak néha, ha együtt megyünk az uszodába. Tudod, úgy van ez, hogy bátor akartam lenni, amikor megcsináltattam. Akkoriban itt a telepen azt mondták a fiúk, hogy nem igazán csillós az, akit nem rajzoltak át. Én sem akartam hátul maradni, pedig azt mondta a bátyám, hogy semmi sem fáj jobban, mint amikor begyullad a szurkálás. Szóval, akkor bátor akartam lenni. Az is voltam. Nekem csinálták a legnagyobb oroszlánt a mellemre. Aztán a katonaságnál volt bajom. Aztán meg a lányokkal. Sokan ezért megutálták. Most már csak annyit tudok mondani, hogy egy jó ideig ahhoz kellett bátorság, hogy le merjek vetkőzni. Kibujdostam volna a világból! Mit nem adtam volna, egy új bőrért! De bátran viseltem a régit. Most meg már ahhoz kell bátorság, tudod, hogy emlékezzek...

(Bányafőmérnök elbeszélése az 1980-as évekből.)

Sebész-zsebész

Na, ez a kis Futykó, ez is eljárogatott ide a Rákóczi térre. De azért dolgoztatott az őt, hat kerületben is. Meg néha vidékre is kiküldte magát. Meg néha ki is vonták a forgalomból. Na, én soha nem értettem, hogy mitől megy ennek olyan biztosan a kézimunka. Azt tudtam, hogy rettentő ügyes keze van, kiborgolja a tyűkből a lágytojtást is, de hogy mer fényes nappal nyílt utcán kopasztani? Aztán elmesélték. Volt egy nagymenő haverja, akinek egyszer valami nagy szívességet tett. Ez a nagyfejű aztán segített neki a szabadon is meg a zárton is. Elég az hozzá, hogy a

kisbalakát megperforálták a kezük fején vagy a csuklóján. Úgy, mint a dominót. Három, öt, hét pöttyöt tűzdeltek a bőrükbe. Aztán amikor a kis Futykó szabadra került, sorba megkereste a dominóit, és azt mondta nekik: öreg, gyere velem, leállsz itt az utca végén és ha jönnek a macskák, elfütyörészed a Rákóczi indulót. Így aztán két-három ügyelővel is dolgozott. Azok meg nem tehettek mást, végül is meg voltak bélyegezve.

(Büntetett előéletű szállítómunkás elbeszélésének részlete a 70-es évekből.)

Kicakkozunk!

„A filedet is kicakkozzuk, ha sokat bégetsz, te birka!”

Ezt mondták a szatmárnémeti börtönben azok a párttorok, akik a harmincas években meg akarták szervezni szabadulásukra az új nagyhajmási bandát. Ehhez igyekeztek zsarolható fogolytársakat szervezni és tetoválással megjelölni.

(Idős kolozsvári ügyvéd visszaemlékezéséből.)

Anyu meg az elődök

Így aztán anyu se sokat kérdezősködhet. Megnézi az elődöket itt rajtam. Ha nem tetszik: OK. Ha marad, és még tud is vala.mit, bekerül a galériába. Akad még hely ott neki.

(Teherautó-sofőr elbeszélésének részlete a 80-as évekből.)

A mai ember számára a tetoválás általában idegen. Sokan valami undort keltő, beteges önkínzásnak tekintik. Az elutasító általános megítélés mögött az a tapasztalat, illetve előítélet húzódik meg, amely a tetoválást, a tetoválás motívumait és magukat a tetováltakat a kriminalitással, a bűnözéssel hozza kapcsolatba.

Kétségtelen tény, hogy a társadalom perifériáján élők között található tetováltak a legnagyobb számban. Az is tény, hogy a börtönökben – habár tiltott – mégis kultusza van a testjelzésnek, a bőrképnek. S ha meg akarjuk ismerni a ma használatos, emberi bőrre örökített jeleket, illetve azok társadalmi szerepét, funkcióját és értelmezéseit, akkor legnagyobb számú és legváltozatosabb példatára e fegyintézetek lakói rendelkeznek.

De a szabad emberek kisebb vagy nagyobb zárt csoportjainak tagjai – foglalkozással, baráti, érdekközösségi, azonos helyről származó stb. közösségek tagjairól van itt elsősorban szó – is viselnek tetovált jeleket. Azonos foglalkozási csoportok tagjai – tengerészek, távolsági gépkocsivezetők, – éppen úgy megjelölik magukat és egymást a bőrükön, mint az állandó veszélyben dolgozók, tevékenyedők; a katonák, a bányászok. A fiatalok között a *perforálás* (tetoválás) bátorsági próbatételnek számít. De ugyancsak a bátorságot és veszélyt hivatottak nyomatékosítani az artisták által viselt különféle bőrképek. Vannak, akik barátságukat kívánják így megpecsételni. Vannak, akik szerelmi fogadalomból, illetve szerelmi emlékül örökítenek vagy örökíttetnek meg magukon egy-egy női nevet, illetve jelet. Sőt, erotikus ingerkeltésre is felhasználják – elsősorban a prostituáltak – a test különböző részein elővillanó bőrképeket. A közös utazások, a nagy távolságokra, egzotikus tájakra tett látogatások emlékét is őrizhetik testjelek. De készülhetnek gyógyító céllal. Abban a hiszemben, hogy bajelhárító, óvó, oltalmazó hatásuk volna ezeknek az emberi bőrbe írt szimbólumoknak. Tudunk néhány olyan példáról, amely valamely sértés, sérelem megbosszulására, bosszúfogadalomként örök emlékeztetőül került a bőrre. Így téve felejthetlenné a bosszú vágyát és leképezve magát a bosszú tárgyát is. Sokan vannak, akik csak próbaképpen, élményt keresve vetik alá magukat a tetoválásnak.

Vannak, akiket a társadalom, vagy annak egy-egy nagyobb csoportja nehezen vagy egyáltalában nem fogad be. Ezek a kívülrekedtek aztán sokan maguk bélyegzik meg önmagukat. De eszköze lehet a tetoválás a közlés sokkolását kereső, extravaganciára törekvő különcöknek, művészeknek is. S akadnak végül minden korban olyanok, akik maguk kívánják megkülönböztető jegy által kifejezni szándékos kívülállásukat, különutasságukat.

A tetováltak köre sokkal nagyobb számú s indítékaik sokkal változatosabbak annál, semminthogy sommás ítéletet mondhassunk felettük. Tulajdonképpen teljesen önkényes eljárás az, amely alapján pusztán azért, mert bőrükbe örökített jeleket, betűket viselnek, oly sok különféle embert egyazon fogalom alá kívánunk besorolni. Ennek tudatában jelzem, hogy ez az írás a tetoválásra vonatkozó legelemibb tapasztalatokat kívánja csak összefoglalni. És távol áll a szerző szándékától, hogy a tetováltakat, a bőrképek viselőit uniformizálni, azonosítani merészelje.

Gyűjtéseink, tapasztalataink alapján annyit állapíthatunk meg, hogy ma hazánkban a tetováltak nemek szerinti megoszlás aránytalan. Ugyanilyen aránytalan a korcsoportok szerinti megoszlás is.

Ugyanis a 12–35 életév közöttiek táborában a leggyakoribb a bőr megjelölése. S a foglalkozási megoszlása sem kiegyenlített. Mindenekelőtt a foglalkozás nélküliek, segéd- és fizikai munkások, tanulók, valamint a hosszú távon migrálók között (pl.: tengerész, katona, kamionsofőr, artista, vándoriparos, vándorárus, vándormulattató stb.) találhatók tetoválást viselők.

Mindezt összevetve – s megőrizve természetes távolságtartásunkat e különös testcsonkító eljárással szemben – az a meglepő megállapítás vonható le, hogy a tetoválás valamiképpen a férfiasággal, a fiatalsággal, a vállalkozókedvvel, a bátorsággal és a társadalmi tradíciók korlátainak figyelmen kívül hagyásával állhat összefüggésben. E meglepően pozitív minőségek sora hogyan kerülhet összefüggésbe ezzel a közvélekedésben idegenkedést, undort keltő bőrjelölési móddal? Lehet, hogy nem magukat a minőségeket jelölik, hanem azok hiányát kívánnák pótolni?

Nem tudjuk. S magáért a tetoválásért sem tanúsítunk semmiféle előszeretetet, sőt magam is osztozom bizonyos fokig a tartózkodó, elutasító közvélekedésben. De belátom, hogy a bőrkép, a tetoválás szerves része vizuális kultúránknak. Kultúrtörténeti mélységekbe gyökerező *hagyományokból* táplálkozik és sajátos *funkciót* tölt be, hiszen a maga köreiből intenzív használatban van a súlyos társadalmi tilalom ellenére is.

*

Annak érzékeltetésére, hogy milyen ellentmondások veszik és vették körül a tetoválás megítélését, tanulságos felidézünk két véleményt.

Az idős Goethe azt a véleményét jegyezte fel – *Maximák és reflexiók* címmel –, hogy „A test festése és pontozása visszatérés az állathoz”.

Ugyanebben az évszázadban Sánchez Labrador, jezsuita misszionárius, aki 1760 és 1770 között tért a dél-amerikai indiánok között; a következő beszélgetésről tudósít: „*Miért vagytok ilyen buták?*” – kérdezték az indiánok a misszionáriustól. „*Miért lennének buták?*” – válaszolták ezek. „*Mert nem festitek magatokat, mint az ejiguajegik. Csak az az ember, aki festi magát; aki természetes állapotban marad, az nem különbözik az oktalan állattól.*” (Lévi-Strauss, C. ??? 202.)

Európai és Európán kívüli ugyanarra hivatkozva – hogy tudniillik a tetoválás állativá tesz, illetve éppenhogy megkülönböztet az állattól – foglal el homlokegyenest ellenkező álláspontot a testfestés, illetve a tetoválás megítélésében. Még inkább elgondolkodhatunk a történeti, illetve a vizuális antropológusok megállapítása, illetve feltételezése olvastán, amely szerint okunk van feltételezni azt, hogy a vizuális kultúra legkorábbi megnyilatkozásai között – a barlangrajzok, csontkarcolatok, illetve csontfaragások között – jogos hely illeti meg a tetoválást: az emberi testen magán létrehozott jelalkotásokat. Erre nemcsak azok a barlangrajzok hozhatók fel például – az észak-afrikai helységektől a Skandináv félszigetig, illetve Ausztráliáig – amelyeken tetovált emberalakok ismerhetők fel, hanem a tetoválás széles elterjedése az Európán kívüli társadalmakban. S e széles elterjedtségnek méltán megfelel az a gazdag változatosság, amely a természeti népek tetoválásainak kivételében; komponálásmódjában, motívumgazdaságában és társadalmi funkciójában megfigyelhető. Itt csak azt kívánjuk leszögezni, hogy a jelenlegi európai megítéléssel ellentétben a távoli kontinensek törzsi kultúráiban éppen az előkelők, a gazdagok, a vezetők – törzsfőnökök, harcosok, varázslók – s a törzs szépeinek előjoga volt a tetoválás.

Mindazonáltal valamennyi természeti népnél, amely a tetoválást hagyományosan alkalmazta, annak elsősorban a felavatási, illetve beavatási szertartásoknál volt nélkülözhetetlen funkciója. E bőrbe örökített jelek azonban csak részei voltak a test rituális deformálásának, illetve tradicionális megcsonkításának. Ugyancsak szerves egységet alkottak a tetovált jelek a test múltékony festésével is. A fiúk férfivá avatásakor a bőrükbe szúrt pontokba dörzsölt mérgek, illetve színezőanyagok által kirajzolt képek éppen úgy szolgáltak bátorsági próbatételként, fájdalomtűrési gyakorlatként, mint annak bizonyításául, hogy a fiatalok áttestek a közösségi szokások által elvárt avatási próbákon.

Maga a *tetoválás* szó is Európán kívüli eredetű. Havaiban *tatau* annyit tesz, mint *üttni, ütögetni, pontozni, s ily módon rajzot, festményt készíteni, megjelölni* valamit. Európa valamennyi nyelvén – így nálunk is – e szó szolgál alapjául a bőrön ejtett sebek sorába dörzsölt festékanyag létrehozta szövegek, illetve képek megnevezésének. Különös tanulságokkal szolgálhatna megvizsgálni az egyes nyelvekben azokat a kifejezéseket, amelyek a kölcsönzó átvétele előtt nevezték meg a – feltehetően sokkal csekélyebb számban előforduló – tetoválásokat.

Annál is inkább, mivel az antikvitás óta fennmaradtak Európában is a bőrkép használatának emlékei. A festett szobrok, festett vázák, freskórészletek, halotti képmások, mozaikrészletek tanúsága szerint a tetoválás kultikus megkülönböztető funkciót hordozhatott. Különös, örök érvényű – legalábbis

viselője haláláig érvényes – jeleket festettek a bőrbe valamely kultikus csoporthoz való tartozás, illetve a beavatottság fokának kifejezéséért. Ugyancsak előfordulnak tetoválás-ábrázolások, amelyek vélhetőleg amulettszerű, apotropeikus, bajelhárító, sőt ellenségriasztó célzattal kerülhettek valamely testrésze. S nemritkán joggal feltételezhetjük, hogy a tetoválás kifejezetten a megbélyegzés eszközeül szolgált. Kétféle értelemben is. A legdirektebb értelemben szolgálta a tulajdonjog minden körülmények között való fenntartását a rabszolgák és a számos állatok megbélyegzése. A másik megbélyegzési mód a büntetésül a test feltűnő, az adott, helyi ruházattal nem eltakarható részére örökre rásütött, rásebzett megszegyenítő jelek voltak. – Mindezek a tetoválási alkalmak megfeleltek az adott társadalom elvárásainak, s az adott közösség belső rendjének és hierarchiájának megerősítését is segítették. Ilyen értelemben szerves egységet alkotott a tetoválás és a viselet, a viselkedés és a kiegészítő megkülönböztető társadalmi jelek.

Ugyancsak a társadalmon belüli csoportoszerződés egyik eszközeként használták a bőrbe szúrt képet a korai keresztények, akik homlokukra egy T-alakú jelet tetováltak. A *tau* egyúttal a kivégzés, a mártíromság jelképe is volt. E feltűnő jel arról tanúskodott, hogy viselője az új eszme elhivatott és nyilvánvaló vállalója és megvallója. Ugyanekkor ez a szembetűnő jel viselőjét rá is kényszerítette arra, hogy az új eszmével minden körülmények között azonosuljon. E jelekről felismerhették egymást a közös ügy harcosai éppen úgy, mint annak ellenfelei. A tetoválás tehát ebben az esetben éppúgy hirdette a kivülállást, mint az összetartozást.

Ugyancsak megjelölték magukat hasonló okokból azok a hívek is, akik megírták a jeruzsálemi zarándokutakat. Az ezt hitelesítő bőrjelek egyszersmind a beavatottság és a bátorsági próbatétel jelei is voltak; utóbbit a hosszú – olykor évekig is eltartó – utazáshoz nem nélkülözhatték. Nem tagadható, hogy e hittel kapcsolatos jelek bizonyos vonatkozásban külsőségesek voltak és bizonyos értelemben viselőik fanatizálását is szolgálták. A hivatalos egyház ellene volt a tetoválásnak. Az embert az isteni alkotóerő tökéletes produktumának tekintette. Ennek megfelelően elítélte ezen isteni mű – az emberi test – átalakítását, maradandó megváltoztatását. Ugyanezt az elvet képviselték később az Európán kívüli népek körében a hitüket terjesztő misszionáriusok is.

*

A tetoválás európai alkalmazásában a felfedezések kora hozott máig ható fellendülést. A távoli népek nemcsak szokásaikban, életmódjukban, megjelenésükben tűntek fel különösnek az európai szem számára, de megdöbbentette az óhaza lakóit tetoválásaik gazdag változatosságai, amely technikájában, jelképrendszerében és társadalmi hasznosításában magas fokú vizuális kultúráról tanúskodott. Új-Zélandon, Új-Guineában, még inkább Japánban lenyűgöző gazdagságú és művészi kompozíciójú, az egész testet beborító színes tetoválásokat figyelhetek meg és rögzítettek vázlataikon, útirajzaikban, festményeken, később fényképeken és filmekben. Ehhez képest a nagyvonalú, felszabadult szín- és formavilágú tetováláskultúrához viszonyítva bizony az európai – főként a mai – bőrképek egy elcsökevényesedett, funkcióját veszítő, leegyszerűsödött bőrjelölési kultúráról tanúskodnak.

A távoli népekről szóló képes tudósítások újra meg újra felfrissítették a tetoválással kapcsolatos érdeklődést, és bizonyos fokig gazdagították is az európai motívumkincset. Sőt az ún. „primitív művészet” századelői felfedezése óta – a képzőművészeket újra meg újra foglalkoztatta e téma, s egész napjainkig inspirálja vizuális művészetünket közvetve vagy közvetlenül. Nemcsak a nagyvárosok egzotikumainak számító punkokra gondolok itt, hanem a body art, illetve a különféle testfestő performance-ok kísérletező művészeire is.

A másik fellendülést hozó tényező az elektromos tetoválótű amerikai feltalálása volt. Ez növelte egyfelől a tetováltak körét, másfelől pedig a tetoválás motívumait is gazdagíthatta. Sőt – sokak beszámolója szerint – magát a folyamatot is lerövidítette, illetve az azzal járó fájdalmakat csökkentette. Mindazonáltal a hagyományos, egy tűvel ejtett sebsorokba való festékdörzsölés módszere továbbra is fennmaradt, s kiterjedt használatban van napjainkban is.

Érdekes tanulságokkal szolgálnak a tetoválási mintakönyvek is. Ezek létezése, gazdag kínálata és változatos tartalmi csoportjai arról tanúskodnak, hogy szélesebb körben terjedhettek és élénk igényt elégíthettek ki, illetve elégíthetnek ki napjainkban is. Egy észak-németországi mintakönyv főbb tartalmi csoportjai a következők voltak:

horgony, szív, mentőöv, sárkereszt, átszúrt szív, késsel átszúrt sárkereszt, vitorlás, gőzös, illetve más hajók, tengeralattjárók, baráti kezek, egzotikumok pl.: oroszlán, pálma, kígyó, különböző országok, illetve hajóstársaságok, illetve katonai alakulatok címerei, számtalan foglalkozási jelkép, elsősorban a jellegzetes

szerszámok stilizált ábrázolásával, cirkuszi jelenetek, tornászok, birkózók, női, illetve férfi képmások, szerelmi és erotikus szimbólumok, személynevek, országnevek, városnevek, jelmondatyszerű rövid szövegek stb.

A 19. századi és 20. századi mintakönyvek arról tanúskodnak, hogy a mozi, illetve a televízió sztárjai és jelképei felváltják a cirkusz mutatványosait, a futball, illetve a rugby háttérbe szorítja a tornászok képeit, és az ökölvívás, a bokszt leváltja a birkózás ábrázolásait.

Különös és a maga nemében tiszteletre méltónak is ítélni azt a szívósságot, amellyel a magas művészet jeles alkotásai újra meg újra visszatérnek tetoválási reprodukciók formájában az emberi testen. E különös megjelenítési módban is az elsők közé tartozik – habár sokszor némileg átalakítva, kiegészítve – Leonardo da Vinci *Mona Lisája*, illetve Dürer *Imádkozó kezei*. De egy holland matróz hátán Rembrandt *Éjszakai őrjáratát* is látni lehetett.

*

Áttekintve a hozzáférhető mintakönyveket, illetve a recens adatanyagot, megállapítható, hogy a tetoválás tartalmi változása igen lassú folyamat. Ritkaságszámba megy az a konzervativizmus, amely a bőrképek, testjelek motívumkincsében megfigyelhető. Feltehetően a társadalmi szintű tiltásnak is szerepe lehet ebben. De még fontosabb hatása lehet annak a folyamatnak, amely a tetoválás főbb közösségi szükségleteit lassan felszámolja. Egy sor társadalmi szerep – amelyekben a tetoválás szerves és szükséges volt – mára kiüresedett, vagy funkcióját más jelek vették át. Ahogyan a fizikai erő, a testi ügyesség és teljesítőképeség, sőt maga a természettől fogva egészséges, harmonikus emberi test is veszít varázsából, s a legkülönbözőbb öltözetekkel – szerep- és divat-sztereotípiákkal, mintegy uniformissal – takarja el magát, ugyanúgy a tetoválások is, mintegy leváltak a bőrről, a testről és kommerciális feliratokká, reklámemblémákká, exhibicionista jelvényekké alakultak át, illetve ezek vették át szerepüket.

Napjainkra már a tetoválások egy része kiüresedett forma. De – mint a legtöbb funkcióját veszített kulturális forma, hagyomány – nemcsak megmerevedett, hanem szívósan tovább is él. Még ha csökevényesedett formákban is.

Ebben a tekintetben is hasonlóságot mutatnak a bőrképek – bármely meglepően hangozzon is – nagyanyáink emlékkönyveihez. Abban a tekintetben ugyanis, hogy az oda beírt emlékvess – sztereotípiák mellett látható, örök emlékül berajzolt szívek, kereszttek, virágok, stilizált emberalakok stb. megegyezést mutatnak tetoválás néhány motívumcsoportjával. – Hogy az általunk ismert testjelek egyszerűbbek és durvábban kivitelezettebbek az emlékkrajzoknál? Így igaz. De egyformán giccses mind a kettő. Művészi igényű kivitelezést épp oly ritkán találunk az emlékalbumokban, mint az emberi testen. Az Európán kívüli kultúrák mesterei bőrképeivel fel sem vehetik a versenyt. De nem is olyan átfogó és elementárisan igényelt vizuális kultúra áll mögöttük fedezetül! A tetoválások, az emlékképek és mai vizuális kultúránk számos más területe arról tanúskodik, hogy a látvány-élmények létrehozása feletti örömet már régen elfelejtettük, vagy mélyen magunkba fojtottuk. S a képek nézegetése feletti kedvtelés is háttérbe szorult. Ilyen értelemben inkább a házfalakra firkált graffitikkal tartanak kapcsolatot ezek a bőrjelek. Reálisak, olykor naturálisak, direkttek, nyersegek és erőszakosak vagy épp oly esetlenül ömlengőek, szentimentálisak.

Nem az emberi alkotókedv és játékos fantázia tanúbizonyságai mai tetoválásaink, hanem sokkal inkább egy széthullott vizuális kultúra szertegurult töredékeinek hol görcsös, hol egykedvű, igen szerény igényű ismételtetései.

*

Mi hát a tetoválás itt és most? – Életfogytig megmaradó jel a bőrön. Megtörése a mezítelen emberi test szabad teljességének. Önként vállalt vagy kényszerűleg elszenvedett megbélyegzés. Az anyajeggyel vetekedő örök sorsjel. A társadalom, az emberi testig, bőrig behatoló kultúra uniformizált lenyomata az egyszeri, egyedi emberi jelenség. Társadalmi csoportok, érdekszövetségek, sajátos szubkultúrák gyarmatosítási, foglalási jelei az emberi bőrön. De ugyanakkor feloldhatatlannak megismert hiányérzetek hirdetői is. Az identitás, az önazonosság, a személyes teljességérzet, de legalábbis ezek közismert szerepei utáni perzselő vágy, amely jeleit a bőrre égeti.

Vizuális folklór – vizuális antropológia

A fényképezésre vonatkozó esztétikai elvárásokkal, értelmezésekkel s elemzésekkel szemben, illetve azokat kiegészítve meg kell állapítanunk, hogy a fotó visszavonhatatlanul masszmédia, tömeges használati cikk. Mégpedig eredendően az. Így az emberek közötti kapcsolatok fényképeken keresztül illetve fényképek közvetítésével is megvalósulhatnak, fényképek segítségével is fenntarthatóak. Jogosan feltételezhetjük tehát, hogy a társadalom valamilyen „képe” a fényképek tükrében is élénk tárulhat, azaz a fényképek vizsgálata révén a társadalom és az egyén jobb megismeréséhez juthatunk közelebb.

Minden fényképnek megvan a maga története. A története, amelyik kiegészíti a „nagy történelmet”, s a mindennapok történetére, eseményeire vonatkozó adatokat zárja magába. Ebben az értelemben mondhatjuk, hogy a privátfénykép mintegy zárványszerűen őrzi magában az időt, s azzal járul hozzá a nyilvános történelemhez. hogy hozzáadja egy-egy egyén mindennapjainak egy-egy privát időpillanatát.

A családi fényképek időbeli sorozatai – kiegészítve életrajzi interjúkkal – értékes támpontot kínálnak mind az egyéni, mind pedig a családi életmód-, életformaváltozás kutatásához. Gyakran azonban nem csak a korcsoportváltás alkalmait örökítik meg a fényképek, hanem az életvitelbeli változásokat, életvezetési, stratégiai változásokat is megörökítik. Sőt arra is engednek következtetni a diakronikus sorozatok, hogy az egyes társadalmi szinteken hogyan változott a család fogalma, hogyan szűkült, illetve tágult az általános társadalmi, az ökotípus-váltásbeli és az egyéni kihívásoknak megfelelően. Segítenek a családi fényképek annak jobb megismeréséhez, megértéséhez, hogy egy-egy rokoni kiscsoport, család, egyén milyen szálakon kapcsolódik a szélesebb társadalmi környezetbe. A privátfényképek szinkronikus sorozataiból – a szükséges személyes interjúkkal, kommentárokkal – kirajzolódnak azok a folyamatosan változó erővonalak, amelyek mentén a különféle érdekkapcsolatok szerveződnek. Kirajzolódhat előttünk azoknak a többszörösen összetett hálózatoknak egy-egy részlete, mely adott közösség tagjait egymással különféle érdekeknek megfelelően kirekeszti.

Magyarországon – és a szomszédos kelet-európai országokban – különös tanulságokkai szolgálhat az a tény, hogy az agrárnépesség kultúrája még egyes vidékeken érvényesíthette hatását, amidőn a fotográfia már elterjedt. Így ezeken a vidékeken még hiteles. dokumentum értékű fényképfelvételek készülhettek az egyes etnikai, illetve foglalkozási csoportok tagjairól, valamint azok tárgyi kultúrájáról. Nem úgy, mint a nyugat-európai országokban, ahol a fotóműtermek gyakori kellei közé tartoztak a „népies” kosztümök, illetve gyakran készültek olyan felvételek, amelyek egy-egy népcsoport idealizált típusát kívánták bemutatni. Ezek a felvételek már a vizuális folklorizmusról tanúskodnak.

Hogy tartalmukból mit árulnak el a fényképfelvételek, sok mindentől függ. Többek között a kép értelmezésétől, olvasatától is, azaz a képbe foglalt adatok messzemenően függenek a képet néző ismereteitől, felkészültségétől, kulturáltságától, valamint a néző egyéni – szellemi – munkájától (Pléh – Terestényi szerk. 1979).

Ez a feljegyzés annak tudatában született, hogy napjainkban percenként fényképek százai készülnek, éjjel-nappal, szinte folyamatosan rögzítve a valóságot. Ám a valóságnak mindig csak egy oldalát, egy pillanatát, egy időbeli és térbeli szegmentumát tudják csak rögzíteni. A rendkívül nehezen megismerhető társadalmi valóság aktuális és történeti vonatkozásainak jobb megismerésére feltehetően ezek a fényképelemzések is segítségünkre lehetnek.

Választott témám megközelítéséhez szükséges annak a két alapfogalomnak a meghatározása, amelynek viszonyát itt értelmezni kívánom. Vizsgálatom *a fényképekre* irányul, valamint ezek szerepére *a társadalmi használatban*. Itt csak a legsommásabb meghatározásokra van módom.

A fénykép önmagában, technológiája szempontjából nézve nem más, mint egy kémiai úton létrejött képmáskészítő eljárás eredménye. Hogy azonban e mechanikus hasonmás mennyire nemcsak technológiai problémákat vet fel, azt mutatja, a kultúrába vonásának – enkulturációjának – sokféle módja és a társadalmi térben kialakult bonyolult vonatkozásai; s az e vonatkozásokat és hatásokat tanulmányozó hatalmas irodalom: a fotóesztétikától a fotólélektanig.

Ezen, agy emberöltő alatt átolvashatatlanra nőtt könyvanyag számomra hozzáférhetővé vált részében mindenütt felötlött a kérdés: vajon a fénykép valóban hű hasonmása-e annak, amit ábrázol? Az igazságot csalhatatlanul magába foglaló dokumentum, vagy különféle okú és célú manipulációk készsége eszköze? A fényképezés térhódításával párhuzamosan az e kérdésre adott válaszok

mindinkább a második lehetőséget látták igazoltnak, az első rovására. Mindeközben azonban kiépült olyan tudományos vizsgálati, sőt stratégiai megfigyelő eljárások egész sora, amelyek tárgyakat csakis, vagy túlnyomó részt a mechanikus képmáskészítő eljárások közvetítésével tanulmányozhatják. Tehát fel kell tételeznünk, hogy a fénykép mégiscsak lehet a valóságot hitelesen rögzítő dokumentum is. A különböző állásfoglalások konfrontációjából az jelentheti a kiutat, ha különbséget teszünk *a fénykép és használata* között. Ha a fényképezést nem önmagában, hanem a társadalmi térben igyekszünk megismerni: a fotográfia elkészítését megelőző előképektől, tervektől, a felvételi szituáción keresztül az elkészült kép alkalmazásáig, hasznosításáig. Az ilyen vizsgálatokhoz hasznosnak tetsző módszereket kínál az antropológia.

Az az antropológia, amely legsommásabb definíciója szerint nem más, mint az emberi létezés természetének rendszeres tanulmányozása (Hunter – Whitten 1969). Azaz a kultúráé, amely kifejezést a szokásosabb tágabb értelemben használom, s értem rajta azon szerzett, agenetikus ismeretek összességét, rendszerét, amelyek az ember közösségi létezéséhez szükségesek, s azt lehetővé teszik. Kultúra alatt értjük tehát – *M. Mead* meghatározásával egyetértve – a viselkedés mindazon szerzett formáit, amelyeket a közös tradíció által egyesített személyek csoportja ad át utódainak. Ez a szó nemcsak valamely társadalom művészi, vallási, és filozófiai hagyományait jelöli, de sajátos technikáját, politikai szokásait is, továbbá ezer más gyakorlatot, amely a társadalom mindennapi életét jellemzi (Mead 1973). Mindezen dolgok látható, látványi s megnyilatkozásaival foglalkozik az újabban kialakuló, útjait kereső *vizuális antropológia*. Ezidőtájt két fő irányzata van. Az egyik: *vizuális médiákkal* – fényképezés, filmezés, videó – *rögzíti* a tanulmányozott embercsoport kultúráját, s így igyekszik annak vizuális monográfiáját nyújtani. Ez az irányzat elsősorban az Amerikai Egyesült Államokban terjedt el (Hockings szerk. 1975). A másik ága elsősorban az adott népcsoport *vizuális médiáinak* kulturális szabályozott *használatával* foglalkozik. Ez Európában is művelt ága a vizuális antropológiának (Deneke 1983: 241–247.). Miként a kulturális antropológiai, úgy ez utóbbi értelemben vett vizuális. antropológiai irányzat is törekszik egyrészt a kiválasztott közösségek kultúrájának rendszerező leírására, illetve vizuális adatolására; másrészt az egyes társadalmak, társadalmi csoportok kultúrájának összehasonlítására, feltételezett kölcsönhatások tanulmányozására, transzkulturális vizsgálatokra. A vizuális antropológia az Európán kívüli és az európai, a mezőgazdasági és az ipari, a paraszti és a városi társadalmakat, kultúrákat egyaránt vizsgálata tárgyának tekinti. Mivel a magyar parasztsággal kapcsolatos fényképek szolgáltatják vizsgálataim alapját, értelmezhetnénk ezeket néprajzi módszerekkel is (Kunt 1981, 1982). Jobban mondva *a néprajz* helyett *népfényképezésnek*, az *etnográfia* helyett *etnofotográfiának* nevezhetnénk megközelítésünket. Nevezhetnénk... ha üres szójátékot akarnánk üzni, s nem volnánk meggyőződve az antropológia átfogó kultúravizsgáló módszerének hitele felől.

S ha már itt – ha önirónikus formában is – *népfényképezésről* esett szó, hadd utaljak röviden arra, milyen magávalragadóan érdekes antropológusként – ha úgy tetszik a mai mindennapok kultúráját megfigyelő néprajzusként – megfigyelni, hogy a fényképezés tekinthető korunk egyik *népművészetének* (akár a kifejezés eredeti értelmében vett *popular artnak*). Hiszen nehéz volna ma találni valakit, aki ne nyomta volna meg életében egy fényképezőgép kioldógombját. De ennek a kreatív és kommunikatív népművészetnek a rendszeres vizsgálata – bármilyen tanulságos legyen is – nem tartozhat e tanulmány témakörébe. Azonban itt is emlékeztetni kell rá, hogy magának a népművészet fogalmának a meghatározása is meg-megújuló viták keresztüztüében, áll (Schwedt 1969).

Antropológiai szempontból nézve minden kultúrának – még az olyan magasan szervezett kultúrának is, mint a legújabb kor fejlett ipari civilizációja – szükségképpen megvan a maga belső integritását és identitását őrző és növelő szimbolikus rendszere: világképe. Még akkor is feltehető ez, ha ez a tágan értelmezett világkép az egyes egyének által már nem tekinthető át, s mozaikszerűen, különféle tudatosulási fokig, és eltérő formákban – a művésztől a politikáig, a tudománytót a mindennapi életig – nyilvánul itt meg. Ezek a normatív szimbólumok akkor is érvényesülnek, ha az egyes egyének nem tudatosan alkalmazzák őket, illetve alkalmazkodna hozzájuk. Sőt – amint Lévi-Strauss feltételezi – minél ösztönösebben alkalmazkodnak hozzájuk, annál sértetlenebbül nyilatkoznak meg (Lévi-Strauss 1967). Ezek a szimbolikus rendszerek többé-kevésbé megfelelnek a társadalmon belüli erő mozgásának. Sőt a hatalmon lévők mindenkor törekvése és előjoga, hogy egyrészt e szimbólumokat a maguk érdekében értelmezzék, másrészt pedig céljaikat szolgáló új szimbólumokat teremtsenek, felhasználva erre a közösségi szimbólumteremtés minden eszközét, a vizuális médiákat is, s köztük a fotográfiát. A korábbiól fennmaradt (tradicionális) és az éppen használatos (aktuális), valamint a legújabban próbára tett ilyen szimbólum-rendszerek és a társadalom hiedelmei különböző

alrendszerekbe tagozódva alakítják az adott társadalom *mitológiáit*: az ünnepek és a mindennapi élet eseményeit befolyásoló mitológiákat, az osztálytársadalmi, a nyilvános, a társadalmi-csoportméretű, a kis csoportokat mozgató és az egyéni mitológiákat (Megetyinszkij 1975).

E mitológiák reprezentálásának kisebb vagy nagyobb sikere lehet, több vagy kevesebb verifikálható, illetve hamistudati elemet hordozhatnak. Tagadhatatlan, hogy az utóbbi másfél száz év újabb és újabb képkalkoló eljárásai – a hagyományosak mellett, s azokkal kölcsönhatásban – egyre fontosabb szerepet nyertek a reprezentáció eszközeiként is. Ezek közül fontos és tanulságos a fénykép szerepe is. Nem utolsósorban azért, mert ez volt az első olyan mechanikus képmáskészítő eljárás, amely egyrészt technológiájának egyszerűsödése révén igen széles körben aktívan, kreatívan gyakorolhatóvá vált; másrészt pedig sokszorosíthatósága révén a legszélesebb körben befogadhatóvá fogyaszthatóvá lett. Szükségessé és kézenfekvővé vált tehát a különféle mitológiák fényképi megfogalmazása is (Barthes 1983: 133–137.)

. A nagy illusztrált magazinok fényképek révén is ápolják a közösségi mítoszokat: a nemek, a siker, a szerencse, a hatalom, a nemzeti identitás stb. – azaz a különféle normatív társadalmi értékeket megszemélyesítő, szimbolizáló – félistenek kultuszát. S tehetővé vált, hogy mind több kis csoport és család is ápolja nyilvános és privát mitológiáját: például nyilvános és privát fényképeken. Egyleti, brigád, illetve családi albumok, valamint a lakásbelsőhöz tartozó, mondhatni „berendezési fotográfiák”, vagy albumokban, imakönyvekben vagy éppen bonbonos dobozokban őrzött családi fénykép kötegek formájában (Maas 1977).

Privát mitológia privát fényképeken? Nem túlzás ezt feltételezni? Ezt egy hosszabb, s már folyó vizsgálat hivatott eldönteni⁶¹. De a nemzetközi tapasztalatok és az eddig folytatott kutatásaim megengedik ezt a feltételezést. Természetesen igaz az, hogy inkább jelképes, esszébe illő értelemben használom itt, a *privát mitológia* kifejezést, hiszen a hazai mindennapok kultúrájának kutatása eljutott már odáig, hogy a hiedelmek rendszere és a társadalmi tudat kapcsolatát megállapítsa⁶².

A fényképezés és a fényképek annál is inkább segíthetik a családi és egyéni hagyományok ápolását, mivel rendszeresen megörökítik – azaz vizuálisan memorizálják – a közösség, illetve az egyén életének egy-egy fontosabb pillanatát, valamint a mindennapi élet egy-egy mozzanatát – s a lefényképezés révén – a megörökítettség értékét tulajdonítják nekik. Azaz a családi pillanatszemléket a sorsfordulók mellé emelik. S tetemes kihagyásai, esetlegességei – s a képekhez, képsorokhoz fűződő verbálisan közölt, meglehetősen kötött tartalmú asszociációk révén – az így összeállt képcsoportok sajátos, átköltött „képét” nyújtják az ábrázoltak sorsának. Az állandósult *képi fordulatok*, az *emlékezet* vizuálisan megformált *támpontjai*, a valóság csak bizonyos, kiválasztott jeleneinek *megörökítése*, eseményeinek *átköltése* és *sűritése*, mindezek olyan jellegzetességek, amelyek alapján joggal gondolhatunk a mitológiára napjainkban: az atomizált társadalmak egyéneinek mitológiájára.

⁶¹ Vö. a Bán András és Forgács Péter által vezetett kísérletet, kutatást a Művelődéskutató Intézetben a privát fényképekről. A kutatáshoz tanulmányosorozat is párosul, amelyből napjainkig öt jelent meg „Vizuális Antropológiai Kutatás Munkafüzetei” címmel.

⁶² Vö. az 1974-ben Visegrádon megrendezett „A hiedelmek természete, szerveződése és rendszere ...” c. munkaértekezletnek az anyagát, amely 1981-ben két kötetben jelent meg azonos cím alatt.

Vizualitás és patológia

Két paraszti származású elmebeteg rajzainak vizuális antropológiai vizsgálata

A vizuális antropológia szempontjából igen fontos a *vizuális kultúra* és a *vizuális művészetek* kiterjedt határterületének megismerése (Kunt 1982: 67–74.). Itt helyezkednek el az amatőr, intézményesített keretek között nem iskolázott érdeklődők, így a „vasárnapi”, hobbi festők, a dilettánsok, a paraszti vagy törzsi közösségekből kivált, személy szerint is ismert ún. „népművészek” képzőművészeti alkotásai. De idesorolják az iskolázott, szándékosan egyszerűsítő, a nemzeti identitás, a folklór jellegzetes motívumait alkalmazó művészeket, akiket gyakran neveznek neoprimitíveknek is. Szintén itt foglalják el helyüket az ugyancsak nemzeti vagy nemzetinek vélt motívumokat hangsúlyozó, túlhangsúlyozó, idegenforgalmi-turizmusművészet produktumai s a szuvenírek. E határterületen található a paraszti ill. törzsi eredetű – olykor név szerint is ismertté vált – személyek vizuális alkotásai, a városi utcarajzok, fali firkák, a gyermekrajzok, a felnőttek spontán képi megnyilatkozásai, sőt az elmebetegek vizuális kifejezései is.

Mindezek feltárására az az elfogulatlan szemléletmód látszik alkalmasnak, amely valamennyi vizsgálendő jelenséget a vizuális kultúra részének, s a vizuális nyelv (Kunt 1982: 68–69.) valamilyen megnyilatkozásának tekint.

Konkrét vizsgálatom célja az ún. „népművészet” (Schwedt 1969: 169–182.) és az elmebetegek vizuális megnyilatkozásai közötti kapcsolatok megfigyelése.

Az elmebetegek vizuális kifejezési eszközei és képei, illetve szobrai iránt a XIX. század derekán lendült fel az érdeklődés *Möbius Kraepelin* és természetesen a nagy hírű *Lombroso* kutatásai alapján (Kraepelin 1912). Hazánkban 1890 óta mindenekelőtt Kolozsváron akadt követője Kraepelin munkásságának. Kezdetben e képeket és szobrokat a *degeneráltak művészetének*, később pedig – francia pszichiátriai kutatások nyomán *l'art brut*nek – a *bolondok*, illetve *elmebetegek művészetének* nevezték. Tulajdonképpen a francia kifejezés megtévesztő, mert eleve „művészet”-nek minősít minden különös, aberráns, a normálistól eltérő vizuális megnyilatkozást.

Fontosabb *Hans Prinzhorn* kifejezése, amely egyúttal 1922-ben megjelent könyvének címe is: *Bildneri der Geisteskranken* (Prinzhorn 1922). Tulajdonképpen ő képi megnyilatkozásokról, képekbe foglalt önkifejezési formákról beszél. Szerencsére e kifejezést vette át a nemzetközi pszichiátriai irodalom is, és használja a mai napig. Prinzhorn hatalmas anyagon – amely elsősorban a német nyelvterületről származó betegek képeit és szobrait foglalta magába – folytatta vizsgálatát, s így megállapításai ma is mértékadóak. Hatalmas példatára alapján bizonyította, hogy az elmebetegek vizuális alkotásai – első-sorban a szobrok és a grafikus emberábrázolások – az önálló világkép létrehozására való törekvésükben hasonlóságot mutatnak a természeti népek törzsi művészetével.

Annál is inkább felfigyelhetett e hasonlóságra Prinzhorn, mivel közismert tény, hogy a századelő s a XIX. század első évtizedeinek avantgárd művészeti irányzataira elementáris hatást gyakorolt az Európán kívüli népek művészetének felfedezése és adaptálása (Rubin 1984).

Ám az elmebetegek képei szintúgy hatást gyakoroltak az izmusokra, így elsősorban a szürrealistákra és dadaistákra. Nemritkán műveik alapötletét éppen a *Prinzhorn Gyűjteményben* látott elmebetegek vizuális megnyilatkozásai iránt, s 1959-ben Svájcban megalakult a *Société Internationale de psychopathologie de l'expression*.

Az elmebetegségek mind nagyobb számban tekintették feladatuknak a vizuális kifejezések elemzését, megőrzését mint a kórrajz kiegészítő adatait. Sőt, több intézetben vált a kórfeltárás, a gyógyítás rendszeresen alkalmazott elemévé a vizuális-kreatív-terápia (Navratil 1978; Jádi – Trixler 1978).

A *l'art brut* századelői felfedezése és napjainkban iránta kiszélesedő közönség-érdeklődés tulajdonképpen párhuzamosan bontakozott ki a *l'art nativ*, *l'art neoprimitiv* irántival.

A művészet, a kreativitás és a pszichiátria közötti kapcsolat felismerése, s az „egészségesek” és „elmebetegek” képzőművészeti produktumai között a művészetnek mint hídnek az elismerése mind általánosabbá vált.

Hangsúlyozom azon meggyőződésemet, hogy nem nevezhető minden elmebetegtől származó vizuális megnyilatkozás, kép, illetve rajz, feltétlenül művészinak. Jóllehet az első rápillantásra különössége, felszabadult kifejezésmódja, témaválasztásának nyíltsága láttán művészi kifejezőerőt sejtünk bennük. Azonban az a mély, művészileg hitelesíthető tehetséggel párosult kifejezési kényszer csak éppoly kevés elmebeteg munkájában fedezhető fel, mint amilyen kevés a képzőművészetek körében látható alkotások között az igazán tehetséges munka.

A népelet megismerésének folyamán magam is érdeklődéssel fordultam a paraszti környezetből származó elmebetegek kreatív megnyilatkozásai felé (Pisztora – Kunt 1980: 332–341.). Annál is inkább, mivel módom volt az 1867-1919 közötti időszak földműves származású elmebetegeinek pszichiátriai kórrajzait áttanulmányozni. Akkoriban célom az volt, hogy a megrontással kapcsolatos adatokat gyűjtsék. E vizsgálat a folklorista számára bő és eddig kiaknázatlan adatforrást tárt fel (elsősorban a kórrajzok explorációs részében), s a pszichiáter számára segítséget nyújtott a beteg individuális patológiai jegyei és a lokális közösségi kultúra jellegzetes kultúrjegyei közötti különbség figyelembevételére. Tanulsága az volt, hogy az elmebetegségek – különösen a skizofrénia – bizonyos mértékig konzerválják azokat a kulturális ismereteket, amelyeket a betegség elhatalmasodása előtti időszakban, szocializációjuk során a betegek környezetükben szereztek. Sőt, a betegség folyamán sokszor éppen ezek a kulturális alapelemek (pattern) nyernek felfokozott jelentőséget. Azt mondhatjuk tehát, hogy az elmebeteg is ugyanazon kulturális, műveltségbeli elemekből gazdálkodik, mint az egészségesnek tekintett ember, csak ezekből éppen patológikus rendszerben építkezik. A kórrajzok a folklorista számára éppen azáltal váltak forrásértékűvé, mivel a betegek e megszerzett tudásukat, ismereteiket nem fejlesztették tovább, hanem csak konzerválták.

Az elmebetegek vizuális alkotásaiban is megfigyelhetők az eredeti kultúra *kultúraspecifikus* jellemzői, valamint az *individuális*, illetve *betegségspecifikus* jegyek megléte, sőt a hosszabb ideig hospitalizált betegeknel az elmeegógyintézet szubkultúra hatása is észrevehető. Jóllehet ezen jegyek pontos definiálása, viszonyuk elemzése, szétválasztásuk korántsem végezhető el könnyen vagy maradéktalanul (Pisztora – Kunt – Farkas 1975).

A paraszti környezetből származó elmebetegek képeinek elemzésekor segítségünkre lehet – a nemzetközi pszichoterápiás képelemző gyakorlatokon túl – a népművészet ikonográfiájának ismerete. Támaszkodhatunk továbbá a spontán vizuális megnyilatkozási területek elemzésének tapasztalataira is, hiszen ezek valamennyiében felismerhető az alapvető emberi érzések képi kifejezése, archetipikus motívumok megléte. Ezért feltételezhető, hogy a gyermekrajzok, az utcai firkaalmányok alaki és tartalmi elemzése segítségével szolgálhat az elmebetegek vizuális alkotásainak elemzése során.

A Jung-féle *archetípus*-tan (Jung 1966) – felfogásom szerint – kiegészíthető Ruth Benedict *kulturális pattern*-elméletével (Benedict 1934). További tanulságos elemzési lehetőségeket kínál Max Lüscher *szín tesztje*, amely a színek pszichodinamikus vonatkozásaira épül (Lüscher 1955)).

A következőkben két paraszti származású elmebeteg képeit kíséreltem meg értelmezni, a pszichiátriai interpretációról lemondva, s kizárólag a vizuális antropológiai tanulságokra irányítva a figyelmet.

Nem arról van tehát itt szó, hogy egészséges és beteg alkotó képeit külső, formai elemek alapján kívánom megkülönböztetni. Az általam látott nagy mennyiségű elmebetegrajz és a szakirodalom meggyőzött arról, hogy egészségesek és betegek képein a személyes világ, s az autoszimbólumok oly mértékben jelen lehetnek, hogy azokat formai, külsődleges kritériumok alapján lehetetlen volna megkülönböztetni: Nyilván a tartalmi különbségek keresése vezethet közelebb célunkhoz. Hangsúlyoznom kell azonban, hogy e tanulmányunk elsősorban az a célja, hogy az elmebetegek képeinek és az őket korábban integráló paraszti kultúra vizuális megnyilatkozásainak összehasonlítására hívja fel a figyelmet.

A fekete-fehér ceruzarajz egy 35 éves nőbetegtől származik, aki ezt 1906-ban készítette. Születési és lakhelye az észak-magyarországi egykori Nyitra vármegyében volt. Falun született és élt. Családi állapota: férjezett. Vallása: római katolikus.

A 22,6*18,5 cm-es grafitrajzok egy iskolai füzet két oldalára készültek. A lap A oldalát teljes mértékben, valamint a B oldal alsó felét virágtőminták változatai töltik ki. Ezek a vonalas ábrák teljes mértékben hasonlóak a Nyitra megyében gyűjtött, a századfordulóról származó lepedővégek hímzsmintáihoz. Tulajdonképpen arról a közismert motívumról van szó, amely az egész magyar nyelvterületen csakúgy, mint az európai népeknél feltalálható, s amelyet általában „virágtő” – vagy „életfa” – motívumnak neveznek.

Mind az önálló, mind a változataiban ismételt virágtőminták helyesen tagoltak, arányosan építettek. Mértéktartóak. Túldíszítettségnek nyoma sincs. A magyar és a nemzetközi ikonográfiai megfelelések ismeretében e motívumot mint feminin jelképet értelmezhetjük. A szembetűnően szikár, leegyszerűsített megjelenítésmód a beteg nő spontán, ösztönös önábrázolásaként is felfogható.

A B oldal másik felén markánsan megrajzolt *keresztek* láthatók, amelyek egyszersmind szembetűnő maskulin jelképek. Sajátosan, patológikusan felerősített az a kétértelműség, amely a katolikus vallás alapszimbólumát, a fegyelmet, az önfegyelmet, az önmegtartóztatás és a lelki önvédelem jelképét

szuggesztív módon alakítja át elementáris erejű vágyakat kifejező szexuális jelképpé. – A kereszt általánosan ismert és használt díszítő motívum a magyar népművészetben is. Ilyen kétértelmű ábrázolása azonban rendkívül ritka, csak szerelmi ajándékokon fordul elő. Elmebeteg rajzain azonban gyakran találkozunk közismert jelképek ilyen telített, többértelmű ábrázolásával. Itt is a beteg nő saját vágyának kivetüléseként foghatjuk fel, különösen akkor, ha megfigyeljük, hogy mindegyik kereszttel szemben ott van a különbözőképpen díszített körmotívum, amely e kontextusban félreérthetetlen feminin szexuális jelkép.

A B oldal bal felső oldalán látható jeleket nem sikerült értelmezni.

A B oldal bal alsó részéről egy összetett mondat indul, szegélyezi a lap alját és jobb oldalát. Ebben a beteg köszönetet mond Máriának és Szent Antalnak a betegségében kiállott szenvedések közepette tőlük nyert megerősítésért. A szöveg a kereszt-jelek vallásos tartalmát erősíti. A teljes képi ábrázolás szexuális vágyakozó tartalmát azonban a grafikai megjelenítés és kompozíció egyértelművé teszi.

Nem másról tanúskodik e rajz tehát, mint arról a csaknem emberfeletti öngyógyítási vágyról, önkonstrukciós kísérletről, amely elemi, archetipikus jelképekből kísérli meg megvalósítani önmagát ez az asszony, önnön gyógyulását keresve a vizuális leképezés révén.

Valódi festői életművet hagyott maga után az a Borsod megyei férfitbeteg, akinek skizofréniaja az első világháború megpróbáltatásai során tört a felszínre. Szentistvánon – a magyar népi vászonzímzések egyik jellegzetes stílusát képviselő faluban – született. Fialat parasztleányként sorozták be. Betegsége még a háború alatt elhatalmasodott rajta, azóta folyamatos elmeorvosintézeti kezelés alatt állt, s késő öregkort megérve, ott is halt meg.

A hosszú, intézetben töltött évek alatt legfőbb napi tevékenysége a naplóírás volt. Iskolai füzetek tucatjait írta-rajzolta tele. Munkájához színes ceruzát használt, amelyeknek belét nyálával dörzsölte el a papíron, így érve el festői hatást. Intenzív közlési vágyát e naplón keresztül élte ki.

Fő témája a sorsfordító alapélmény, a világháború. Valamennyi ábrázolt figuráján a K.u.K. hadsereg katonai egyenruhájának sematikus jelzése ismerhető fel. A leggyakoribban ábrázolt *katonák*, *lovaskatonák* mellett visszatérő motívuma a *gőzmozdony*, a *vasúti szerelvény*, a *lovasszogat*, a *vasúti indítóház*, a *templom*, az *óra*, a *virágtő*, az *érdemkereszt*, ritkábban pedig a *madár*, a *sír*, illetve a *sírkereszt* ábrázolása. Ezek a motívumok szerves kompozíciós egységet alkotnak egymással, szőnyegszerűen borítják be a rendelkezésre álló teljes felületet. E kompozíciós egységekben azonban rendszerint fellelhető az azokba tartalmilag és formailag egyaránt szervesül illeszkedő fekete keretbe foglalt *arc* (női arc) és egy feketével kitöltött *rovar* motívuma. Ezek az előző színes, változatos ábrázolásokkal ellentétben mindig feketék és mindig variálatlanok, szolgálai egyformák. Mintha a betegség változatlan meglétét volnának hivatva jelezni.

Valahány lapon szöveg is található a képek mellett, sőt, azokkal elementáris kompozíciós egységben. A betűk szintén színesek, s a képi jeleket kiegészítő sorokban, foltokban helyezkednek el. Tudtom szerint az egykori parasztfiú írásismerete igen szegényes volt. Ez a hiányosság azonban nem zavarta meg írásvágyában: sajátos ábécét alakított ki, amelyet az évek során következetesen használt. A szövegek éppen úgy csak töredékeiben érthető mondatszegmensek, mint a beteg szóbeli közlései is azok voltak. Alapvető témája ennek is – miként a képeknek – a háború. Az egyik füzetköteg első lapján például egy férfi profilja alatt ez áll: „Kaatoonatiiszt uur szóóógálóója vaaagyok.” Katonadalog is fel-felbukkan a szövegben. Tartalmilag tehát az egész életmű a háború sajátos „kulturhatásáról” tanúskodik. A mi számunkra azonban itt az általános vizuális antropológiai vonatkozások vizsgálata a fontos.

A helyi, a szentistváni síkdíszítő hagyománnyal – különösen a vászonzímzésekkel – a naplólapokon gyakran felbukkanó virágtőmotívumok mutatnak közvetlen, szoros rokonságot. Megjelenítésmódjukban éppen úgy, mint szabatos elhelyezésükben: gyakran funkcionális, tartalmi alkotóelemei a kompozíciónak, olykor pedig csak felület-kitöltő, dekoratív szerepük van. A legtöbb lapon szereplő *katonák*, *férfiak* ábrázolása – úgy ahogyan a napló lapjain ezt vizionlátjuk – nem fordul elő a szülőfalu népművészetében, de a – leggyakrabban oldalnézeti – ábrázolás teljes mértékben megfelel a magyar paraszti díszítőművészetben ismeretes (meglehetősen csekély számú) emberábrázolási gyakorlatnak. Amint az emberábrázolásokban, úgy a többi – a magyar népművészetben ritkán vagy egyáltalán nem használt – motívumoknál is megfigyelhető az egyszerűsítő stilizálásra és a dekorativitásra való törekvés. Valamennyi motívum azonos mértékig elvonatkoztatott.

Az ilyenfajta vizuális jelképzési gyakorlat sajátja a népművészetnek is. Valamennyi motívum létrejöttében magától értetődő követelmény a síkbeliség, a síkban való hatásosság. Így a vizsgált

lapokon az absztrahált-dekoratív jelek és az írott szöveg természetes kompozicionális egységbe szerveződhet. Kép és betű harmóniája csak növeli a lapok vizuális hatását, s ez a hatás megegyezik a paraszti textíliákon, karcolt es vésett kő, fa, szaru síkdíszítményeken megfigyelhető egységességgel, amelyet a díszítő motívumok, illetve a betűk, feliratok mutatnak.

A paraszti síkdíszítmények – miként a parasztság közegéből származó elmebeteg férfi naplója is – úgy érik el ezt a harmóniát, hogy a betűjelek ornamentális-dekoratív lehetőségeit fokozzák: képpé, képalkotó elemmé, tehát nemcsak logikai, hanem vizuális élménnyé is emelik. A vizsgált naplólapokon ez figyelhető meg. Annál is inkább, mivel az alkotó a maga személyes használatra szánt ábécéjét vitathatatlan vizuális igényességének megfelelően alakította ki: elsősorban a nyomtatott nagybetűkből. A betűjelek hatását fokozta egyrészt azzal a komponálási móddal, ahogyan a szövegmezőket a vonalas ábrákkal harmonikus egységbe helyezte el, másrészt azáltal, hogy a betűket eltérő, a teljes felülettel harmonizáló színekkel látta el. A szöveg tartalmi, logikai élménye, a közlés élménye így vizuális élménnyé vált.

A színek használatáról külön kell szólnunk. Valamennyi lap szembetűnően harmonikus színvilágú. Nincsenek „tarka” oldalak a naplóban. Általában egy-egy főszín uralkodik kiegészítő színekkel kísérve vagy nagyon kis mértékben használt ellentétes színekkel. A színek teljes erejükkel hatnak – mégsem rikítóak. A kezelésükben megmutatkozó biztonság egyrészt bizonyára az iskolázatlan ösztönösséggel magyarázható, feltehetően személyes adottság, de úgy hiszem, hogy messzemenően hatással lehetett e téren is a szülőfalu vászonhímzéseinek rokon színvilága.

A parasztság számára a katonáskodás, a háború a megszokott, zárt életkeretből, kultúrából való radikális kiszakítást jelentette. A tágabb, ismeretlen kultúrába való belépés éppen úgy volt egész életre szóló sokk forrása, mint egyúttal az újdonságokkal való ismerkedés ideje is.

A megrázkódtató hatás a vizsgált esetben nyilván a betegségben fejeződik ki. Egyéni háborús élményeit N. N. képekben, sajátos naplójában fogalmazva igyekezett kivetíteni magából, aminthogy a katonáskodó parasztleányok ezrei katonanótákban, történetekben, anekdotákban fogalmazták meg ezeket. Amit e dalok – olykor már-már szurrealisztikus képekben – szavakkal fejeztek ki, azt próbálta ez, a betegségé magányába taszított ember képeivel elmondani.

Ferenc Jóska udvarába
Hull a golyó mind egymásra.
Fejem felett sok kard fordul
Piros vérem földre csordul.
Földre csordul, patakot mos,
Kiben babám gyolcsínget mos.
(Szentistván, Borsod megye)

Az újdonságok hatásáról az ábrázolásokban gyakran visszatérő gőzmozdony-, vonat-, indóházábrázolások tanúskodnak. Ugyanezt az innovációs alapélményt fejezi ki a szülőfalu első világháborús katonanótája:

Jaj de szépen csörög a gőzkocsi eleje,
Mikor a belseje rekrutákkal van tele.
Barna kislány kiáltja a fűtőnek:
Mikor hozza vissza a kedves szeretőmet?
(Szentistván, Borsod megye)

Összefoglalásképp megállapítható, hogy a vizsgált képek szembetűnően különböznek a többi – nem paraszti környezetből származó- elmebetegétől. N. N. képalakítását lényegében ugyanazok az alapvető jellegzetességek határozzák meg, amelyek a paraszti vizuális alkotásokon is megfigyelhetők. Ilyenek elsősorban pl. az *emblematicusságra* való törekvés, az adott *felület egészének uralása, a perspektíva teljes mellőzése, elementáris biztonságú színkezelés, betűk és képi jelek egységben látása, szerves rendezettsége*. Szembetűnő továbbá a *statikus komponálásmód*, amelyet csak fokoz – a napló egészét tekintve – a motívumok ismétlődése.

Megállapíthatjuk, hogy N. N. ugyanazt a vizuális nyelvet alkalmazza, amit a vele egykorú parasztemberek kultúrájának részeként ösztönösen megtanultak. Ő azonban a betegsége által felfokozott közléskényszertől sarkallva ezt a tudást aktivizálta magában, s intenzív használatba vette.

Képeinek, egész művészetének kreatív kvalitását az adja meg, hogy a világgal, környezetével megbomlott kapcsolatát igyekezett kifejezni, s talán rendezni is. Így vált a kollektív esztétikai, vizuális nyelv egyéni szükségletből csiszolt kommunikációs eszközzé.

Az elmebetegek kreatív megnyilatkozásait figyelve felötlik a kérdés, vajon a humán esztétikai dimenzió – mint elementáris emberi igény – mélyebben rejlik-e az emberben, semhogy azt a pszichózis teljes mértékben szétroncsolhatná? Vagy a mi korunk tanított meg bennünket e megnyilatkozásokban is felismerni a „szép”-et?

Az elmebetegek alkotásai iránti érdeklődés nemcsak azt a különös szubkultúrát tárja fel, hanem egyúttal korunkat is jellemzi. Hiszen az elmebetegek mindenkor kifejezték magukat, akkor is, ha nem figyeltek rájuk, mivel ösztönös szükségletből hozták létre produktumaikat. Manapság azonban, a kreatív terápiák elterjedésével szinte divattá vált a pszichiátriai intézetekben kezelteteket valamilyen – s rendszerint elsősorban képi – kifejezésformára ösztönözni. Az érdeklődés e produktumok iránt nyilván párhuzamos azzal a folyamattal, amelynek során az európai magasművészetek klasszikus értékrendje megbomlott, a minősítésükhöz és megközelítésükhöz szükséges hagyományos kategóriák értelmetlenné váltak, kereteik pedig végletesen kitágultak. Gondoljunk csak az Európán kívüli művészetek századelői térhódítására, a „naivság” értékeinek megbecsülésére (a vámos Rousseau-tól Süli Andrásig), s az európai parasztság vizuális kultúrája (népművészet) iránti érdeklődésre vagy akár a gyermekrajzok és a fali firók „felfedezésére”.

A vizuális antropológiai megközelítésben összefoglalva a kérdést, úgy foghatjuk fel, hogy a pszichopatologikus és a dinamikus pszichiátriai szempontok mellett szükséges a transzkulturális megközelítés is. Ennek értelmében figyelembe kell venni, hogy az elmebetegek alkotásai egy jellegzetes szubkultúrában (peremkultúrában) jönnek létre, amelynek sajátos minőségei az egyéni és a patológiás tényezőket kiegészítik, s azokkal együtt határozzák meg az e közegben – azaz a huzamos hospitalizáció során – létrejött produktumokat, így a vizuális képi alkotásokat is. Tekintettel kell lenni arra, hogy a beteg betegsége kitörése előtt mely kultúra részese volt, s abban milyen fokig szocializálódott. Ilyenformán tulajdonképpen a hospitalizációt mint akkulturációs transzkulturációs folyamatot vizsgálhatjuk.

Számunkra itt az a kérdés, hogy ezen kultúraváltási folyamat során milyen vizuális kultúrabeli normákat, s milyen mértékig őrzött meg az elmebeteg abból a hagyományos kultúrából, amelyben felnőtt. S vajon milyen lényegi pontokon különbözik ezen folyamat eredménye attól, amelyen a magyar parasztság egésze – tehát N. N. „normális” társai – átmentek, s amelynek eredményeként a hagyományos paraszti vizuális kultúra szintén alapvető változásokon ment keresztül (Lukács 1965: 86–101.).

Vizuális kultúra és vizuális művészetek

Vizuális antropológiai jegyzetek 1.

1. Vizuális antropológiai megközelítés

Ahhoz, hogy a vizuális kultúra és vizuális művészetek viszonyának vizsgálatát a néprajztudomány, a kulturális antropológia szemléletével közelíthessük meg, eredményeivel kiegészítsük és saját megfigyelésemet hozzátehessem, mindenekelőtt szükség van annak megvilágítására, mit ért e tudomány a vizsgálandó fogalmakon.

E bázisfogalmak meghatározására a kulturális antropológia számos kísérletet tett⁶³, hiszen tartalmuk megértése, föltárása, ellenőrzött használatbavétele kutatásának alapvető feladatai közé tartozik. Minden újabb definíciókísérlet a fogalmak újabb és újabb tartalmi rétegeit tárta fel, s mindinkább kiszélesítette az értelmezési lehetőségeket. Azonban éppen e fogalmak központi fontossága, mindennapos használata szükségessé tette a tudományon belül a hozzávetőleges érvényű, munkameghatározásokat. Kutatóktól, módszerektől függően ezekből is számos változat található. Közülük választottam ki azokat, amelyek munkám során a legalkalmasabbnak bizonyultak, s amelyekkel írásomat szükségesnek tartom bevezetni.

1. *Kultúra* – (műveltség) legtágabb értelemben azon szerzett (agenetikus) ismeretek összessége, melyek az ember közösségi létezéséhez szükségesek, s azt lehetővé teszik. Specifikusan emberi, illetve mi azt ismerjük.

2. *Vizualitás* – (a látvány iránti érzékenység) a látás, a szem útján történő környezetérzékelés, ismeretszerzés. Továbbá ezek rendszerezési, tárolási és továbbadási módja ugyancsak a szemmel érzékelhető módon. Ezen érzékelési módoknak már az állatvilágban megvannak az előzményei. Az ember számára ez a legfontosabb érzékszerv. Ennek megfelelően minden kultúrában igen magas azon jelek száma, melyek adott társadalom fennmaradását, fejlődését a vizualitás útján szolgálják.

3. *Vizuális kultúra* – (a látás érzékszervére támaszkodó, ennek lehetőségeit kiaknázó műveltség) a látás útján szerzett ismeretek, illetve azok feldolgozási és reprodukálási módja, melyek az emberi közösség létezéséhez szükségesek. Itt vizsgáljuk a vizuális érzékelés (passzív) és a látványi kifejezés (aktív) módozatait, melyek kultúránként, társadalmanként, és a társadalmi egyenlőtlenségeknek megfelelően különbözőek.

A vizuális kultúra kultúrspecifikus jelenség, hiszen *szerzett* – s nem örökölt – ismereteket közvetít, ezért az adott kultúra alapvetően meghatározza azt, hogy hogyan látja az ember természetes és mesterséges környezetét, milyen normák, korlátok között, és milyen elvárások alapján értelmezheti, gyakorolhat befolyást rá.

Mivel *ismeretekről* van szó, fontos mindenekelőtt, hogy ezek milyen arányban kerülnek vizuális kódolásra. Adott kultúrára jellemző, hogy a nyers, primér látási érzékelés által szerezhető információk között milyen tokig képes differenciálni, s milyen tokig dolgozta ki, milyen mértékig fejlesztette ezek értelmezési, feldolgozási, rendszerezési módozatait. Messzemenően jellemző továbbá, hogy a kultúrreleváns ismeretek rögzítése, tárolása, szétsugárzása és hagyományozása számára milyen mértékben veszi igénybe a vizualitást, s milyen hatékonyságúra fejlesztette ki annak lehetőségeit. Kultúránként különbözik az is, hogy milyen arány figyelhető meg az indexszerű, az ikonikus és a szimbolikus jelek alkalmazásában, s végül: milyen fokig van tudatosságra, illetve ösztönösségre szükség a jelek értelmezéséhez, befogadásához és reprodukálásához.

Mivel a szerzett ismeretek a *közösségi* létezéshez szükségesek, jellemzi a kultúrát az, hogy a vizuálisan közvetített ismeretek a társadalom milyen szél; s rétegei számára értelmezhetőek helyesen, azok alakításában milyen számban vehetnek részt a társadalom tagjai, és milyen mértékben alakíthatják. Azaz: mennyire egységes, rugalmas és vizuális nyelv, milyen fokú eltéréseket tolerál a kultúra? A társadalom szerkezetének fejlettségi fokától függ, hogy milyen csoportok, rétegek, osztályok, milyen mértékben részesülhetnek a kidolgozott lehetséges értelmezési módok ismeretében, s a vizuális kommunikációs rendszerek mily mértékben szolgálják az egész közösség, illetve egy csoport, réteg érdekeit.

4. *Vizuális művészetek* – emberi létünk esztétikai igényű vizuális értelmezései. A kultúra részét képezik, s attól szorosan meghatározottak. Feltehetően alapvető emberi igény kielégítésére jöttek

⁶³ A számos kultúrameghatározás közül a legközelebb állnak témánkhoz: Lotman 1973: 272; Hoebel – Frost 1976: 17–56; Hunter – Whitlen szerk. 1976: 96–112; Szerdahelyi 1980; Malinowski [1975?] 1985; Bujdosó 1986: 383–389.; Kunt 1987: 16–79.

létre, s ezt kultúránként, társadalmi rétegenként eltérő módon végzik. Szoros kapcsolatban állnak a vizuális kultúrával, bár hozzá fűződő viszonyuk változó: vannak kultúrák, melyekben abban bennefoglaltatnak, másokban önállósulnak, kiegészítik azt. A művészetek az adott kultúrát sajátos jelrendszerekkel fejezik ki, tükrözik vissza. Felszabadítják és irányítják az emberi kreativitást.

Míg a különböző kultúrák művészeti, vizuális művészeti alkotásai feltehetően az emberi műveltség széles körében ismertek, addig azonban magának a művészetnek a meghatározása az egyik legvitatottabb területe az antropológiának Vizsgálatára Jacques Maquet javaslatára új részdiszciplína: az *esztétikai antropológia* van kifejlődőben (Maquet 1971). Kulcskérdés az *esztétikai minőség* mibenlétének, az ember ún. *esztétikai dimenziójának* meghatározása. A vonatkozó hipotétikus érvényű megállapításokat az alábbiakban összegezhetjük.

Bármely emberi készítésű tárgyban, megnyilatkozásban megfigyelhető a humán jelleg: azaz azon folyamat eredménye, melynek során az ember a természetet környezetté formálja át, azt kisajátítja, magához alkalmazza. Készítményeit így spontán módon felruhazza egy jellegzetesen emberi jeggyel, humán minőséggel. A természet, a környezet a dolgok humanizálása a kultúrák alapvető feladata. Minden bizonnyal ebben az emberi minőségben fedezhetjük fel az ún. „esztétikum” többé-kevésbé ösztönös megnyilvánulását. Úgy is fogalmazhatunk talán, hogy a sikeres humanizáció esztétikai minőségben is megnyilvánul.

A humanizáció módja, a kultúra kifejezése változó mértékben függ az alkotótól, egyéniségétől, attól, hogyan individualizálja ő a kultúrát. Ennek normái kultúránként változó mértékűek. Aminthogy az emberi kultúra a világot humanizálja, az egyén, az alkotó csoportok, művészi tevékenységük során a kultúrát egyénítik, individuallzálják.

5. A *szép* fogalma, a megkülönböztetésére szolgáló értékrend kultúránként különbözik, de valamennyiben megtalálható. A vonatkozó definíciók a kulturális antropológiában részben csak egy kultúra vizsgálata, részben több kultúra összehasonlítása eredményeként születtek, s valamennyi megkísérelte alkalmazni a művészettudományokban kialakult megközelítési módszereket. Egyik sem válaszolja meg kimerítően azonban a kérdést, hogyan és miért reagálnak az emberek a szépre. Az elméleteket a következőkben foglalhatjuk össze.

5.1. Az ún. „hedonisztikus” megközelítési mód azt az örömrzést helyezi vizsgálódása középpontjába melyet a vizsgált jelenség az egyénre hatva kivált. Ezen örömrzéstnek számos oka lehet. E módszer számára azonban mindenképp fontos az az individuális helyzet, melyben az adott kultúra tagja az esztétikai tartalom felismerésekor, befogadásakor kerül.

5.2. „Gestalt-” vagy „pattern-”elmélet a művészet egészének vizsgálatára törekszik, igyekszik azonban túltekinteni a strukturális, a leltárba foglalt alkotórészekre, s azt keresi, hogy ezek együttese hogyan fejezi ki esztétikai hatását.

5.3. Immanuel Kant eszméjét is igyekeztek alkalmazni, mely szerint a szépség esztétikai értékelése és osztályozása a szellem általános kategóriája, mely kifejezetten lelki örömet okoz. Ez a „mentális hedonizmus” egy formája.

5.4. A *kontextualizmus* megfontolásai szerint az intuíció, az ösztönös megérzés a kulcsfogalom a művészeti értékelésben. A tudományos elemzések és meghatározások idegenek a művészeti produktum minőségétől, értékelésétől.

5.5. Az *organicizmus* megközelítése szerint a művészet esztétikailag mérhető értéke integráns rendszerében van. A művészet értékelése közvetlen összefüggésbe hozható a stílussal, móddal, amelyben bármiféle művészeti kifejezés integrálja az alkotó, majd a néző tapasztalatait, benyomásait.

5.6. Továbbfejlesztették a *platon*i és *arisztotelész*i filozófia eszméit, mely szerint az igazi művész a valóság „lényegét” jeleníti meg, s nem annak egyes alkotóelemeit imitálja, utánozza.

5.7. Az esztétikai értékelés lehetőségei közül az antropológia által leginkább befolyásolt: a *relativitást hangsúlyozó* nyelvészeti megközelítési mód. Ez az elmélet azt állítja hogy nem lehet általános, univerzális esztétikai értékeket rögzíteni, meghatározni, s elvárni az értékeléshez. Csak nyitva hagyott kérdéseket tehetünk fel az embereknek, mikor a szépséghez, művészethez való viszonyukat akarjuk megérteni. Ez a módszer az esztétikai vizsgálatokat a szociokulturális szemléletmódhoz közelíti.

6. A bázisfogalmakat ki kell egészíteni eggyel, melynek vizsgálata azért elengedhetetlen, mivel él vele a vizuális kultúra éppen úgy, mint a vizuális művészet. A kultúra a *vizuális nyelv* segítségével válik érzékelhetővé a szem számára, általa fejezi ki, értelmezi és határozza meg saját mivoltát látható formában. Konvencionizált jelrendszer, melynek ismeretét – változó mértékben – szükségszerűen elvárja a kultúra, hiszen a társadalom minden tagjának szerepe van a műveltség, a felhalmozott emberi tudás vizuális nyelvre való lefordításában, ennek értelmezésében, befogadásában. A hangzó

nyelvtől mindenekelőtt az különbözteti meg, hogy nem időbeli, hanem térbeli kiterjedésű, hasonlítva hozzá az elsődleges közlési szándék. Az összehasonlító, kultúraközi antropológiai vizsgálatok tanúsága szerint a vizuális nyelvi közlésben, illetve annak értelmezésében – kultúránként különböző mértékben – túlsúlyban van az ösztönös elem, s így mind a közösség, mind az egyén kevéssé vagy egyáltalában nem tudatosított személyiségrétegeivel közvetlen kapcsolatban van. Erre alapoz felületképzés vonatkozásában a *Rorschach-teszt* (Mérei – Szakács 1974: 40.), a színekkel kapcsolatban a *Lüscher-teszt* (Lüsden 1949), a plasztikum, a téralakítás kapcsán pedig *Henry Moore* (Moore 1959).

A természeti népeknél s a nonlíterális kultúrákban a vizuális nyelv differenciálatlan, közhasználatú mivolta figyelhető meg. E népek vizuális kultúrája azáltal, hogy még magában foglalja a később művészetekké önállósodó minőségeket, s nem rendelkezik az íráshoz hasonló – kifejezetten fogalmi, tudatos feldolgozást igénylő, s a vizualitást mintegy csak felhasználó – jelrendszerrel, még teljes esztétikai telítettségében valósítja és őrzi meg vizuális kultúráját.

A kultúrák fejlődésének megfelelően a vizuális nyelv egyre differenciáltabb jelkészletet használ, illetve halmoz fel, sőt egyes területei specializálódnak. Ezek közül az esztétikai igény kielégítésére szolgálnak a vizuális művészetek.

7. A vizuális kultúrán belüli differencializálódás, a vizuális művészetek önállósodása vizsgálatok a kultúrantropológiai megközelítés során szükséges hangsúlyozni, hogy azok a *művészetek* nevezett minőségek, melyeket a természeti népeknél és a parasztságnál megállapítunk, csak a vizsgáló európai kultúra esztétikai értékrendjéhez viszonyítva értékesek. A vizsgált kultúrákban ezek így általában nem tudatosodnak. Mint megállapítottuk, minden kultúrának rendszerbe kell foglalnia az emberi ismereteket, s azokat térben és időben tagjai számára minél hatékonyabb módon átadni, megőrzését biztosítani. E cél érdekében az írással nem, vagy csak korlátozott mértékben rendelkező kultúrákban minden érzékszervre, de különösen a szemre ható, változatos s igen gyakran megismételhető formában fogalmazták meg a közösség hagyományosan felhalmozott létfontosságú tudását. A társadalomban térben (horizontálisan) és időben (vertikálisan) ható rendszert a lehető leghatékonyabb formában, s a legmemorizálhatóbb, legkönnyebben bevéshető, elsajátítható és megőrizhető formában igyekeztek kivitelezni. Következésképpen minden kultúra törekedett arra, hogy olyan jeleket alakítson ki, amelyek a teljes befogadóra hatnak: nemcsak az értelem számára, de – az egyén által kevéssé ellenőrizhető – érzelmekre is. Ennek az elvnek a fontosságára Claude Lévi-Strauss hívta fel a figyelmet (Lévi-Strauss 1975–1977): annál zavartalanabban működik egy (kulturális) rendszer, minél kevésbé tudatosodik. Az ilyen tendenciájú jelképzés eredményeit megfigyelve állapíthatjuk meg, hogy már a legkorábbi kultúrák is felismerték az ember esztétikai érzékenységét, az esztétikum ösztönös emberi szükséglet mivoltát. Ezt az igényt a különböző kultúrák egyformán alapvetőnek tekintették, éppúgy, mint a lét- és fajfenntartás közvetlenül felismerhető szükségleteit. Mindegyik a maga sajátos módján törekedett annak kielégítésére. Ebben a vonatkozásban állapíthatjuk meg, hogy valamennyi kultúra azonos értékű, tiszteletre méltó humán kísérlet. Ezek az esztétikai igényű rendszerek a társadalmak sorában a kultúra építményének meg nem különböztetett részét képezték. Szorosan összefonódtak, integrálódtak a természettel való kapcsolattartással, az ökológiai tudással, a termelési móddal, a társadalmi szerkezettel, világképpel, az uralkodó ideológiákkal. Áthatották tehát a kultúra egészét, s annak funkcionális részét képezték.

A népesség növekedése, a társadalmon belüli egyenlőtlenségek fejlődése, s ezzel a természetes emberi igények kifejeződésének és kielégítésének aránytalanul válása, a növekvő elemi szükségletek kielégítésére kialakuló specializálódás bizonyos társadalmi fejlődési szinten kedvezett az esztétikai dimenziót kielégítő jelrendszerek önállósodásának, lehetővé tette az azt művelő specialisták megélhetését, s ezzel megnyitotta az utat azon szelekciós tendencia számára, melynek során egyesek a kultúra esztétikai érvényű reprezentációjára, az ezt szolgáló jelrendszerek fejlesztésére, ápolására, szabályozására vállalkozhattak. Másik ez irányú aktivitása fokozatosan korlátozódott, ők egyre inkább befogadókká váltak.

A megelőző kulturális rendszerekhez képest – melyekben annak tagjai sokoldalú, egyaránt aktív és passzív viszonyban voltak az esztétikai minőségek alakításával, s eközben egyéni adottságaikat meglehetősen kiegyensúlyozottan vették igénybe – a magasabb fejlettségi fokon arányeltolódás állt be, s megindult az átrendeződési folyamat új egyensúly keresésére. Ennek során az esztétikai igényű megnyilatkozások föloldották korábbi közvetlen kapcsolataikat a primer szükségletekkel, és sokoldalú, közvetett, differenciált jelnyelvet kiépítve egymástól is mindinkább elkülönültek. A kultúra speciális alkotóerőivé váltak. E specializálódási folyamatot végeredményben csak az ember vizuális érzékelési lehetőségei korlátozzák.

E folyamat eredményeként különböztetjük meg a mai, európai kultúra mércéi szerint: *az építészetet, a formatervezést, szobrászatot, iparművészetet, a grafikát, a fényképezést a festészetet, a színházművészetet, a táncművészetet, filmművészetet*, mely utóbbi három más érzékszervekre is támaszkodik. Ezeket nevezzük tehát vizuális művészeteknek. A közösségi vizuális nyelvet ezek megkülönböztetett esztétikai igényrel használják, alkalmasint rétegnyelvet alakítanak ki.

2. Vizuális kultúra – vizuális művészetek ma

Vizuális műveltségünk és vizuális kultúránk viszonya korunkban egyre halmozódó, mind szélsőségesebb problémákat vet fel. Jóllehet ezek igen különbözőek, mégis úgy tetszik – a kulturális antropológia módszereit a ma műveltségének vizsgálatára kiterjesztve, az ún. „városi antropológia” és a jelen kutatás eredményeire támaszkodva hogy valamennyiben ott munkálnak a következő alapvető konfliktusok.

1. Kultúránk egyre növekvő számban, s egyre kifejezettebben szériaszerűen termeli a mindinkább egységesedő, sematizálódó – következőleg uniformizálóan ható vizuális mintákat, látványi élményeket. Szorgalmazza ezek fokozatosan szélesedő körű fogyasztását. A növekvő számú befogadó igényét csökkenő értékben elégíti ki. Egyre felszínesebb vizuális műveltséget ad. E tendenciákkal szemben azonban az aktív (hivatásos és elhivatott) látványalakítók egyre szélsőségesebb módon, s eszközökkel feszegetik vizuális kultúránk határterületeit, eddig aligha tapasztalt mértékben próbára teszik a megtartó kultúra kohéziós erőit.

2. A vizuális ingerek feldolgozásában mind nagyobb mértékben szükséges azok tudatos, számolásértelmezése. A vizuális jelek – mind a vizuális művészetekben, mind pedig a vizuális kultúra egészében – igénylik az ellenőrzött, tudatos dekódolást. A felhasznált jel *vizuális élményjellege* mindinkább háttérbe szorul, látványisága fokozatosan eszközzé válik, szemben a növekvő gondolati tartalmakkal. Ez a folyamat veszélyeket tartogat az egyén harmonikus személyiségfejlődésére nézve, éppen úgy, mint a társadalom egészséges, szabályozó tevékenységének vonatkozásában.

3. A képi ismeretközlés új technikai eszközeinek széles körű hatékonysága (fénykép, film, televízió) a hagyományos vizuális kultúrát és gondolkodásmódot eddig csak részben feltárt mértékben befolyásolta. A fényképezés és filmezés enkulturalizációja – a humán kultúrába való bevonása – már előrehaladott állapotban van, míg a televízió új lehetőségeit napjainkban teszi próbára. Ezek a rendszerek a vizuális kultúra alakításának új lehetőségeit tárják fel, hatással vannak a hagyományos vizuális művészetekre, hiszen az ismeretközlés alapvetően új módjain túl, új vizuális művészeti minőségekkel is gazdagítják a kultúrát.

4. Szembetűnő, hogy korunkban a világ mind nagyobb részén kísérlik meg ezeket a rendszereket hatalmi manipulációs érdekek szolgálatába állítani, s általuk a kultúra tagjainak társadalmi viselkedését, aktivitását szabályozni. Szükségessé teszi ezt egyrészt a hatalmas mértékben növekvő népesség irányítása, másrészt alkalmassá teszi erre a képi információ primer tartalmának a műveltségi szintektől a leginkább független mivolta, s ennek megfelelően széles körű társadalmi hatékonysága.

5. A szériatermelésnél fogva szükségszerűen előre gyártott látványklisékkel dolgozó vizuális tömeginformáló rendszerek felvetik a veszélyét az egyéni képi gondolkodásmód, *a vizuális igényesség* elszegényesedésének, s a vizuális kreativitás háttérbe szorulásának. A vizuális művészetek – más művészetekhez hasonlóan, részben a tömegkommunikációs eszközök által használt jelnyelv hatására – tárgyakat igen különböző mértékig vonatkoztatják el, azaz eltérő fokig humanizálják. Mind tágabb teret hódítanak a meglehetősen nyers, felszínesen kulturalizált, témájukban az ember elemi ösztöneire ható vizuális művészeti produktumok. E hatás alól nem vonhatják ki magukat a vizuális kultúra területén alkotók, akik részben átveszik, alkalmazzák a jelképzés új módszereit, részben pedig – mintegy az ellenállás lehetőségeit keresve – olykor a szélsőségekig túlterhelik a kreatív képi kifejezés- és gondolkodásmód lehetőségeit.

6. Nehéz kérdése korunknak a vizuális közízlés megnyilatkozása az ún. „giccs” iránti igényben. A giccs meghatározása viták forrása, s általában megfigyelhető szoros kapcsolattartása mindenekelőtt a társadalmi tényezőkkel. Úgy jellemezhetjük, hogy vagy témájában, vagy ábrázolásmódjában, vagy funkciójában inadekvát (hazug) vizuális jel. Ezzel szorvben meg kell állapítani, hogy a társadalom jelentős része őszintén igényli, s számára személyes vagy konvencionalizált elvárásokat elégít ki. Úgy tűnik, hogy a giccs ott található meg, ahol – a kultúrán belüli specializálódás eredményeként – egyrészt az embereknek nincs lehetőségük személyiségük teljességével a társadalom funkcionális tagjaivá válni, s kreativitás-igényüket kiélni, másrészt a kultúra tágabb vizuális művészeti mintákat és

lehetőségeket kínál, s így az egyén személyes esztétikai érzékenységét, felkészültségét, szelektáló készségét próbára teszi.

7. A vizuális művészetek egyre újabb, szokatlanabb, kevésbé konvencionális, az egyediséget hangsúlyozó jeleket, jelkapcsolatokat teremtenek meg, s így a közérthető vizuális nyelvet mind kisebb térre szorítva az egyéni, az individuális jelrendszereknek kedveznek, melyek mindenekelőtt újszerűségük révén hódítanak a vizuális kultúrában. A vizuális nyelvi újítások hovatovább fenyegetik annak eredendő funkcióját: a közlés lehetőségét.

E folyamat során mind több alkotó szigetelődik el a társalkotóktól, s a közönségtől egyaránt, hiszen „nem egy nyelven beszélnek”, a visszacsatolás, a vizuális alkotások keltette hatás alkalmivá, korlátozottá, s alkalmasint irányíthatóvá válik.

8. A feltétlenül szükséges új, rugalmas jelnyelv eddig nem jött létre, s nem alakult még ki új minőségű közösségi érvényű szerves viszony a vizualitáshoz sem. Zavarossá vált, megromlott a vizuális esztétikai értékekhez fűződő kapcsolat.

9. Vizuális kultúra és vizuális művészetek e viszonyában – a művészetek művelői mellett – megnő a művészettudományok, a vizuális kultúrakutatás felelőssége.

3. Vizuális nyelvünk és a parasztság vizuális kultúrája

Az Európában századunk derekára kiteljesedő konfrontációt, nemzet, meghasonulást vizuális kultúra és vizuális művészetek között számos módon kísérelték meg feloldani. A legtöbben a vizuális köznyelv helyreállítására, lehetőség szerint közérthetővé tételére s igényességének fokozására törekedtek.

A képzőművészetben például voltak olyanok, akik felszabadult viszonyt kívántak kialakítani a vizualitással, s teljességgel új, előzmények nélküli vizuális nyelvet alkotni (pl. Vasarely); vagy akik az elementáris emberi megnyilatkozások, gesztusok ösztönösségére akartak alapozni (Pollock, tasiszták); vagy akik a magától értetődő gyermeki vizuális kreativitást figyelték meg, s annak elemeit, törvényszerűségeit fejlesztették tovább (Klee, Miro); továbbá voltak természetesen olyanok, akik saját nemzeti kultúrájuk hagyományait, a parasztság vizuális nyelvét kívánták adaptálni, illetve újraértelmezni. (Der blaue Reiter-csoport, Kandinszkij.) E téren egymástól alapvetően különböző kísérletek figyelhetők meg.

1. Egyik lehetőségként kínálkozott az ún. „népművészet” (Schwedt 1969) motívumainak analízis, azok viszonyait átrendező, egy-egy bázismotívum képzőművészeti variációs lehetőségeit kiaknázó megközelítés. legsikeresebb példája ennek a román Brancusi munkássága, melyben a hagyományos, paraszti vizuális kreativitás új kultúra keretei között való szerves továbbéltetéséről van szó. Gyakran találkozunk azonban látványos, de külsődleges megoldásokkal, annál is inkább, mivel az adott jel, ill. jelcsoport önkényesen kiemelt szegmentum az őt létrehozó, s funkcionálisan éltető kulturális egységből. Innen adódik a motívumok gyakran félreértett, félreértelmezett, idegenforgalmi vagy kereskedelmi érdekből közhellyé zsigerelt mivolta.

Hogy milyen nehézségekbe ütközik a paraszti kultúra belső, szervező, szabályozó törvényszerűségeit helyesen megérteni vagy megérezni, s azt a korszerű elvárásokkal hatékonyan, s indokolt módon összekapcsolni, azt példázza Magyarországon Bartók Béla munkássága a zenében, József Attiláé a költészetben.

A paraszti kultúra tanulságainak sikeres felismerése, átmentése századunk művészetébe, s e folyamat során. a nemzeti jegyek érvényes szembesítése a szerves, szükségtársadalmi igényekkel Európában a legzökkenőmentesebben minden bizonnyal a Skandináv országokban – elsősorban Dániában és Finnországban – zajlott le. Az európai országok zömében a vizuális művészetekben csak időleges hatással, korlátozott mértékben érezteti befolyását közvetlenül felismerhető módon a megelőző kultúra.

2. A hazai néprajzkutatás megelőző népművészeti vizsgálatait a honi társadalomtudományi hagyományoknak megfelelően alakultak, s a Történeti, az összehasonlító, a leltárszerű, alkalmasint a nemzeti szemléletet romantizáló, máskor a lélektani érdeklődés jellemezte. E területeknek kiváló művelői is voltak. Ma a tudományágon belül meglehetősen szűk keretek között, azon kívül pedig kevésbé ellenőrizhető, befolyásolható, többé-kevésbé alkalmi keretek között folyik a kutatás. Napjainkban a népművészet társadalomnéprajzi szempontú megközelítése mutat fel európai visszhangot kiváltó eredményeket (Hofer – Fél 1975: 11–60.; Fél – Hofer – K. Csilléry 1980.; K. Csilléry 1982).

3. A népművészeti elemek korunk vizuális kultúrájában és művészetében való alkalmazásának problematikus volta, a vizuális köznyelvbe való szerves beépítése iránti igény teszi szükségessé a népművészet rendszerszerű vizsgálatát. E téren csak kísérletekről számolhatok be, melyek eredményei feltételesek, meggondolandó szemléletmódot kínálnak.

3.1. Úgy tetszik mindenekelőtt, hogy nem helyes „népművészetről” beszélni, mivel ez a terminus a városi – előbb polgári, majd industrializációs – kultúra esztétikai elvárásainak, ízlésének megfelelő jelenségeket szakított ki a paraszti kultúra egészéből. Ez az önkényes szegmentálás eleve kérdésessé teszi a kiválasztott jelenségcsoport alkalmasságát az őt létrehozó kultúra autentikus reprezentációjára, s teret nyit az adaptáló kultúra manipulációi számára. Szerencsésebb tehát *a paraszti vizuális kultúra* egészét tanulmányozni és ezt a megnevezést is alkalmazni. Figyelmünket így kiterjesztjük mindarra, amit a parasztság akár maga teremtett, akár átvett s rendszerébe beépített.

3.2. A paraszti vizuális kultúra a korunkbelihez viszonyítva egységesebb vizuális nyelvet használ. Ez létfontosságú érdeke, hiszen – nonliterális lévén – a szükséges ismeretek közlésére a kultúra tagjai számára ez a nyelv áll rendelkezésére. Következőleg mindenki egyaránt lehet a kultúra vizuális reprezentációjának aktív részese, s befogadója. Nem különböztetnek meg művészt, legfeljebb mestert – ti. kézművest – aminthogy nem emelkednek a vizuális kultúra fölé a vizuális művészetek sem.

3.3. A paraszti vizuális kultúra valamennyi jelenségében megnyilatkozik az ösztönös emberi *esztétikai igény*, jóllehet mindig társulva az alapvető emberi igények közvetlen vagy közvetett kielégítését szolgáló funkcionalitással.

3.4. E jelenségek kulturálisan meghatározottak, s ennek megfelelően valamennyien utalnak az *ökológiai tudásra, a termelési módra, a társadalmi rendre, benne az egyén helyzetére, az uralkodó világgépre, ideológiákra*, valamint a térbeli (földrajzi) és *az időbeli* (történelmi) *meghatározókra*.

3.5. Nemcsak a vizuális nyelv egységes, de viszonylagosan homogén rendszerbe szerveződnek a paraszti vizuális kultúrát reprezentáló tárgyak, jelenségek is. Így a keletkező új, általában harmonikusan, vagy tolerálható módon illeszkedik a már meglévők közé.

3.6. A paraszti használati tárgyak „szépségükkel” nyűgözik le a szemlélőt, esztétikai meghatározóikat azonban közvetlenül mégis meglehetősen kevesen vizsgálták. Úgy tűnik fel, hogy az esztétikai hatást a következő bennfoglalt immanens, minőségek szerves kapcsolódásmódja adja:

anyag, ill. anyagszerűség,

funkcionalitás,

szerkezet,

jelképiség.

Korunk vizuális kultúrája számára az első fontosságát Henry Moore (Moore 1959), a másodikát Le Corbusier (Le Corbusier 1981: 17–27.), a harmadikát **Alvaar Alto** (Ruusuvuori 1978) hangsúlyozta, s a negyediket a szemiotika értelmezi.

3.7. Az ábrázolásmód elvonatkoztatottsága, a természetes és mesterséges környezet humanizálásának módja a világgép egységes rendszerével függ össze, s igyekszik azonos elvonatkoztatottsági szintre emelni minden jelet. A jel képzése nem az egyén feladata, nincs is alkalma ezzel szembekerülni. A kultúra hagyományos mintákat kínál, s egyben meghatározza, hogyan lássanak, s hogyan ábrázoljanak tagjai.

3.8. Az ábrázolás „témái” általában korlátozott számúak, kultúrspecifikusan szűkítettek, mögöttük azonban többnyire felismerhető az igazi téma: a kultúrát alapvetően meghatározó társadalmi parancsok, ismeretek. Nem a világot, hanem a világgépet ábrázolják.

3.9. Az ábrázolásmód és a tartalom harmóniája a jó memorizálhatóságot, hatékony bevésődést szolgálja, s így a vizualitás terén természetszerűleg kedvez a dekorativitásnak: azaz hatékony vizuális nyelvet használ.

3.10. A paraszti vizuális kultúra jellegzetesen *közösségi* hatékonyságú. Ha egyes tagjai kiszakadnak belőle, akulturalizálódnak, akkor egyéni esztétikai igényük, aktivitásuk bizonytalanná válik s általában leromlik.

3.11. A paraszti vizuális kultúra határterületeiként a gyermeki vizualitást, az ún. naiv művészeteket, s az elmebeteg ösztönös látványi kultúráját nevezhetjük meg, s a graffitiket, tetoválásokat.

4. A rendszerszerű kutatás ezen megállapításainak ellenőrzése, kifejtése hozzájárulhat egy hatékonyabb, rugalmasabb, funkcionálisabb és igényesebb vizuális nyelv kialakításához.

Többé-kevésbé hasonló igénnyel, s hasonló eredményekkel vizsgálta, szembesítette pl. *a Bauhaus* a hagyományos vizuális kultúrákat s a korszerű követelményeket (Mezei szerk. 1975). A fenti

konklúziókkal rokon szemléletet kívánt az oktatási, majd annak eredményeként a társadalmi-kreatív gyakorlatban megvalósítani. Ugyancsak itt hivatkozhatunk Noriaki Kurkawa-re (Vámossy 1974: 19.), aki elméleti írásaiban pl. a 3.6. pontban leírtakkal azonos eredményre jutott, amikor részben a korunk építészete előtt álló kihívásokat, s annak sikeres megválaszolásait, részben pedig a japán hagyományos építészet meghatározóit vizsgálta. *Henry Moore* (Moore 1959). írásaiban sokat foglalkozik – a szobrászat lényegét keresve az Európán kívüli magaskultúrák téralakítási elveivel, a természethez, s az anyaghoz fűződő viszonyukkal melyek plasztikus ábrázolásaikból kiolvashatók. Megállapításai közelítenek a fentiekhez.

5. Mindezekkel hangsúlyozni akarjuk, hogy a paraszti vizuális kultúra vizsgálatára szükséges egy olyan megközelítési mód, amely azt működésében, szerkezetében tanulmányozza olyan elvi következtetések igényével, amelyek alkalmasak tágabb társadalmi körben, új kulturális körülmények között is valós, érvényes tartalmak feltárására és segítséget nyújtanak a hagyományos paraszti vizuális kultúrához fűződő funkcionális kapcsolatok kiépítésében, s ily módon szervesen beépülhetnek, s energiáikkal erősíthetik korunkban a vizuális kultúrát, s a vizuális művészeteket.

Emlékezés és felejtés, avagy a halál három kalapja

A magyar parasztság mulandósággal kapcsolatos szokásait vizsgálva a késő őszheteit évtizedeken keresztül rendszeresen falun töltöttem. Így az 1980-as években többször is megfordultam egy északkelet-magyarországi faluban, ahol egy régi parasztházban béreltem szállást. A ház a település központjában volt, a templom és a tanácsháza közelében. Méreteiből, elrendezéséből – bár lényegében a helyi építészeti hagyományokat követte – jól látszott, hogy valaha módos gazda építtethette. Mára azonban alaposan megváltozott a bentlakók helyzete, mert az épületen a legszükségesebb javításokat is csak néhol végezték el: a tető megrokkant, a cserepek helyel-hellyel hiányoztak, a vakolat lehullott, s a talajvíz nedvessége jól láthatóan felhúzódott az ablakokig a falakban. A lakóházhoz kapcsolódó nagy gazdasági udvar – ha lehet – még inkább tanúsította a ház lakóinak szegénységét. A nagy istállóépületnek már csak a gerendaváza állott a teteje helyén, s az ólak, a kocsiszín is dűledeztek magukra hagyott gazdátlanágukban.

A házat három idős asszony lakta. Gonddal foltozott fekete ruhájukon látszott, visszahúzódó, csendes viselkedésükön érződött, hogy valaha jobb napokat láthattak, de most a legalacsonyabb tsz-nyugdíj töredékén tengődhetnek, ezért is választottam szállásomul ezt a helyet. Azt gondoltam, a hónapos szoba bérleti díjára most igazán szükségük lehet. De a porta csendessége is vonzott. Beszélgetésekkel töltött adatgyűjtő útjaimról jólesett ebbe a némaságba visszahúzódni, hiszen a falusi élet nyilvános és közösségi vitelét városi létemre még mindig nem sikerült igazán megszoknom. S a dohos szobában háborítatlanul gondolhattam végig és jegyezhettem le a tanulmányozandó témámról folytatott beszélgetések nem könnyű tartalmát: a mulandóságra vonatkozó paraszti ismereteket. Házigazdáim soha, véletlenül sem nyitottak be hozzám, s életüket oly természetes és feloldhatatlan zárkózottságban élték, hogy – bár csak egy ajtó választott el tőlük – neszezésüket is alig hallottam, halk és ritka beszélgetésük tartalmát pedig, bár olykor igyekeztem fülelni, nem tudtam kivenni. Abban is reménykedtem, amikor szállásomat itt választottam, hogy témámról tőlük talán többet tudhatok meg, hiszen a haldokló körüli feladatok elvégzése az idős asszonyok dolga volt. De ismételt beszélgetéskezdeményezéseim elől mindig kitértek. Pár udvarias mondat után visszahúzódtak áthatolhatatlannak tetsző hallgatásukba. S e hallgatáson csak annyi változást éreztem az idő múltával, hogy az első hónapokban inkább elutasító és gyanakvó, később pedig – úgy éreztem – elveszítette reám vonatkozatható irányát, s visszaállt eredeti, megváltoztathatatlan, de elviselendő mivoltába. Beláttam, semmi reményem sincs arra, hogy a három asszonyhoz közelebb kerüljek. Még kevésbé arra, hogy állapotuk okait megismerhessem. Megértettem, hogy tartózkodásuk arra int, magam is tartózkodóan viselkedjem. Ehhez tartottam magamat. Munkám természete és témája éppen eléggé igénybe vett ahhoz, hogy szívesen osztozzam magam is a házat betöltő csenden.

Halottak estjén – november elején – a harangszóval a környék temetőit jártam. A korán leszálló estben a síroknál gyertyát gyújtó, őszirózsát, fenyőt rendezgető, halottaikra emlékező családokat fényképeztem, vettem fel hangszalagra imáikat, énekeiket s beszélgetéseiket. A harangszó megszűntével az emberek házaikba tértek. Csendesen szemerkélt az eső. A művirágok vizesen tükrözték vissza a sercegő gyertyafényt. Az alászálló nedves köd elborította a falu kevés fényét. A domboldali temető gyertyái világítottak a csillagok helyett.

Hazatérve szobámba meglepetéssel vettem tudomásul, hogy be van fűtve. A ropogó tűz melege annál inkább jólesett, mivel át voltam ázva. Letörölve felszerelésemet, indultam át a tisztaszobába, hogy megköszönjem a háziak gondoskodását, amikor még inkább elcsodálkozva láttam, hogy szobájuk mindig csukott ajtaja nyitva van. A tágas szobában a két, utcára néző ablak közötti sublóton, a feszület s a tükör alatt gyertya égett, s – ami különös volt – a mestergerenda alatt a földön is három gyertya lobogott. Az alulról jövő fény különös hatással világította meg összekulcsolt kezüket: maszkszerűvé tette arcukat, s magasan a mennyezetre vetítette hatalmasra megnövelt árnyékukat. Az ajtóban állva maradván bámultam ezt a rendkívüli hatású képet. Szerettem volna lefényképezni, de nem akartam megzavarni őket még moccanással sem. Úgy tetszett számomra, hogy a gyertyafénynél imádkozó három asszony változáson megy keresztül: mintha egyébként botra kulcsolódó kezük imára kulcsolódva biztosabb támaszra talált volna; mintha öreg, törődött testüket belső erő járná át, s tartást merítenének abból; mintha egész lényüket méltóság hatná át. De miért a földön vannak a gyertyáik? S miért éppen a mestergerenda alatt? Felnézve ekkor vettem észre a mestergerenda alsó lapjában a keresztet s az építettség évszámát: 1924. Ahogy az építettség nevét betűzgettem, úgy láttam, mintha valami még lógna ott fent, a mestergerenda túlsó oldalán. Önkéntelenül beljebb léptem, hogy jobban lássam. Kalapok lógtak ott egymás mellett. A mennyezet

deszkáihoz szorítva felső karimájukat. Három poros, pókhálós, kopott kalapon villódzott a három gyertya fénye, s ezek alatt imádkozott halottak estéjén a három asszony. A gyertyák tövig égtek. Három fekete folt maradt utolsó lobbanásuk után a földes padlón.

Másnap – halottak napján – magyarázatot kértem az előző este látottakra. Vonakodás nélkül felváltva mesélni kezdtek. A különös méltóságteljeség most is megfigyelhető volt viselkedésükben. De halk és természetesen folyó beszédjük szavai mégis mintha a csendet növelték volna, s a tehetetlenség és kilátástalanság érzetét.

*

1919-ben egy fiatalember érkezett a faluba. Erdélyben a Székelyföldön nevelkedett tősgyökeres családban. Az első világháborúban katonaként bejárta az Osztrák-Magyar Monarchia főbb hadszíntereit, sebesültként kórházból kórházra küldve megismerte Magyarországot. Amikor a trianoni békediktátum következtében Magyarország elveszítette eredeti területének kétharmadát, s vele a fiatalember szülőföldjét, Erdélyt is elszakították hazájától, úgy döntött, hogy nem hagyja magát *egy kalap alá* vonni olyanokkal, akikkel eleddig sem találta meg sem ő, sem ősei a barátságot. Nem kívánt idegen törvényű, idegen nyelvű, idegen ország idegen polgárává válni, hanem *vette a kalapját*, s búcsút véve szüleitől s a szülői háztól, megfogytakozott hazájában próbálta meg szerencséséjét. Így érkezett a faluba, amelynek hegyes-dombos határa gyerekkora megszokott vidékére emlékeztette.

Büszke és dacos természetű volt ez a fiatalember. Egyéniségét szembetűnően kifejezte az a mód, ahogyan a kalapját viselte. Hamarosan benősült a falu egyik legmódosabb családjába, ahol igen nagy szükség volt a férfikézre, mert a gazda s a fia a háborúban odavesztek. Ugyanakkor mégis gyarapodott a család, mert a háború után tőlük a második falunál húzták meg az ország északi határvonalát, s a korábban odaházasodott húga és sógora visszatelepülve náluk keresett menedéket. Az ifjú férj szerencsés kézzel fogott a gazdálkodáshoz, s nem is maradt el az eredmény. Néhány év múltán új házat építtethetett hősi halott apósa ősi portáján a régi ház helyébe. A tetőre kovácsolt keresztet tétetett, az oromfalon és az utca felőli két ablak közé is keresztet formáltatott a kőművesekkel. „*Annyi kereszt van ezen a házon, mint egy koporsón!*” – vélekedtek a falubeliek. A mestergerendába maga véste bele a kereszt jelét, a maga nevét mint családfőét és gazdát és az építkezés dátumát. A ház tágas mivolta megengedte, hogy időközben megözvegyült édesapját is magukhoz hívja. Hiszen apja magára maradván még inkább hazátlannak érezte magát szülőföldjén. De elhagyni nem akarta a szüleit, nagyszüleit, őseit nevelő földet. Nem hitte, hogy neki kell mennie. Amikor aztán fiától megérkezett a harmadik sürgetés, hogy költözzön hozzájuk, úgy döntött, mégis elmegy. Hátha hasznára lehet még gazda fiának. *Kalaplevéve* állt felesége sírjánál, aztán a sírhantba rejtette az elhagyott ház kulcsát.

Felejteni azonban a fiánál sem tudott. Pedig lett volna minek örvendenie. A porta szép, a gazdaság virul. Fiát a falu befogadta. Az első gazdák között tisztelik. *Kalapot emelt előtte* a fél falu. S a fia is azon volt, hogy hasznára legyen a befogadó közösségnek. Nemcsak munkát tudott adni a nincsteléneknek, rászorulóknak, de – gyermekáldás eleddig elkerülvén házasságát – feleségével nagy részt vállalt a templom újításában, új harangot ajándékoztak, s – ami eddig nem fordult elő – az elemi iskolát is támogatták adományaikkal. Tehát az apa úgy ítélte, méltán maradhat: nem lesz a fia terhére. S hamarosan megtalálta hasznosulásának módját a lovak körül, a ház mögötti istálló építését az ő irányításával végezték el, s maga válogatta, gondozta, nevelte a három pár lovat is benne.

De igazában csak nem szokott meg. Hiába a gyarapodás, hiába az elismerés, hiába paripáinak szemet gyönyörködtető járása. A lovak színét másként nevezik az itt lakók, mint ők odahaza. A szerszám nevei is másként hangzanak itten. Sőt még az állatokat is más szavakkal terelték, biztatták, mint ahogy azt ő gyerekkorában megszokta. Ha nagy ritkán elment a kocsmába, s dalolni támadt kedve, senki nem tudott vele énekelni, mert a keservesek szövege és dallama is idegen volt az ittenieknek. Az istállóban, érezte a legjobban magát, ha lovai közt lehetett. Csendesebbé vált a szokottnál is. Borát estelente a fiával itta meg, aztán meg félrehúzódva már csak magában. Igaz öröme mint az egész házé – az volt, amikor unokája megszületett. Amikor megmutatták neki, elcsodálkozott: „*Oly kicsiny ez a gyermek, tán a kalapomban elférhetne!*” – mondta. A keresztelővel is igyekezni kellett, de azért reménykedtek. Olyannyira, hogy az öreg nagyapó magához intette a zenekart a keresztelői lakomán, s féltő örömeiben énekelni kezdett. A primás figyelte, igyekezett is kedvére húzni az öregnek, de az első strófa után leengedte a vonót: nem tudta kísérni a szokatlan tagolású idegen dallamot. Az öreg aztán többet nem is énekelt. A gyermeket, akit az ő s a fia nevével neveztek, hamarosan eltemették.

De a temető is idegen volt, s a sírjelek is más formájúak. Haza nem mehetett, megszokni nem tudott. A lovakhoz is elfogyott a türelme, de azért igyekezett hasznára lenni a gazdaságnak. Dolgozott, mint mindenki, napestig. Egy reggel valamelyik cselédre bízta, hogy hajtsa ki a lovakat. Este menyé, a tisztaszobába lépve, a két ablak közötti sublóton a tükör s a feszület alatt találta az öreg kalapját, ezt a kalapot soha el nem hagyta magától apósa. Még hazulról hozta, s nem volt hajlandó újat sem vásárolni itten. A menyecske rosszat sejtve szólt az urának. Az apja keresésére indult. Az istállóban találta meg. Azon a gerendán függött, amelyet ideérkeztekor maga emeltetett be a lóállás fölé. Nem tudott megszokni az öreg, s csak így tudott szabadulni. Örökre.

Tisztességgel felravatalozták. A kalapot is odatették melléje. A pap vonakodott eltemetni. Elment hozzá a gazda a plébániára:

– Tedd le a kalapot, fiam, ha velem beszélsz!

– Leteszem, ha tudom, ki előtt.

– Ismersz te engem igen jól.

– Nem én. Nem tudom, pap vagy-e vagy ember!?

– Hát papi ember vagyok.

– Akkor én meg nem tisztelhetlek. Ha ember volnál, akkor megemelném a kalapom, de így nem. De még a harangomat is levételem, s alája temetem az apámat.

Aztán a pap csak engedett, s szép harangszóval búcsúztatták el az öreget.

Egy év múltán még szebben szólt a harang: szerte az egész országban. A bécsi döntés értelmében visszakérült Erdély egy része a hazához. Vele az egykor elhagyott szülőföld is. A fiú már nem kívánt visszatérni, de apját illőn temettette édesanyja mellé. „*Bár egy esztendő tudtál volna várakozni, apám!*” – mondta a sír felett.

S a következő esztendőben még nagyobb örömmel szólt a harang: fiuk született. Erős, egészséges fiú, akit apja s nagyapja nevére kereszteltek. „*Hát mégiscsak meglett, aki nagyapád kalapját viselhette volna*” – mondta az apa, s igen örült családjával együtt. S még nagyobb kedvvel és sikerrel fogott a gazdasághoz. A háború még akkor messze zajlott. De azért a szele csak becsapott hozzájuk is. Felesége hűgának a férje első között esett el a keleti fronton. Sógornőjét magukhoz vették. A harangot leemeltették a toronyból, s elvitték beolvasztani ágyúnak. Jó lovai alig tudták kihúzni a szekeret az őszi sárban a vasútállomásig. Aztán a gazdának is be kellett vonulnia. Nem láthatta, miként rekvirálják el az apja kezén nemesedett szép lovait.

Otthon maradt a két asszony s a gyermek. És a mind terhesebbé váló gazdaság. „*De ha nincs itthon az ember, hát viselem én a kalapot?*” – fogadkozott az asszony, s emberül helytállt a nehéz időkben. Ám az idők még nehezebbek lettek. A háború véget ért, de a béke nem hozott megkönnyebbülést. A férfi négyévi hadifogság után tért haza. Lassan megerősödött. Átvette feleségétől a gazdaságot. Napszámot nem fogadott, fiával járt ki a földre. S örömét lelte a fiúban. A gyerek akart s tudott dolgozni, s kevés szavú volt, mint a nagyapja.

De a béke csak nem hozott nyugalmat. Súlyos hírek jöttek a faluba. Aztán idegen emberek. Városi ruhát viseltek, pantallót és sildes sapkát. Micisapkát. Beültek a jegyzőségből átalakított, tanácsházának feliratozott épületbe, s számba vették, kinek miye van, s figyelték, ki kivel kocsmázik, ki kivel barátkozik, s ki jár templomba. Úgy járták a falut, mintha otthon lennének benne. Megkezdődött a tszcs-szervezés.

Az Erdélyből származó gazda háza szemben állt az ő irodájukkal, s szemet szúrt nekik. Annál is inkább, mert *ő nem emelt kalapot* nekik, mint a faluban egyre többen a férfiak. Elhívatta egy reggel a párttitkár a tanácsirodára. Visszaüzent, hogyha elvégezte a napi munkáját, este majd átmegegyen. Napszálltakor meg is jelent odaát. Ott voltak bent az irodában mind az agitátorok. Kék sapkáik ott heverték a poharak között az asztalon. Ülőhelyet mutattak neki, elhárította. Itallal kínálták, nem fogadta. *Helyet mutattak a fogason kalapjának*, nem vette le. Sokadszor biztatták, tanácsolták, kérték, parancsolták már neki, lépjen be a tszcs-be. Sokadszor is elhárította.

– Ha aláírja, azt mondjuk a többieknek, akik már beléptek, hogy maga írta alá először. Maga nagygazda, jó gazda. Maga lesz az elnök. A többiek mennek maga után.

– Nem közösödöm.

– Nem?

– Nem. S az időn sem osztozom tovább. Az állatok után kell nézzek.

– Nem megy sehova! *S a kalapját ki húzta úgy a fejébe!?* Nem tudja levenni!?

– Nincs kinek megemljem itten.

– Nincsen?! Pedig *beleszarik még maga a kalapjába!* Állítsátok a kályha mellé! Tüzeljetez fainul! Te meg eredj át a feleségéhez, és mondd meg, a legjobb bundáját küldje át, ha jót akar az urának! Meg bort is küldjön! Beleszarik még maga a kalapjába!

Legmelegebb bundájában odaállították a tüzes vaskályha mellé, folyt róla a veríték. A kalap karimájáról s az orra hegyéről csöpögött, fekete foltokat hagyva a simított földpadlón. Azok meg ingujjra gyürkőzve, félmeztelenül ültek, ittak, terveztek, szerveztek, s káromkodva biztatták, hogy írja alá, mert innen meg nem szabadul.

Az asszony az utcára néző két ablak között járva leste, mikor eresztik már el az urát. Közben a feszülethez imádkozott. Sötét volt a szobában. Elmúlt éjfél. Sötét volt a faluban, csak az átelleni tanácsirodán világított a villanyfény. Hajnalban átjött hozzá két ingujjas, s átkísérték:

– Beszéljen az urával! Hátha magát megérti! Megérti, hogy vele hajlik a falu, s ha nem hajlik, hát vele török!

Az asszony hallgatott. Nézte a férfiakat. Az urát a bundába csavarva, átkötve, a tüzes kályha mellett. Fehér arca már nem is világított, csak a szeme parázslott a kalap karimájának árnyékából. Ha elájul, összeégeti magát az izzó vason. S nézte a férfiakat, akik az ő borukat isszák, s el-eldültek a fáradságtól. Az éppen elmúlt háború jutott az eszébe. Emlékezett, és tudta: nincs menekvés. Kérlelni kezdte az urát. Az hallgatta, s nézte-nézte az asszonyt. S ő is tudta: nincs menekvés. Aztán, amikor a nap felkelt, fakó hangon elküldte az asszonyt, hogy lássa el az állatokat, s menjen ki a fiúval folytatni a szántást. Az asszonyt elengedték. Az agitátorok fáradtak voltak, de tudták, nem mehetnek el innen dolgukvégezetlen. Nincs menekvés: sem nekik, sem ennek az embernek, sem a falunak. S reggel – amikor a harangszó ellenében felharsantak a tanácsiroda tetejére erősített hangosbeszélőből az indulók – a férfi előretántorodott, megtámaszkodott az asztalon, s odaírta nevét a belépési nyilatkozat borától foltos, verejtékétől gyűrött lapjának aljára.

Az asszony napszálltakor érkezett haza a földekről. A lovakat a gyerekekre bízta, maga a házba ment. Hallotta már a határban, hogy a férjét elengedték reggel. Őt kereste. Ágya vetetlen volt. Az első szobában pillantása a két utcai ablak között álló komódra esett. A férje kalapja ott hevert a tükör előtt a feszület alatt, ahol valaha az apósáé. A tükörben pedig ott látta a férje csizmás lábát. A mestergerendába a neve mellé bevert kovácsoltvas szegen függött. Neki nem kellett hátramennie az istállóba. Ő, a gazda, megengedhette, hogy a tisztaszobában találja meg megváltását.

Az öreg pap maga jött át leoldani a kötélről. S szépen csendben eltemették. Kevesen búcsúztatták. Éppen akkor tartották a tszcs alakuló közgyűlését. A harangszó nem akaszthatta meg a tanácsiroda hangszórójából recsegve bömbölő indulók és jelszavak ömlését. A tort a hátsó szobában tartották. Az első szobát lefoglalták tsz-irodának. A lovakat, teheneket, szekeret, vetőmagot még a temetés hetén a tszcs tulajdonába vették. A frissen megözvegyült asszony s a régen özvegy húga a hálókamra ablakából nézték, hogyan hajszolják állataikat, hogyan düljék hajnaltól napestig a portájukat, a falut. Aztán két év múlva elköltözött az iroda. Visszakapták a tisztaszobát. A bútorokat visszatették a helyükre. A komódot – amelyen a Lenin-szobor állt – lesikálták. Az ablakok közti falra – ahol a vezérek képei függtek – visszaakasztották a törött tükröt s a feszületet. Anyja széket hozott a mestergerenda alá, s fölállva rá felakasztotta a kovácsoltvas szögre apja kalapját.

Azóta az emberekről ott emlékeztek meg, mert nagyapjuk sírjához útlevél nélkül nem utazhattak, s apjukéhoz, a halottak napja tiltva lévén, nem mehettek siratni. Múltak az évek. A két asszony a tszcs földjére járt napszámba, a fiú iskolába. Jól tanult, tudott is, akart is tanulni. A tanító csendben biztatta a továbbtanulásra. Nem szólt még azért sem, hogy a fiú gyakran tanítás alatt is fején tartotta kalapját. De az évváró ünnepélyen annál inkább elképedt ezen a Megyei Úttörőbizottságtól érkezett elnök: „*Vetessétek le azt az otrombaságot a fejről annak a subancnak! Még a veres nyakkendőjét sem lehet rendesen látni tőle!*” Az ünnepség ezalatt megkezdődött. A fiú makacskodott, egyszer csak földhöz vágta a kalapját: „*Basszák meg maguk az iskolájukat!*”, felkapta a kalapot, és elrohant. Tovább semmiképpen nem tanulhatott. A közeli bányába vették fel, előbb csillésnek, aztán a föld alatt dolgozott. De hiába figyelmeztették, tanácsolták, büntették, nem viselte a munkavédelmi előírások szerint kötelező kemény bőr védősapkát. A kalapjában dolgozott, mindig mélyen a szemébe húzott kalapban, az apja legénykori kalapjában. Munkatársai is, a vájár is, a diszpécser is, a mérnök is, az szb-titkár is csak így hívta: „Kalap.” Egyszer, bányásznapon a párttitkár azt ajánlotta, hogy teleönti neki sörrel, ha leveszi. Sütött a nap a tisztáson, rotyogott a kondérban a gulyás, s biztatták a söröshordó mellől a félmeztelenre vetkőzött, föld alatt fehérre szikkadt bőré bányászok. Nem vette le, hazament. S átaludta a napot. Hajnalban, mint mindennap, indult dolgozni.

Tizenhét éves volt, amikor az egyik őszi hajnalban átöltözés közben felhangosította a diszpécser a rádiót. „Ellenforradalmi csőcselék csapatai kelnek át a Lánchídon...” „No, Kalapkáám, ez nem kicsi dolog! Meglehet, sok minden fordul meg még Pesten!” – mondta a segédvájár. Aztán leszálltak az aknába. Délután odafenn attól zúgott minden iroda, hogy forradalom van Pesten. Forradalom! És segítség kell nekik. Segítség! Magasra dobta kalapját az öltöző előtti kis téren, és azt kiáltotta: „Gyerünk!” Kapták magukat még néhányan, s a fakaruszt, amellyel hazaszállították őket a faluikba, megpakolták dinamittal, paxittal, robbantózsínórokkal, csákányokkal. Belezsúfolódtak vagy negyvenen. Irány Budapest! Az utolsók között ugrott fel. Messzire kihajolt az ajtóban szorongó fejek felett, s úgy kiabált vissza a rángatva gyorsuló kocsiból a falujabelieknek: „Mondjátok meg anyámnak, hogy elmentem!” S még sokáig lehetett látni, amint kalapját lengetve integet.

Halottak napján a két asszony magára maradt. S nem hallottak semmi hírt a fiúról a következő év halottak napján sem. Nem mondhattak hát semmi vigasztalót annak a leánynak sem, akinek a fiú az utóbbi időben udvarolt, s aki előbb estelente, majd napközben is átjött az asszonyokhoz segíteni. Mert hiányzott a férfikéz, s ők maguk már mind kevésbé bírták a tennivalókat. Halottak estéjén hárman álltak a két gyertya felett a tisztaszobában.

Decemberben csomagot hozott a postás. Az elrongyolódott papíron az Országos Büntetésvégrehajtó Parancsnokság pecsétjét betűzték ki feladóként. Kibontva a csomagot, az anya azt a kalapot vette ki belőle, amelyekben a fiú utoljára elment munkába hazulról. Ahogy anyja felemelt kézzel megpróbálta formára igazítani, egy cédula hullott ki belőle: a leltári szám. Az anya szeget s kalapácsot hozott, a sógornője a széket tette a mestergerenda alá, s fogta erősen a leánnyal együtt, amíg az anya beverte a szöveget a mestergerendába, s felakasztotta a fiú kalapját a nagyapjái és édesapjái mellé.

*

A történet, melyet a nyolcvanas évek derekán az északkelet-magyarországi határszéli faluban végighallgathattam, oly sűrítve foglalja magába mindazt, amit mint társadalomkutató meg akartam ismerni népünkről, s oly változatos formában – életvitelben és beszédben, cselekvésekben és öltözködésben, viselkedésben és szimbólumokban, világképben és értékrendben, változásban és állandóságban, tragédiákban és azok elviselni tudásában –, hogy hosszú ideig nem is tudtam igazán megragadnia benne levő tartalmakat. P. Bordieau és Clifford Geertz „sűrű leírását” megismerve értettem meg mindinkább, hogy mennyire szükséges a hagyományos magyar néprajzkutatás eszköztárát bővíteni ahhoz, hogy hitelesen rögzíthessem, megérthessem és értelmezhessem a körülöttem forgó s vizsgálatom témájául választott, illetve kínálkozó társadalmi eseményeket. Különösen örültem hát, amikor a Német Néprajzi Társaság felkérésére *Emlékezés és felejtés – családi mítoszképződés a személyes tárgyi környezet kapcsán* címmel felkérést kaptam előadásra 1989 októberében a göttingai nemzetközi konferenciára. A szakmánkban szokatlan megközelítésmód – az adatokat és a megfigyelés szempontjait az emlékezés és felejtés kölcsönösen egymásra utalt szempontjai – a szöveg mélyebb rétegeit tárták fel előttem. A jelen kilátásaira is érzékeny társadalomvizsgálati eljárások korábban is segítettek munkámban: amikor a hagyományos magyar néprajzi kutatás egyik jellegzetes témakörét, az ún. „temetkezési szokásokat” a pszichológia, a thanatológia és a perimortális betegellátás szakmánkon kívüli vonatkozásában vizsgálhattam meg; amikor az ún. „népművészetet” a művészettudományok, a szemiotika, a szimbolikus antropológia és a jungiánus jelképelemzés szempontjait megismerve sikerült megértenem; amikor a paraszti életvitel, a leélt élet egyéni és egyénített részmegnyilvánulásait bátorított megfigyelni és megragadni az életmódkutatás, a mindennapi élet antropológiája és a jelenkutatás elmélete. De biztatást merítettem akár az olyan távoli, közvetetten hozzám eljutó konferenciák témaválasztásaiból is, mint a franciák által rendezett tanácskozásból, amelyen a véletlen kultúrába vonásának módja volt a központi téma. Így lassan megszabadultam a szakmai hagyomány merev kereteitől, s – bár egyre kevésbé tekintettek néprajzosnak egyes kollégáim, s magam sem voltam biztos abban, hogy magam a néprajzot művelem-e még csakugyan – beláttam, mennyire gazdagítja megfigyelésünk körét és módját, mennyire felszabadítja értelmezésünk menetét és hitelességét, s mennyire nyitottá, átadhatóvá és átvehetővé tesz megfigyelésünk eredményeit a fejlődő társtudományok, az aktuális és jövőbe mutató társadalmi kihívásokra fogalmazódó társadalomtudományi válaszkiérletek s az elfogulatlan szemléletmód. Megértettem, hogy a vizsgált témában rejlő kihívást kell megismerni, megérteni és nem magyarázni, hanem értelmezve újrakérdezni. Így hát most úgy vetődött fel a kérdés: Mit tud egy magyar kultúrakutató a magyar példák alapján 1989-ben emlékezésről és felejtésről hitelesen a magyar parasztság vonatkozásában mondani? S éppen Németországban, ahol úgyszólván mire emlékezni és mit felejtetni,

ahol társadalmi és társadalomtudományi önostorozások és elhárítások meg-megújuló s alig emészthető tárgya az emlékezés és a felejtés. S éppen abban az évben, amikor az én hazámban a társadalmi mozgások felgyorsulásával emlékezés és felejtés sebeket tép és sebeket gyógyít.

Amit e történet kapcsán általánosítva megállapíthattam, az a következő:

Az életmódkutatás kapcsán a családi, személyes tárgyi környezet használatát vizsgáltam Magyarországon az elmúlt évtized során. A kutatás inkább etnológiai módszerekkel folyt, s adatai általában három nemzedék tárgy/csoport/használatbeli változásaira vonatkoztak: a századelőtől napjainkig. A közvetlen résztvevéses megfigyelésen túl – korábbi szakmai érdeklődésem következtében – két fontos adatbázisra támaszkodhattam: a halállal, a mulandósággal kapcsolatos ismeretekre és vélekedésekre, valamint a családi fényképek használatára. A két terület vizsgálatát sokáig egymástól „függetlenül” folytattam. Idő múltán azonban mind több érintkezési pontot vettem észre. Különösen az idős korban, betegségben elmondott primortális életáttekintő interjúk és a családi, illetve személyes élettörténetet „illusztráló” privát fényképek kölcsönhatásainak megfigyelése volt tanulságos számomra. Megértettem, hogy a fényképek ezen egyedi, konkrét és személyes használata, interpretációja nemcsak ezekre terjedhet ki, illetve érvényes, hanem a tárgyi környezet egészére. A fényképek csak látványosabban képviselik ezt a tárgyi világot, s privát használatuk jobban kialakult, jobban megfigyelhető, illetve jobban megtanultuk személyes emléktárgyaknak (is) tekinteni ezeket. Pedig a tárgyi környezet éppen attól személyes, hogy használata révén személyes kapcsolatba kerül használójával. A személyes tárgyi világnak az egyedi használat adja meg sajátos jelentését. Egyazon tárgycsoportnak ugyanazon személyek) eltérő használata révén különféle jelentése lehet. Az életútinterjúk segítettek a személyes használat során sajátos jelentéstartalmat nyert tárgyi világok értelmezésében. Szembetűnt, hogy nemcsak az „emléktárgyak”-nak van emlékeztető funkciójuk, hanem – bizonyos viszonylatokban – valamennyi más tárgynak is. A tárgyi környezet így folyamatosan kifejezi – felhasználója és hiteles értelmezője számára – *emlékezés és felejtés* állandó harcát, kölcsönhatását. S ennek a személyes emlékezésnek és felejtésnek a mozgatója az önazonosság, az identitás lankadatlan keresése, megfogalmazása, hirdetése és helyreállítása. A tárgyak magukban statikus természetűek. Tárgyi környezetté szerveződve azonban mobilakká válnak. Használójukkal együtt változnak, alakulnak, alkalmazkodnak a kihívásokhoz, s ezt aktívan ki is fejezik. Ezért tekinthetők a tárgyi környezetek, tárgyi világok használóik hiteles lenyomatainak. A tárgyak révén emlékező és felejtő ember tehát önmagát valósítja meg, fejezi ki. A tárgyakhoz ennek során óhatatlanul énantológiai magyarázatok kötődnek, amelyek egyéni, családi, kiscsoport-szintű mitológiákká válnak/szerveződnek. Ezek a családi mitológiák módot nyújtanak az egyéni, rokonsági, kiscsoport-szintű identitás ápolására és kifejezésére. S erre az utolsó kilenc évtizedben – amidőn az össztársadalmi mítoszok háttérbe szorultak, összetöredeztek, elveszítették jelentésüket, kommercializálódtak, vagy a tudat alá szorulva hatottak – egyre nagyobb szükségük van az atomizálódott társadalmak tagjainak.

Mind többet olvasva szakmámban, megértettem, hogy ehhez a történethez valójában aligha lehet valamit is hozzátennem. Minél többet tudtam meg ugyanis szakmám lehetséges érzékenyebb művelési módjairól, és minél több legújabbkori történelmi ismeretet sajátíthattam el a társtudományokból, annál többet érthettem meg ebből a történetből, annál kevésbé éreztem szükségét és hitelességét az értelmezésemnek. Tökéletes tömörségben foglalja magában mindazt, amire az elmúlt kilenc évtized során a magyar parasztok emlékezhetek és amit abból elfelejthettek, vagy amit el kellett volna felejteniük. Nem a társadalomtudományi elemzés az, amely jobban értelmezné és tanulságosabban összegezné azt, ami itt velük történt. Mégis, hátha a sorsuk iránt érdeklődőknek segíthetek a következő megjegyzéseimmel:

Az emlékezés, az emlékezet ápolása a magyar parasztságnál is – mint sok kultúrában – inkább az asszonyok dolga, mint a férfiaké. Nyilván azért is, mert a feleségek többnyire túlélnek férjeiket, s mivel közsímet, hogy több újszülött fiú hal meg, mint leány csecsemőkorban, s így a gyász, a halottakra való emlékezés az asszonyok hagyományos feladatkörébe sorolódott. De az asszonyok feladatává rendelte a hagyomány a haldokló és a halott körüli közvetlen feladatok elvégzését is. Amint az asszonyok iránti elvárások között találjuk – mégpedig igen szigorúan –, hogy az ő feladatuk a családi és a lokális közösségi hagyományok eseményeinek emlékeztetésben tartása. Egyszerűen tehát tudva vagy ösztönösen az asszonyok dolga az idődimenziók múlttengelyének az ápolása és alkalomadtán a múlt megfelelő megfogalmazása. – A három asszonnak nemcsak a tragikus eseményeket kellett kibírnia, de meg kellett találnia a hagyományokhoz illő legmegfelelőbb formában és a közösség által leginkább ellenőrizhető és tolerálható módon a megemlékezésnek a méltó módját. S meg kellett találniuk azt is,

hogyan tudnak ezen elvárásnak megfelelő jelképek állításával és azok ápolásával megfelelni. E terhes elvárások súlyát az erős tradíciók enyhítik, és segítik őket, hogy se össze ne roskadhassanak, se pedig alóla ki ne bújhassanak. Még akkor sem, ha az integráló társadalom ezeknek a hagyományos elveknek az ellenében kíván hatni. Ez a szigorú elvárás csak a lokális kultúra felbomlásával veszíthet erejéből és érvényességéből.

A halottak emlékezetének ápolása alapvető emberi jog és kötelesség. Akkor is az, ha az integráló társadalom aktuálpolitikai érdekből ezt szankcionálja. S meg kell találni a méltó és ápolható módját a halottakra való emlékezésnek. Ennek a legtermészetesebb kifejezési módja a sírlátogatás. – A három asszony nem mehetett a sírokhoz, mert a nagyapáét egy új országhatár választotta el tőlük, az apa sírjának felkeresését és díszítését a halottak napjának munkanappá tétele s ünnep mivoltának központi, állami tilalmazása nehezítette. A fiú – politikai elítéltként – ismeretlen, jelöletlen, talán tömegsírban hevert. Az ő nyughelye felkutathatatlan és feltalálhatatlan volt. Mivel a nyilvános megemlékezésre nem lehetett módjuk, a privát megemlékezésben keresték és találták meg a méltó módot. De a nyilvánosság számára viselkedésük, öltözetük zárt és zárkózott mivolta is kifejezte azt, sőt bizonyos fokig a ház és a porta leromlott állapota is vesztességük emlékeztetőjeléül szolgált.

S hogy az emlékezés megfelelő módját sikerült – vélhetőleg ösztönösen – megtalálniuk, az abból is adódhat, hogy milyen természetességgel kezelték a szimbólumokat: a jelen esetben mindenekelőtt a kalap – egy jellegzetes férfiúi kiegészítő viseleti darab – jelképes tartalmait.

A kalap szerte Európában, de különösen pl. Olaszországban, ám a magyar nyelvterületen is jellegzetes maskulin szimbólum, a férfiúi viselet elmaradhatatlan és szembetűnő tartozéka, a férfiúi viselkedés és gesztusrendszer egyik fontos eszköze. A mezősegi Széken például a felserdületlen fiúgyerek már kap kalapot keresztapjától, s legénykorára megtanulja bravúrral viselni. Házasember korában egész férfiúi mivoltának kiteljesítője és betetőzője a kalap, amely apró kiegészítő díszítményeivel és viselésének személyes voltával nemcsak nagycsaládi hovatartozást árul el, hanem egy nagyobb vásárban azt is megmutatja, hogy melyik vidékről melyik etnikai csoporthoz tartozik. Öregkorban pedig méltósággal hordják a férfiak, haláluk után a koporsóba is velük temetik. A három asszony esetében helyes volt – habár szokatlan –, hogy a halál helyét jelölték meg a kalappal.

A kalap levételével kifejezett tiszteletadási és köszönési módok számos és változatos gesztusát itt nem sorolom fel. Csak utalok arra, hogy éppen a kalappal kapcsolatban milyen jól megfigyelhető viselet és viselkedés szerves – hagyományos és mégis individuális változatokat is megengedő – egysége, hiszen viselés módjával ki tudja fejezni a személyes vérmérsékletet, temperamentumot, illetve átmeneti hangulatot, sőt a vele szemben állók iránt érzett tiszteletet vagy megvetést is. Azonos neműek és különeműek között rendkívül fontos nonverbális jelzések eszköze volt ez a jellegzetes formájú fejfedő. Csak példaképp jegyzem ide, hogy a vizsgált faluban és szomszédaiban milyen szigorral tiltották, hogy a legények, ifjú házasemberek, leányok, illetve menyecskék társaságában fejükről levéve, az ujjuk körül forgatva játsszanak a kalapjukkal. Ezt az alkalmi párkeresés legszemérmetlenebb felhívásának tekintették.

De egyéb szimbolikus jelentése is van e fejfedőnek. Északkelet-Magyarország vegyes vallású falvaiban a fogason minden házbeli férfi kalapjának van szigorúan tiszteletben tartott helye. A szobába idegen ember, de még a házbeliek sem szokták magukkal vinni a kalapot, kivéve a papot, aki azt rendszerint kezében tartva lépett a házba, és a bevetett ágy tetejére helyezte el. S azt is inkább csak akkor, ha nyomatékosan ki akarta fejezni, hogy valamilyen szoros családi jellegű gond, feszültség megoldásában kíván eljárni. Rajta kívül csak a házbeli nagylányoknak udvarló, de már kérőnek elfogadott legény tehetette kalapját a bevetett ágyra. – Ebben az értelemben a mestergerendára akasztott kalapok azt jelentették, hogy e házban nem lehet fontosabb és kedvesebb vendég az elhalt férfiagnál. Hogy ők az asszonyok számára mindig jelen vannak. Magukra a gyászoló özvegyekre vonatkoztatva pedig felért egy megújított hűségükkel: a férj kalapjának a legszentebb és központi helyre tétele.

Azzal, hogy a ház ura, a gazda a nap végén a kalapját rendszerint a szokott helyére, a fogásra akasztotta, jelezte a házbelieknek és a vendégeknek, hogy mára be van fejezve a munka, le van zárva valami. A mestergerendára függesztett kalapok ebben az értelemben azt jelentik: „Elvégeztetett”.

Bár jól ismertek nyelvünkben a kalappal kapcsolatos szólások, mégis szembetűnő, hogy a három asszony által előadott történetben milyen változatosan és milyen következetesen kerülnek helyükre ezek a kifejezések. Érdekes lehet megjegyezni kiegészítésképpen, hogy az Erdélyből érkezett legény ifjú házaskorára visszaemlékező több falubeli asszony egymástól függetlenül is azonos fordulattal fejezte ki azt – tán még többet is –, hogy mennyire tetszett nekik is a szép szál, büszke tartású

jövevény férfi: „De tudta ám viselni a *kalapot!* Istenem, de tudta!” – Az asszonyok előadását figyelve tehát valamennyi jellegzetes szokást, szólást, illetve cselekvést megtalálhatunk, amely e viseletdarabra vonatkozik a magyar paraszti hagyományban. S ezeknek a nyelvi sztereotípiáknak minden bizonnyal fontos szerepük van abban, hogy ezt a „népi elbeszélést” egyszeri alkalmi szöveg mivoltából (folk narratív) kiemeljék, nyomatékossítsák, sőt a beszédhelyzet központjában levő tárgyra vonatkozó utalásaikkal e sorstragédia szövegét elemeljék a mindennapi beszédet: egységbe zárják, belülről tagolják, hangsúlyos vonatkozásait a jelképes főszereplő tárgyakra – a három kalapra és a három kalapot viselő három férfi sorsára – folyamatosan megőrizték, és családi mítoszszöveggé emelve tartalmát sűrítették. Az egyéni sorsfordulók hiteles részletezése mögött összefoglaló erejüket és általános érvényüket megőrizték és nyomatékossítsák.

Ezek az asszonyok tehát nemcsak életmódjukkal, rituális jelképkötő cselekedeteikkel, de beszédjükkel is a legméltóbb módját találták meg a hiteles és emelkedett emlékezésnek és felejtésnek! Mert méltóképpen emlékezni és felejteni igen nehéz.

Különösen akkor, ha az integráló társadalom teljes hatalmi berendezkedésével felejtetni akar, s minden erejével azon van, hogy irányítsa alattvalói emlékezetét. A halottakkal és a halottakra vonatkozó hagyományokkal szemben azonban igen nehéz érvényesíthető rendelkezéseket hozni. Az év ünnepeit a társadalom irányítói úgy rendezték át s úgy hangsúlyozták, hogy a hagyományos nemzeti identitást erősítőket letörölték, gyengítették, hogy tartalmukat elidegenítették, s így azok az újabban létesített ünnepekkel együtt mind az ő érvényességüket, törvényességüket és szükségességüket voltak hivatva hangsúlyozni s az ország lakóival hangsúlyoztatni. Az egyetlen nyilvános – jóllehet hivatalosan megszüntetett – megemlékezés az év ünnepeinek sorában a halottak estéje volt, amely alkalommal a nemzet halottai emlékének tükrében nézhetett szembe hitelesen saját sorsával és jelenlegi állapotával. S ennek a szembenézésnek a jelentőségét csak fokozta, hogy a mai Magyarország határain túl élő magyarok számára – akik a hazaihoz hasonló történelemhamisító ünnepek nyomásán túl még a kisebbségi megkülönböztetés, háttérbe szorítás, elnyomás különféle módjainak is ki voltak szolgáltatva szülőföldjükön – a „halottak estéje”, a „világítás” volt az egyetlen, bár a lehető legszigorúbban csakis a temetésre korlátozott alkalom arra, hogy ne csak a közvetlen hozzátartozóikra, hanem halottaik, őseik révén nemzeti identitásuk történeti gyökerére gondoljanak és emlékezzenek, s hogy anyanyelvüket a sírjelszövegeket betűzve gyermekeikben ébren tartsák, illetve megerősítsék, magukat és hozzátartozóikat elődeik és a maguk igaz sorsára figyelmeztessék, és saját énekeikkel és imáikkal a jelenüket és közeljövőjüket megsirathassák. Amint egy kicsit is enyhült a hatalom szorítása, csendesen, de ellenállhatatlanul megerősödött az egyébként fekete betűs, munkanapnak számító halottak napja ünnepi ereje. S a passzív ellenálláshoz e csendes ünnep úgy illett, hogy nem lehetett okot találni hatékony tiltására. A halál demokratikus. Mindenkinek vannak halottai. S ezek megkívánják a megemlékezést. E három asszony tehát ott a kalapok alatt halottak estéjén egy országos méretű, értelmű és sokakat talán a leghitelesebben egyesítő megemlékezésnek vált szerves részévé, s kapcsolódott bele egy országos ünneplőáramkörbe, amikor meggyújtotta a három férfiert a gyertyákat. Így éltették az élőket a halottak. A hivatalos és a tömeges megemlékezés közötti feloldhatatlan és elementáris feszültség különös és éltető erőt adott a halottak napja ünnepének és maguknak a holtakat ünneplő élőknek.

Az azonosulás kényszere és az ellene való védekezés nemcsak az évenként visszatérő ünnepekben van jelen, hanem ott feszül az elmúlt kilenc évtizedre vonatkozó hivatalos és személyes visszaemlékezésekben. Mélyen eltérő módon ítélte meg a hivatalos történelem és a családi, a privát történelem, hogy nemzeti történelmünknek mely időpontjai és időszakai voltak feledésbe taszítandók s emlékezetben megőrzendők. S ez a feszítő különbség tovább nehezítette a hatalom és a nép, a vezetők és a vezetettek, az uralkodók és az uraltak közötti azonosság erőltető kényszerét. Hiszen a kalapok egykori viselői – s az országlakók milliói – számára az első világháború előtti állapotok egyértelműen és erőt sugárzón pozitívnak és emlékezetre méltónak értékelték, és a köznyelvben csak így emlegették, „a boldog békeidők”. Ez volt az az időszak, amikor a nemzet még tág és természetesnek érzett határok közt élt, amikor nemzet és polgára természetesebben és zavartalanabban élhette meg az önazonosság, az identitás sértetlen érzetét, s amikor a történetünkben szereplő nagyapa még szülőföldjén kedvvel idézte – ha hibásan is – Petőfi sorait: „*Ha ez a föld az Isten kalapja/Magyarország a bokréta rajta...*” – A munkásmozgalom története szempontjából a századforduló inkább negatív ítélet alá eső korszak volt. A feudálkapitalizmus kibontakozásáé. A spontán, kevésbé szervezett s túlnyomórészt a szociáldemokraták által befolyásolt alkalmi mozgolódásoké, amelyek a parasztságra alkalmilag terjedhettek csak ki.

Az első világháború nemzeti, családi és személyi tragédiákat hozott. Az ország a háborút elvesztette, s vele területe kétharmadát, s lakóinak egy része idegen állam polgára lett, más részük pedig menekült, visszamenekült a régi hazából az új hazába, egy további rész pedig kivándorolt az óvilágból az újvilágba, de túlnyomórészt a helyükön maradván megkísérelték az új hazában elementárisan megzavart identitásuk legmegfelelőbb helyreállítási módját keresni. Ebben a háborút követő rendezetlen időszakban, 1918-ban került sor az európai társadalmi berendezkedéshez való csatlakozás érdekében egy demokratikus polgári berendezkedési kísérletre, amelyet rövidesen szélsőséges kommunista diktatúra követett, ami a háború után közvetlenül újra egzisztenciális veszélybe s identitásválságba kényszerítette elsősorban a vidék lakóit. A parasztság számára tehát a háborúhoz kapcsolódó negatív megítélés alá esett a – szomszédos Szovjetunió példájára – kolhozosítást is kilátásba helyező Tanácsköztársaság, amely abban az időben, amikor ezeket az özvegyasszonyokat meglátogattam, még az érvényben levő hivatalos történelemszemlélet szerint a „dicsőséges 133 nap” epitheton oransszal volt illetendő. A kalap viselői számára akkor is keserű időszak kezdődött, ha a fiú időközben gazdaságát fejleszthette. A szülőföldről való elűzetést nem heverte ki sem ő, még kevésbé apja. Az ő megítélésük és felfogásuk többé-kevésbé egybeesett az ún. Horthy-korszak revíziós terveivel, amelyet a marxista történelemkritika teljességgel negatívan értékelt, felröva sovíniszta mivoltát, a fasizmust előkészítő, a Szovjetunió ellenében a német terjeszkedést segítő irányultságát. Különös csapása a sorsnak, hogy a legöregebb férfi halála után éppen egy évvel, az 1940-es bécsi döntés eredményeként szülőföldjének egy része visszakerült az anyaországhoz. Ez pozitívan érintett sok addig szétszakított családot, s az ország gazdasága és jövőbe vetett reményei vonatkozásában is általában pozitívan ítélték ezt meg, nemcsak a kalapok egykori viselői számára volt csodával felérő és igazságos döntés.

A második világháború személyes és nemzeti veszedelmeket hozott. A felszabadulást, a szovjet csapatok abban játszott szerepét egyértelműen és árnyalások nélkül pozitívan ítélte meg a kommunista történetírás, s állami ünneppé tette azt a napot, amelyen hazánk teljes területét elfoglalták a szovjet csapatok. Az ország lakói azonban sokkal árnyaltabban ítélték meg ezeket az eseményeket, hiszen a saját bőrükön tapasztalhatták a keleti kultúra és viselkedés elementáris erejű és olyan vonatkozásait, amelyek alól nem volt kibúvásuk. Akkor is így volt ez, ha a szovjet csapatok tagadhatatlanul a háború végét hozták el a vidék lakóinak, s ennek valamennyien egyértelműen örültek. A rövid koalíciós időszak vezető pártja a vidék, a parasztság érdekeit képviselte, hatalmas szavazattöbbséggel és eléggé egyértelműnek mondható nemzeti bizalomból fakadó erővel kormányozhattak. A '49-es fordulat évében a kommunista párt totális hatalmi helyzetbe került, ezzel megkezdődött a magántulajdon végleges felszámolása, amelyet a hatalmon levő közösségi tulajdon diadalútjának tekintettek, a parasztság és a polgárság azonban hagyományos életmódjának, önazonossága elvi alapjainak felszámolását, illetve radikális megváltoztatását látta ebben, ami a mi történetünkben szereplő család életében személyes tragédiával még végletesebbé is vált.

A kommunista hatalmi berendezkedés elleni 1956-os népfelkelés rövid időre reményt kelthetett. És mindenki bízott a nemzeti függetlenség kivívásában, a vidék lakossága pedig abban, hogy korábbi természetes életmódjához visszatérhet. A szovjet csapatok azonban újra a kommunistákat helyezték a hatalomba, a megkezdett folyamatok zavartalanul folytatódtak tovább. A népfelkelés résztvevőit kíméletlenül felelősségre vonták, ami már abban is szembetűnően lemérhető, hogy – különösen nagyvárosokban – az ellenállásban nagy számban részt vevő fiatalkorúakat fogva tartották nagykorúságuk eléréséig, hogy a halálos ítéleteket végrehajthassák rajtuk. A szocialista történetírás „konszolidációnak” nevezett időszakában, 1960-tól újult erővel folytatódott, sőt fokozódott és országos érvénnyel megvalósult a parasztság kollektivizálása. – A három kalap alatt gyászoló három asszony kiszolgáltatót élete a fiú és a gazdaság elvesztésével teljes mértékben kilátástalanná vált.

Ilyen fokú feszültség a hatalom és a nemzet emlékezetében és felejtésében – amely számos más módon is megnyilatkozik a társadalmunkban – nem tarthat és nem tarthatott sokáig. Egyetlen kultúra sem bírja ki, hogy nemzedékeken keresztül másra emlékezzenek az emberek a magánéletükben, családi körben, mint amire a hivatalos elvárások emlékezni kényszerítik őket.

Kultúrantropológia és pszichoterápia

A pszichológia iránt érdeklődő s még inkább maga a pszichoterapeuta ne várjon sokat ettől az írástól. Az itt következő sorok egy másik szakma – a néprajz, s a kulturális antropológia – kétségeiről és bizonytalanságairól adnak számot azon az alapon, hogy bizonyos vonatkozásban társtudománynak tekinthető a lélektan és a kulturális antropológia. S habár maradandó hatást gyakorolnak egymásra, tudatos és következetes kapcsolatba állíthatóságuk egyik szakma művelője számára sem feltétlenül nyilvánvaló⁶⁴.

S éppen azért, mert nem nyilvánvaló ez a kapcsolat, s éppen azért, mert elsősorban a pszichológia iránt érdeklődők számára készült, engedtessek meg, hogy itt tisztázzam, miért használom a következőkben a néprajzot és a kulturális antropológiát egymás szinonimájaként – akkor is, ha jól tudom, hogy ez a mai magyar gyakorlatban egyáltalán nem így van. A néprajz a magyar tudománytörténet hagyományai szerint és gyakorlatilag szerte Európában, ahol Volkskundének vagy etnográfának mondják, adott nép, adott társadalom paraszti kultúrájával foglalkozik elsősorban és az etnológia, illetve a Völkerkunde az, amely az Európán kívüli népek kultúrájával, az ún. törzsi társadalmak vagy természeti népek – a rossz emlékü régebbi hagyományban „primitív” népeknek is mondott társadalmi formációk – hagyományos berendezkedését tanulmányozza. Az elmúlt harminc év során különböző okoknál fogva ez a distinkció elhalványult – egyrészt azért, mert a gyarmatosítás lelassult és az idegen, a más népek megismerése most már nem a rohamos leigázás, hanem a minőségi, tartalmi megismerés oldaláról vált sürgetővé, másrészt azért, mert kiderült, elsősorban a szociológia fejlődése révén, hogy szükséges nemcsak a más, az idegen, a távoli, az elűtő, a szembeűnően megkülönböztethető kultúrák, társadalmak, társadalmi rétegek kultúrájának, belső törvényszerűségeinek, társadalmi struktúrájának és mozgásának a megismerése, hanem legalább ilyen fontos, ha nem sokkal fontosabb a saját, a megszokott, a mindennapi, a saját csoportkultúrájának, belső működésének, funkcionálásának és szerkezetének helyes megismerése. Ebből a – jelen esetben igen durván – körvonalazott hiányérzetből született meg számos tudománytörténeti előzményre s számos társtudomány eladdigi eredményeire támaszkodva és azt magába olvasztva a kulturális antropológia (Girtler 1979), amelynek művelése Magyarországon csak az elmúlt másfél évtizedben kezdődött el fokozatosan, de amelynek az angolszász országokban igen nagy irodalma alakult már ki. Olyannyira, hogy több belső megújuláson, forradalmon és kritikus válságon ment keresztül. Ami a nem néprajzos, a nem kulturális antropológus szakember számára fontos, tehát az, hogy egy belső válságokon átmenő társadalomtudománynak (Bausinger é. n.) – amely igyekszik a saját és a más kultúrára, társadalomra odafigyelni – az ismeretanyagát igyekszem feltárni, illetve röviden, a választott téma megközelítéséhez legszükségesebb vonatkozásait bemutatni.

A kultúráról

Nem kerülhetem meg ennél a bevezetőnél azt a tényt, hogy a kulturális antropológia – miként valamennyi társadalomtudomány – újra meg újra nekirugaszkodott annak az immár könyvtáryira duzzadó kötetthalmaz alapján nyilvánvaló módon kilátástalan vállalkozásnak, hogy definiálja, egyértelműen, röviden és kimerítően meghatározza azt az alapkérdést, amelyre az egész tudomány működése és problémakeresése irányul: mi a kultúra? Habár jól tudom, hogy a kultúra meghatározása csaknem lehetetlen, mégis egy munkameghatározást itt röviden előre kell bocsátanom, csak azért, hogy a szöveg olvasójának közös gondolkodási alapot kínáljak, és aztán maga fogja meglátni, hogy ehhez a meghatározáshoz képest változatokkal, illetve ezeknek a meghatározásoknak bizonyos részeit árnyaló további meghatározásokkal fog találkozni a szövegben.

⁶⁴ Írásomban azokat a tapasztalatokat is felhasználtam, amelyeket pszichiáterekkel és klinikai pszichológusokkal folytatott hosszabb-rövidebb ideig tartó együttműködésem során szerezhettem. Lehetőséget nyújtott erre másfél évtizedes etnotanatólogiai kutatómunkám, amelynek során folyamatosan konzultálnom kellett a lélektan és lélekgyógyászat szakembereivel. Ennek a munkának eredményeként jöhettek létre e témakörben született könyveim, írásaim. (Mindenek előtt ide vonatkozik: Kunt 1980, 1981, 1985, 1987.) A hiedelemrendszer kutatásával kapcsolatban rendszeres kutatómunkát végezhettem hazai pszichiátriai intézetekben-részben interjúkat készítve az ápolottakkal, részben pedig az egyévszázadnyi időtartamból rendelkezésre álló kórrajzok kognitív- antropológiai vizsgálatát végezve. (Vö. Pisztor F., Kunt E., Farkas J. 1975; Pisztor F., Kunt E. 1980.) Gondolkodásomat alapvetően befolyásolta az a lehetőség, hogy 1976-77-ben tíz hónapon keresztül fakultatíve ismerkedhettem a Helsinkii Egyetem Pszichiátriai Klinikájának munkájával Kalle A. Achte professzor irányításával s itt hiedelemrendszer-kutatásaimról előadásokat is tarthattam. A másik meghatározó hatás a zürichi C. G. Jung Intézetben ért, ahol nemcsak C. G. Jung tanait, gondolkodásmódját és módszereinek a kultúrakutató számára is haszonnal alkalmazható vonatkozásait ismerhettem meg, hanem a pszichoterápia tágabb, rugalmasabb szemléletét. Kultúrakutatói munkámat alapvetően segítette, hogy az intézet vezetőjével, Thomas Frey pszichiáterrel sokéves szakmai konzultációs kapcsolatot alakíthattunk ki, s hogy az Intézet rendszeresen meghív előadói sorába.

A kultúra kifejezést a mindennapi beszédben a megszokottnál tágabb értelemben használom és értem rajta azon szerzett – tehát agenetikus ismeretek összességét, rendszerét, amely az emberi közösség létezéséhez szükséges. Kultúra tehát – Margaret Mead meghatározásával egyetértve – a viselkedésnek mindazon szerzett formája, amelyet a közös tradíció által egyesített személyek csoportja ad át utódainak. Ez a szó nemcsak valamely társadalom művészi, vallási és filozófiai hagyományait felöli, hanem sajátos technikáját, politikai szokásait is, továbbá ezer más gyakorlatot, amely a társadalom mindennapi életét jellemzi (Kunt 1980, 1981, 1987).

A kultúra állandó, statikus és aktív, változó minőségeket tartalmaz. Állandónak tekinthető az emberi tevékenység eredményeinek összessége. Ezt szokás görög szóval *ergának* nevezni. Az aktív, változó tartalom maga az emberi tevékenység, az energia. Az emberi cselekvés előképekhez, modellekhez, mintákhoz igazodik, ezeket követve alkot. E tevékenységeket érték- és célorientált elképzelések irányítják. Bármely kultúra az emberi lehetőségek, esélyek korlátozott számú megvalósítási feltételét, mintáját tartalmazza. Ugyanakkor másokat elnyom, amelyeket azonban az eltérő kultúrák, a más, az idegen kultúrák éppenséggel kibontakoztatnak. E tekintetben számos példát kínálnak a különféle népek vizsgálataiban.

A kultúrák pluralizmusát és változatosságát néhány kultúrák közti állandó – transzkulturális konstans – fogja össze. Ilyen a létfenntartás szükségletének kielégítése, a fajfenntartás szükségletének kielégítése, a kölcsönösség, a társadalmi egyenlőtlenségek kiegyenlítése iránti *igény*, a jog, valamint az elképzelések a rendről, arról, hogy milyennek is kellene lennie a világnak, illetve az adott társadalomnak, tehát kötelező normák alkotása, annak lehetőség szerinti egységes megítélésére, hogy mi a jó, a helyes, az illő, a szép és mi a rossz, a helytelen, az illetlen, a csúf. Ez a normatív értékrend magában foglalja, mit ért az adott kultúra igazán emberin, emberhez méltón. Ezeket az elképzeléseket fejezik ki az ideológiák, illetve maga a világkép. Továbbá valamennyi kultúrában megfigyelhető a törekvés a szerzett és az örökölt ismeretek megőrzésére és rendszerezésére. Ezen, részben verifikált, tudott, részben nem verifikált, hitt ismeretek szimbólumokban fejeződnek ki. Magukban foglalják az emberek közötti kommunikáció rendszereit – nyelv, gesztusok stb. –, az emberi- és természetfeletti erők átélésének és jelképekben való megragadásának készségét – mitológiák, vallás –, valamint az embernek a művészi kifejezés iránti igényét. Mindezen transzkulturális állandók társadalmi szinten intézményekben valósulnak meg, kognitív szinten pedig szimbólumokban fogalmazódnak meg. A kultúrára általánosan jellemző, hogy tartalmi jelképes formában nyilatkoznak meg (Jung – von Franz szerk. 1982). Ilyen értelemben mondható, hogy az ember a környezetével nincsen közvetlen kapcsolatban, hanem egy szimbolikus rendszer közvetítésével érzékeli azt. A való világból származó észleléseket, behatásokat eleve megszűrjük a szimbolikus világ hagyományos elképzelései, elvárásai, illetve értelmezései. Ilyenformán a kultúra közvetítő, köztes eszköz. Ide sorolhatók a nyelvi formált, kifejezések, a mitologikus jelképek, a vallási és társadalmi rítusok, a nem verbális kommunikációs megnyilatkozások – valamennyi azonban a kultúra jelképes természetének szembeötlő képviselője.

A fokozottan hagyományőrző kultúrákban a kulturális meghatározottság olyan erős szabályozó erő, hogy mintegy ösztönösen működve – *pseudoinstinkt* – eleve meghatározza az egyén és a csoportok kultúraspecifikus – így többé-kevésbé előrelátható és kiszámítható, illetve ellenőrizhető – viselkedési és vélekedési módját a különféle helyzetekben.

Az ember jelképközpontú lény. A társadalom zavartalan működéséhez szükséges információkat olyan módon kell megfogalmaznia, hogy azok a legkisebb romlással jussanak el a legtávolabb, időben és térben. Az írásbeliséget nélkülöző kultúrák ezt az alaptudásukat olyan jelképekben fogalmazták meg, amelyek a rendelkezésre álló információk eszközöknek a leginkább megfeleltek. Ez mindenekelőtt az emberi szellem s az emlékezőképesség. A szimbolikus kódolásnak, csomagolásnak éppen az a jellemzője, hogy az információ sugárzását a kognitív jelcsoportokban minél biztonságosabbá igyekszik tenni; ilyen értelemben maga a kultúra is jelrendszer (Leach 1978). A genetikus közlemények és az azoknak megfelelő tartalmak magasán szervezett rendszere. Szocializációjuk folyamán, az enkulturáció során adott társadalom tagjai ezeket tanulják meg, s így a rendszerre jellemző értelmezési utasítások birtokába kerülnek. S már azáltal, hogy egy bizonyos kódot hogyan értelmeznek, nyilvánvalóvá teszik, hogy mely kultúrának a tagjai.

Nos, miután igyekeztem egy közös alaphoz is elfogadható kultúrameghatározást bemutatni, térjünk vissza az első mondatokban emlegetett kétségekhez és bizonytalanságokhoz, amelyekben kultúrakutatás és lélektan kapcsolatáról esett szó. A tartalmi és módszertani kölcsönhatásokon túl a pszichológiája, illetve pszichiátriája iránt érdeklődő számára alkalmasint tanulságok lehetnek az

itt röviden felvillantott kétségek és bizonytalanságok azért is, mert a lélektan, a lélekgyógyászat is válságokon megy át, s áthatja az a belső megújulási vágy, amely a társadalomtudományok művelőit is, mindazokat, akik érzékeny szemmel figyelik egyén, kultúra és társadalom viszonylatában azt a rendkívül sok, eddig aligha helyesen megválaszolt kérdést, vagy még inkább eddig még csak nem is helyesen föltesztelt kérdést, amelyre – környezetünket, s önmagunkat figyelve mindinkább megbizonyosodhatunk efelől – nem kaptunk helyes, kielégítő, vagy körültekintő választ. Abban reménykedem, hogy a válságok és bizonytalanságok – akár külsőek, csoport- illetve társadalomszintűek, akár belsőek, személyesek, egyéniek, esetleg személyiség-zavaróak –, a pszichoterapeuta számára különösen nem idegenek: egyfelől meg kellett ismerkednie velük annak a tudománymegismerési útnak a bejárása során, amelynek révén megismerhette a pszichológia, illetve a pszichiátria tudománytörténetét is, és beláthatta, illetve felismerhette a pszichoterápia létrejöttének szükségességét, másrészt pedig munkája értelme – a pszichoterápiás gyakorlat és szemléletmód – által. Azáltal ugyanis, hogy a hozzáforduló emberek tele vannak bizonytalanságokkal és kétségekkel – miként ő maga is... S ő tudja, hogy pszichoterápiás gyakorlata révén nem tehet mást, minthogy igyekszik az étellel szükségszerűen együtt járó eme kétségeket és bizonytalanságokat tulajdonosaik számára megérthetővé, többé-kevésbé irányíthatóvá, uralhatóvá, elviselhetővé tenni. S ebben a fáradozásában elsőrendű tanulságokat a saját bizonytalanságainak és kétségeinek kezelési tapasztalatai által nyerhet. Ezen tapasztalatait oszthatja meg a másik – jelen esetben általában „betegnek” nevezett – emberrel. S ez volna a lényeg: az egyik ember készletét érez és vállalkozik arra, hogy – egy tudomány megismerése révén – tudatosítja a legszemélyesebb, a saját emberi gondjait, tapasztalatait, bizonytalanságait, kétségeit, s ennek tanulságait megosztja egy másik emberrel, aki esetleg nincs, vagy nem kezelhető módon van tudatában kétségeinek és bizonytalanságainak. Az egyik ember tudatos és lankadatlan belső művelésre fogott önmaga emberi minőségével – amennyire ez egyáltalában feltárható – önmaga személyisége tudatosításával, megértésével kívánja segíteni, gyógyítani a másik embert. Így válhat alkalmasint az egyik ember a másik ember gyógyszerévé. Ez természetes formájában lehet szerelem, barátság, gyermek-szülő viszony, szükséges formájában azonban orvos-beteg viszonyná válik, s itt, konkrétan a pszichoterapeuta és a lelki sérült kapcsolatává.

A kulturális antropológia annyiban állhat rendelkezésére és segítségére az elsősorban belső, az önmaga megismerésére és ezáltal emberi tapasztalatokra szert tenni kívánó pszichoterapeutának, hogy megpróbál távoli, idegen, más társadalmak emberkezelési, személyvezetési, személyiségépítési, közösség és egyén közötti viszonyokat kialakító rendszeréről és tapasztalatairól minél hitelesebb képet adni, másfelől pedig megpróbálja a saját társadalom ilyen típusú elemzésével és annak tanulságaival segíteni a lélekgyógyászt, hogy az minél több eset, minél több példa ismeretében végezhesse, minél eredményesebben, minél körültekintőbben és minél érzékenyebben önmaga elemzését és a másik ember segítségét.

Legyenek tehát a szakmai és emberi kétségek és bizonytalanságok e szöveg írójának és olvasójának közös alapjai, s fogadja el a pszichológia művelője, a kultúrakutató által összegyűjtött tapasztalatokat azon az alapon, hogy ez utóbbi is az embert, a másik embert és önmagát kívánja lehetőség szerint megismerni. A pszichológiának, a pszichopatológiának és a pszichiátriának azáltal kínálhatunk mi antropológusok némi segítséget, hogy adatokat és ezen adatok értelmezéseit, valamint ezen értelmezések révén kialakult általánosságokat, konklúziókat kínálunk a különféle kultúrákból, társadalmakból; az összehasonlítás lehetőségét abban a tekintetben, hogy milyenek az egyes kultúrákban a személyiség, az egyéniség iránti elvárások, mikor és mit, milyen vonatkozásban tekintenek egészségesnek, illetve betegnek, s szükség esetén a saját feltételeik között hogyan igyekeznek gyógyítani. E példák lehetőséget kínálnak tehát az összehasonlításra, de egyúttal – saját szakmánk számos csapdájából okulva – óvatosságra is intenek. Ezen intéseket a pszichológia, illetve pszichiátria terén működő kollégákkal legelsősorban a kulturális relativitás, valamint azon alapvető és agyonkérdezett kérdés vonatkozásában kell megosztanunk, hogy tudniillik megismerhető-e a másik – a másik társadalomban, a másik kultúrában élő – ember.

Az Európán kívüli népek, a törzsi kultúrák, a természeti népek tanulmányozása során mind világosabbá vált, hogy igen nagy, csaknem leküzdhetetlen veszélyeket rejt a saját magunk, az általunk megtanult és elsajátított és a minket felnevelő kultúra szemüvegén át figyelni a másik kultúrát. Számos korrektnak tűnő megfigyelésről később kiderült, hogy alapvető félreértéseken alapult. Ezen félreértések abból származtak, hogy a megfigyelő nem volt tudatában annak a ténynek, hogy mennyire meghatározza őt az a kultúra, ahonnan érkezett. Óhatatlanul észre lehetett venni, hogy

kultúrája előítéleteit és vágyait belevetítette a megfigyelt másik csoportba a kultúrakutató. Ez a veszély természetesen fönnáll két ember viszonyában is. És ezen az alapon osztható meg a kulturális antropológus ilyen típusú felismerése a pszichoterapeutával, aki szintén nem csinál mást, mint egy másik embert akar megismerni, amely másik ember természetesen vagy alkalmasint, vagy a legtöbb esetben egy másik kultúrában vagy egy másik rész-kultúrában vagy azonos kultúra más körülményei között nevelkedett fel. Az anamnézis, az exploráció és a megfigyelés, azaz a betegnek mondott másik ember megfigyelése során – ha igazán magáévá kívánja tenni a helyes megközelítés képességét magának is úgy kell eljárnia, viselkednie, mint egy távoli nép, egy másik kultúra hagyományainak, szokásainak és jelenségeinek megfigyelésére vállalkozó felfedezőnek. S minél mélyebben ismeri meg a felfedező, a kultúrakutató a választott népet, minél több szempont válik világossá számára, illetve minél több eltérő kultúráról alakíthat ki képet munkája során, annál inkább világos lesz számára, hogy mennyire óvatosnak kell lennie a dolgok megítélésében: egyfelől a saját kultúrája által megtanult elvárásoknak, ismereteknek az idegen kultúrába való kivetítése, rávetítése vonatkozásában, másrészi pedig abban a tekintetben, hogy ti. a legtermészetesebb dolog az, hogy alkalmasint különböző kultúrában mást, és másként tekintenek egészségesnek és betegnek, hogy a legtöbb kultúra önkéntelenül és tudatlanul, de igen pregnánsan, hangsúlyozottan másutt és másutt húzza meg *egyén* és közösség, személyiség és kollektíva határait. S ez a fajta viszonylagosság, ez a fajta relativitás szintén tanulságos lehet a pszichoterapeuta számára, amikor a másik, a betegnek nevezett vagy önmagát betegnek feltételező, vagy önmagát betegnek tudó, vagy a kettőjüket magába integráló társadalom elvárásai szerint szükségszerűen betegnek tekintendő ember áll előtte. A kultúrák kutatójának tehát mindenekelőtt arra kell törekednie, hogy a saját kultúráját, a saját kultúrafüggését a lehető legalaposabban, legtudatosabban és legkritikusabban megismerje. Ugyanígy a másik embert, a másik „lelket” megismerni kívánó pszichoterapeutának bizonyára azon kell **faradoznia**, hogy önmagát, személyiségét, karakterét, mentalitását minél alaposabban, minél hitelesebben és minél kritikusabban megismerhesse. Hiszen az ő általa naponta többször megélt orvos-beteg viszonyban a másik ember általában ismeretlen. Kettőjük interakciójának eredményessége attól függ, és abból fakad a másik ember megismerésének hitelessége, hogy ő önmagát már mily mértékig ismerte meg, és mily módon tudja az ismeretlent ehhez az önmagából föltárt és önmagából megismert részhez viszonyítani. A sikeres interakció továbbá orvos és beteg viszonyában attól is függ, hogy az, akit az adott társadalomban orvosként, gyógyítóként, tehát a szituációban az interakció irányítójaként fogadnak el – s nyilván ennek fogadja el a másik fél is – ne csak rendkívüli önismerettel rendelkezzen, hanem képes legyen arra is, hogy a közvetlen kapcsolatban a lehető legkisebb elfogultsággal tudja szemlélni önmagát, s képes legyen arra, hogy az ő orvos státuszát, a fehér köpenyes professzionalizmusát háttérbe szorítsa, legyőzze, és a beteg – az adott, az őket összekötő társadalom elvárásai szerint betegnek mondott másik ember – elfogódottságát, kiszolgáltatottságát, zárkózottságát, amennyire ez két idegen ember között egyáltalán lehetséges, feloldja. Hogy néprajzi, hogy kultúrakutatói hasonlattal éljek: a gyarmatosítás veszélye áll fenn. De két ember között a meghódítói, a leigázói még akkor is, hogy ha egy szakmai felkészültség tudatában, módszertanával, fölényességével és jóindulatával is végzi ezt az orvos. A kulturális antropológiában igen jól bevált és utóbbi időkben szinte egyedül hitelét megtartó adatszerező eljárás, a résztvevéses megfigyelés, amikor hosszabb ideig, évekig együtt él valaki a megismerendő társadalom tagjaival és így, amennyire lehet, belülről kívánja megismerni a kultúrát. Ez az eljárás arra int, hogy figyelmeztesse a pszichoterapeutát arra: ne féljen egy orvos-beteg interakcióban – amennyire a terápiás gyakorlat ezt megengedi – önmagát is kiszolgáltatni, azaz részt venni a beszélgetésben. Nemcsak mint szakember, hanem mint ember is. Természetesen fegyelmezettséget követel a gyógyító munka végzése, a gyógyító beavatkozás irányítása. Ezért emlegettem olyan hangsúllyal az önmagunkkal szembeni megismerő munka tudatosítását. De önmagunk kiszolgáltatásának abban is megtérülhet az eredményessége, hogy a közvetlen kapcsolatban, a másik felfedezése közben önmagunkról is ismereteket szerezhünk, vagy önmagunkat is új, eddig kevésbé tudatosított vagy kevésbé észrevett vonatkozásokban ismerhetjük meg.

Jogos-e a más társadalmakat kutató antropológus és a másik embert megismerni és gyógyítani kívánó pszichoterapeuta attitűdjét ily módon összehasonlítani? S egyáltalában helyes-e ez a fajta szimbolikus fogalmazás, amikor a lélektan művelőjének munkáját egy másik ember belső tájainak felfedezőjeként fogom fel? Jogos-e egy tudományos munkában szimbólumok, jelképek használata? Nem véletlenül hangsúlyozom ezt a kérdést. A kultúrakutatás elmúlt és igen forrongó tíz évében – elsősorban a nyelvtudományok, a szemiotika, illetve a kommunikáció-elmélet eredményei hatására – mind

nagyobb jelentőséget tulajdonítunk a szimbólumoknak, a jelképeknek, a kiscsoport érvényű, a társadalomra, nemzetre, valamint az egész emberiségre jellemző jelképeknek. Ez utóbbinál természetesen azonnal hivatkoznom kell a pszichológia olyan nagy hatású művelőjére, mint C. G. Jung, aki elementáris hatást gyakorolt a néprajzkutatókra és kultúrantropológusokra az archetípus elméletével.

Tehát a jelképek, a szimbólumok kulturális tartalmainak s ezek működésének és érvényességének oly nagy jelentőséget tulajdonít a társadalomtudomány, hogy az antropológiának egy egész új ága, a szimbolikus antropológia alakult ki. S immár rövid egy évtized alatt könyvtárnyi irodalom született.

Ezen irodalom megszületésében rendkívül nagy szerepe van olyan néprajzosoknak, akik pszichológiát tanultak és olyan pszichológusoknak, illetve pszichiátereknek, akik megőrizték a szociológiai, társadalomlélektani érzékenységüket. A jelképekről, a szimbólumokról tehát kiderült, hogy talán kevésbé egyértelműen, tehát nem definíciószerűen, de tágabb keretekben és sikeresebben átadható és átvehető módon foglalják magukba fontos, sokszor létfontosságú tartalmaikat. Azaz mindazon ismereteket, viselkedési és vélekedési parancsokat és utasításokat, valamint az ezek végrehajtásához szükséges elméleti és gyakorlati ismereteket, amelyet egy társadalom, egy kultúra saját tagjaitól elvár. A szimbólumok oly bonyolult szervességgel, oly életteljes lendületességgel és belső kapcsolatrendszerrel borítják be, foglalják magukba elementáris tartalmaikat, mint amilyen gazdagon, színesen és kimeríthetetlenül borítja be a vegetáció a talajt és az ásványokat, amelyekről ugyanakkor egyértelmű, de sokszínű közvetett információkat hordoznak, s amelyekkel egymást feltételező kapcsolatban állnak. A szimbólumokkal tehát súlyuknak megfelelően és sokkal behatóbban kell foglalkoznunk, akár néprajzkutatók vagyunk, akár pszichológusok. Hiszen ezeken át hat ránk és éltet bennünket a mi saját kultúránk is. Azt is, aki bizonyos vonatkozásban bizonyos fokig segítségre szorul, s ezért betegnek mondatik, s azt is, aki bizonyos vonatkozásban, bizonyos mértékig segítő helyzetbe kerül, s így orvosnak, gyógyítónak neveztetik; akár mások, akár önmaga által.

Kultúrakutató és pszichológus érdeklődésében tehát sok a közös, hiszen mindkettő az embert, az emberi viselkedést kívánja megismerni. Míg azonban az antropológus inkább a csoportos, illetve a csoportban megfigyelhető viselkedésre és az általános kulturális minták alkalmi érvényesítésére, megvalósítására ügyel, addig a pszichológus inkább az egyént figyeli meg, s azt, hogyan válaszol az a különféle ingerekre. Úgy is mondhatjuk, hogy e két tudomány ugyanazt: az emberi jelenséget értelmezi, csak más szintről közelítve. Az antropológus inkább a közösségi szervezetben, a társadalmi térben élő egyént, individuumok alkotta közösséget, a kooperáló organizációt, annak működését kívánja megismerni. A ma pszichológusa pedig az individuális organizmust s az egyéni reakciókat. S itt az egyénről és közösségről beszélve mindjárt fel kell tárnunk a két tudományban egyként felismert, s a hagyományokkal szakítva ki is mondott kétséget: *egyén* és közösség valójában szembeállítható fogalmak-e? Sőt, van-e éles határa az egyénnek a közösség felé?

Az ember társadalmi környezetével a kultúrán keresztül tart fenn – a biológiaiánál magasabb szintű – sajátos kommunikációs kapcsolatot. A kultúra ilyen értelemben: a homo sapiens fajspecifikus – azaz humanizált mesterséges környezete, létezési dimenziója. Az egyént általában mint a társadalom, a kultúra nyitott rendszerének alkotó elemét fogjuk fel. A természeti népeket, a paraszti közösségeket vizsgálva felmerül a kérdés, hogy helyesen járunk-e el, ha az egyént tekintjük a társadalmi struktúrák alapegységének mindenütt? Az elmúlt évtizedek során gyűjtött adatok és a résztvevéses megfigyelés módszerével szerzett tapasztalataink alapján úgy vélem, hogy helyesebb, ha ilyen rendszeralkotó szerkezeti egységnek inkább a családot tekintjük: úgy is; mint önálló és önellátásra törekvő gazdasági és rituális egységet, úgy is, mint munkamegosztási egységet, s úgy is, mint az utódnevelés és a szocializáció egységét. De idézzük egy etnológus véleményét! Clifford Geertz így ír: „Az a nyugati elképzelés, hogy a személy szilárd körvonalakkal rendelkező, egyedi, többé-kevésbé egységes motivációs és kognitív univerzum, a tudat, az érzés, az ítéletalkotás és a cselekvés dinamikus középpontja, amely külön egészként szerveződik meg és elkülönül úgy a többi ilyen egésztől, mint társadalmi és természeti háttértől, bármily helyesnek látszik is számunkra, más világkultúrák kontextusában rendkívül különös gondolatnak bizonyul. Ahelyett, hogy mások tapasztalatait próbálnánk a mi képzeteink közé szorítani – és az olyannyira hangsúlyozott ‘empátia’ mögött a legtöbb esetben ez rejtőzik – ha el akarunk jutni a megértésig, el kell vetnünk ezeket az elképzeléseket és más emberek tapasztalatait a személyre és az énrre vonatkozó saját eszméi kontextusában kell szemügyre venni...”(Geertz 1988). A társadalom érzékeny megfigyelésére törekvő néprajzkutatónak és a beteget hitelesen megfigyelni kívánó pszichoterapeutának tehát hasznára

válhat, ha nem zárkózik el annak tudomásul vételétől, hogy milyen sokféle vonatkozásban szerves és feltétlen közösségbe tartozik a vele szemben álló „másik” emberrel, s így annak a másikkal a megismerését explorációk, csoportdinamikus kísérleti megfigyelések, analízisek mellett alkalmasint önmagán keresztül is folytathatja.

Az olyan alapkérdések újra kérdezése nyomán, hogy: Hol van egyén és közösség, egyéni és közösségi határa? Van-e ilyen határ egyáltalán? – felvetődik egy másik, korunk analitikus hajlamú gondolkodásában szinte agyonvitatott kérdés: Akkor kaphatunk-e a tudományban is hitelesíthető eredményeket, ha a megismerés tárgyát – esetünkben az embert – a maga természetes közegében és viselkedésében figyeljük meg, egyszeri és megismételhetetlen pillanatokból álló élete bizonyos szakaszaiban vagy pedig ha tudományosan ellenőrizhetőnek vélt, mérhető (de hát mérhető-e az ember, és mivel?) és szükség szerint megismételhető körülmények közé helyezzük, s tesszük ki különböző ingereknek? Mindkét esetben gondjaink támadhatnak – ha hajlamosak vagyunk ezeket a gondokat tudatosítani – eljárásunk tökéletessége felől. Az első esetben a megfigyelés tudományosnak vélt, annak feltételezett s elvárt eszközei szükségszerűen hiányosoknak bizonyulnak, hiszen az élet áradó bőségében feltétlen elkerüli figyelmünket valamilyen meghatározó vonatkozás. A második esetben pedig eleve kizárjuk az életszerű életet, s steril körülmények között kísérleti alannyá nyomorítjuk, a viszonylatainak és kapcsolatainak változatos hálózatát állandóan szövő embert: s a kísérlet ingerválasz-fonalára függesztjük őt. Csodálkozhatunk-e hát azon, hogy az ilyen vizsgálatok hitelessége gyakran azonos mértékű az inkvizíció vagy bármely más kínzókamrákban nyert vallomásokéval? Persze alaphiba volna elvetni a laboratóriumi pszichológia, a kísérleti pszichológia, a neurobiológiai kutatások szükségességét. Nem is erről van itt szó, hanem csak a szemlélet, a szükséges értékrend hangoztatásáról, hogy ti. az életen keresztül érthető és fogadható el a laboratórium és nem a laboratóriumon keresztül az élet. Nyilván ez az örök gond tette szükségessé a kísérleti pszichológia, a klinikai pszichológia, a pszichoanalízis eredményeinek kiegészítését, alkalmasint ellensúlyozását a szociálpszichológia, a társadalomlélektan lendületes megerősödésével, amelynek – a kultúrákutatók szándékához hasonló módon – az egész ember hiteles megfigyelése a vágya, az egész emberé, akit valamennyi társadalmi vonatkozásának közegében kívánt megismerni (Hunyadi szerk. 1984).

Ugyanakkor elmulaszthatatlan itt a két tudomány kölcsönhatásában hangsúlyozni, hogy milyen elementáris hatást gyakorolt, milyen hasznosnak bizonyult a mélylélektan, a pszichoanalízis, a jungiánus archetípus-tan a kultúrák rejtett struktúráinak felismerésében és megértésében a néprajzkutatók számára. Kultúra és személyiség sokirányú vizsgálata éppen ennek a kölcsönhatásnak a révén lendült fel olyan eredményesen az 1930-as évektől napjainkig.

A neveléslélektan – vagy inkább fogalmazzunk így: a pszichológia által kifejlesztett tanulási koncepció – szintén nagy hatással volt a kultúra kutatására. Hiszen az adott társadalomban való létezés szervesen összefonódott a tanulással, a tanítással s a tanultak folyamatos visszaigazolásával. A társadalom vizsgálójának tehát különösképpen ismernie kell a pszichológia eredményeit arra vonatkozóan, hogyan tanul az ember, s hogyan tanul tanulni. S megbízható adatokat kelt szolgáltatnia a pszichológus számára is afelől, hogy a különféle kultúrákban hogyan működnek a különféle életkorokban, a nemeknél, a társadalmi szerepekben a tanulás, a tanítás és a visszaigazolás folyamatai. S milyen intézményesített, s milyen spontán kereteket alakított ki az adott társadalom e célból? Ilyen tekintetben azt is lehet tehát mondanunk, hogy a kultúra folyamatos tanulás (vö. a jó pap példáját, aki, mint a közmondás mondja, holtig tanul), a hagyományos ismeretek folyamatos tanulása, valamint ezek folyamatos korrekciója a változó kihívások helyesebb megválaszolása érdekében. Azaz folyamatos újratanulás. A kultúra tehát egy jól megtervezett labirintus megfejtés-rendszere, amely az emberi lét kihívásainak útvestőjében való sikeres eligazodáshoz szükséges helyes megoldásokat tartalmazza. Ebben az értelemben használati utasítás a tanulóhoz. A fehér egerekkel végzett labirintus-kísérletek nem is állanak olyan távol tőlünk, akkor sem, ha mi emberek mítoszokban fogalmazzuk meg az archetipikus labirintusból kivezető Ariadné-fonal fontosságát, amely ebben a megközelítésben nem más, mint maga a tanulás.

A személyiségről

A társadalmak egyedekből állanak. A kultúra pedig ezen egyedek, individuumok viselkedésén keresztül nyilatkozik meg, az egyedi életvezetésre vonatkozó mintákat, utasításokat tartalmazza, amelyek azonban érvényesek az egyedek születése előtt, s halála után is. Minden kultúra változik az idők folyamán, de hagyományos mintái az emberi átlag életkoron messze túlnyúló folyamatosságot

biztosítanak a faj számára. A kultúra kutatói sokáig úgy gondolták, hogy a kultúra egyedekben, az egyedi személyiségekben létezik. Idők során ez a felfogás tévesnek bizonyult. A kultúra – habár az egyéni, az emberi szükségletek kihívásában gyökerezik, azaz az egyéni viselkedésben mégis egyénfeletti, szupraindividuális természetű. Időben és társadalmi térben tehát nem az egyén, az individuum, a személyiség a helyes mértékegység, jóllehet elementárisan és folyamatosan alakítja a kultúrát. S itt – jelen kérdésfelvetésünk szempontjából – a lényeghez érkeztünk: személyiség és kultúra viszonyához. Hogyan befolyásolja a személyiség a kultúrát? S hogyan hat a kultúra a személyiségre? Hogyan ismerkedik meg, válogat és használja fel a kulturális mintákat az egyén? Azaz: hogyan válik a társadalmakat alkotó egyedből sajátos, különálló jellegzetes személyiség?

Az újszülöttek az adott kultúrába való belenevelődésük – az enkulturáció – folyamatán át válnak adott társadalom tagjaivá. Itt utalhatunk a bevezetőben idézett meghatározásra, amely szerint a kultúra az emberi létezéshez szükséges agenetikus ismeretek rendszere. A gyermeknevelés, az enkulturáció, az iskolázás intézményesített és spontán módjainak, s az egyéni, a genetikus, a veleszületett adottságoknak, készségeknek és meghatározottságoknak a kölcsönhatásában formálódik az adott kultúrába e kölcsönhatások eredményessége szerinti mértékben beavatott, adott kultúrát e szerinti hitelességgel reprezentáló személyiség. Egyén és társadalom, személy és közösség viszonyában az enkulturációnak rendkívüli szerepe van, mert általa bontakozik ki, egyszerűen simul bele, határozódik meg az egyéniség saját közösségének kultúrájába. Bizonyos mértékig hasonlóan a gyapjúfonalhoz, amelynek ugyan megvan a saját fizikai minősége, színe, de igazi értelmét akkor nyeri el, amikor pl. egy szőnyeg észrevétlen, de fizikai létét adó részévé válik, s színe a többi szálak színével összevetve esetleg változó hatással feloldódik, belesimul, beleszövődik a szőnyeg nagy és változatos mintarendszerébe, s abba a használati körbe, használati módba – annak minden közvetlen és közvetett funkciójával, jelképességével s több rétegű jelentésével együtt –, amely a szőnyeg létrehozatalát szükségessé tette. Így tekintve egy csomó, egy vetőszál gyapjúfonala észrevétlen része egy többszörösen összetett, fizikai létezésén sokszorosán túlmutató tartalmú rendszernek, ugyanakkor kétségtelenül megkereshető, felismerhető és azt szervesen építő eleme, amelynek beépülését, szervülését az egészben számos minőség, vonatkozás és viszonylat határozza meg. S mennyivel bonyolultabb, összetettebb a kultúra változatos szövetébe beleszövődő egyéniséget meghatározó viszonyok, vonatkozások és viszonylatok rendszere!

Itt csak felsorolásszerűen a főbb csoportokra való utalással s néhány példával van módomban bemutatni a kulturális antropológia ide vonatkozó tapasztalatait. Adott személyiség ezek szerint tehát sok-sok tény kölcsönhatásában formálódik. A kultúrakutatók az alábbi négy főbb osztályba vélték sorolhatónak a meghatározó jellegzetességeket:

1. Az egyént alkotó jellegzetességek (biológiai, neurofiziológiai, belső elválasztási rendszerbeli, testi felépítésbeli, fizikai antropológiai, stb. jegyek).
2. A fizikai környezet természete, amelyben az egyén él (éghajlat, földrajzi terepadottságok, stb.).
3. A kultúra, amely által az egyén az életét kivitelezi, leéli.
4. Az egyénnek a maga egyedi, csak rá jellemző, s ilyen értelemben megismételhetetlen biológiai-pszichológiai-társadalmi létkísérlete, életútja, életmódja.

Ezen összetevők sajátos, jellegzetes és egyedi egymásra hatásában jön létre, formálódik és valósul meg a személyiség.

A személyiség legnyilvánvalóbb – habár nem szükségképpen a legfontosabb – meghatározói közé tartoznak a fizikai és lelki adottságok, amelyekkel az egyén születésekor bír. Ezek a veleszületett tulajdonságok a legkülönbözőbb módokon, változatokban nyilatkoznak meg az életút, a személyiségfejlődés folyamán, s adott kultúra normáitól függően a legkülönbözőbb interpretációkra, megítélésekre szolgáltatnak alapot.

A szemmel látható, azonnal felismerhető jellegzetességek a személyiségre vonatkozó következtetéseket engednek meg. E következtetések tartalma, logikája azonban messzemenően függ az adott kultúra hagyományos értékrendjétől. Nemcsak arról van szó tehát, hogy például a kisméretű ember – a törpe – személyisége nyilvánvalóan különbözik a nagynövésűtől – az óriásétól –; amint ez például az európai népek meséiben túlhangsúlyozva, s sommásan összegezve kifejezésre is jut, s amint ezt a normarendszert a gyermekek e mesékkal magukba is szívják. Hanem arról is, hogy az ún. „nyugati kultúrákban”, az európai társadalmi gyakorlatban a magas embernek inkább megvan az esélye arra, hogy az alá-fölé rendeltsége viszonyokban a domináns szerepet játssza. Ezen kulturális preferenciának aztán természetesen megvan az azonos kultúrába beleszületett kisméretűeknél kisebbségi komplexumot generáló hatása. Számos példát említhetnénk arra, miként igyekeztek

ezen – a kultúrából levezethető és szükségszerű – hátrányos helyzetükön az alacsonyak erőteljesebb érvényesülési vágygal, alkalmasint agresszivitással változtatni. Emlékezzünk itt csak Napóleonra, aki nem mulasztotta el szépszál tábornokait ismételten arra figyelmeztetni, hogy csak egy szavába kerül, hogy – azok fejevétele árán – azonos magasságúakká tegye őket...

De ugyancsak kultúráktól függően is változik a kövérek megítélése. Elegendő csak a soványokat olykor a végletekig favorizáló étkezési, öltözködési, egészséges életmódbeli divathullámokra gondolni, s máris megérthetjük, hogy mennyire frusztrálhatja a moletteket, a kövérebbeket, a korpulenseket az a tény, hogy időről-időre valamennyi őket körülvevő reklámról hiányoznak a hozzájuk hasonló testalkatúak. Ugyanakkor a nem európai kultúrákban – Afrikában, a Távols-Keleten – igen gyakori a kövérek iránti tisztelet, a kövérség és a pozitív személyiségjegyek hagyományos összekapcsolása. Ez a vélekedés – az endokrin folyamatokról, a hormonális meghatározottságról mit sem tudva – abból az egyszerű tényből indul ki, hogy csak az lehet kövér, aki sokat tud enni, aki tehát adott körülmények között a létfenntartás kihívásaihoz a legjobban tudott alkalmazkodni, azaz aki a személyes életvezetés sikerességének jegeit korpulens külsejével is hirdeti.

A kulturális relativitás példája lehet a nyugati kultúra és például a Csendes-Óceán dél-nyugati részén fekvő Trobriand-sziget lakóinak viszonyulása az újszülötthöz (Malinowski 1924, 1927). Mindannyiunk számára természetes és jól ismert jelenet, amikor az újszülöttet körülálló rokonok találgatják, hogy inkább apjára vagy anyjára, nényére vagy bátyjára, nagynényére vagy nagybátyjára, nagyapjára vagy nagyanyjára ütött-e inkább a gyerek. Természetesen, amikor a fizikai, testi jellegzetességek alapján analógiákat keresnek, akkor egyszersmind a személyiségjegyek-beli adottságok analógiáit is feltételezik. S hányan tapasztaljuk azután fölnövekedésünk során, hogy milyen nehéz az ilyen családirag reánk hagyományozott domináns analógiáktól megszabadulni vagy éppen mily mértékben válhatnak az ilyen családi előképek erőt adó, személyiségépítő forrássá.

A Trobriand-szigeten születő gyermekben azonban nyilvánvaló illetlenség volna bármilyen, az anyára vagy az anyai rokoni ágra utaló hasonlóság felfedezése. Az itteni hagyományok értelmében az újszülött csakis kizárólag apjára és atyai felmenőjére hasonlíthat: fizikai vonatkozásban éppen úgy, mint lelkieken, illetve személyiségjegyeiben. S ha meggondoljuk – ebben a férfidomináns, matrilineáris társadalomban hasznos segítséget jelent az apai minták hangsúlyozása a fejlődő személyiség számára, aki ily módon külső kulturális elvárásoktól, a reá vetített minták elfogadásától és személyiségébe építésétől egyaránt támogatást nyerhet ahhoz, hogy a közösség valóban megfelelő tagjává válhasson. Az európai és a csendes-óceáni példák tehát nem a személyiség genetikus különbségéről szólnak elsősorban, hanem a nemek közötti státuszkülönbségekről. Arról, hogyan szolgálja a kultúra az egyén szerves enkulturációját más-más társadalmakban.

De a Trobriand-szigettől nem búcsúzhatunk el anélkül, hogy egy szorosan idetartozó, kevésbé megmagyarázható, kultúr-relativitást tanúsító példát ne említsünk. Amint láttuk tehát, ott minden gyermek elsősorban apjára hasonlít. Ami azonban a mi hagyományos vélekedésünk számára nehezen elfogadható, a Trobriand-hagyományok szerint elemi igazság: az, hogy egyik testvére sem hasonlít a másikra. Hiába érvelt Malinowski **azzal** hogy ha a testvérek mind apjukhoz hasonlítanak, akkor nyilvánvalóan egymáshoz is hasonlítaniuk kell. A bennszülöttek ezt a vélekedést idegenkedve elhárították maguktól, s kijelentették, a vak is látja, hogy egy testvér sem hasonlít(hat) a másikra. Ezt a kulturálisan meghatározott érzékelést aligha magyarázhatjuk, hacsak azzal nem, hogy talán így kívántak – ösztönösen – nagyobb függetlenséget biztosítani a testvérek személyiségfejlődésében; nem korlátozva őket az egymásra projiciált mintákkal, hanem hagyva valamennyiüket az apai minta dominanciájával megküzdeni.

A 19. század kultúrakutatói hajlamosak voltak arra, hogy a nemzeti jellegzetességeket, a nemzeti karaktert a fizikai környezettel magyarázzák meg. Ennek megfelelően például a hegylakókat individualistáknak és mogorváknak jellemezték, az enyhébb klímájú területek lakóit kreatívoknak és vidámaknak, a trópusokéit pedig türelmetlennek és szexuálisan kicsapongóknak. Azóta sokkal finomabb, árnyaltabb képet rajzoltak a kultúrakutatók, de nyilvánvaló, hogy a környezet, az élettér, az ökológiai meghatározók természetesen hatást gyakorolnak a személyiségre is. Akárcsak olyan módon is, hogy az adott terület jellegzetes ásványi adottságai vagy ásványhiányai elváltozásokat eredményezhetnek a szervezetben és így közvetve kihatnak a mentalitásra, a karakterre. De ugyancsak bebizonyosodott, hogy például a légnyomás hirtelen változásai között vagy az állandóbb légnyomású területen élők szervezete és személyisége szintén különbözik egymástól (Kluckhohn – Murray szerk. 1949).

Hogy a kultúra milyen markáns hatást gyakorol a személyiség fejlődésére, azt már a bevezető kultúrameghatározásból is kiolvashattuk, s végül is az egész dolgozat erről szól. Mindazonáltal tanulságos lehet az első olyan kultúranropológiai kutatásra hivatkozni, amely Malinowski nevéhez fűződik, aki *Sexualitás és elfojtás a természeti népeknél* című munkájában elsősorban a Trobriand-szigeti társadalmat vizsgálta a freudi pszichoanalízis elméletének ismeretében (Malinowski 1924, 1927). A Trobriand-társadalom matrilineáris szervezettségű, azaz anyagi ágon tartják számon a felmenőket egy-egy rokonsági közösségben. A gyermekek számára az abszolút tekintélyt az anyai nagybácsi, az anya bátyja gyakorolja. Sokkal inkább, mint maga a nemzőapjuk. Jogosnak tűnik tehát Malinowski számára a kérdés, hogy vajon ilyen típusú társadalmi rendszerben a fiúkban megvan-e az a fajta Ödipusz-komplexus, amelyet Freud Európában, európai neurózisok kezelése nyomán felfedezett, s vajon a Trobriand-szigeti fiúkat frusztrálja-e az incesztus, a vérfertőzés tilalma anyjukkal szemben és apjuknak, mint anyjuk egyedüli birtokosának a **gyűlölete**? A szigetlakók viselkedésének elemzése és mitológiájuk alapos megismerése nyomán Malinowski arra a megállapításra jutott, hogy e kultúrában a fiúk vérfertőzési frusztrációja elsősorban a leánytestvérük viszonylatában jelentkezhet és a gyűlölet és rivalitás érzésével az anyai nagybácsi ellen fordulnak. Összegezvén tehát, azt állapíthatjuk meg ebben az esetben, hogy tulajdonképpen a freudi Ödipusz-komplexus elvei itt is működnek, de a megjelenési formájuk, vonatkoztatásaik egy más kultúra meghatározottságának megfelelően eltolódhatnak attól, amelyet mi itt Európában megszoktunk.

Ugyancsak érdekes megemlíteni Margaret Mead munkáját (Mead 1949), aki Szamoa-szigeti bennszülöttekkel élt éveket együtt, és aki ottani tapasztalatai alapján állapította meg, hogy az a fajta pszichológiai stressz, amelyen a serdülők a korabeli Amerikában, de Európában is szükségszerűen keresztülmennek (s a szemlélet, amely a pubertáskori stressz időszakot majdhogynem a személyiségfejlődés szerves részének tekinti), a Szamoán lakó bennszülött fiatalok számára ismeretlen. Azért hiányzik belső fejlődésükből ez az időszak, mert a Szamoa-kultúra bizonyos stresszt okozó forrásokat egyszerűen kiküszöböl és sokkal felszabadítóbb és szabadabb lehetőségeket kínál a gyermekek belépésére a nemileg érett ifjak, a felnőttek társadalmába, mint az itt Európában más általános.

A harmadik fontos név, akinek a kutatásai messzemenően meghatározták a kulturális antropológia pszichológiai vonatkozású felismeréseit, Ruth Benedicté. Ő az, aki felismerte, hogy valamennyi kultúra mintákból (pattern) építkezik és tulajdonképpen a kultúra ebben a vonatkozásban nem más, mint a személyiség alakítására alkalmas és adott társadalom által elfogadható minták választható sora (Benedict 1937). E viselkedési minták a mitológiában jelennek meg, a mitológia hivatott arra, hogy az idealizált személyiséget – ha a freudi kategóriákban kívánjuk magunkat kifejezni, akkor a felettes Ént – mindenkor a kultúra tagjai elé tárják. Tehát minden kultúrának többé-kevésbé világos elképzelései vannak arról, hogy milyen is a jó ember, illetve a jó asszony, milyen személyiségjegyekkel kell az adott kultúra optimális tagjának rendelkeznie. Konkrét vizsgálatai során arra a megállapításra jutott, hogy érvényes a kultúrák tagjainak kétféle csoportba osztása aszerint, hogy milyen típusú személyiség kifejlődését segítik, illetve egyszersmind melyik személyiségtípusnak a kifejlődését gátolja meg. Dionüoszsi, illetve apollóni személyiségtípusokat különböztetett meg (Benedict 1937: 78–79.), mégpedig hosszabb terepmunkák során. Az előzőt az észak-amerikai kontinens észak-nyugati partján élő kvakiuti indiánoknál, az utóbbit pedig az új-mexikói zunyi indiánok között. Ruth Benedict, a német filozófus Friedrich Nietzsche tanulmányára támaszkodott, aki szerint a klasszikus görög kultúrát két személyiségépítkezési típus, két személyiségépítkezési lehetőség, két nagy emberi alapélmény drámai, mitológiai, illetve személyiségalkotási lehetősége határozta meg, mégpedig a szabad, a minden kötöttséget elsöprő dionüoszsi típusú – ahogyan ő nevezte –, illetve a szabályokhoz konzekvensen ragaszkodó, önmagában, s önmaga körül rendet kívánó apollói típusú. Meg kell vallanom, hogy számomra Ruth Benedict írása a kvakiuti és a pueblo társadalomról elsősorban mint szépírói, csaknem mint költői élményt árasztó olvasmány volt maradandó hatással, sokkal kevésbé volt akadémiai értelemben tudományos mű ez, ugyanakkor tagadhatatlan, hogy nemzedékeken keresztül elementáris hatást

gyakorol ez a könyv a kulturális antropológia, illetve a társadalompszichológia számos művelőjére. Tulajdonképpen arról a problémáról van itt is szó, amelyet például Jung is elemez az extravertált, illetve introvertált személyiségjegyek, illetve személyiségtípusok megkülönböztetésében.

Minden egyén egyedi, személyes élettörténettel bír. Nyilvánvaló, hogy a társadalomnak nem minden vonatkozása, nem minden dimenziója, nem minden lehetősége nyitott valamennyi személy, valamennyi társadalom-alkotó egyén számára és különbségek vannak a társadalmi lehetőségek és a

társadalmi gyakorlatok vonatkozásában az egyes egyének között. Természetesen ez az egyén, a személyiség szerepkörére és személyiség-építésére is szükségszerűen kihat. Még az egypetéjű ikreknek sincs azonos társadalmi, kulturális beilleszkedési lehetősége, nyilvánvaló különbségek alakítják személyiségük különbözőségét. S a szerencse, vagy szerencsétlenség, a siker, a sikertelenség, a társadalmi térben való eligazodás során messzemenően alakítják a személyiséget. Ugyanakkor a sokrétűség ellenében, bár azt megengedve, a társadalom a kultúrán keresztül azt szorgalmazza, hogy az oly mértékben különböző egyedek és egyéniségek lehetőség szerint valamiféle standardizált lehetőségek között találják meg az egyéni boldogulásukat, az ősztársadalom javát is szolgálva. Folyamatos tehát a kényes egyensúly keresése egyén és közösség között. Így valamennyi társadalom, valamennyi kultúra igyekszik a generációk hosszú sorát szolgáló állandó mintákat, állandó lehetőségeket és állandó életviteli előképeket az egyes egyedek elé tárni és igyekszik az ő személyes kibontakozásukat bizonyos fokig a közösség érdekében korlátozni. Mindazonáltal ezen korlátozások között is nyilvánvalóan rendkívül sok lehetősége van valamennyi egyednek személyisége kialakítására és nyilvánvalóan ez eredményezi azt, hogy végül is mindenkinek egészen más egyedi és senki máséhoz nem hasonlítható életlehetőségek leléleése jut osztályrészéül.

A személyiség működését összefoglalóan úgy értelmezhetjük, mint az egyéni fizikai alkat, a környezet fizikokémiai jellegzetességei, a kulturális minták, az egész élet során tapasztalt dolgok, a megismert emberek irányába mutatott reakciók, és az egész élettörténet során az emberekhez, a helyzetekhez és a tárgyakhoz való alkalmazkodás és az azokra való reakció közötti folyamatos és állandó egyensúly keresését s ennek az egyensúlynak egy sajátos, egyéni karakter körüli elrendeződését. Ezeknek a főmeghatározásoknak a kölcsönhatását és változatait hivatott összefoglalóan bemutatni a mellékelt táblázat (Kluckhohn – Mowrer 1944: 1–29.). Az ebben a táblázatban feltüntetett meghatározók kölcsönhatásaiból szűrődik ki az ún. csoport-személyiség. Ezek azok a meghatározók, amelyek alkalmasak az emberi természet, a mentalitás, a személyiség valamennyi oldalról való hozzávetőleges megközelítésére. Mindazonáltal nem feledhetjük el két nagy kultúranthropológus – Clyde Kluckhohn és Henry A. Murray – epigrammaszerű megfogalmazását (Kluckhohn – Murray szerk. 1949: 35.), miszerint: Minden ember bizonyos vonatkozásban olyan,

a: mint minden más ember,

b: mint néhány más ember,

c: mint egyetlenegy más ember sem.

[TÁBLÁZAT]

A személyzavarok kulturális forrásairól

Eleddig azokat az alapismereteket foglaltam össze, amelyeket a kulturális antropológia, illetve a társadalomnéprajz az egyénről, az egészséges személyiségről, társadalom, kultúra és egyén viszonyáról tud. A pszichoterapeuta számára azonban igen fontos volna és különös tanulsággal járhatna annak megismerése, hogy milyen lelkibetegségeket, milyen személyiségzavarformákat, és azoknak miféle forrásait és milyen gyógymódjait ismerte meg, adatolta és hogyan kommentálta a kultúrakutatás.

Az ilyenfajta speciális érdeklődés a múlt század legvégén indult meg és tulajdonképpen nagy fellendülést ezen a téren is Sigmund Freud művei elsősorban a Totem és tabu című – keltettek (Bausinger é. n.). A tartalmas kultúranthropológiai vizsgálatok, amelyek a kultúraközi összehasonlítást is kiálló tudományos adatokat gyűjtöttek, szinte egyszerre indultak meg a társadalomlélektan hasonló kutatásaival. Így alakult ki a kulturális antropológián belül az ún. pszichológiai antropológia, a társadalomlélektanon belül pedig a transzkulturális pszichiátria (Murphy – Lighton. szerk. 1965), illetve a lelki betegségek kultúraközi összehasonlító vizsgálata (Benedict – Jacks 1954). A következőkben e tanulmány kereteihez igazodva a legfontosabb tanulságokat igyekszem összefoglalni:

– A társadalmak, a kultúrák fejlődése természetszerűen nem követ azonos, uniformizálható sémát, hanem a legkülönbözőbb módon, a legváltozatosabb alakban megy át a fejlődés fázisain. Ennek megfelelően minden társadalmat, minden kultúrát mint egy önálló teljességet, mint egy magáért való egységet kell megvizsgálni. Egyetlen kultúráról sem mondhatjuk azt, hogy értékesebb vagy értéktelebbebb a másiknál, hiszen valamennyi kultúra alapvető törekvése az, hogy az emberi jelenség létét fenyegető valamennyi kihívásra a maga jellegzetes és sajátos körülményeinek megfelelő legoptimálisabb válaszokat nyújtja.

– Ahhoz, hogy egy társadalmat, egy kultúrát és abban az egyes egyedek helyzetét a lehető legjobban megértsük, arra kell törekednünk, hogy az általános emberi kihívásokra ebben az egy konkrét vizsgált kultúrában kialakított válaszok – azaz kulturális és társadalmi intézmények, ismeretek, viselkedés és viselkedési utasítások, hiedelemrendszerek stb. – egész rendszerét belső összefüggéseik alapján igyekezzünk megérteni. Nem feledkezve meg például az életvitel, az életmódot alapvetően meghatározó ökológiai feltételekről, vagy például a társadalmi belső munkamegosztásról, az adott társadalom által birtokolt terület változatosságáról és nem utolsósorban figyelembe kell vennünk azt, hogy a társadalom, a társadalmi csoport, a társadalmi kiscsoport milyen őket integráló vagy velük azonos társadalmi súlyú szomszédos kulturális, társadalmi kihívásoknak, rivalitásoknak van folyamatosan vagy alkalmanként kitéve.

– Az egy-egy társadalom előtt álló kihívások megoldására változatos, kulturálisan intézményesített válaszreakciók léteznek. Például néhány közösségben az ott élők számára korlátozott mértékű rendelkezésre álló élelmiszer biztosítását úgy oldják meg, hogy a felserdülő leányokat, a szüzeket rituális hagyományok keretében megölik. (Erre a Marquesas-szigetről ismerünk példát.) Más társadalmakban intézményesítik és kulturálisan elfogadhatóvá teszik az abortuszt. (Ilyen pl. a Yap-sziget őslakóinak hagyománya.)

– Tulajdonképpen valamennyi társadalom olyan hagyományos mintákat halmoz fel kultúrájában, amelyek adott konkrét időben és térben a leghatékonyabb módon teszik lehetővé az egyén, az ember alkalmazkodását a kultúrának, mint közvetítőnek az elsajátítása révén a természethez.

– Ugyanakkor azt is világosan kell látnunk, hogy nem minden intézményesített kulturális minta és ismeret, illetve hiedelem alkalmas arra, hogy valamennyi, a társadalomban integrált egyed számára egyenlő módon biztosítsa a védelmet a kihívásokkal szemben. Ennek megfelelően természetes dolog az is, *hogyan* azok, akik nem tudják követni az adaptációs mintákat, ki vannak téve rövidebb-hosszabb ideig tartó stresszhelyzeteknek és alkalmasint ezek a stresszhelyzetek pszichopatológiás elváltozásokat is eredményezhetnek, s egyéni lelkibetegségekhez vezethetnek. Különösen akkor van ez így, ha meggondoljuk, hogy valamennyi kultúrában vannak olyan korábban érvényes hagyományok, amelyek aktualizálása inkább hátrányos az egyének számára, de a társadalmi intézményesítettségük révén igen lassan változnak meg ezek az elvárások. És ami korábban kifejezetten funkcionális, hasznos volt a közösség szempontjából, az fokozatosan diszfunkcionálissá válik. Ilyen példát említettünk a Yap-szigeten élő őslakók kapcsán, akik a népesség arányainak a rendelkezésükre álló ennivalóhoz, élelmiszerhez igazítása céljából az abortuszt intézményesítették, kulturálisan elfogadottá tették. Ennek a hagyománynak a megtartása napjainkra oda vezetett, hogy a népesség katasztrófális méretekben lecsökkent. De tulajdonképpen az ormánsági egykezés példája hasonló tanulságokkal szolgálhat.

– A társadalomban élő egyedek ugyanakkor minduntalan új kihívásokkal is szembekerülnek, akár kultúrán belüliekkel, akár a szomszéd társadalmakból vagy a természetből adódóakkal, s ezeknek a megválaszolását a kultúrát megújító válaszreakciók kialakításával igyekeznek megoldani. Néhányan egyetértenek ezen új minták elfogadásában és elfogadtatásában, s ők ebben a vonatkozásban egységet alkotnak, mások azonban frusztrálódnak ezektől, sorozatosan stresszhelyzetekbe kerülnek és az új szokások bevezetése mintegy az „őrületbe kergeti” őket.

Egyetlen társadalom sem képes arra, hogy valamennyi tagja számára a legmegfelelőbb lehetőségeket biztosítsa személyiségük kifejlődése és méltányos társadalmi elhelyezkedésük számára. Minden közösségben élő egyénnek kell számítnia bizonyos fajta és valamilyen fokú kényszerre, korlátozásra, amely életének különböző szakaszaira különböző intenzitással, különböző időtartamra akár halmozottan is rányomhatja a bélyegét. Gondoljunk csak a gyermeknevelés gondjaira, a serdülőkor fegyelmezési problémáira, az iskolázásra mint korlátozó, s egyúttal nevelő intézményre, valamint mindazokra a tabukra, tilalmakra, amelyek társadalmilag hagyományosan szentesítettek, amelyekhez feltétlenül alkalmazkodnia kell adott társadalom valamennyi tagjának. Ezek a kulturális korlátozó, alkalmasint kényszerítő technikák természetesen az egyik ember esetében, az egyik élethelyzetben vagy az egyik társadalomban, vagy az egyik társadalmi státuszban feltétlenül, visszavonhatatlanul, megsérthetetlenül érvényesülnek, míg a másokban rugalmasnak, tágíthatónak, elasztikusnak bizonyulnak. Bizonyos életszakaszokban bizonyos korlátozások szükségszerűek, más életszakaszokban ugyanezek átléphetők. Egyes élethelyzetekben rövid időre érvényesülnek, más életviteli szituációkban pedig az egész életen keresztül szabályoznak. A társadalmat jellemző, kulturálisan intézményesített hagyományos korlátok és kényszerek a többség életének sikeres leélését hivatottak biztosítani. Ugyanakkor szükségszerű, hogy néhányak számára ezek a korlátozások és ezek

a kényszerűségek valamilyen oknál fogva nem elfogadhatók, nem elsajátíthatók. Ezek a társadalom peremére, perifériájára kerülhetnek, marginális, sőt deviáns személyiségek válhatnak belőlük. Súlyosabb esetben pedig előfordulhat az, hogy a kulturálisan standardizált viselkedési elvárások elsajátítására valaki oly mértékben alkalmatlanná válik, a kényszerek súlya oly mértékben frusztrálja, hogy lelki zavarok lépnek föl és lelkibeteggé válik. Lássunk néhány példát!

A mai városiakok számára ilyen szükségszerű korlátozássá vált az a tény, hogy magánéletének javarészét egyedül, illetve nukleáris családban, azaz kis családban, a többi szomszédos családtól izolálva kell leélnie. Ez a fajta elmagányosodás a városiakok mivoltához sikeresen alkalmazkodó személyek számára természetes, bár nem kellemes, s nem szívesen elfogadott szükségszerűségként tűnik fel. A magyar paraszti kultúrában ezzel szemben egészen természetes volt az, hogy az egyének vagy például a házastársaknak, a nagycsalád többi tagjától függetlenül alig volt magánideje. Közismert dolog, hogy például Mezőkövesden, vagy a palóc nagycsaládoknál nemre és korra való tekintet nélkül állandóan együtt élt a három nemzedék legkülönbözőbb rokonsági viszonylatban élő tagja egymással. Ezekben a nagycsaládi közösségekben egyszerűen elképzelhetetlen volt a privát szféra, a magánélet, a személyes lét olyan fajta megvalósítása, kibontakoztatása, mint amilyen a mai városiakok számára szükséges és természetes. Ez a szembeállítás annál is tanulságosabb lehet, ha meggondoljuk, hogy a városiakok kétharmad részének elődei, szülei, nagyszülei Magyarországon, de pl. Finnországban is ilyen paraszti nagycsaládokból kerültek ki és tulajdonképpen egy-két nemzedékváltás alatt kellett megszokni a kollektív mindennapi életből való kilépést és az individuális, izolált, egyéni mindennapi életvitel megszokását.

A társadalmi kényszerek és korlátozások, a kulturális viselkedési és vélekedési utasítások tehát az egyén számára bizonyos körülmények között stresszforrásokká válhatnak. Ugyanakkor meg kell jegyeznünk, hogy valamennyi kultúra alkalmat ad az átlagtól eltérő tulajdonságú egyének számára, hogy különös adottságaikat a közösség számára kamatoztassák a társadalmi munkamegosztásban és ne rekesztődjenek kívül a társadalmon. Ilyen specialisták lehetnek például a különös érzékenységű sámánok, gyógyítók, papok, vagy más vonatkozásban a táncosok, a többieket szórakoztató színészek, maszkos alakoskodók, tréfamesterek stb. Mindazonáltal a kultúra egyetlen társadalomban sem tudta kiküszöbölni a lelki betegségek forrásait, illetve a stresszfaktorokat. A kulturális antropológia és transzkulturális pszichiátria számára evidencia az, hogy valamennyi társadalom ismeri a lelki betegség fogalmát és – habár sajátos világméretű megfelelő osztályozásban, megnevezésben, eredeztetésben és gyógyítási módban – számon is tartja őket. Minden társadalomban előfordulhat az, hogy az egyik egyén lelki beteggé válik, a másik egyén deviánssá, a harmadik átlagpolgárrá, a negyedik vezető személyiséggé, az ötödik pedig újitóvá és reformerré.

A kulturális tartalmak, hagyományok, intézmények és a lelkibetegségek közötti viszony aszerint ítélni lehet, hogy bizonyos kulturális elemek, minták mily mértékben, mennyire irányítható, illetve irányíthatatlan módon, nyilvánosan legalizálható vagy nem legalizálható mértékben okoznak feszültséget a társadalom tagjai között? Kisebb vagy nagyobb csoportokban mennyire alakult ki, mennyire hagyományozódott az ilyen feszültségek gyors és maradéktalan feloldása? Milyen gyakran fordul az elő, hogy az ilyen feszültségek eredményeként valamely egyén magára marad és eluralkodik rajta a félelem, az izoláltság és a stressz kiszolgáltatottjává válik? Lássunk néhány közelebbi példát!

Az első, a legismertebb: a tabu. A tabu tulajdonképpen nem más, mint alapvető szükségletek kulturális kisajátítása. Kizárása egy kisebb vagy nagyobb közösségnek adott szükséglet kielégítési lehetőségeiből. A kizártak frusztrálódnak azért, hogy természetes, emberi igényeik kielégítésében korlátozódnak. Még akkor is így van ez, hogyha hagyományosan, nemzedékeken keresztül, valamilyen oknál fogva intézményesített módon valósul meg. Ilyen fajta tabuk általában az élelemmel, az agresszivitással, a nemiséggel, a személyi jogokkal, a személyi kezdeményezésekkel és a politikai, illetve vallási autoritásokkal kapcsolatban fogalmazódnak meg. Hétköznapi példa kínálkozik Észak-Afrikából, ahol a hagyományos előírások a nőkre olyan túlzó terhű tabukat rónak ki, amelyeket nem ellensúlyoznak a társadalmi szerep, a presztízs oldalán. Ebben az egyoldalú frusztrációban mérhető módon megnőtt a lelki betegségek, illetve a lelki betegségekre hajlamosítottak száma.

Minden társadalom elvárja tagjaitól, hogy az adott kultúrában érvényes értékrendhez igazodjanak. Ugyanakkor nincs két individuum, aki a társadalmi értékeket azonos mértékben és azonos módon követné. Amíg a legtöbb egyén azonban a hagyományos értékrendhez igazítja életét – a kulturális alkalmazkodás, az enkulturáció során, s egész életén keresztül, saját viselkedésével is reprezentálja, visszaigazolja ezeket az értékeket –, addig néhányan képtelenek arra, hogy elfogadják ezeket az

értékeket vagy bizonyos értékeket, vagy az értékrend bizonyos vonatkozásait, vagy éppen nem tudnak egyszerre több, eltérő értéknormához igazodni, egyszerűen telítődnek. Jó példája lehet ennek a frusztráló gondnak a vezető beosztásban lévő személy, aki ahhoz, hogy jól lássa el adott körülmények között pl. főorvosi vagy tudósi feladatait, számos intellektuális, érzelmi és anyagi minőség vonatkozásában kialakított értékrendhez kénytelen igazodni és esetleg egyéb személyes kívánságait, adottságait, vágyait sikeres előrejutása, érvényesülése és pozíciójában való megmaradása érdekében el kell nyomnia. Önmagát kell korlátoznia. Az ilyen esetben a lelki feszültség oly mértékben összegeződik, hogy neurotizálódni, lelki zavarokat okozóan is kifejeződik.

Néhány kultúra jobban elvárja a közösségi értékrendhez való alkalmazkodást, más talán kevésbé. Szokták említeni, hogy a német társadalom az I. világháború után olyan fokú közösségi és faji tisztulást vett célba, amely természetes fokán túlhaladt és azt a tragédiát okozta, amely a zsidóság megsemmisítő táborokba küldését eredményezte. Ez a példa arra is figyelmeztethet bennünket, hogy számos esetben, számos kultúrában igen nehéz meghúzni a választóvonalat a normális és az abnormális érték-orientáltság, érték-orientált viselkedésre irányuló elvárás között. Gondoljunk csak az elsősorban irodalmi, mikszáthi példák által közvetített dzsentri viselkedésre, amely nyilvánvalóan olyan értékmintákat hangoztatott, olyan értékrendhez igazodott, amely valójában már semmilyen egzisztenciális alappal nem rendelkezett és a külső szemlélő számára mehökkentő és abnormális szituációkat eredményezett, míg az ebben a légkörben élők és az itteni társadalmi szerepeket játszóknak számára ez természetes szerepvállalás és szerepvitel volt. A mikszáthi novellák érdekessége éppen abban van, hogy az író segítségével mi, az olvasók tudatában vagyunk annak, hogy ezek a dzsentri viselkedési jegyek minden reális gazdasági, társadalmi alapot nélkülöznek, míg maguk a kivitelezők – akik bizonyos fokig ezzel szintén tisztában vannak – kényszerűleg, vagy már elmúlt értékrendhez igazodóan konzekvensen megpróbálják tartani magukat és képviselni ezeket az alap nélküli érték-orientációkat.

A kultúrához kötött stresszforrások következő csoportjába azok a lelki rendellenességek tartoznak, amelyek az adott társadalom párhuzamos értékrendjei közötti el nem igazodásból származnak, azaz a társadalmon belüli több-értékűségből, a különböző értékrendekhez való alkalmazkodási készség hiányából. Minden közösségben előfordulhat az, hogy valamelyik egyén számára a hagyományos értékrend bizonyos tartalmai ellentétesnek tűnnek és képtelen egyszerre alkalmazkodni különböző kulturális elvárásokhoz. Az ilyen, lelki zavarokat okozó alkalmazkodási képtelenség elsősorban nem a törzsi, hanem a magasabban szervezett komplex társadalmakban lép fel, amikor az egyén egyszerűen elveszti tájékozódó-képességét az ideológiák, a morális normák, a vallási hagyományok és a közélet helyes kivitelezéséhez szükséges szerep-elvárások között. Ezek konfrontációba kerülnek az ő személyében, nem találva a megfelelő egyensúlyt.

Az is gyakori, talán még gyakoribb stresszfaktor, amikor egy kultúra, egy közösség belső fejlődése, vagy külső hatás egy kisebb csoportot, vagy a társadalom egészét kultúraváltásra kényszerít. A legtipikusabb esetei ennek a felfedezések korában az európai civilizáció és az adott törzsi társadalmak közti kulturális feszültségek, amelyek az egyes egyéneknél elviselhetetlen lelki terhekként jelenhettek meg. Ugyanilyen helyzet áll elő, amikor valaki nagyobb távú és hosszabb idejű migrációra kényszerül vagy erre vállalkozik, pl. amikor a kivándorló, a vendégmunkás a saját hagyományaiból kilép, és egy egészen új, ismeretlen kultúrához, társadalomhoz kell alkalmazkodnia. Tömegesen adódtak erre példák az Észak-Amerikai Egyesült Államokba, illetve Kanadába történt kivándorlások hullámaiban. De előfordulhat ilyen értékzavar szülte pszichogén veszélyeztetettség akkor is, amikor az egyén saját eredeti társadalmán belül valamilyen oknál fogva szerepcserére kényszerül, az adott értékrendnek megfelelő alacsonyabb vagy magasabb pozícióba kerül, s e társadalmi értékrend váltáshoz nincsenek meg a kulturális és viselkedési mintái, és nincsen meg a belső felkészültsége az új szerep elviselésére, illetve sikeres kivitelezésére. Számos ilyen példa adódott az 50-es években, amikor egyfelől a két világháború között vezető beosztású vagy biztos egzisztenciában, jólétben élő embereket váratlanul megfosztottak minden személyes vagyonuktól és társadalmi szerepkörükötől – például a Hortobágyra való kitelepítés vagy a recski bányába való több éves száműzetésük formájában. Ugyanakkor a másik irányban is történtek tragikus belső meghasonlások, amikor „egyszerű” munkásembereket, parasztokat vagy pásztorokat felkészületlenül és váratlanul kiemelték a megszokott környezetből és magas közéleti tisztségekbe helyezték őket, amelyeknek az ellátására nem voltak kulturálisan, enkulturációjuk folyamán kiképezve. Mindkét esetben a személyiség érzékeny és sokszoros stressznek kitéve, nemcsak felejthetetlen, hanem visszafordíthatatlanul károsító hatások alá is került.

De gondoljunk csak az olyan mindennapi és természetesnek tűnő szerepés egyúttal értékorientáció-váltási gyakorlatra, amikor a gyerekből felnőtt, a fiúból apa, vagy a munkaképes aktív családfenntartóból nyugdíjas, idős ember lesz. Ezek az átlépések az egyik szerepkörből a másikba nem valósulhatnak meg a hozzájuk fűződő, a zavartalanságukat biztosító kulturális intézmények, rítusok és szokások nélkül. Az emberi élet fő szakaszai objektív biológiai változásokon alapulnak. Ezek a fordulópontok jelképesen fogalmazódnak meg. Az átlépés az egyik életszakaszból a másikba fontos változást jelent az egyén és a társadalom életében egyaránt. Így ezt szükséges a közösség minden tagjának tudomására hozni, s ugyanakkor szükséges az is, hogy az egyén ennek elviselésére, s az új szerep, az új értékorientáció elvárásainak való megfelelésre felkészülhessen. E célra szolgálnak az emberi élet fordulóihoz fűződő szokások: a keresztesítés, a legény-, illetve leányavatások, a természeti népeknél az ún. beavatási szertartások, az esküvők, a temetés. Ezeket a szokásokat – amelyek az emberi élet leélésének és az azon belül szükségszerűen bekövetkező váltások zavartalanságát hivatottak lebonyolítani – a kulturális antropológia átmeneti rítusoknak nevezi (Gennep 1986). Hiszen akkor végzik őket, amikor az egyén az egyik társadalmi helyzetéből, szerepből – tulajdonképpen biológiai fejlettségi fokából – egy újabbba megy át. E rítusok fontos feladata, hogy segítsék az egyént új társadalmi helyzetének elfogadásában, a közösséggel pedig elfogadtassák ezt. Oly természetes és oly fontos szokások fűződnek az ilyen szerepcserékhez, hogy tulajdonképpen tudomást sem veszünk róluk, csak akkor, amikor valakiben valamilyen módon zavart okoznak ezek a szerepváltási gondok, akár szomatikus, akár pszichogén zavar formájában.

De nemcsak az okozhat valaki számára különös, túlzott vagy éppen elviselhetetlen megterhelést, ha élete folyamán különböző elvárásokhoz, értékrendekhez kell alkalmazkodnia, hanem az is, hogy párhuzamosan, egyidejűleg kell megfelelnie egy személyben, azonos szerepben különböző kívánalmaknak, amelyek társadalmilag elfogadottak és intézményesítettek. Az egyik ember meg tudja oldani ezt a feladatot, míg azonban a másikkal nehezebbre esik, vagy éppen nem is tud ennek megfelelni és meghasonlik. Valamennyiünknek egyszerre kell jó gyermeknek, jó házastársnak, jó szülőnek lenni. Hány neurózis forrásává válik az, amikor a középnemzedék, az aktív keresők úgy érzik, hogy nem tudják eléggé jól ellátni gyermekeiket. Nem tesznek meg, nem tudnak megtenni mindent azok felnevelésére, szellemi, lelki gyarapítására. Ugyanakkor a másik oldalon úgy érzik, hogy ők maguk, mint gyermekek, a szüleikről nem tudnak *eléggé* gondoskodni, nem tudnak figyelmesek lenni, nem tudnak segítségükre lenni.

Vannak olyan kultúrák, amelyek különös figyelemmel vannak az ilyen, a társadalmi többértékűségből adódó kihívások elhárítására. Így példaként akár az afrikai maszai törzsre gondolhatunk, akár pedig a hagyományos magyar paraszti elvárásokra, amikor a felnőtt ifjakkal addig nem engedik meg a házasságot, amíg a kötelező katonai szolgálatot nem teljesítik. Ezzel kívánják megelőzni azt, hogy a fiatal emberekre egyszerre többféle szerepelvárás súlya nehezedjen.

Az eltérő, párhuzamosan jelentkező, különféle értékrendekhez való egyidejű alkalmazkodás elvárásának ellentéte az a helyzet, amikor az egyén valamilyen sajátos oknál fogva kirekesztődik ebből a sokértékűségből és elveszti addigi szerepét, kiszorul abból. Ilyen esetekre példákat találhatunk a keleti társadalmak némelyikében, ahol a munkaképesek az idős emberekkel fokozatosan, de társadalmi hagyományokhoz igazodva éreztetik, hogy ők már fölöslegessé váltak, és csak ételpusztítók és ilyen módon egyre kevésbé engedik meg nekik, hogy a közös étkezés felélésében részt vegyenek. Ugyanakkor a biológiai önfenntartás korlátozásával egyszerre korlátozzák korábbi társadalmi szerepüket is, egyszerűen kitesztik korábbi társadalmi státuszukból, és éreztetik társadalmi értékvesztettségüket. Szépirodalmi példáját olvashatjuk ennek Fukazava Hicsiró japán író Zarándokének című novellájában (Fukazava 1968). De radikálisabb szerepvesztések példáit is ismerjük, amikor néhány eszkimó és ausztrál törzs hagyományait vizsgálva arról olvashatunk, hogy itt szokássá vált az öregek megölése: lényegében annak érdekében, hogy a fiatalok és a munkaképesek számára rendelkezésre álló élelemkészlet ne csapjan a szükséges mennyiség alá. Hasonló kirekesztést az ösztársadalmi értékrendből és a társadalmi szerepvállalásokból megismerhetünk az indiai, illetve japán társadalmi struktúra, kasztrendszer vizsgálata során is. De bármely másodrendű állampolgárként kezelt, s kisebbséghez tartozó egyén sorsában megfigyelhetjük az értékvesztési állapot frusztráló hatását.

Hasonlóan kultúrához kötött frusztrációk forrása lehet az, hogy valamilyen egyén az adott közösségekben elfogadott érzelmi, megnyilatkozási lehetőségeket, a mentalitást nem tudja követni vagy éppen túlzóan valósítja meg azt. A néprajzi leírások – különösen a 19. századiak voltak erre hajlamosak – arról tudósítanak, hogy egyes népek túlságosan elsöprő lendületűek, magukkal

ragadóak, például a hawaiiakat írták le ilyenek, aztán másokat általában úgy karakterizáltak, hogy irigyek, kicsinyesek, féltékenyek, megint másokat megalomániásnak, nagyzólóknak írtak le. Például az orosz útleírásokban a kaukázusi, illetve a Kaukázuson túli kis népeket kifejezetten büszkének, önhittnek mutatják be. Általában gyakoriak a beszámolók arról is, hogy bizonyos népek vagy népcsoportok félnek a szellemektől, de vannak olyanok is, akik az idegentől, a másik embertől féltek. Az előzőre, a szellemektől való félelemre Ghanából vannak klasszikus leírások (Field 1960), ahol olyan erős volt a rontás, a boszorkányság, a szellemektől való félelem, hogy gyakorlatilag azt lehet mondani, a vizsgált területen mindenki gyanakodott és babonásan félt mindenkitől. Ez a fajta szélsőséges érzelmi állapot természetesen nemcsak arra hajlamosította az adott közösséget, hogy ebben a vonatkozásban atomizálódjon, egyedeire hulljon szét, hanem melegágya volt a különböző lelki betegségeknek is. Nem kell ilyen messzire menni példaként, hiszen valamennyi elmeorvos gyakorlatában előfordultak olyan idős paraszti származású betegek, akik betegségüket rontásra, szemmelverésre, tehát babonás hátterű hiedelmekre vezették vissza. Az ilyen betegek gyógyításában mindig tudni kellene elkülöníteni az adott közösségben elfogadott babonákat, hiedelmeket és az egyéni, a személyes, az individuális aberrációkat. Hiszen a városlakó, az európai kulturáltságú hallgató számára már az is betegesnek tűnhet, amit egy faluban teljesen természetesen hisz mindenki, például a szemmelverésről.

Különös lelki terheket jelenthetnek a társadalmi szervezetekbe, a társadalmi rendbe való beilleszkedés vagy az onnan való kiszorultság állapotai. Két fontos vonatkozást kell megemlíteni. Az egyik az anómia, a társadalmi szervezetlenség, a másik pedig egy társadalom túlfegyelmzettisége.

Az előzőre szolgálhatnak példák azok a felmérések, amelyek az Észak- és Dél-Amerika nagyvárosainak nyomornegyedeiben élő munkanélküli és nagyon szegény emberek, családok körében előforduló lelki betegségek gyakoriságát vizsgálták (Mangin 1960). Úgy találták, hogy a munkanélküliség által létrehozott kiszolgáltatottság és a szegénység ténye és tudata előidézhet lelkibetegségeket. Azonban itt mindjárt meg kell jegyezni, hogy ez nem ilyen direkt és közvetlen kapcsolattal magyarázható. Természetesen arról van szó, hogy a lelkibetegség manifesztálódásához szükséges az egyén lelki rendellenességekre való hajlamossága is. Ám tagadhatatlan, *hog*y magasabb a gyakorisága ezekben az ún. „bádovvárosokban” a lelki rendellenességeknek, mint egyebütt. Tulajdonképpen komplex hatásmechanizmus működéséről van szó, amely ezekben a körzetekben intenzívebben tudja kifejteni káros hatását. Így például elsősorban az iskolázatlanság hiánya, a kilátástalan szegénység, a más népcsoporthoz való tartozás, gyakran migrálás együttesen hozhatnak létre olyan fokú feszültséget, amelyek aztán lelki betegségekben is megnyilatkozhatnak. Itt sem kell túl messzire menni példaként, hiszen azokon a munkatelepeken, amelyeket akár Kazincbarcika, akár az egykori Sztálinváros felépítése idejére hoztak létre, megfigyelhetők voltak hasonló tendenciák, és minden valószínűség szerint a munkásszállások lakói is ilyen típusú lelki terheknek vannak kitéve napjainkban is.

A kilátástalanság, az egyéni adottságok sikeres társadalmi kivitelezésének össztársadalmi meggátálása szintén rendkívüli és elviselhetetlen lelki feszültségekhez vezethet. Ilyen esetek elsősorban a túlszervezett, túlfegyelmzett, monolitikus, autarchikus központi irányítású kiscsoportoknál, társadalmi rétegeknél, illetve országok esetében figyelhetők meg. Itt általában a merev berendezkedés nem teszi lehetővé, hogy az egyéni életlehetőségek a személyes igényeknek megfelelően rugalmasan alakíthatóak legyenek. Ez folyamatos feszültséget hoz létre az egyénben. Nemcsak politikai vonatkozásokra kell itt gondolnunk, hanem például a francia és olasz-svájci magas hegyek által körülvevett kis falvak közösségéből vannak ilyen felméréseink. Itt a modern kor kihívása, az azt közvetítő fiatalok és az adott közösséget eladdig életben tartó hagyományos normák és az azt képviselő öregek között olyan fokú feszültség, olyan fokú konfrontáció alakult ki, amely ugyan arra nem volt még elegendő, hogy az egész közösség szokásaiban és kultúrájában alapvető változásokat hozzon létre, de elfojtott állapotában arra elegendő volt, hogy több fiatal túlzott lelki megterhelésnek tegyen ki. Ezek közül aztán többen elhagyták a falvakat, s megpróbáltak a nagyvárosokban, sokszor idegen országok városaiban elhelyezkedni, ahol természetesen az előző bekezdésben leírt anómia veszélyeinek tették ki magukat. Így helyzetükben sok változást remélni nem lehetett.

Számos vizsgálat foglalkozott a szociokulturális változások és a lelki egészség kölcsönhatásával. A társadalmi-kulturális változások természetesen nem minden esetben és nem mindenkinél okoznak megrendítő lelki behatásokat, de mindenki számára megterhelést jelentenek valamilyen módon. Mindazonáltal a vizsgálatokból kitűnik, hogy néhány kultúrában megvannak a hagyományok arra,

hogy adott kultúra tagjai könnyedén és rugalmasan alkalmazkodjanak ezekhez a nagy kulturális változásokhoz. Ilyenek például a kambák, egy bantu néptörzs tagjai Kelet-Afrikában, akik egyszerűen hagyományaik szerint is meglehetősen individualisztikusak voltak és megszokták azt is, hogy egyfajta társadalmi kötetlenségben éljenek. Nagyon érdekes az az amerikai vizsgálat, amely pont ezeknek a bantu néger eredetű Amerikába került csoportoknak a könnyed és rugalmas városi beilleszkedését szembeállította Észak-Amerika őslakóinak, az indiánoknak, főleg pedig a préri indiánoknak a nagyvárosi életbe való beilleszkedési képtelenségével. Ez utóbbiak közül igen nagy számban kerültek ki lelki sérültek és szorultak gondozásra, vagy pedig italozásra adva fejüket egyfajta öngyilkosságba menekültek, képtelenek lévén az alkalmazkodásra (Oliver 1965). De hazai példát idézve ismét: közismert néprajzi megfigyelés az is, hogy nem mindegy az új társadalmi környezethez való alkalmazkodás vonatkozásában az, hogy valaki korábbi társadalmi helyzetében az adott kultúra magasabb vagy alacsonyabb szintjét sajátította-e el. Így például a termelősövetkezetek létrehozásakor a nagygazdák, az önállóan nagyobb földterületeket megművelő, a gazdaság felől gondot viselő és több ember munkáját irányító ún. nagyparasztkok sokkal nehezebben alkalmazkodtak a közösségi termelés adott feltételeihez, mint például a törpebirtokosok, vagy éppen a föld nélküli zsellérek. Úgy tudjuk, hogy a nagygazdák között sokkal nagyobb volt például az öngyilkosok száma, mint a földnélküliek közül is. Itt természetesen elsősorban az juthat az ember eszébe, hogy az elvesztett magántulajdon nagysága feletti megrendülés okozta az öngyilkosságot. De meg kell gondolni, hogy tulajdonképpen itt is a kulturális beavatottságnak rendkívül fontos szerepe van: mert a nagy földtulajdon egyszersmind a helyi kulturális értékrendben nagyobb felelősséget, súlyosabb elvárásokat, a helyi értékrenddel való intenzívebb átítatottságot kívánt meg, s ebből kellett volna átváltani egy egészen új értékrend, egy egészen új közösségi struktúra irányába.

A lelki zavarok kultúrához kötődő forrásainak felsorolását azért tartom igen szükségesnek, mert gyakori tapasztalatom volt együtt dolgozva pszichiáterekkel és pszichológusokkal, hogy azok, ámbár szükségesnek tartották azt, hogy a lelki betegségeket a maguk összetettségében és pluralisztikus etiológiájukban vizsgálják meg, s komplex módon eredeztessék; mégis sokszor – legalább is számomra úgy tűnt – elmulasztották ezeket a kulturális faktorokat a betegségkép kialakulásában, annak fennmaradásában és a gyógyító stratégia kialakulásában figyelembe venni (Pisztora – Kunt – Farkas 1975). E gondolatmenetet szükséges volna itt tovább folytatnom, erről azonban terjedelmi okokból le kell mondani. Kérdés formájában azonban legalábbis fel kell vetnem a továbbgondolás három fő irányát. Az egyik az, hogy kultúráként, társadalomként hogyan különbözik a lelkibetegségek szimptomatológiája, azaz kórtünettana? A másik izgalmas kérdéskör az, hogy vannak-e egyáltalán kultúrához kötött szindrómák? (Zárójelben sietek megjegyezni, hogy az utóbbi évtizedek antropológiai és transzkulturális kutatásai szerint ilyenek nem léteznek.) A harmadik nagy kérdés lehetne a lelki betegségek gyakorisága kultúráként és társadalmanként.

A beteg személyiség gyógyításáról

A sérült, a beteg személyiség adott kultúrájának megfelelő gyógyításmódjairól – nem lévén szakember – nincsen módomban részletesen beszámolni. Ugyanakkor meggyőződésem, hogy a pszichoterapeuták, illetve a pszichológia, a pszichiátria iránt érdeklődők számára az első és legfontosabb egy általános tájékoztató képnek a felvázolása volt. Az érdeklődők nyilván majd a megfelelő irodalmat meg fogják ehhez találni. Mindazonáltal szükségesnek ítélem, hogy a gyógyítással kapcsolatos észrevételeimet igen röviden itt összefoglaljam.

A természeti népek, a parasztság körében folytatott gyógyító eljárások amelyeket a magyar néprajz általában a népi gyógymódok címszó alatt tart nyilván, illetve népi gyógyászatként emleget – rendkívül változatosak. Ám változatosságuk messzemenően attól függ, hogy mekkora érzékenységgel szegmentáljuk, vesszük ki ezeket az eljárásokat adott társadalom intézményrendszeréből, mennyire figyelmesen vizsgáljuk meg azokat a kapcsolatokat, azokat a társadalmi, kulturális viszonylatokat és hatóerőket, amelyeket alkalomadtán a gyógyítást vezető tudatosan vagy ösztönösen gyógyító erőként kapcsolnak be eljárásukba. S éppen ez a legfontosabb számukra: ti. annak megértése, hogy egy-egy ilyen hagyományos társadalomban az embernek egész élete során ösztönösen kell egy elég szűk lehetőségeket adó elvárásrendszerhez kapcsolódnia, ugyanakkor ez az elvárásrendszer egyúttal egész élete során segíti is a társadalom tagjait. S ugyanez vonatkozik magára a gyógyításra is! Tehát nagyon óvatosnak kell lennünk a mai, az általunk ismert orvos-beteg kapcsolat kivetítésével más társadalmak, társadalmi rétegek ilyen irányú eljárásainak a vizsgálatakor.

Nyilván személyes elfogultsággal fognak vádolni, de nemcsak az én megállapításom az, hogy a népi gyógyítások, a különböző Európán kívüli népek kultúráiban megfigyelt személyiségzavar megfélemezhető, elhárítható, feloldó, illetve a zavart személyekkel való együttélést biztosító technikák, eljárások – ha *úgy* tetszik praktikák, babonák – adott kultúrában, adott társadalomban betöltött hatásosságuk szempontjából felveszik a versenyt az Európában, vagy az új világban megszokott eljárások hatékonyságával. Mindenesetre óva intek bárkit attól, hogy lenézően, lekezelően, elhárítóan viszonyuljon ezekhez az eljárásokhoz, és veszélyesnek tartanám, ha bárki is túlságosan fetiszizálná az európai pszichiátria eddig elért eredményeit. Természetesen a saját társadalmunkban az eredmények elismerésre méltóak, de nem szükségszerű az, hogy felismeréseink birtokában egy másik társadalmat esetleg előítéletekkel közelítsünk meg.

A sérült személyiség gyógyítására, rehabilitálására, illetve a vele való huzamosabb együttélésre való berendezkedés intézményesítésére vonatkozóan az a benyomásom, hogy ezek az eljárások több vonatkozásban is a gyermeknevelés folyamatához hasonlíthatóak, ám sokkal fáradtságosabbak. Ezt nevezzük a pszichoterápiában reszocializációnak. Mindenekelőtt létre kell hozni egy olyan viszonyt emberek csoportja vagy egy ember környezete, vagy két ember között – a betegek és gyógyítóik, illetve a gyógyítást segítő környezetük számának megfelelően –, amely – bár a gyermek-szülő kapcsolat tartalmi fedezetét és hagyományos értékrendjét nem közelíti meg – segíthet bizonyos vonatkozásban a gyógyító ember vagy emberek autoritásának elfogadásában. Segíthet a feltétlen jóindulat feltételezésében, a beteg, illetve a beteg környezete oldaláról a feltétlen bizalom létrejöttében. Ezt a viszonyt két ember önmaga erejéből aligha tudná egy közösségen belül létrehozni. Ennek a kapcsolatnak a kulturális mintáját, modelljét társadalmilag kell generalizálni, létrehozni. Erre jött létre a gyógyító specialista – a sámán, a pap, a tudós, a kenőasszony, s a mi kultúránkban az orvos – intézménye. Az ő sajátos társadalmi szerepkörét elfogadva kezdődhet el egyáltalában a munka: a betegnek újra a kultúrába vonása – mint egy gyermeknek –, a leszoktatása például a félelméről, a képzettársításairól, a káros szokásairól. Ugyanezen fáradtságos szoktatási, átnevelési reenkulturációs folyamat során egyszersmind sor kerül a betegség jegyeinek – adott kultúrának megfelelő újraértelmezésére, tudatosítására, mintegy a kultúrával való átvilágítására. Hosszú, türelmet és mindenekelőtt felelősségteljes emberséget kívánó munka ez. Éppen annyira, mint a szülők gyermeknevelő tevékenysége. Am ez a gyógyító, ez az újrafelismerést elősegítő, az önnevelést támogató munka csak akkor lehet sikeres, ha a társadalom, a közvetlen vonatkoztatási és kapcsolattartási csoport is segítségre van, mind az újra tanulónak, mind pedig a betegét, az embertársát vezető, gyógyító személynek. Ehhez azonban e célból őt védő, s a társadalmi környezetéből ilyen vonatkozásban lehetőség szerint őt segítő reakciókat kiváltó megkülönböztetett helyzetbe kell kerülnie a segítségre szorulóknak. S ez a beteg, a beteg mivolt intézménye és szerepköre. Az adott kultúrára jellemző beteg-szerepkör megnyilatkozásai, jelei számos módon informálják az együttélőket, hogy az együttélésben – azaz a létért folytatott mindennapi harcban – bizonyos vonatkozásokban, bizonyos ideig nem kell, nem szabad riválisnak tekinteni a beteg-mivolt attribútumait felmutatót. Persze ennek a kíméletnek és önkorlátozásnak kultúránként, időszakonként eltérő, de lényegében az egész közösség érdekeit szolgáló határai vannak.

A lelkibeteg státuszára vonatkozóan hangsúlyoznom kell, hogy számos társadalomban átmeneti állapotnak tekintik. Nem olyan végleges és visszavonhatatlan helyzetként ismerik, mint amilyenhez mi itt Európában hozzászoktunk. S nem is tartják azonos kategóriák szerint betegségnek minősíthetőnek, mint például egy töréses sérülést, vagy emésztőrendszeri betegséget. Nem is azonos terminológiákat használnak. Így például jellegzetes a navajo indiánok elképzelése, vélekedése a lelkibetegségekről, akik egyfajta elhúzódó részegség állapotának fogják fel azt és ennek megfelelően, egyrészt cselekedeteiktől és cselekedeteik következményeitől bizonyos mértékig mentesítik az adott egyént és egy átmeneti, igen rugalmas értékrendbe helyezik el őt. Mindenesetre, az a legfontosabb, hogy nem rekesztik ki, nem izolálják őt az ún. normálisak társadalmától, hanem veszik a fáradtságot ahhoz, hogy a vele való együttélés különböző konfliktusait és nehézségeit egymás közt megosztva vállalják.

Általában jellemző a különböző kultúrákra az, hogy a sérült személyiség számára igyekeznek nyitva tartani a társadalomba való visszatérés lehetőségét. Még abban az esetben is, ha az adott közösség hagyományainak megfelelően valamilyen formában izolálják, kirekesztik őt. A kirekesztés egyik formája lehet a feltétlen és kritikátlan tisztelet, amelyet pl. az észak-amerikai préri indián törzsek között többen is megfigyeltek. De ennek az ellenkezője esetén, a megvetés révén való kirekesztésből is van társadalmilag fenntartott visszaút.

Összefoglalva arra következtetek tehát, hogy a szorosabb társadalmi és kulturális közösségben élő embercsoportok számára – nyilvánvalóan nem tudatosan – világos volt az, hogy általában nem az egyén gyógyít, hanem a közösség. A közösségen keresztül pedig a kultúra gyógyító hatása szabadul fel. Ezért van szükség valamennyi társadalomban egészséges kultúrára. A kultúra kohéziója, a társadalom éltető erői szabadulnak fel és koncentrálnak oda, ahol valakinek különös szüksége van rá. Ennek a gyógyító hatású kultúra-koncentrációnak közvetítője, ha úgy tetszik, megtestesítője az a személy, aki a gyógyítást speciális ismeretei és emberi adottságai révén végzi.

Mindezeket meggondolva számomra az a legfontosabb kulturális antropológiai tanulság a pszichoterapeuta számára, hogy munkáját valamennyiünk számára akkor végezheti a legeredményesebben, hogyha szakmai felkészültsége mellett a lehető legjobbak az ismeretei a saját kultúrájáról, a lehető legvilágosabb a képe és ítélete az őt körülvevő, az őt integráló társadalomról és a lehető leghatékonyabb módon felszínre hozta ismereteit önmagáról.

Az antropológia keresése

A temetőket járom a Kárpát-medence keleti részében: Lőcsétől Kolozsvárig, Munkácstól Brassóig – mint évtizedek óta. Talán innen nyugodtabban lehet megítélni a dolgokat. A gondok között most éppen a kultúra gondját: kutatása mellett oktatását (Jaspers 1987: 39–40.).

Kollégiumi tanárok, papok és polgárok, nyomdászok és katonák, földművesek és kézművesek, pásztorok és hajcsárok, utazók és itt rekedtek, művészek és gondolkodók, sikeresek és szerencsétlenek, politikusok és hősi halottak sírja, emléke és példái közt szeretném megérteni, hogy hogyan kellene erről helyesen gondolkodni. Hogy a fontosat a jelentéktelennel össze ne lehessen téveszteni; hogy a jelen is át lehessen élni, de a jövőt is meg lehessen látni; hogy a jelen lehetőségeit is meg lehessen becsülni, de a tervezés íve is töretlen maradjon. Járok a sírok között, sorolom a neveket, idézem az életeket, igyekszem megérteni a példákat. Mert azt belátom, hogy hiteles múltra alapozva lehet csak érvényes jövőt – nem csak – tervezni de építeni is.

Múlt is, példa is van itt bízást.

És a sírkerteken túl, a főtereken túl, a városokon, falvakon túl, a határokon túl, s a rövidtávú érdekeken, elfoglaltságokon túl ott a kihívás: a jelenén túl a jövőé. Amelyet nem szabad elrontani. Amelyet meg kellene alapozni. Amelyhez fel kellene nőni. Amelyhez hiteles tudás kell kultúráról és társadalomról, hathatós tanítás és fiatalság, amely tudni akar.

A mi nemzedékünk túlléphetne már a Trianon-traumán. Megértve fel kell dolgoznunk azt. Mert *vesztesség* és *nyertesség* egyként feldolgozatlan a határok minden oldalán. S a mi nemzedékünk már egyik oldalon sem cselekedhet görcsökre hivatkozva, hanem csak oldhat azokon. S ennek egyik hatékony módja a vidéki társadalomkutató műhelyek, s a vidéki univerzitások közös kutatásokban és közös oktatásban való szövetségkötése lehet, melynek során a kultúra elfogulatlan megértésére és értelmezésére törekedve átjárhatóbbá és feloldhatóbbá válhatnak lassan a határok.

Kellenek tehát a vidéki univerzitások (Horányi 1991). Amelyek azonban nem engedik meg maguknak, hogy „vidékiesek” lehessenek, de zokszó és kifogáskeresés nélkül vállalják annak minden velejáróját, igyekeznek előnyükre fordítani mindazt, mi arra fordítható. Nem rekednek meg a maguk zárvány mivoltában, hanem keresik az összeszövődés lehetőségét a többi vidéki műhellyel: határokon innen és túl. Együttműködnek a fővárossal és fővárosokkal, de nemzetközi mércéhez igyekeznek igazodni. Hogy oldhassuk a jellegzetesen közép-európai „vidék-traumán”. Kutató és oktatóhelyek hálózatára volna szükség itt: Közép-Európában, hogy ne lehessen ezt az egész térséget nyugat-Európához viszonyítva „vidékinek” tekinteni.

Univerzitások szövetségére és kölcsönösségére, hol a jövő kulcsa csiszolódik. Nem álkulcs s még kevésbé tolvajkulcs. Nyitja a zárnak, amelyet még csak eljövendő esztendőők készítenek.

A Házsongárdban leülök Apáczai Csere síroszlopa mellé. Azt hiszem, innen kell elindulni. Hiszen itt igazán szabadon gondolkodhat ki-ki *Az iskolák fölöttébb hasznos voltáról* (Apáczai Csere 1899).

De milyen legyen hát ez az iskola?

Mindenek előtt felsőoktatási intézménynek kell lennie. A régebbi szóhasználat szerint *kollégiumnak*. Az iskolaügy motorjának, amely nyilvánosan versenyeztetni tudja az egyes tudományágak, szakok legfelkészültebb oktatóit csakúgy, mint a tanulni vágyó tehetséges fiatalokat; közvetlen vonzáskörében tartja a továbbképzésre vállalkozó szakembereket, de az ismereteiket elmélyíteni kívánó felnőtteket is. *Főiskolát*, amely a végzős tanár szakos hallgatói révén, s az oktató és kutatómunkát összekapcsoló tanszékei, intézetei révén folyamatos és hathatós kapcsolatban van mind a középiskolákkal, mind pedig a felnőttoktatás intézményeivel, de ugyanígy az egyes szaktudományok kutatóbázisaival, szakkutatóival is. Legfőképpen és mindenek előtt azonban ki kell alakítania türelmes, tartózkodó, mindazonáltal érzékeny figyelmét a társadalom iránt: egyéni, kiscsoport, és társadalmi csoport szintjén egyaránt. S ehhez van szükség a társadalomtudományi vagy bölcsészkar létrehozására; nem megfélemlítve a művészeti nevelés (amennyiben a művészet egyáltalában a szakmai ismereteken túl tanítható?) tartalmassá tételéről és felszabadításáról. Hogy jó szívvel idézhessük Apáczai ma is időszerű intelmét: „Bizony előbb érinthetné ujjával akárki a csillagokat, előbb csalhatná le varázsénekével az égből a holdat, előbb vezethetné az óceán vizét egy kis árokba, előbb mozdíthatná ki helyéből Arkhimédesszel a földet, mintsem a művészet és tudomány buzgó és lankadatlan művelése nélkül igazán művelté tehetné nemzetét. Mert amilyen szerepe van a szemnek a testben, hallgatóim, olyan szerepe van egy országban az akadémiának vagy főiskolának” (Apáczai Csere 1899: 79–80.).

E szem, e szemlélet pedig a társadalomtudományos felsőfokú képzés kialakításakor csakis az ezredforduló, a küszöbönálló évezred igényére lehet tekintettel. Természetesen nehéz és kockázatos a jövő felmérése. De a társadalomnak – ha felkészült fiatalokkal akarja szembesíteni az eljövendő kihívásait – akkor meg kell adnia az egyetemnek és tanárainak, kutatóinak a teljes autonómiát, amelybe beletartozik a tévedés szabadsága is (Russell 1991: 138–144.). A szakembereknek pedig vállalniuk kell ezt a kockázatot, mindenképp előtte tudniuk kell, egyre többet tudni, és nem csak hagyományos szaktanszékeket kialakítani, hanem minél szélesebb sávú, tudományközi (interdiszciplináris) tanszékcsoportok, intézet együttesek létrehozásával lehetőleg kivédeni, mérsékelni azt.

Ez a jövőorientáltság nem jelenti a hagyományoktól való elfordulást, bár azok sok helyen görcsössé, merevvé teszik a bölcsészképzést. A hagyományokra kell építeni, de az ellenőrzött, a jelen s a jövő újabb és újabb feladatainak próbára tett hagyományokra. És az újonnan felfedezett, felismert hagyományokra. (Ezekre példákat kellene s lehetne sorolni, legyen elég itt, a Házsongárdban széttekintve a vallási/ideológiai türelem, a kis népek szerves és egymást kiegészítő, alkotó együttműködésének, együttélésének példáira, időszakaira utalni [Binder 1982].)

A hagyományok újraértelmezését és alkalmazását jelentené, ha ezen az egyetemen a társadalomtudományi ismereteket nem csak részletezve, analitikusan igazolva, hanem egységben látásra törekedve és összefüggéseiben s funkciójukban, tehát holisztikus (Phillips 1976) szemlélettel s rendszerelméleti (Bertalanffy 1979 és Kosiol – Szyperski – Chmielewicz 1979) alapozottságú látásmóddal kutathatnák és oktathatnák; az ismeretelmélet mellett a hermeneutikát (Plessner 1967, valamint összegzően Gadamer 1984), de még inkább az etikát a képzés és gondolkodás központjába állítva.

Az így kialakuló szemléletmód talán megengedné, hogy a kutatók, tanárok ne csak egy – mindenképp előtte – a beavatottak számára érthető szaknyelv és szemléletrendszer papjai vagy kuruzslói legyenek; hogy azonos terület különböző szemléletű tudósai azonos nyelven, egymást értve fejthessék ki akár eltérő álláspontjaikat is, s tartalmasabbá válhasson együttműködésük; hogy a hagyományos szakmai sovinizmusok fölé emelkedve meg lehessen találni az együttműködés lehetőségeit: azaz az előbb említett tudományközi együttműködés megerősítését. S ez a tudomány szemléleti *egy nyelven beszézés* különösen szükséges a kis, a többnemzetiségű országokban. Hiszen ott folyamatos szükség a nemzeti elfogultságok fölé emelkedés, az együttgondolkodás bármiféle lehetősége; a haladó nemzetközi tudományosság, vélekedésmód megértése, s azok képviselőivel való szóértés.

Szándékosan nem használom itt a mostanában oly közkeletű „európai” jelzőt a felsőoktatási, a tudományos, a vélekedésbeli színvonal, érvényesítés és érvényesség egyébként magától értetődően hiteles mércéjének megjelölésére. S azért nem, mert meggyőződésem szerint ez (is) még Európa. S itt is európaiak élnek, akik számára nem lehet hiteles cél az, hogy e földrész – bizonyos vonatkozásokban – szerencsésebb, tehetősebb nemzeteinek polgárait, társadalmait „utolérjék”, „hozzájuk felzárkózzanak”. Sokkal inkább lehet az a feladata ma egy univerzitásnak Közép-Európában, hogy ezekben a kiszolgáltatott kontinenslakókban felszabadítsa megpróbált európaiságukat, s ápolja és erősítse európaiságukba vetett – nem éppen „európai körülmények között” megkérdőjelezett – hitüket. Akkor is, ha széttekintve itt a sírkertben a példák – Misztótfalusi Kis Miklóstól, Felvinczi Györgytől, Apáczai Cserétől napjainkig figyelmeztetnek e vállalkozás csaknem lehetetlenségére, ugyanakkor azonban visszavonhatatlan szükségességére is intenek. Hiszen hát a sorsokból lehet a legtöbbet tanulni. Az egykoriakból és a mostaniakból egyaránt. S a Házsongárd, miként a többi temető is ebben az értelemben a legtartózkodóbb s a leghitelesebb *univerzitás*, enciklopédikus példatár [Wick 1920 és 1933 (Kassáról), Herpei 1988 (Kolozsvárról)].

A kultúra csendes prioritása

S ezek a sorsok annál inkább tanulságosak, mert – sok egyéb mellett – arra figyelmeztetnek, amire a posztmodern filozófusok (Rahner 1960): hogy az ontológiai megismerés mellett korunkban egyre fontosabb az etikai megismerés. Ami a kultúrakutatásra vonatkoztatva úgy fogalmazható át megítélésem szerint, hogy: immár nem elég azt kérdeznünk Mi az ember? Milyen az ember? Sokkal inkább azt kell tudakolnunk: *Hogyan ember az ember? Hogyan milyen az ember?* (Heidegger 1992: 36–38.) Ezért megfontolandó kutatói attitűdünk kialakításában ügyelni arra, ami felől a társadalomfilozófusok és a jövőkutatók is intenek: hogy ugyanis a gazdasági gondok nem helyezhetők a társadalmi-kulturális feladatok elé. S minden bizonnyal rövidtávú az a politikai

gondolkodás, amely a társadalom irányítását mindenek előtt a gazdaság aspektusából, alkalmasint azt túlhangsúlyozva közelíti meg s a műveltség, a tudás, a kultúra gondjait ennek függvényeként kezeli. A harmadik évezred egyik jellegzetessége bizonyosan az lesz, hogy az ember anyagi-tárgyi szükségletei – ha a földgolyón egyenetlen eloszlásban is – lassan kielégülnek, alkalmasint telítődnek, s mind többen és intenzívebben fordulnak a szellemi, kreatív szükségletek felmérése, kifejezése és kiélése felé. Erre utal a posztindusztriális kultúrák mind szélesebb körű társadalmi toleranciára való törekvése, a mind érzékenyebb szociális biztosítási rendszerek keresése, a kiscsoportok, a mikrokultúrák favorizálása, s például az ünnepek, az ünneplés lehetőségeinek keresése családi, kiscsoport és társadalmi szinten. A mind jobb létben élő mind több ember s a mindinkább elszegényedő még több ember életének megismerésére van mindenek előtt szükség, mielőtt politikai cselekvési tervet, adóemelést vagy segélyprogramokat kezdeményezne bárki. S még inkább szükség van valós társadalomtudományi ismeretekre ahhoz, hogy e csoportok közötti globális és lokális feszültségek kezelhetővé válhassanak. Ehhez pedig sokoldalúan képzett társadalom- és kultúrakutatókra volna szükség. Olyan „néprajzosokra”, akik a parasztság társadalmi-kulturális vizsgálatát csak mint az egyik jellegzetes hagyományú társadalmi nagycsoportét végzik, de éppen így megvan az érdeklődésük, a nyitottságuk és az eszköztáruk társadalom bármely más kis- és nagycsoportjainak a megismerésére, s akik számára nem csak a falusi, hanem a városi; nem csak a magyar, hanem a Kárpát-medencében élő, még inkább a Balkántól a Baltikumig, sőt az európai kontinens, s az Európán kívüli társadalmak; nem csak a hagyományos, hanem a mai; nem csak az ünnepi, hanem a mindennapi kultúrák vizsgálata, megértése és interpretálása magától értetődő feladat. Ehhez azonban nem csak etnográfia, hanem etnológiát (az Európán kívül élő népek néprajza), nyelveket és nyelvészetet, történelmet, szociológiát, pszichológiát, filozófiát s mindenek előtt önismeretet kell tanulni. S ekkor ma már általában nem néprajzosnak, hanem kulturális antropológusnak (Hoebel – Frost 1976) – e kontinensen európai etnológusnak – nevezik e társadalom- és kultúrakutatókat.

A „világfalu” néprajza

Korunkban egyre jobban kirajzolódik a a kontinenseket többszörösen is összekötő információs hálózatrendszer, amely oly érzékenyen és hathatósan reagál a legkülönbözőbb, egymástól távol eső földrajzi területek eseményeire, s olyan gyorsan állítja azokat nemzetközi, globális összefüggésekbe, amint az emberi idegrendszer is azonnal, s az egész testre vonatkozóan kiértékelve válaszol a testet érő vagy a testben jelentkező bármely ingerre (Juhász-Nagy – Vida 1978).

Ezeknek a nemzetközi információs rendszereknek a fejlesztőiből, működtetőiből, fenntartóiból, szereplőiből és befogadóiból kialakult s egyre szembetűnőbb sajátos jegyeket mutat egy világtársadalom (Alekszejev 1977), amely a nemzeti, a hagyományos kultúrák mellett, felett, alkalmasint azzal szemben egy világméretű, globális kultúrát hoz létre, s rohamosan fejleszti azt. A világ – bizonyos vonatkozásban és bizonyos mértékig – szemléletünkben összezsugorodott, s olyan áttekinthetőnek tetszik, mint egy falu, az ott született s ott élő parasztember számára. Nos, az ezredforduló egyetemén folyó társadalomtudományi képzésnek ahhoz kellene megadni a megfelelő felkészültséget és érzékenységet, hogy az ott végzett szakemberek e – Marshall McLuhan kifejezését idézve (McLuhan 1967) – világfalu társadalmát és kultúráját képesek legyenek megismerni és megérteni, de legalábbis – saját szakterületek művelése közben – tudatában legyenek létezésének. Erre tesz kísérletet, egyre több társtudományba beleszövődve, a kulturális és társadalmi antropológia. (Amelyről sietve meg kell jegyezni, hogy nem azért érdemel figyelmet, mert Közép-Európában – a négy évtizedes politikai tiltás és tudományos ellenérvzés, idegenkedés múltán – az utóbbi évtizedben kerülhetett csak felfedezésre, befogadásra s napjainkban szélesedik ki művelése; hanem éppen azért, mert példát mutat a vizsgálati, a megismerési tárgy iránti elfogulatlan, rugalmas és a hagyományos tudományszerkezeti és tudományszociológiai határokon felülemelkedni kívánó és tudó alkalmazkodóképességére. Meglehet, hogy a jövő egyetemén nem így fogják nevezni, a *társadalom- és kultúrakutatás komplex módszerét* (Gadamer 1972), de hogy a kulturális antropológia tanulásaiból sokat fognak okulni és meríteni, az nagyon valószínű.)

Aminthogy az antropológia (amely csak nevében hasonlít a hazai tájakon tudománytörténeti okokból alkalmasint inkább ismert fizikai antropológiához, azaz az ember testi felépítésbeli jellegzetességeit, s ezek alapján a jellegzetes embertípusokat, rasszokat vizsgáló embertanhoz) meghatározóan sokat merített a nyelvészetben ezen évszázadban lezajló elementáris erejű és példaadó átalakulásából (Searle 1977). S ezen nyelvészet iránti fogékonyság alapja pedig minden bizonyosan az emberi

megismerés módjának hangsúlyeltolódása az értelmezéstan, a magyarázattan felé. Az antropológia, s különösen a *szimbolikus antropológia* vádakat kiváltó jellemzője, hogy mennyire figyelemmel van korunk szellemi mozgásában a hermeneutika forradalmára.

Ennek megfelelően a társadalom- és kultúrakutatás mai viszonyát tárgyához a fordító, a tolmács munkájával lehetne leginkább összehasonlítani. A saját kultúra tudatos elsajátítása mellett meg kell tanulni a másik kultúrát, s hiteles fordításait adni annak a saját, a mi-csoport és a vizsgált, értelmezett *ők-csoport* számára egyaránt.

A másik kultúra jelenségeinek értelmezése és magyarázata számos irányból megközelíthető. A kulturális antropológia a használat oldaláról közelít. A dolgok, viszonylatok, tettek és szavak értelme használatukban, aktuális társadalmi alkalmazásukban, a közösségi gyakorlatban nyilatkozik meg. Ebben az értelemben maga a kultúra tulajdonképpen nem más, mint *az élet leéléséhez adott helyen, időben és társadalmi térben érvényes használati utasítás*. A cél tehát professzionális – valamennyi társtudomány és a társadalmi döntéshozó, a politikus számára is érthető és használható – fordítását adni az élet helyes (és lehetséges, reális) leélésére vonatkozó lokális, hagyományos – ha tetszik nemzeti – használati utasításainak. Ezt a használati utasítást érvényesülésén keresztül lehet mindenek előtt megismerni, s csak e mellett segíthetik a megértést a vizsgált kultúrában alkalmazott önmagyarázatok, ideológiák. Ezért tartozik a kulturális antropológia legfontosabb adatgyűjtő eljárás módjai közé az úgynevezett *részvételi megfigyelés*: azaz a vizsgált közösség kötelékében eltöltött huzamosabb időszak során megfigyeléssel gyűjtött adatok.

Ugyanakkor az antropológusképzésnek szem előtt kellene tartania azt az igényt, hogy a kultúrakutatónak nem csak a saját és a vizsgált társadalmi térben, hanem a társadalom különböző régióiban is hitelesen kell tudnia mozogni (Lombard 1984). Mivel a kultúrát a másik emberen keresztül ismerjük meg, ezért emberismeretre, de legalább annyira önismeretre van szükség: kontroll- és referenciaképpen.

Az antropológusnak feladata tehát, hogy a mi korunk, a posztindusztriális civilizáció új kultúra-használati módjait megismerje. Ehhez azonban tudni kell, hogyan használták régen a régít, de a mai elvárásoknak, kihívásoknak az ismeretében, s nem csak a hagyományos kultúra-megközelítés paraméterei szerint. A jelent és a jövőt figyelve minduntalan felmerül a múlt újrakérdezésének szükséglete.

Ez a lankadatlan és érzékeny figyelés az idő mindkét irányában szükségessé tette a történelem, a történettudomány átértékelését, megújítását. A jelen, a közeljövő kihívásainak megválaszolásához sokszor az eddig megszokottakhoz képest új módon kell kérdéseinket megformálni, hogy tanulságos, ma is értelmezhető analógiákat kutathassunk fel. Ehhez szükségünk van arra, hogy az ünnepek történelme mellett mind mélyebben megismerhessük a különböző korok hétköznapjait, a mindennapok történelmét; a hivatalos történelem mellett a privát történelmet; a nemzetek, népek, uralkodóházak mellett a társadalmi, földrajzi és foglalkozási kiscsoportok történetét, a helytörténetet, s a családtörténetet; a politikai, hatalmi történelem, a hadtörténet mellett a társadalom-, kultúra- és eszmetörténetet.

De az antropológusnak segítenie kellene abban is választ találni, hogy az új és megújuló világ új eszközei, tárgyai, hogyan épülhetnek a megelőző korok tárgyainak hagyományos, időközben ösztönössé vált használatára, illetve, hogyan lehetne azokat egy természetesebb, emberközelibb, humanizált használatba vonni. A korszerű, a hipermodern technikai eszközök humanizálásában nem csak az ergonómia, s nem csak a design, a formatervezés szempontjainak kell érvényesülniük ahhoz, hogy ezeket az eszközöket a kor embere minél kisebb stresszhatásoknak kiteve, minél kisebb innovációs zökkenőkkel vehesse használatba, s belőlük ne csak használati eszköz, hanem korunk emberét reprezentáló tárgyi környezet (Appadurai 1986), sőt az e tárgyakra vonatkozó, ezeket átszövő nem-dologi vonatkozásokkal és vonatkoztatásokkal, mítoszképződésekkel átszöve: tárgyi világok (Baudrillard 1987) válhassanak.

Annál is fontosabbnak tetszik a dolgok, a fogyasztási javak rendjének és rendszerének újraértelmezése, mivel úgy tűnik fel, hogy az anyagi értékek s az ezekre épülő hagyományos értékrend mellett rohamosan alakul ki korunkban egy új minőségnek a társadalmi tér középpontjába kerülése, s a hozzá fűződő új értékrend kialakulása. Ez pedig nem más, mint a hír, az információ. Korunk új és vitathatatlan értéke: az információ. S erre azért kell különösen odafigyelni, mert meglehet, hogy a harmadik évezred során az emberiség számára – legalábbis bizonyos s egyre nagyobb csoportjai számára – megkezdődhet s kibontakozhat a *dolgozról a gondolatokra* való áttérés folyamata.

Jelkép és világkép

Az újrakérdés vonatkozik a szimbolikus kifejezések, világkép, a mítoszok társadalmi szerepére, funkciójára is (Gerbner 1977 és Jung – von Franz szerk. 1982). A kultúrára általánosan jellemző, hogy tartalmai jelképes formában nyilatkoznak meg. ebben az értelemben állítható, hogy az ember nincsen a környezetével közvetlen kapcsolatban, hanem szimbolikus rendszerek közvetítésével érzékeli, illetve fejezi ki azt, illetve valósítja meg önmagát, miközben ezen jelképrendszernek a használatával folyamatosan visszaigazolja annak kultúraspecifikus – s ezen belül nemre, életkorra, foglalkozásra, vagyoni helyzetre, társadalmi helyzetre, stb. vonatkozó – ismeretét s ugyanakkor folyamatosan próbára teszi, alakítja s elasztikusabbá teszi magát a jelrendszert. A való világból származó észleléseket, behatásokat eleve megsűrűrik e szimbolikus világ hagyományos jel-jelentés tradíciói, s értelmezési elvárásai. Ilyenformán a kultúra közvetítő, köztes eszköz. S ebben a vonatkozásban eszköztárba sorolhatók például a nyelv, a mitológikus jelképek, a vallási és társadalmi rítusok, a nem verbális kommunikációs megnyilatkozások, de – adott társadalomra jellemző mértékben – mindennek lehet állandósult vagy alkalmi, egy vagy több jelentést tulajdonítani.

A világképet a kultúra részeként értelmezzük, s azon vélekedések, tapasztalatok és elképzelések rendszereként fogjuk fel, amelyet az adott társadalom önmagáról, tagjairól, környezetéről és helyzetéről nemzedékek során alakított ki, s amelynek ismeretét minden tagjától elvárja. A világkép lehetőséget nyújt ismerőinek arra, hogy a dolgokat és jelenségeket azonos, átfogó kategóriák szerint, viszonylag ellentmondásmentesen fogalmazzák meg, s így egy meglehetősen zárt, homogén gondolkodási rendszert építhessenek fel. A világkép kifejezetten normatív karakterű, azaz megszabja a társadalom tagjainak viselkedését.

Az ember jelképképző lény (is). A társadalom zavartalan működéséhez szükséges információkat olyan módon kell megfogalmaznia, hogy azok a legkisebb romlással juthassanak el a legtávolabb időben és térben. Az írásbeliséget nélkülöző kultúrák alaptudásukat olyan jelképekben fogalmazzák meg, amelyek a rendelkezésükre álló információs eszközöknek a leginkább megfelelnek. Ez mindenképp előtti az emberi szellem s az emlékezőképesség. E szimbolikus kódolásnak, csomagolásnak éppen az a jellemzője, hogy az üzenetek sugárzását a kognitivitás jelcsatornáiban minél biztonságosabbá igyekszik tenni. Ebben az értelemben a mítosz nem más, mint a világkép, az össznépi tudás egyik lehetséges egységes megfogalmazási módja, amelyben az ismeretek gyakran egymásra rétegződve kerülnek kódolásra, s így a kultúrába különböző fokig beavatott csoportok és egyének (például sámán, javas, halottlátó, tudós, művész, filozófus, stb.), a különféle helyzetekben, a különböző kihívások megválaszolásához szükséges tudást különbözőképpen dekódolhatják belőle. A mítoszok, a mitikus világkép mintegy *modellálják* a társadalmat. Ebben az értelemben a benne foglalt ismeretanyag *holisztikus* és *rendszereszerű* szemléletű. Az ilyen mitikus világképekre vonatkoztatva mondhatjuk, hogy létfontosságú tartalmaik a mikro- és makrotársadalmak felé egyaránt *konvertálhatóak*, analógiatáruk *flexibilis* és *transzparens*, memóriájuk *nagy kapacitású* (hiszen nemzedékeket, s az azonos kultúrához tartozók legszélesebb körét fogja át), kijelzőjük pedig *egyen* és *közösség* egyaránt lehet.

Ilyen értelemben maga kultúra is jelrendszer. A genetikus közlemények, s az azoknak megfelelő tartalmak magasán szervezett rendszere. Szocializációjuk folyamán a kultúra tagjai ezeket tanulják meg, s így a rendszerre jellemző értelmezési utasítások birtokába jutnak. S már azáltal, hogy egy bizonyos kódot hogyan értelmeznek, nyilvánvalóvá teszik, hogy mely kultúrának tagjai.

A hír mint társadalmi energia

Minden bizonnyal ma még kevésbé van módunk belátni annak a kijelentésnek a tartalmát, hogy korunk az információ forradalmának fellendülési időszaka (McLuhan 1962 és 1964). A hír a társadalmi térben mintegy új *energiaforrásnak* tekinthető. A tényekre, a „valóságra” többszörös rétegben rakódik azok híre, sokszor oly mértékben, hogy a primer valóság körül kialakul a másodlagos, harmadlagos, sokadlagos hírek, interpretációk világa, s ezek a szekunder, terciér hírvilágok sokszor nemhogy felfednék, közvetítenék eredeti tartalmukat, hanem éppenséggel elfedik, átalakítják azt; a hírképzők belátása szerint. A hírszerző, hírképző és hírtovábbító eszközök, intézmények és rendszerek birtoklása, befolyásolása következőképpen mindenkor központi hatalmi tényező volt és lesz. Hovatovább fontossága vetekszik a tényleges esemény, a hírforrás feletti ellenőrzés fontosságával. A hírközlés, a kommunikáció a hatalom gyakorlásának és érvényesítésének egy módja. Az anyag ugyanis véges, elfogy, az információ azonban nem. Az elektrotechnika – több

mint száz éves fejlődése jóvoltából – központi idegrendszerünk már átfogja az egész földgolyót, s ami bolygónkat illeti, kiküszöböltük a teret és időt – írja McLuhan (McLuhan 1964). S ez a megállapítás halaszthatatlanul szükségessé teszi, hogy sokoldalúan képzett szakemberek foglalkozzanak a hírekkel. A kulturális antropológiai értelemben vett fordítással: azaz a dolgok, tények és események kultúrába vonásával, kultúraspecifikus tudatosításával és kultúrreleváns értelmezésével.

Ugyanakkor a hír nem csak egy új és sajtóságos társadalmi energiaforrás, hanem a társadalomalakításnak is egyre központibb szerepet játszó eszköze. Nem csak a kereskedelmi reklámok igyekeznek a tömegkommunikációs eszközökön keresztül fogyasztókat toborozni külön műfajjává vált rövid és gondosan kimódolt híreikkel. De a társadalom legkülönbözőbb érdekcsoportjai: hatalmon lévők éppen úgy, mint ellenzékiek vagy alternatívok. A hír mint mindennapi munkaeszköz, szolgáltatás szerves része mindennapjainknak. A hírek körül kialakult egy új piac, s erre új megélhetési módok épülnek. Egyre szélesedő rétegek foglalkozása, megélhetése nem csak a hírek kitermelése, csomagolása, mozgatása és értékesítése, hanem a hírek használatához, alkalmazásához szükséges elektrotechnikai eszközök fejlesztése, termelése, és eladása is. Ahhoz, hogy a társadalom ezen rohamosan bővülő számú csoportjait megismerhessük, kell hogy a társadalomkutató antropológusnak legyen kommunikációelméleti, szemiotikai felkészültsége.

Az elektrotechnika, a számítástechnika és a hírközlés szerves együttfejlődése és rohamos terjedése a kultúra majd minden területén felfokozza az igényt olyan szakemberek iránt, akik ezek használatában jártasak. Hiszen máris szocializációs gondokat vet fel a családokban, hogy mennyi időt fordítsanak a gyermekek a videómagnón rögzített, cserélt, vásárolt, lopott, stb. – tehát különféle alkalmi vagy huzamosabban létező társadalmi hálózatokhoz alkalmazkodva megszerzett – műsorok nézésére. S a nemek közötti aránytalan családi munkaelosztás további torzulásait jelenthetik a viták, hogy a férfiaknak miért lenne több joguk, idejük a különféle horror és pornó videokazetták élvezetére, mint a feleségüknek. Nekem azonban már az is gondot okoz, hogyan „beszéljek” telefonon egy üzenetrögzítővel. S közel az idő, amikor ilyen üzenetrögzítők egymás között adják-veszik a mi saját, a reánk vonatkozó híreinket. Aminthogy a számítógépek modemjeiken keresztül ezt ma már meg is teszik.

Az információk egyre növekvő zuhatagában mindinkább belátható, hogy minél több információt kell kiértékelnünk, annál kevesebbet tudunk (McLuhan 1969). Ebben a helyzetben természetes az igény az információkat megsűrűsítő, strukturáló, feldolgozó további elektro-informatikai eszközök és ismeretek iránt, de emellett az egyes emberekben is, a társadalom bizonyos rétegeiben is kialakul az információ-elhárítás igénye és kultúrája. Ez lehet egyfajta alternatív ellenkultúra, amely olyan ideológiákat képez, amelyek adott csoport belső kohézióját felerősítik – ha időlegesen is – s egyúttal elszigetelik a társadalom szélesebb közegétől. Ez a fajta tartózkodás lehet kreatív személyek, csoportok alkotó önvédelme az információáradattal szemben. De gyakran megfigyelhetők a különféle kommunák, szekták, alkalmasint autokrata személyiségek körül kialakuló társadalmi izolációba, kulturális önajnározásba burkolózó csoportosulások velejárájaként, amelyek sok esetben periférikus, deviáns és általánosabb kultúra- és társadalomellenes jellegzetességeket is felmutatnak. Azonban ezeknek – a társadalom többsége által – deviánsnak minősített, ugyanakkor azonban nem is igazán ismert csoportoknak a megismerése, kulturális tartalmaiknak vagy tartalmatlanságaiknak a közkultúra szintjére való lefordítása ugyancsak kulturális antropológusi feladat. Mégpedig a közigazgatásban alkalmazott *szociális antropológusé*.

A közvetlen emberi kommunikáció természetes színterei tehát mindinkább korlátozódnak, s mind nagyobb teret hódít magának a közvetítők, elektrotechnikai, telekommunikációs médiumok, eszközök által létesülő kapcsolat. Így van ez már az ún. *háttérrádiózás* mindennapos gyakorlatában éppen úgy, mint a családi összejövetelekkor, vendégségekben, amikor a beszélgetésbe beleszövődik, azon eluralkodik a bekapcsolva hagyott, félszemplé nézett, félfüllel hallgatott televíziós adás.

A közvetlen kommunikációba bekapcsolódik, sőt sokszor háttérbe szorítja a tömegkommunikáció. Ennek megfelelően a közvetlen emberi kapcsolatok felszínesebbek, közhelyszerűbbek lesznek, medializálódnak, mindig készen állva, hogy a központilag diktált divatos egyenközhelyekhez kapcsolódjanak. De a medializált társas kapcsolatok mindennapi gyakorlatára példa lehet egy-egy különlegesnek ígérkező videokazetta, CD-lemez közös meghallgatására való összejövetel, ahol a résztvevők között alig van alkalom a közvetlen kapcsolat kialakítására, ápolására, s ha mégis, akkor is többnyire a konzerv-műsorra való utalásokkal vonatkoztatásokkal. Ez a tendencia oly mértékben elterjedt, hogy egyre szélesebb körben hódítanak az olyan társas együttlétek, ahol a közvetlen

kommunikációnak nincs is esélye, vagy ha mégis, akkor a legelementárisabb ösztönök kifejezésére és lereagálására, mint például a diszkókban.

Míntha a rohamosan növekvő számú emberiség keresné annak módját, hogyan tudna izolálódni a közvetlen közösségben is. Ennek a folyamatnak a társadalmi-kulturális vizsgálata a jelenkutató kulturális antropológusok feladata. Így például feltárára vár a walkman-nemzedék, a sétáló-magnetofon befogadásának, használatának társadalmi vizsgálata. Hiszen ez a szórakoztató eszköz – amely a médiáknak a tértől és időtől függetlenül a személyes térbe való benyomulásának példája – egyfelől izolálja aktuális környezetében használóját, ugyanakkor be is kapcsolja egy tágabb társadalmi hálózatba. Ilyeténképpen egyfajta sajátos választási szabadságot kínálva számára. E viszonylagos szabadsággal szemben azonban nem hagyható figyelmen kívül a divat kényszerítően közösségi hatóereje. A divaté, amelynek századunk atomizált társadalmában olyan áttételes, mégis meghatározó, kollektivizáló – ha tetszik uniformizáló – szerepe van.

Bizonyos csoportok tehát – miként a társadalom tagjainak java része – igyekeznek megvédeni magukat a szakadatlan információözöntől, aktuálisan érvényes divathullámoktól, s a közösségi hírszatórnákkal, a telekommunikációval szemben előnyben részesítik a személyes, a belső információkat. Azaz igyekeznek önmagukra figyelni, saját személyiségük kibontakoztatását elérni. Ezt gyakran a szabadság keresésével azonosítják. Sokszor fájdalmasan abszurd megfigyelni, hogyan válnak e szabadságukat s önmagukat kereső emberek egy-egy közösség uniformizált tagjává. S itt sietve hangsúlyozom, hogy mennyire adós a kultúrakutatás a szabadság antropológiájával.

Eredeti és másolat

A társadalom medializálása, valamint a tények és hírek eltorzuló, kétes viszonya felveti korunk másik problémáját: a másolat és az eredetiség gondját. Az emberi nem mind rohamosabban növekvő egyedszáma túlnépesedéssel veszélyezteti bolygónkat, amelyen a természetes és a mesterségesen létrehozott dolgok aránya máris megbomlott (ökológiai krízis). A hagyományos kultúrákba, eltérő társadalmi-politikai berendezkedésbe betagolódo, optimális túlélési lehetőségeit túlszaporodó emberi faj irányításában mindinkább előtérbe kerülnek az egységesítő tendenciák.

A szaporodás rohamos növekedésével csaknem lépést tartó technikai fejlődés ugyanakkor mind szélesebb néprétegeket részesít ebben az általánosító tendenciájú globális konzerv-kultúrában. Egyre szélesebb tömegek válnak ugyanannak a kultúrának vagy különböző minőségű másolatainak fogyasztóivá. A posztindusztriális társadalmakban ennek következtében megnövekedett az egyéniségek, a kreatív személyiségek, az eredetiség iránti igény. *Eredetiség, innováció...* csaknem mindenáron. E kifejezések szlogenné váltak a mindennapi életben. Az élet legtöbb területén kiemelkedő értéke lett az új ötleteknek, nézeteknek. A posztmodern művészet – tévútjaival együtt – pedig iskolapéldáját nyújtja a minden áron való eredetiség-keresésnek. A művészek szándékosan újraalkotják a hagyományokat és egyéni, individuális előadói nyelvet keresnek maguknak (Németh 1992: 87–108. és 178–179.). S ugyanezen eredetiség-vágy hozza létre a sztárok kultuszát, akiknek sok tízezer átlagember helyett kell originálisnak, különösnek, kreatívnak lennie. S mindehhez hozzátartozik az eredetiség piaca. Ahol az eredetit, az egyszerűen a legkülönfélébb minőségben, végtelen sok másolatban bárki birtokba veheti.

Mennyire hiányzik az eredetiség és másolat, originalitás és kópia vonatkozásában megközelítő kulturális antropológiai értelmezés! (Benjamin 1963) Milyen jó lenne többet tudni arról, hogy miért éppen a mi korunkban tette lehetővé a technika a csaknem megtevesztésig hasonlító másolatok szériaszerű készítését! S miért éppen az emberi faj egyedeinek jelenkori hiperbolisztikus növekedéséhez látszik ez az innovációs trend alkalmazkodni, igazodni? Úgy tetszik, a folyamat Gutenberg találmányával s a reformációval kezdődött, az ipari, majd a polgári forradalmakkal folytatódott. De olyan tökéletes másolatokat, mint korunkban készíthetni, eddig semmilyen társadalmi kihívás nem hozhatott létre ilyen mennyiségben. S ezt alig tudatosítjuk. Hiszen nem csak az ipar ontja az egyedi emberi szükségletek kielégítésére a szabvány konfekciót, hanem a kultúra is másolatokban, reprodukciókban terjed. A hang digitálisan kódolva, csaknem tökéletesen visszaidézhető. A kép szintén. S a kép esete különösen érdekes. Minden bizonnyal sajátos oka van annak, hogy a kép másolása, a pillanat látványi lenyomatának megőrkítése iránt volt a művelődéstörténet során olyan erős a meg-megújuló igény: előbb a különféle anyagokba vájt lenyomatok – könyomat, fametszet, rézmetszet, stb. – majd az árnykép, később a különféle duplikáló rajzgépek szerkesztésével, majd a *camera obscurával*, aztán a hatalmas fotóvegyészeti felfedezéssel: a fényképezéssel, s napjainkban az elektronikai digitális képrögzítés technikáival (Isnard 1989).

De másolatot készítünk csaknem minden kezünk ügyébe kerülő új technikai vívmánnyal: másolatot a fényképezőgéppel, a videokamerával, a számítógéppel, a gyorsmásolóval, a telefaxszal... Nyilván köztudott dolog ez, hiszen ezeket az eszközöket kifejezetten a kreatív élet kellékeiként reklámozzák. Mégis csupa-csupa reprodukció vesz körül bennünket, s vajmi kevés a produkció. S nem is lenne ez baj, hiszen korunk velejárója. Csak éppen tudatában kellene lenni, hogy hiszen életünkben, alkotóerőnkben mind többet vesznek igénybe a másolatok, kontaminációk készítése, nyilvántartása, adatolása, számontartása, s egyre kevesebb figyelem jut az önálló gondolatra. A mind szélesebb körű fogyaszthatóság érdekében a másolatokat, a kópiákat minél eredetibb, minél kreatívabb csomagolásban igyekeznek forgalomba hozni.

A teljes ember paradigmája

De úgy tetszik a világ-másolatok, másolat-világok közötti útkeresésben az antropológia nemcsak e ténynek tudatosításában lehet segítségre, nem csak a helyes arányok helyreállítására figyelmeztethet, hanem a másolat – ha már másolat, akkor legyen másolat! – minél tökéletesebb kialakításában is szerepet játszhat. Persze, ha a jelen s a közeljövő kihívásával tisztában van a kultúrakutató. Ha megtanulhatta ezt valahol. Tehát a tökéletesedő kópia készítésében is kulcsszerepe lehet az antropológusnak.

S e kópiát mostanság egyelőre úgy nevezik: multimédia. Azaz hang, beszéd, kép, cselekmény és térérzet minél tökéletesebb számítógépes szimulálása. Ahhoz, hogy ezt az utáztatvilágot, annak egy részét – például a különböző közlekedési katasztrófaelhárító kiképzőközpontokban, amelyeknek egyszerűbb változatai játékprogramként hazavihetők – minél hitelesebben lehessen felépíteni, ahhoz az antropológus kultúraértelmező, szegmentáló ismereteire is szükségük van a mérnököknek. Mert a kultúrakutatótól lenne elvárható, hogy tudja, milyen vonalak mentén s milyen egymásutániségben tagolható, bontható és értelmezhető a kultúra minél kevesebb sérüléssel, töréssel, torzítással részekre, s mely összefüggésekre kell feltétlenül tekintettel lennie annak, aki – mesterségesen – újra össze akarja rakni azt.

A vezérelv, amelyben technika- és társadalomkutató megegyezik: az egész ember paradigmája, azaz, hogy a teljes ember szükségleteit, s az ember teljes szükségleteit vegyék tehát együttműködésük során e mesterséges, e szimulált világ kialakításában. S ha úgy tetszik az antropológus számára maga az élő, eredeti, szerves kultúra sem más, mint az teljes ember paradigmájának természetes érvényesülési tere, s az élet pedig maga a legvalódibb, legeredetibb multimédia. Ebben az értelemben mondható, hogy a kultúra nem más, mint a nyers, biológiai élet virtuális modellje. Jóllehet az eddigi kísérletek – miként a futurisztikus, a sci-fi irodalom, művészet, design mutatja – inkább a képzelethez, fantáziaképekhez, azaz a belső kommunikáció világához tűnnek közelebb lenni, semmint a mai közvetlen valósághoz. Szinte akaratlanul felerősödnek e szimulációkban az ember eldologiasodásának, s a természetes környezettől való elfordulásának tendenciái.

A saját, személyes, eredeti világnak a keresésében különös hangsúlya van tehát a belső kommunikációnak: a kognitív szférán túl a képzeletnek, álomnak, asszociációnak. Különösen korunkban van erre – tudva vagy tudat alatt – az egyensúlyát kereső személyiségnek szüksége, aki már a nagy, archaikus ösztársadalmi mítoszokat elveszítette, a pszeudomítoszokból kiábrándult, s már csak a családi, még inkább az egyéni, individuális mítoszt építi. Ápolja és gyarapítja ezen archetípusokból, titkos és ősi emberi összeköttetéseket mindenáron fenntartó forrásokból. A antropológiának alkalmasnak kellene válnia e benső erők tanulmányozására – mindenkor természetesen társadalmi térben való kifejeződéseiben vizsgálva azokat. Ez volna a feladata – többek között – a *pszichológiai antropológiának* (Toman 1973), valamint a *képzelet antropológiájának*.

Globális és lokális társadalmak

A korunk kultúráját megérteni kívánó antropológusnak minden bizonnyal szemébe tűnik, hogy míg egyfelől bolygónk lakói egyre több vonatkozásban azonos univerzálék szerinti szolgáltatásokban részesülnek – a Coca-Colától a műholdas televízióadásokig –, addig korántsem mutatható ki a társadalmakat átfogóan egymáshoz közelebb hozó globális kultúra szerveződése. Sok jele van ennek az egységesülésnek, de távolról sincs meg a kultúra szerkezetének átfogó egysége. Általánosságban sokkal inkább uniformizálódásról lehet beszélni, amely inkább csak a felszínen hat. Ebben a felszíni egységesülésben szembeötlők, s kívánatosak a nemzeti, a regionális kultúrák sajátosságai, amelyek változatossá, alkalmazkodóvá tehetnék a globális kultúrát. Tehetnék, ha ténylegesen adaptálásra kerülnének. Ha eléggé jól ismernénk azt a világ-kultúrát, amelyre oly gyakran hivatkozunk, s ha

professzionális módon, azonos paraméterek szerint kerülnének értelmezésre a különböző tradicionális kultúrák.

Ez azonban ma még koránt sincsen így. Egyfelől a néprajz nemzetenként eltérő fejlődési foka miatt, másfelől pedig a különböző társadalmak valóságos és kulturális expanziója, terjeszkedési és hódítási lehetősége és gyakorlata miatt. Ebben a globális kultúrában a nemzeti, regionális kultúrák harca ma is folyamatos. S amíg folyik a nemzetközi, nemzetek feletti szellemi és tárgyi termékek nemzetiesítése, például a piac kiterjesztése, biztosítása céljából, ugyancsak folyik a nemzeti szellemi és tárgyi javak nemzetköziesítése – azonos célból.

A kulturális modellek és produktumok ezen imperialisztikus harca mellett jelen vannak, hatnak, felerősödnek és kiürülve átalakulnak az etnikus sztereotípiák, az egyes nemzeteket úgymond „jellemző” nemzetközi jelzők, amelyekben épp annyi a valós nemzeti karakterjegy, mint az előítéletek frappáns vagy poros megfogalmazása. Természetesen árnyalja a képet, hogy az egyes nemzetek maguk is igyekeznek a saját jellegzetesnek vélt nemzeti jegyeiket nemzetközileg érvényre juttatni. S hogy ez utóbbit milyen sikerrel, az messzemenően függ az adott nemzet hiteles vagy hamis nemzeti identitástudatától, attól, hogy mennyire ad teret a nemzeti kisebbségei egészséges identitásformálásának s megnyilatkozásának, de távolról sem csak ettől. Hiszen a kultúrák nemzetközi mérkőzése éppen úgy modellje lehet nemzetek, társadalmak, társadalmi csoportok harcának, miként a különféle internacionális sportesemények.

Korunk világkultúráját figyelve egyre inkább belátható, hogy ebben az alakuló új közegben globális és lokális, nemzeti és nemzetközi mennyire egymásra van utalva, mennyire kölcsönösségben fejlődhet csak hitelesen. Akkor is így van ez, ha a nacionalizmusok – kis és nagy népek, tradicionális vagy egészen újkeletű nacionalizmusai – e kölcsönösséget félresöpörve, észre nem véve akarnak kifejeződni (Heller 1990a). Mindig voltak és vannak nemzetek, amelyek valamilyen ok folytán elnyomottnak érzik magukat, s vehemens lendülettel meg akarják fogalmazni önmagukat. Úgy tetszik, hogy a nemzeti identitás megtalálásához, újraformálásához és ápolásához a nemzeti mértékű szorongások és agresszív vágyak megfogalmazásán, kimondásán át vezet az út (Heller 1990b). S ezek a folyamatok nemzedékeken át tarthatnak, s nemzedékről nemzedékre újakezdődhetnek: a történelemmel együtt folyamatosak. Csak éppen a történelemnek telik a türelemre, míg egy ember életéből nehezebben... A kultúrakutató számára úgy tetszik, hogy a globális kultúra egyik hiteles jellemzője a türelmesség, a tolerancia kultúrája.

A globális és lokális kultúrák szerves és egészséges fejlődése velejárójának tűnik az a folyamat, amely az ezredvégehez közeledve mind pregnánsabban észrevehető, hogy ugyanis a nemzetek feletti kulturális vonatkozások nem csak felerősítik a lokális kulturális mikroklímák iránti érdeklődést, hanem hitelesítik is azokat: mintegy az adott sajátos kultúrájú kiscsoportban segítik a társadalmi identitás egyensúlyban tartását. A globális kommunikációs hálózatok felerősítik a regionális, lokális, nemzeti meghatározók, jellegzetességek iránti érdeklődést, s lehetővé teszik azoknak mind szélesebb körű összehasonlító felmérését, megismerését és értelmezését.

A szubkultúráknak ez a felértékelődése a kulturális antropológiai vizsgálatokban elősegítheti azt, hogy a nemzeti kultúrák szervezettebben, tudatosabban épüljenek bele a globális kulturális rendszerbe, s egyúttal azt is dinamikusabbá, rugalmasabbá tegyék. A szubkultúrák elismerése, elismertetése azok tagjaiban megnöveli a *mi-tudatot*, a csoportkohéziót, amelyen keresztül szervezettebben kapcsolódhatnak a szélesebb nemzeti, nemzetközi társadalom közösségébe: az *ők-csoportba*. Az internacionális kommunikációs és migrációs hálózatban a kulturális mikroklíma egyfajta védettséget ad. Tagjai egy nyelvet beszélnek. Bízhatnak abban, hogy megértik egymást, hiszen azonos vagy egymáshoz közel áll a kulturális beavatottsági fokuk, szocializációs mértékük. Többé-kevésbé azonosan értelmezik a globális kommunikáció hozzájuk érkező üzeneteit, s egymás segítségére lehetnek annak hozzávetőlegesen koherens lokális fordításában, adaptálásában.

Ugyanakkor e szubkultúrák mentén érzékeltetni lehet adott társadalmon belül felerősödő távolodást. A különféle társadalmak bizonyos csoportjai ugyanis foglalkozásuk, érdeklődésük, életvitelük révén egyre inkább a nemzetközi kultúra és társadalom részeivé válnak, s ott alkotnak új – a tradicionális, nacionális-kulturális határokon felülemelkedő, azokat sokszor tudatosan meghaladó – internacionális szubkultúrát. Ők a globális kultúra elsőszámú működtetői, ápolói és fogyasztói. Ezek a csoportok azonban a társadalmak intellektuális csoportjaiból, valamint tehetősebb rétegeiből kerülnek ki. S egyre növekvő, s – ha észre nem vesszük – egyre veszélyesebb távolság választja el őket saját nemzetük nem értelmiségi, szegényebb, kétkezi munkával a szolgáltató szektorban megélhetésüket kereső honfitársaiktól, akik a tradicionális nemzeti kultúra keretei között mozognak, abban fejezik ki

magukat, s annak érvényesítésében hisznek és bíznak. A nemzeti nacionalizmusok kifejeződéseiből tehát előreláthatólag továbbra is hiányozni fog az intellektuális önfegyelmzés. A globális és lokális kultúrák közötti kognitív és emocionális feszültségek mögött tehát jellegzetes nemzeti-társadalmi nagycsoportok érdekei, erői és feszültségei húzódnak meg.

Ezen erők és érdekek – kulturális különbségektől független – tanulmányozása is feladata a *politikai antropológiának*. Korunk politikai antropológiájának egyik központi kérdése: demokrácia és politika viszonya. Úgy tetszik, sokkal fontosabb, hogy el lehessen felejtetni a demokrácia politikai és gazdasági vonatkozásait, és hogy az élet valódi, nem biológiai minőségei, társadalmi-kulturális vonatkozásai kerülhessenek előtérbe. Azaz ezek természetesen és magától értetődően lehessenek megélhetőek. A nemek, a nemzedékek, az erők és gyöngék, a beavatottak és tájékozatlanok, a kisebbségek és többségek, a kreatívak és befogadók, végrehajtók, a normálisak, az átlagot képviselők és a szélsőségesek, deviánsok, az egészségesek és betegek, az élők és holtak demokráciájára, kölcsönösségére van szükség.

Kép és identitás

Kép és identitás fogalma szervesen összekapcsolható az ezredforduló globális kihívásainak megválaszolásával. A fejlett ipari társadalmak új kommunikációs szokásaiban rohamosan tör előre a kép használata (Leach 1978). A harmadik világban pedig még a hagyományos – sokszor az írásbeliséget megelőző – vizuális kultúra hat (Bodrogi 1981: 13–47.). Mind a technikai tudományok, mind pedig a társadalomtudományok kutatói érzékelik, hogy korunk levegőjében itt van a globális vizuális kultúra vizsgálatának, megismerésének, értelmezésének és használatának igénye (Goodman 1968). A posztindusztriális világfalu halaszthatatlanul igényli a kultúra vizuális dimenziójának beható értelmezését.

Az emberi kultúra vizuális vonatkozásainak komplex tanulmányozása azért vált szükségessé, mert korunkat minden korábbi időszaknál jobban jellemzi a vizuális információrobbanás. A Föld rohamosan növekvő népességének szükségletei, a felgyorsult társadalmi mozgások és kulturális migráció, az interkontinentális kultúraváltás szükségessé teszi, hogy – társadalmilag jelentős mértékben izolálódott, atomizálódott – tömegekhez gyorsan, társadalmi-politikai, nyelvi és tradicionális határoktól részben függetlenül jussanak el a szükséges információk. Ezt a legalkalmasabban a kép (Németh 1992: 205–213.), a vizuális információközlés teszi lehetővé.

Az emberiség növekvő vizualizálásának velejárója, hogy az írás mellett – bizonyos területeken helyette – rohamosan növekszik a kép szerepe. Ezt a folyamatot a kémiai, optikai, technikai és elektrotechnikai képrögzítő és képtovábbító eljárások gyors fejlődése teszi lehetővé, bontakoztatja ki. Ugyanakkor ezeknek az eszközöknek a humanizálása, kultúrába vonása lassan halad előre. A kép-olvasás, a kép-használat (Németh 1992: 158–165.) területén igen kevés a társadalmi szinten tudatos ismeret. Napról napra növekszik a képolvasás analfabétáinak száma, amidőn a közvetlen emberi kapcsolatokban s a tömegkommunikációban egyre növekszik a képi információközlés szerepe.

A *vizuális antropológiai* (Hockings szerk. 1975) szokott lenni az általános hivatkozási alap, de ez a tanulmánygyűjtemény elsősorban az álló és mozgóképes dokumentálási lehetőségekről, az egyes kultúrák ilyenféle dokumentálási lehetőségeivel és módszereivel foglalkozik. Vö. Kunt (1989) kutatások és tanulmányok keretein belül a legtágabb értelemben felfogott képfogalom tartalmával, a képekkel való legkülönbözőbb bánásmódokkal kívánunk foglalkozni, amelyek az emberiséget kultúrájának kezdetei óta kísérik és visszatükrözik. Megkísérhető az emberiség történetét a különféle értelemben felfogott – valóságos és képzelte – képmások és képek létrehozásából, alkalmazásából, használatából, rombolásából és újraalkotásából hitelesen értelmezni (Kunt 1990). De a jelen s még inkább a jövő kihívásaival ugyanilyen intenzitással szükséges foglalkozni.

Egyre nagyobb tehát a – társadalmilag még alig artikulálódott – szükség az olyan szakemberek iránt, akik mind a képkeltetés, képalakítás, képszerkesztés, képhasználat, mind pedig a képkalkalmazás, valamint a képbefogadás, képinterpretálás vonatkozásában elméletben és gyakorlatban egyaránt felkészültek.

A kultúra tanulása – egymás megtanulása

Tanítani nagyon nehéz. Az *emberismeretet*, a kulturális antropológiát talán még inkább. Ezért hát – minden eddigi tapasztalat figyelembevételével – elsősorban arra kellene törekedni, hogy olyan légkört alakítsunk ki, amely megengedi az érdeklődőkben eleve meglévő ösztönös tudás felszabadítását, amely nyitottá teszi őket a befogadásra, s amely a külső forrásokból meríthető ismeretekkel párhuzamosan az önismeretét is elmélyíti (Jaspers 1987: 69–70., 72.). A felszabadult és

felszabadító, ugyanakkor fegyelmező atmoszféra megteremtéséhez keressük a kulturális és vizuális antropológiai ismeretanyag átadásának legmegfelelőbb módját, az ismeretek tartalmi felépítésében, oktatásának módjában, s a hallgatók személyiségének sokoldalú fejlesztésében. Ennek megfelelően egészen új, előzmények nélküli ismeretátadási módszerekkel kell kísérleteznünk. Az intézményes ismeretátadás keretein túl elvárjuk és segítjük hallgatóinkat az önképzés, önművelés külső és benső módjainak elsajátításában, valamint személyiségük alkotó, kreatív kibontakoztatásában. A fentieknek megfelelően tehát el kívánjuk érni, hogy mind a hallgatók, mind pedig tanáraink számára különböző szintű didaktikus egységek váljanak világossá:

Abból a meggyőződésből indulok ki tehát, hogy a képzésben egyforma hangsúllyal kell segíteni a *tudományos ismeretek elsajátítását* (egyszersmind az analitikus gondolkodásmódot), a *kreatív, művészi ismeretszerzés útjait*, valamint az *egyéni, szemlélődő, szintetikus ismeretsajátítás* módszereit. Következésképpen egy egységnek tekintjük a kulturális- és vizuális antropológia központi ismeretanyagára vonatkozó elméleti, példatárbeli és gyakorlati tudást (Jaspers 1987: 145.).

Ugyancsak az egységben látást szolgálnák a különböző ismeretek: a kultúrára és társadalomra vonatkozó *a kulturális és szociális antropológia*; a személyiségre és közösségre vonatkozó tudást *a pszichológiai és politikai antropológia*; a megismerésre és gondolkodásra jellemző ismereteket *a filozófiai antropológia*; a társadalmi hálózatokban megfigyelhető mechanizmusokat pedig *a szociális antropológia* foghatná össze.

Az ismeretek elsajátítása is hármas egységben látszik a legmegfelelőbbnek, amennyiben egyformán fontosnak tetszik az *egyéni*, a *személyes* ismeretszerzés módjainak (ebben szükségszerűen benne foglaltatik a *benső megismerés* folyamatos fejlesztése), a közvetlen – tanár-diák, diák-diák és diák-tanár vonatkozásokban – és a *közvetett, mediális ismeretforrásoknak* a folyamatos kiaknázása.

Az oktatói munkában fontos, hogy a regionális, lokális, konkrét példaelemzésekből az általános érvényű következtetések is kitűnjenek. A közös munka azon alapulhat, hogy a tanárokat és diákokat ugyanaz az őszinte és elementáris érdeklődés fűti és vonzza a kultúra megismerése felé; következ őleg hiszek a tanítók és tanítottak szerves demokráciájában és egymásraultaltságában.

Megvalósítható-e mindez?

S hogyan?

Nem tudom... Kis Miklós példája jut eszembe, s a *Maga mentsége*. És visszavonhatatlan reménytelensége. És a többieké, itt a Házsongárdban és körül. Azért mégis Brassai Sámuel mellszobros sírjéhez sétálok. Mindig szerettem az ő példáját. Hogy mégis lehet: kíméletlen tudással; a saját szemléletet, a módszert polihisztorként sokféle próbára téve; s a saját adottságokat felismerve, következetesen kibontakoztatva és megalkuvás nélkül egyéniséggé formálva; és az ő figyelmeztető igazát belátva: keveset, jól és lassan tanulva s tanítva.

Megvalósítható-e mindez?

Most egy másik nagy egyéniség – a Brassai-tanítvány és barát – Herman Ottó sírja közelében kínálkozik talán erre lehetőség. Ő ötszáz kilométerre északra, a Miskolc melletti Felsőhárom temetőjében nyugszik. Sorsa és példája ott sugároz s ott vár megértést. Miskolcon, ebben a századfordulón még kisvárosban, amely a húszas években kénytelen Kassa szerepéből átvenni, amennyit bír. Ahová ekkor menekítik Eperjesről a jogi kart Az ötvenes évek elején Selmecbányáról – Sopron után – a bányászkart. S ahol most, a kilencvenes években keresik a tényleges univerzitás lehetőségeinek kibontakoztatását.

FÜGGELÉK – A MISKOLCI KÍSÉRLET

Az északkelet-magyarországi régiónak, s Miskolcnak elemi szüksége van arra, hogy felsőoktatási bázissá váljon. Ez alapvetően segítheti – nehézipari fellegvár imágója múltán – új identitásának megtalálásában, s a jövő – mindenek előtt várhatóan nem gazdasági, hanem kulturális-társadalmi – gondjainak helyes kezelésében. Ebben a vonatkozásban különös jelentősége van a társadalomtudományi képzés megindításának, hiszen az mind kutató, mind pedig az oktató munkában sajátos – s eleddig Miskolcra hiányzó – mikroklímát alakíthat ki.

A Miskolci Egyetemnek előnyére szolgál, hogy nincsenek hagyományai a társadalomtudományi, illetve bölcsészettudományi képzésben. Így az új kar szakjainak felállításakor kizárólag a jelen s az ezredforduló kihívásaira lehet tekintettel.

Hagyományoktól nem kötött, a legmodernebb tudományelméleti és tudományozociológiai eredményekre támaszkodva, s a regionális és lokális adottságokat figyelembe véve interdiszciplináris tanszékek, illetve oktató és kutató intézetek állíthatók fel.

Rendkívüli előnye lehet az új univerzitásnak, hogy végre itt a természettudományok, a technika, a közgazdaságtan, a jog és a társadalomtudományok művelői egy nyelvet beszélhessenek, s így a specializáció mellett a holisztikus szemlélet erősödjék.

A kar profiljának kialakításakor alapvetően meghatározó szempont Miskolc, az északkelet-magyarországi régió geopolitikai elhelyezkedése. Csakis olyan társadalomtudományi képzés valósítható meg itt, amely szervesen illeszkedik Közép-Európa interetnikus rendszerébe, s mindenkor figyelemmel van az itt dominánsan jelentkező nemzeti identitásbeli, etnikus sztereotípiákbeli meghatározottságokra.

Mind a kutatás, mind az oktatás, mind pedig a primer intézményi kapcsolattartás terén tehát természetes mozgásterünknek kell tekinteni a közép-európai régiót: vendégtanárok, vendéghallgatók hatékony cseréje, s – a modern nyugati nyelvek mellett – a szomszédos népek nyelvének oktatása formájában.

A cél tehát nem lehet csak az, hogy a hazai társadalmi térben hatékonyan közreműködő szakembereket képezzünk, hanem az is, hogy ezek a diplomások – nemzetközi érvényű felkészültséggel – hitelesen tudjanak mozogni Közép-Európa kényes nemzeti, társadalmi és kulturális viszonyrendszerében.

A fentieket megfontolva ésszerű volna az új karon egy nemzetközi kutató és oktató intézmény létrehozása – akár a Közép-Európa Egyetem (CEU) részeként is – amely társadalom, kultúra, kép és identitás ismeretét, elméletét, kreatív gyakorlatát és társadalmi alkalmazhatóságát segíti elő. Az intézmény célja a társadalmi kis- és nagycsoportok és népek kölcsönös- és önismeretének elmélyítése, s az egymás közti kommunikáció hatékonyabbá tétele a legújabb módszerek és technikák segítségével.

Az intézmény javasolt elnevezése Kulturális és Vizuális Antropológiai Intézet.

A főbb oktatásra kerülő tantárgycsoportok a következőképpen tagolódnának:

1. Kulturális és társadalmi antropológia
 - 1.1. Kulturális és társadalmi antropológia
 - 1.2. A magyar parasztság kulturális antropológiája (Magyar néprajz)
 - 1.3. Európai etnológia
 - 1.4. Empirikus jelenkutatás
 - 1.5. Szociológiai antropológia
 - 1.6. Kulturális és társadalmi antropológiai gyakorlatok
2. Vizuális antropológia
 - 2.1. A vizuális antropológia elmélete
 - 2.2. A vizuális antropológia ismerete
 - 2.3. A vizuális antropológia gyakorlata
3. Alkalmazott antropológia
 - 3.1. Politikai antropológia
 - 3.2. Közigazgatási és szociális antropológia
 - 3.3. Közgyűjteményi antropológia (Muzeológia)
 - 3.4. Mediális antropológia
 - 3.5. Alkalmazott antropológiai gyakorlatok
4. Pszichológiai antropológia
 - 4.1. Pszichológiai alapismeretek
 - 4.2. Az érzékelés és észlelés pszichológiája
 - 4.3. A személyiség fejlődése és a szocializáció pszichológiája
 - 4.4. Szociálpszichológia
 - 4.5. Önismereti gyakorlatok
 - 4.6. Pszichológiai antropológiai gyakorlatok
5. Filozófiai antropológia
 - 5.1. Bevezetés a filozófiai antropológiába
 - 5.2. A kommunikáció elmélete és antropológiája

- 5.3. Szemiotika
- 5.4. Szimbolikus antropológia
- 5.5. Általános rendszerelmélet
- 5.6. Holisztika
- 5.7. Filozófiai antropológiai konzultációk

6. Kiegészítő tárgyak

- 6.1. Modern európai nyelv (felvételikor igazolva)
- 6.2. Modern európai nyelv (harmadik év végéig igazolva)
- 6.3. Valamely szomszédos nép nyelve (cigány, jiddis, szlovák, cseh, lengyel, ukrán, orosz, bulgár, román, szerb, horvát, német)
- 6.4. Szabadon választható további nyelv (finn, török)
- 6.5. Történelem (egyetemes és magyar)

Irodalom

- Aggle, M. (1972): Soziale Interaktion. Köln
- Alekszejev, A. N. (1977): A tömegkommunikáció szociológiája. In: Horányi szerk. 1977b
- Alföldi A. (1946): A varázslás lélektani alapjai. *Ethnographia* 19–28.
- Andor Cs. (1980): Jel–kultúra–kommunikáció. Budapest
- Antal L (1975): A tartalomelemzés alapjai. Budapest
- Anyiszimov, A. F. (1953): Az animizmus és antropomorfizmus kérdéséhez. *Szovjet Néprajz tudomány* (2–3): 5–10.
- Apáczai Csere J. (1899): Pedagógiai munkái. Budapest
- Appadurai, A. szerk. (1986): The Social Life of Things. Cambridge
- Balassa I. (1945): A magyar gyász-színek kérdéséhez. *Ethnographia* 69–70.
- (1973): A magyar temetők néprajzi kutatása. *Ethnographia* 225–242.
- Bálint S. (1943): Népünk halálélménye. Bp. Veritas: 152–192.**
- Bán A. (1974): Vásárhelyi fotósélet a századelőn. *Fotóművészet* (3): 21–32.
- (1975): Fotó, művészet, elmélet. *Fotóművészet* (2): 32–37.
- Barthes, R. (1983): Mitológiák. Budapest /Mérleg/
- Bateson, G. – Mead, M (1942): Balinese character: a photographic analysis. New York
- Bátty Zs. (1911): Adatok a fehér gyászviselethez. *Ethnographia* 33–40., 101–105.
- Baudrillard, J. (1968): A tárgyak rendszere. Budapest
- Bausinger, H. (é. n.): Volkskunde. Darmstadt
- Bednarik, R. (1972): Cintoríny na Slovensku. Bratislava /Klenotnica Slovenskej Ludovej Kultúry 7./
- Beit, H. von (1952): Symbolik des Märchens, Bern
- Benedict, R (1934): Patterns of Culture. New York**
- Benedict, R (1937): Patterns of Culture. Boston**
- Benedict, P. K. – Jacks, I. (1954): Mental Illness in Primitive Societies. *Psychiatry* 377–389.
- Benjamin, W. (1963): Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit. Frankfurt am Main [magyarul]
- Bertalanffy, L. von (1979): Adalék egy általános rendszertanhoz. In: Bleicher, K. szerk.: A szervezet mint rendszer. Budapest
- Berze Nagy J. (1929): Magyar szólásaink és a folkore. *Ethnographia* 153–161.
- (1932): Magyar szólásaink és a folkore. *Ethnographia* 97–141.
- (1935 [2]): Ósvallási maradványok. In Viski Károly szerk.: A magyarság néprajza, Budapest, III: 295–313.
- Binder P. (1982): Közös múltunk. Románok, magyarok, németek és délszlávok feudalizmus kori falusi és városi együttéléséről. Bukarest
- Birdwhistell, R. L. (1952): Introduction to kinetics. Louisville
- Birket-Smith, K. (1969): A kultúra ösvényei. Budapest**
- Birket-Smith, K. (1969): A kultúra ösvényein. Budapest**
- Bodrogi T. (1981): Törzsi művészet I–II. Budapest
- Bordogi T. és mások (1971): Mitológiai ábécé. Budapest
- Bódy G. (1977): Sor, ismétlés, jelentés. *Fotóművészet* (3): 18–26.
- Brather, F. (1934): Deutsches Volksgut. Berlin – Leipzig
- Braun R. (1913): A falu lélektana. Budapest /A Huszadik Század Könyvtára 47./
- Buda B. (1979): A közvetlen emberi kommunikáció. Budapest
- Bujdosó D. (1986): Kultúra. In: Kenyeres Á. szerk.: Kulturális kisenciklopédia. Budapest
- Civjan, T. V. (1975): Az etikett nyelve. Budapest
- Collier, J. Jr. (1967): Visual anthropology: photography as a research method. New York
- Dégh L. (1957): Adalékok a „hálás halott” epizód mesei és mondai formálódásához, *Ethnographia* 307–318.
- Deneke, B. (1983): Erinnerungen und Wirklichkeit. zur Funktion der Fotografie im Alltag. **In:**
- Dienes I. (1972): A honfoglaló magyarok. Budapest /Hereditas/
- Diószegi V. (1954): A honfoglaló magyar nép hitvilága („ösvallásunk”) kutatásának módszertani kérdései. *Ethnographia* 20–68.
- (1956): A novaji tudósszöny. *Néprajzi Közlemények* (1–4): 58–77.
- (1958): A sámánhit emlékei a magyar népi műveltségben. Budapest
- (1973[2]): A pogány magyarok hitvilága. Budapest /Kőrösi Csoma Kiskönyvtár 4./
- Diószegi V. szerk. (1971): Az ősi magyar hitvilág, Budapest
- Dobrovits A. (1947): Valóság, mítosz és szimbólum. *Ethnographia* 1–8.
- Dömötör T. (1974): A népszokások költészete. Budapest**
- E. Csorba Cs. (1979): Fotó a múzeumban. *Fotóművészet* (3): 15–24.
- Eisenstein, Sz. (1979): Daguerre művei. In: Premier plánban. Budapest
- Ekman, P. – Friesen, V. W. – Ellsworth, P. (1972): Emotion in the human face: guidelines for research and an integration of findings. New York
- Erdélyi Zs. (1961): Adatok a magyar népköltészet színszimbolikájához. *Ethnographia* 173–199., 405–429., 583–598.
- (1970): „Hegyet hágék, lőtöt lépék”. Archaikus népi imák. *Új Írás* (10): 75–100.
- Féjja S. (1975a): A fotónyelv fejlődéséről. *Fotóművészet* (3): 27–37.
- (1975b): Fotóművészet és pszichológia. Budapest
- Fekete J. (1910): „Tudósszönyök”. *Ethnographia* 291–294.
- Fél E. (1935): Adatok a gyász-színekhez és párhuzamok. *Ethnographia* 6–17.
- Fél E. – Hofer T. (1965): Über monographisches Sammeln volkskundlicher Objekte. In: Festschrift Alfred Bühler. Basel

- Fél E. – Hofer T. – K. Csilléry K. (1980): Népművészet. In: Ortutay Gy. főszerk.: Magyar Néprajzi Lexikon III. kötet. Budapest
- Field, J. M. (1960): Search for Security. Evanston
- Fraser, D. (1967): Die Kunst der Naturvölker, München
- Frazer, J. G. (1915–1929): The Belief in Immortality I–III. London
- (1928): Der goldene Zweig, Leipzig **magyarul?**
- Frolov, I. T. (1977): A tudomány haladása és az ember jövője. Budapest
- Fukazava, M. (1968): Zarándokének. Budapest
- Gadamer, H-G. (1972): Theorie – Technik – Praxis. Die Aufgabe einer neuen Anthropologie. In: Gadamer, H-G. – Vogler, P. szerk.: Neue Anthropologie I. Stuttgart
- (1984): Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlat. Budapest
- Geertz, C. (1988): Sűrű leírás. Ut a kultúra értelmező leírásához. In: Vári A. szerk.: Misszionáriusok a csónakban. Budapest
- Gennep, A. van (1986): Übergangsrieten. Frankfurt am Main
- Gerbner, G. (1977): A kulturális mutatók. In: Horányi szerk. 1977b
- Girtler, R (1979): Kulturanthropologie. München
- Gombrich, E.H. (1978): A látható kép. In: Horányi szerk.
- Goodman, N. (1968): Languages of Arts. Indianapolis – New York
- Green, A. W. (1972): Sociology. New York
- Gunda B. (1941): A kereszt, mint mágikus jel az agyagedényeken. *Ethnographia* 66–67.
- (1942): Babonás történetek a homokmégyi (Pest m.) szállásokról. *Ethnographia* 144–147.
- (1973): Sex and Semiotics. *Journal of American Folklore* 86: 143–151.
- Hajdú P. (1962): Finnugor népek és nyelvek, Budapest
- Hall, E. T. (1974): Handbook for Proxemic Research. New York
- (1974): Rejtett dimenziók. Budapest
- Hammond, P. B. (1970): Cultural and Social Anthropology, London
- Hankiss E. szerk. (é. n.): Strukturáliszmus I–II. Budapest /Modern Könyvtár/
- Harva, U. (1922–23): Der Baum des Lebens. Helsinki
- (1938): Die religiösen Vorstellungen der Altaischen Völker, Porvoo – Helsinki
- Haseloff, J. W. (1973): Kommunikation, Transformation und Interaktion. In: Psychologische Antropologie. Stuttgart
- Hegedűs L. (1947): Virrasztás, **Nyr. 190.**
- Heidegger, M. (1992): Az idő fogalma. Budapest
- Heller A. (1990a): Az igazságosságon túl. Budapest
- (1990b): Jalta után. Kelet-Európa hosszú forradalma Jalta ellen. Budapest
- Herman O. (1908[3]): A madarak hasznáról és káráról. Budapest
- Herpei J. (1988): A házsongárdi temető régi sírkövei. Budapest
- Hockings, P. szerk. (1975): Principles of Visual Anthropology. The Hague
- Hoebel, E. A. – Frost, E. L. (1976): Cultural and Social Anthropology. New York
- Hofer T. (1977): XIX. századi stílusváltozások: az értelmezés néhány lehetősége. *Ethnographia* 62–76.
- Hofer T. – Fél E. (1975): Magyar népművészet. Budapest Magyar népművészet. Budapest
- Holló D. (1935): A népbabonák lélektana. *Ethnographia* 31–42.
- Honigmann, J. J. (1963): Understanding Culture. New York
- Hontó J. (1936):** Mesék és mítoszok halálról és halhatatlanságról. *Ethnographia* 34–39.
- Hoppál M. (1970): Egy falu kommunikációs rendszere. Budapest
- (1971): Jegyzetek az etnográfiai szemiotikáról. In: Népi kultúra – népi társadalom V-VI. Budapest
- (1972): Gesztus-kommunikáció. In: Általános Nyelvészeti Tanulmányok. VIII. Budapest
- Hoppál M. – Szekfű A. szerk. (1974): A mozgókép szemiotikája. Budapest
- Horányi Ö. (1975a): Adalékok a vizuális szöveg elméletéhez. In: Általános Nyelvészeti Tanulmányok XI. Budapest
- (1975b): Fotók – in vivo. *Fotóművészet* (1): 15–24.
- (1975c): Jel, jelentés, információ. Budapest
- (1975d): Vizuális szövegelmélet. *Fotóművészet* (3): 16–23.
- (1977): A „kép jelentése” terminus használata. In: Jel és jelentés a társadalmi kommunikációban. Budapest
- (1980): Vizuális szövegelmélet. (Kandidátusi értekezés. Kézirat.)
- (1991): Az én egyetemem. Kéziratban
- Horányi Ö. szerk. (1977a): Montázs. Budapest
- (1977b): Kommunikáció I. Budapest
- (1978): Kommunikáció II. Budapest
- Horányi Ö. – Szépe Gy. szerk. (1975): A jel tudománya. Budapest
- Horváthová, E. – Urbancová, V. szerk. (1972): Die Slovakische Volkskultur. Bratislava
- Hunter, D. E. – Whitten, P. szerk (1976): Enciklopédia of Anthropology. New York**
- Hunter, D. F. – Whitten, P. (1976): Encyclopedía of Anthropology. Washington**
- Hunyadi, Gy. szerk. (1984): Szociálpszichológia. Budapest
- Isnard, G. (1989): Eredeti vagy hamis. Budapest
- Jaffé, A. (1971): Erinnerungen, Träume, Gedanken von C. G. Jung. Olten und Freiburg im Breisgau
- Jádi F. – Trixler M. (1978): A műalkotások és a pszichopatológiai kép néhány összefüggése. *Ideggyógyászati Szemle* 210–217.
- Jahn, J. (1962): Wörterbuch der Kunst. Stuttgart
- Jakobson, R. (1972[2]): Hang – Jel – Vers. Budapest
- Jaspers, K. (1987): Bevezetés a filozófiába. Budapest

- Józsa P. (1978): A film mint beszéd, diskurzus, nyelvészet és nyelv. In: Józsa P. szerk.: A magyar film formanyelve és közleménye. Budapest
- Juhász-Nagy P. – Vida G. (1978): Szupraindividuális organizáció. In: Csaba Gy. szerk.: A biológiai szabályozás. Budapest
- Jung, C. G. (1966): Experimentelle Untersuchungen. Gesammelte Werke von C. G. Jung II. Olten und Freiburg im Brisgau
- Jung, C. G. – von Franz, M-L. szerk. (1982): Der Mensch und seine Symbole. Olten und Freiburg im Brisgau
- K. Csilléry K. (1982): A magyar népi lakáskultúra kialakulásának kezdetei. Budapest
- K. Kovács L. (1944): A kolozsvári hóstátiak temetkezése. Kolozsvár
- Kalish, R. A. (1965): Death and Bereavement. A Bibliography. *Journal of Human Relations* 118–144.
- Karjalainen, K. F. (1927): Die Religion der Jugra-Völker I–III. Porvoo
- Kastenbaum, R. – Costa P. T. (1977): Psychological Perspectives on Death. *Ann. Rev. Psychol.* 225–249.
- Kemp, W. (1980): Die Dialektik des Menschenbildes. In: Schöttele szerk.
- Kempe, F. (1980): Das Antlitz im Wandel der Zeit. In: Schöttele szerk.
- Kiss L. (1957): Vásárhelyi művészet. Budapest
- Kluckhohn, C. – Mowrer, O. H. (1944): Culture and Personality. *American Anthropologist* 1–29.
- Kluckhohn, C. – Murray, H. A. szerk. (1949): Personality in Nature, Society and Culture. New York
- Kodály Z. (1952[3]): A magyar népzene. Budapest
- Kosiol, E. – Szyperski, N. – Chmielewicz, K. (1979): A rendszerkutatás helye a tudományban. In: Bleicher, K. szerk.: A szervezet mint rendszer. Budapest
- Kovács Á. szerk. (1980): Magyarországi szöveges falvédők. Hatvan
- Kozáky S. (1936): A haláltáncok története. Budapest /Magyar Történelmi Múzeum/
- Körner T. (1970): Mutatvány a készülő magyar hiedelemmonda-katalógusból. B) A halál és a halottak. *Ethnographia* 55–96.
- Köstlin K. – Bausinger H. szerk. (1977): Umgang mit sachen. Regensburg
- Kramplein, M (1912): Psychologie. München
- Krohn, K. (1925): Magische Ursprung der Finnen. Helsinki /FFC 52./
- Kunt E. (1975): Hiedelemrendszer és társadalmi parancs. Előadás „A hiedelmek természete, szerveződése és szerepe a mindennapi tudatban” című munkaértekezleten, Visegrád
- (1976): Temetkezési szokások Pányokon. In: A miskolci Herman Ottó Múzeum Évkönyve XV.
- (1978): A halál tükrében. *Új Írás* (3): 64–82.
- (1978): Temetők az Aggteleki-karszt falvaiban. Debrecen /Studia folkloristica et ethnographica 3./
- (1979): Kérdőív a halotti, temetési szokások gyűjtéséhez. Eger /Palóc kutatás. Módszertani közlemények XXII./
- (1979): Myths of Mortality. In: Előmunkálatok a Magyarság Néprajzához 3. Budapest
- (1980): Hiedelemrendszer és társadalmi parancs. In: Frank T. – Hoppál M. szerk.: Hiedelemrendszer és társadalmi tudat I. Budapest [kötetünkben]
- (1981): A halál tükrében, Budapest 1981 /Gyorsuló idő/
- (1981): Fényképek és parasztok. *Fotóművészet* (4): 3–22., 44–45.
- (1982): Fényképezés és kultúrakutatás, *Fotóművészet* (4): 32–37., 49–51. [kötetünkben]
- (1982): Vizuális kultúra – vizuális művészetek. In: S. Nagy K. szerk.: A vizuális kultúráról
- (1983): Temetők népművészete, Budapest: Corvina, 1983
- (1987): Az utolsó átváltozás. A magyar parasztság halálképe. Budapest
- (1988): Vizualitás és patológia. A Herman Ottó Múzeum Évkönyve XXV–XXVI. Miskolc: 855–866. [kötetünkben]
- (1989): Vizuális kultúra és vizuális művészetek. (Vizuális antropológiai jegyzetek I.) In: A Herman Ottó Múzeum Évkönyve XXVII. Miskolc [kötetünkben]
- Kunt, E. szerk. (1990): Bild Kunde – Volks Kunde. Miskolc
- Kunt, E. – Nyikes, M. (1985): Tod-Gesellschaft-Kultur. *Curare* (4): 45–58.
- La Barre, W. (1958): The Influence of Freud on Anthropology. *American Image* 275–328.
- Lang, L. (1975): Expressionistische Photographie. Leipzig
- László Gy. (1944): A honfoglaló magyar nép élete. Budapest
- (1946): A népvándorlás lovasnépeinek ősvallása. Kolozsvár
- Le Corbusier (1981): Új építészet felé. Budapest
- Leach, E. (1978): Kultur und Kommunikation. Zur Logik symbolischer Zusammenhaenge. Frankfurt am Main
- Lévi-Strauss, C. (1967): *Strukturale Anthropologie*. Frankfurt am Main [magyarul]
- (1971): Óraművek és gőzgépek. In: Strukturális folklorisztika I. Szolnok
- (1973): Szomorú trópusok. Budapest
- (1975–1977): *Strukturale Anthropologie* I–II. Frankfurt am Main [magyarul]
- Lomax, A. – Berkowitz, N. (1972): The evolutionary taxonomy of culture. *Science* 228–239.
- Lomax, A. – Bertenieff, I. T. – Paulay, F. (1969): Choreometrica: a method for the study of cross-cultural pattern in film. *Research Film* (6): 505–507.
- Lombard, J. (1984): The Teaching of Anthropology – a Comparative Study. *International Social Science Journal* (4): ???
- Losonczy Á. (1977): Az életmód az időben, a tárgyokban és az értékekben. Budapest
- Lotman, Ju. M. (1973): Szöveg, modell, típus. Budapest
- Luby M. (1935): A parasztlelet rendje. Budapest
- Lukács Gy. (1965): Az esztétikum sajátossága. Budapest
- Lüscher, M. (1955): Psychologie und Psychotherapie als Kultur. Jahrbuch der Psychologie. Zürich
- Lüsdén, M. (1949): Psychologie der Farben. Basel
- Maas, E. (1977): Die goldenen Jahren der Photoalben. Köln
- Maas, E. (1977): Die goldene Jahren der Photoalben. Köln
- Malinowski, B. (1924): Mutterrechtliche Familie und Oidipus-Komplex. Leipzig – Wien
- (1927): Sex and Repression in Savage Society. London – New York

- (1972): Baloma. Budapest
- (1975): Eine wissenschaftliche Theorie der Kultur. Frankfurt am Main
- Manga J. (1952): Néhány szó a néprajzi fényképezésről. *Múzeumi Híradó* (1): 4–7.
- Mangin, W. (1960): Mental Health and Migration to Cities: A Peruvian Case. In: Rubin, W. szerk.: Culture, Society and Health. Annales of the New York Academy of Science. New York
- Mannheim, K. (1952): Essays on the Sociology of Knowledge. New York [magyarul]
- Maquet, J. (1971): Introduction to Aesthetic Anthropology. In: Current Topics in Anthropology I. Canada [magyarul]
- Marót K. (1931): A lélekfogalom kérdése. *Ethnographia* 99–102.
- Marx, K. (1962): Gazdasági-filozófiai kéziratok. Budapest
- McDougall, D. (1978): Ethnographic Film. *Annual Review of Anthropology* (7): 405–427.
- McLuhan, M. (1962): The Gutenberg Galaxy. Toronto – London
- (1964): Understanding Media. New York – Toronto – London
- (1967): The World Willage. Toronto – New York
- (1969): Counterblast. Toronto – Montreal
- Mead, M. (1949): Male and Female. New York [magyarul]
- (1953): **Sociétés, traditions et techniques, UNESCO**
- (1973): **Sociétés, traditions et techniques. Paris**
- Meletyinszkij, Je. (1975): A huszadik századi nyugati mítoszelméletek. In: Olvasmányok „A hiedelmek természete...” c. munkaértekezlethez. Visegrád
- Mérei F. – Szakács F. (1974): A klinikai pszichológia gyakorlata. Budapest
- Mezei O. szerk. (1975): **A Bauhaus**. Budapest
- Montvai A. (1978): Egy kép és más semmi. *Fotóművészet* (4): 43–47.
- Moore, H. (1959): Schriften und Kulturen. Frankfurt am Main
- Morawski, S. (1975): Mimesis. In: Horányi – Szépe szerk.
- Morvay P. (1951): A templomkertben, temetőben és a halotti toron táncolás, s a halottas játék népszokásához. *Ethnographia* 73–82.
- (1957–58): Kérdőív a fejfa és lábfa formák kutatásához. *A Néprajzi Múzeum Adattári Értesítője* (1–4): 76–78.
- (1958): Ember alakú fejfák a bőrvélyi temetőből. *Ethnographia* 53–69.
- Munkácsi B. (1900): Adalékok a magyar halotti szokások pogány hagyományaihoz. *Ethnographia* 97–111.
- Murphy, J. M. – Lighton, A. H. szerk. (1965): Approaches to Cross-Cultural Psychiatry. New York
- Navratil, L. (1978): Johann Hauser – Kunst als Manie und Depression. München
- Németh L. (1992): Törvény és kétely. A művészettudomány önvizsgálata. Budapest
- Newhall, B. (1972): The History of Photography. London
- Niederer, A. (1975): Zur Ethnographie und Soziologie nichtverbaler Dimensionen der Kommunikation. *Zeitschrift für Volkskunde* (71): 1–20.
- Novák J. L. (1910): A temetők népi művészete. *A Magyar Nemzeti Múzeum Néprajzi Osztályának Értesítője [Néprajzi Értesítő]* 1–27., 149–161.
- Nyáry A. (1908): A halottlátó. *Ethnographia* 91–96.
- O. Nagy G. (1957): Mi fán terem? Budapest
- Oliver, S. C. (1965): Individuality, Freedom of Choice and Cultural Flexibility of the Kamba. *American Anthropologist* 421–428.
- Orbán Balázs: Az Székelyföld leírása, II: 89.**
- Ortutay Gy. szerk. (1968): Magyar népballadák, Budapest
- Papp F. (1965): Általános szemiotikai jegyzetek. In: Általános Nyelvészeti Tanulmányok III. Budapest
- Paulaharju, S. (1975): Lapsia/Children. Helsinki
- Péter L. (1971): Adalékok a Hiedelemmonda-katalógushoz. *Ethnographia* 269–270.
- Petőfi S. J. (1975): Vers une théorie partielle du texte. In: Papiere zur Textlinguistik IX.
- (1978): Szövegelemzés – szövegelemzés. In: Előmunkálatok a Magyarság Néprajzához 3. Budapest
- Phillips, D. C. (1976): Holistic Thought in Social Science. Stanford
- Photographie (1977). Herausgegeben von Museum für Kunst und Gewerbe, Hamburg
- Pisztora F. – Kunt E. (1980): Babonás hiedelmekkel kapcsolatos befolyásoltatásos téveseszmék a Monarchia-korabeli Magyarországon. In: Hoppál M. – Frank, T. szerk.: Hiedelemrendszer és társadalmi tudat. I. Budapest
- Pisztora, F. – Kunt E. – Farkas J. (1975): Psychiatric and Folkloristic Analysis of Suicides and Homicidal Crimes. *Forensic Science* (2): 160.
- Pléh Cs. – Terestyéni T. szerk. (1979): Beszédaktus, kommunikáció, interaktus. Budapest
- Plessner, H. (1967): Zur Hermeneutik nichtsprachlichen Ausdrucks. In: Gadamer, H-G. szerk.: Das Problem der Sprache. München
- Plummer, K. (1983): Documents of Life. Introduction to the Problems and Literature of a Humanistic Method. London
- Polo, M. (1963): Utazásai, Budapest /Klasszikus útleírások/
- Prinzhorn, H. (1922): Bildmalerei der Geisteskranken. Berlin
- R. Hutás M. (1955): Ravalat. **M. Ny. 92:**
- Radin, P. (1966): The Method and Theory of Ethnology. New York – London /Classics in Anthropology/
- Rahner, K. (1960): Die Grundlagen der Glaube. Stuttgart – Köln
- Redfield, R. (1959): How Human Society Operates. In: Man, Culture and Society. New York
- Réthei Prikkel M. (1906): Magyar halottas táncok. *Ethnographia* 167–172.
- Riley, J. W. (1968): Death and Bereavements. In: International Encyclopedia of the Social Sciences. IV.
- Róheim G. (1915): A külső lélek és synonymái a népmesében. *Ethnographia* 299–301.
- (1916): Az élet fonala. *Ethnographia* 275–280.
- (1925): Magyar néphit és népszokások. Budapest /Élet és Tudomány 18./

- Russell, B. (1991): A filozófia alapproblémái. Budapest
- Rubin, W. (1984): Primitivismus in der Kunst des zwanzigsten Jahrhunderts. Frankfurt am Main
- Rust, H. (1978): A nyilvánosság fogalma. In: Horányi szerk.
- Ruusivuori, A. (1978): Alvar Aalto 1898–1976, Helsinki
- S. Nagy K. (1979a): A paraszti kultúra tárgyainak továbbélése. *Rádió és Televízió Szemle* (3): 102–113.
- S. Nagy K. (1979b): Montázsfallak. *Rádió és Televízió Szemle* (4): 79–94.
- Sárosi B. (1973): Zenei anyanyelvünk. Budapest
- Savolainen, M. (1979): Ilomantsin kyläkuvaja. Helsinki
- Schaffleen, A. E. (1978): A testtartás mint kommunikáció. In: Horányi szerk.
- Schapiro, M. (1975): A vizuális művészetek szemiotikája. In: Horányi – Szépe szerk.
- Schmeing, K. (1954): Seher und Seherglaube, Darmstadt – Eberstadt
- Schöttele, H. szerk. (1980): dumont foto 2. Köln
- Schwedt, H. (1969): Zur Geschichte des Problems „Volkskunst“, *Zeitschrift für Volkskunde* (2): 169–182.
- Searle, J. R. (1977): A beszédaktus, mint kommunikáció. In: Horányi Ö. szerk. 1977b
- Service, E. R. – Sahlins, M. D. – **Wohr, E. R.** (1973): Vadászok, törzsek, parasztok. Budapest
- Shanin, T. szerk. (1971): Peasants and Peasant Societies. Middlesex
- Solyomossy S. (1930): Ósi fejfaformák népünkénél. *Ethnographia* 65–84.
- (1937a): Babonás hiedelmek és eljárások. In Viski Károly szerk.: A magyarság néprajza, Budapest, IV: 342–401.
- (1937b): A magyar ősi hitvilág. In Viski Károly szerk.: A magyarság néprajza, Budapest, IV: 402–449.
- Szarvas, Zs. szerk. (1996): Traum vom Denken. In memoriam Ernő Kunt. Miskolc /Hefte des Instituts für kulturelle und visuelle Anthropologie an der Universität zu Miskolc, 2./
- Szendrey Á. (1928): Az ősmagyar temetkezés. *Ethnographia* 12–26.
- (1938): A népi társasmunkák és összejöveteleik. *Ethnographia* 273–286.
- (1941): A halott lakodalma. *Ethnographia* 44–53.
- (1946): A magyar lélekhit. *Ethnographia* 34–46.
- Szendrey Zs. (1931a): Fára aggatott rongyok. *Ethnographia* 198.
- (1931b): Szállóigék, szólásmódok, tanulmányok szókészletünk köréből. *Ethnographia* 98–99.
- (1931c): Tiltott és előírt ételek a magyar népszokásokban. *Ethnographia* 15–19.
- (1933): A magyar népszokások osztályozása. *Ethnographia* 21–30.
- (1934): Népszokásaink lélektani alapjai. *Ethnographia* 3–19.
- (1935a): Népszokásaink és hiedelmeink eredetének kérdéséhez. *Ethnographia* 18–22.
- (1935b): Oktató és alkalmi hagyományok. In Viski Károly szerk.: A magyarság néprajza, Budapest, III: 372–396. Budapest
- (1937): A növény-, állat- és ásványvilág a varázslatokban. *Ethnographia* 154–166.
- (1940): A magyar népszokások ősi elemei. *Ethnographia* 352–360.
- Szendrey Zs. és Á. (1940): Részletek a készülő magyar babonaszótárból. *Ethnographia* 195–210.
- Szerdahelyi I. szerk. (1980): A kultúra fogalmáról. Budapest
- Sztyepanov, Ju. Sz. (1976): Szemiotika. Budapest
- Tausk, P. (1977): Die Geschichte der Photographie im 20. Jahrhundert. Köln
- Tjaden, K. H. (1975): Szociális rendszer és szociális változás. Budapest
- Toman, W. (1973): Motivationsmodelle und ihre anthropologische Aussage. In: Gadamer, H-G. – Vogler, P. szerk.: Neue Anthropologie. V. Psychologische Anthropologie. Stuttgart
- Tomory V. (1935): A parasztság szemléletének alakulása. Szeged
- Ujváry Z. (1965): Az egyén szerepe a népszokásokban. *Ethnographia* 501–520.
- (1966): Das Begräbnis parodierende Spiele in der ungarischen Volksüberlieferung, *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* ???
- (1969): Az agrárkultusz kutatása a magyar és az európai folklórban. Debrecen
- (1973): Temetést parodizáló színjátékszerű szokások kérdéséhez. **In: Szolnok Megyei Múzeumi Évkönyv**
- Vámosy F. (1974): Korunk építésze. Budapest
- Végvári L. (1976): Érték, fejlődés, fotográfia. *Fotóművészet* (1): 20–25.
- (1977): A képzőművészeti képsorok. *Fotóművészet* (1): 3–7.
- Vikár B. (1891): Somogyi tanulmányutamról. *Ethnographia* 118–123.
- Viski K. (1934[2]): A hagyomány tárgyai. **In: A magyarság néprajza II. Budapest** 396–443.
- Voigt V. (1972): A folklór alkotások elemzése. Budapest /Néprajzi Tanulmányok/
- (1972): A folklór esztétikájához. Budapest
- Voigt V. szerk. (1977): A jel és a jelentés a társadalmi kommunikációban. ???
- (1956): Gegensatz und Erneuerung im Märchen, Bern
- Westley, B. B. – Maclean, M. S. (1977): A közvetlen emberi kommunikációtól a tömegkommunikációig. In: Horányi szerk. 1977b
- Whiting, J. R. (1946): Photography as a Language. Chicago – New York
- Wick B. (1920): Kassa régi temetői, templomai, kriptái és síremlékei. Kassa
- (1933): Kassa régi síremlékei. Kassa
- Wlislöck H. (1894): Fákra aggatott fogadalmi rongyok a magyar néphitben. *Ethnographia* 320–326.
- Wlislöck H-né. (1892): Jósóló állapotok a kalotaszegi néphitben. *Ethnographia* 47–55.
- Zsirai M. (1937): Finnugor rokonságunk. Budapest