

NÉPRAJZI LÁTÓHATÁR

Ethnologic Horizons



2018
1–2. szám

NÉPRAJZI LÁTÓHATÁR

A Györffy István Néprajzi Egyesület lektorált folyóirata
XXVII. évf. 2018. 1–2. szám

A folyóirat alapítói

BALASSA IVÁN és UJVÁRY ZOLTÁN (1992)

Alapítószerkesztő

VIGA GYULA (1992–2001)

KEMÉNYFI RÓBERT (2002–2012)

LAJOS VERONIKA (2013)

Főszerkesztő

KEMÉNYFI RÓBERT

Szerkesztő:

BÁLINT ZSUZSA

BIHARI NAGY ÉVA

A szerkesztőbizottság elnöke

UJVÁRY ZOLTÁN

A szerkesztőbizottság tagjai

CSÍKI TAMÁS (Miskolc/Debrecen/Budapest), GECSE ANNABELLA (Szolnok),

KESZEG VILMOS (Kolozsvár), SÁRI ZSOLT (Szentendre), SZÓKE ANNA (Vajdaság)

Ezúton is köszönjük a lektorok áldozatos munkáját,
szíves együttműködését!

Fordító és nyelvi lektor

CSONTOS PÁL

A borítóterv

M. SZABÓ MONIKA

A kötet megjelenését támogatta

OTKA NKFIH K115886 program

MTA-DE Néprajzi Kutatócsoport

Debreceni Egyetem Néprajzi Tanszék

Felelős kiadó

BARTHA ELEK, a Györffy István Néprajzi Egyesület elnöke

ISSN 1215-8097

Nyomdai munkálatok

Kapitális Kft., Debrecen

www.neprajzilatohatar.hu



Tartalom

XXVII. ÉVF. 2018. 1–2. SZÁM

IN MEMORIAM

Élt közöttünk egy tündér. Erdélyi Zsuzsannára emlékezve (<i>Pusztai Bertalan</i>).....	5
--	---

VÁROSKÉP ÉS MÚZEUM

Keszeg Anna: Városmárkázás és/vagy/konra kulturális örökség. <i>A szélesszű mint történelmi városi táj és márkaérték Nagyváradon</i>	11
Tóth Arnold: Múzeum és közösség – vidéki múzeumok lokális és regionális szerepekben.....	26
Gecse Annabella: Múzeumbarát látogató – látogatóbarát múzeum. <i>A néprajz értelmezése és szerepe a szolnoki múzeum életében</i>	37
Sándor Vivien: A múzeumpedagógia interdiszciplinaritása – gyakorlatok és lehetőségek a múzeumi életben.....	50

INTERETNIKUS TALÁLKOZÁSOK

Csiki Tamás: Egy ágyban az ellenséggel. <i>Orosz haidfoglók és falusi nők az I. világháborúban</i>	59
Turai Tünde: Kelet- és közép-európai nők idegenség-képzési stratégiái a globális háztartásiparban.....	71
Bartha Júlia: Ibrahim Mütefarrika a török–magyar kultúra szolgálatában.....	94

EGYÜTTÉLÉSI MINTÁZATOK

Kotics József: Egy székelyföldi multietnikus település cigány közösségének integrációs folyamata. <i>Egy megismételt kutatás tanulságai</i>	107
Simon Zoltán: „Műk régen nem jártunk templomba, sehova (...), most mind megtértünk” <i>Nyárádkarácsonjfalvi gábor cigányok vallási életének múltja és jelene</i>	125

KÖNYVÉSZET

Mód László – Simon András (szerk.): A Nemzeti identitás, kulturális örökség, emlékezet és az Ópusztaszeri Nemzeti Történelmi Emlékpark (<i>A. Gergely András</i>).....	153
Simonik Péter: A Népháztól a Gőzfürdőig. Munkásjóléti intézmények a Magyar általános Kőszénbánya Rt. Tatabányai Bányatelepén (1896–1918) (<i>Bognárné Lizák Dorina</i>).....	158
Боне Величковски: Македонски еротски народни песни. [Bone Velickovszki: Macedón erotikus népdalok] (<i>Bólya Anna Mária</i>).....	160
Anna Hansen – Sofia Kling – Jakoba Sraml Gonzalez (szerk.): Creativity, lifelong learning and the ageing population (<i>Bokonic-Kramlik Márta</i>).....	163

Contents

Volume 27 Number 1–2 (2018)

IN MEMORIAM

- There Lived a Fairy Amongst Us: Remembering *Zsuzsanna Erdélyi (Bertalan Pusztai)*..... 5

CITYSCAPE AND MUSEUM

- Anna Keszeg: City Branding and/or/contra Cultural Heritage: Secession as Historical
Urban Landscape and Brand Equity in *Nagyvárad* [Oradea]..... 11
- Arnold Tóth: Museum and Community: Provincial Museums in Local and Regional Roles..... 26
- Annabella Gecse: Museum-Friendly Visitors – Visitor-Friendly Museums:
The Interpretation and Role of Ethnography in the Museum of *Szalnok*..... 37
- Vivien Sándor: The Interdisciplinarity of Museum Pedagogy: Practices and
Opportunities in Museums..... 50

INTER-ETHNIC ENCOUNTERS

- Tamás Csiki: Sleeping with the Enemy: *Russian POWs and Village Women in The Great War*..... 59
- Tünde Turai: Alien-Status Strategies of Central and Eastern European Women
in the Global Home (Health) Care Industry 71
- Júlia Bartha: Ibrahim Müteferrika in the Service of Turkish-Hungarian Culture..... 94

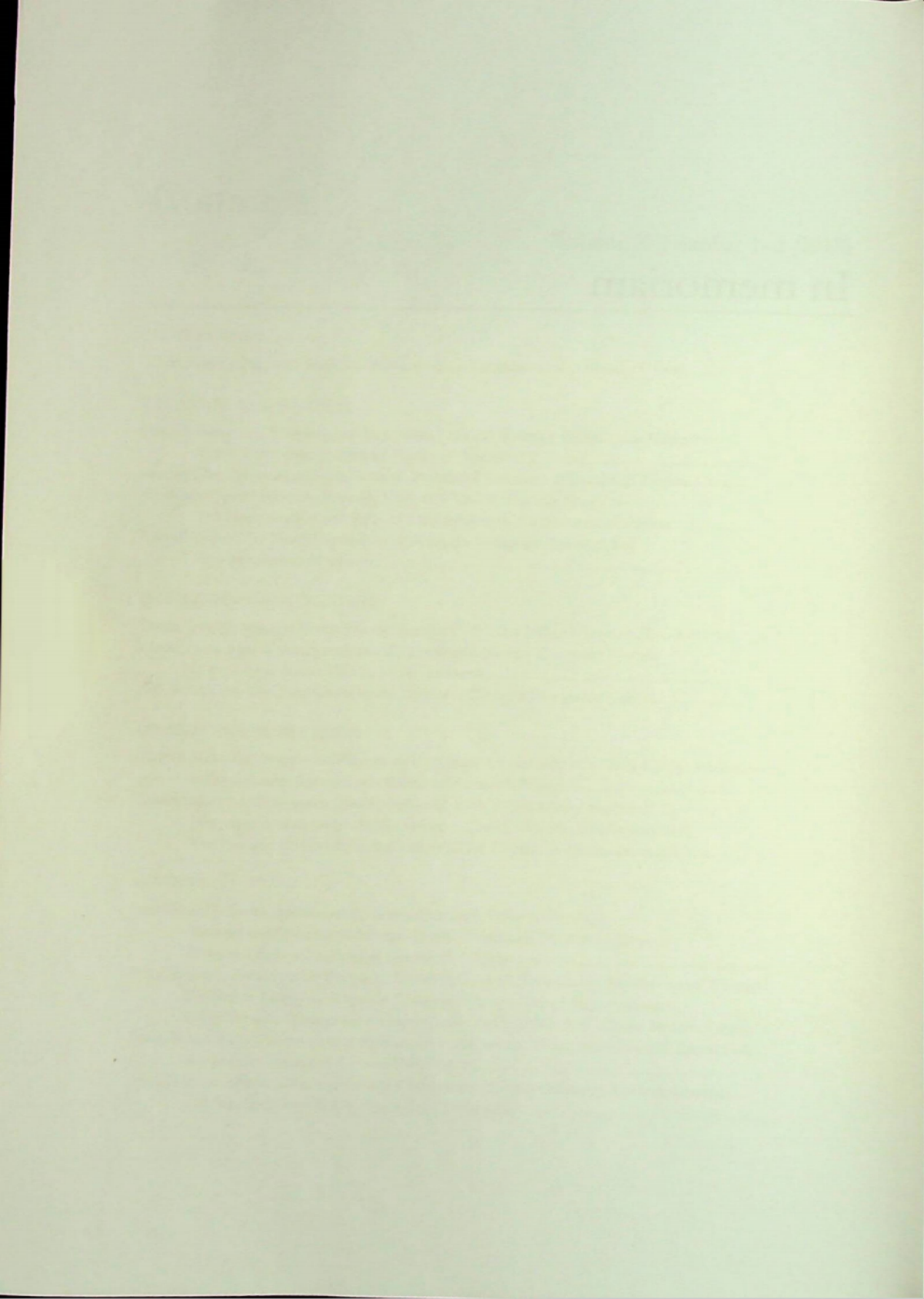
CO-EXISTENTIAL PATTERNS

- József Kotics: The Integration Process of the Gypsy Community of a Multi-Ethnic Settlement
in Transylvania: Lessons of a Repeated Research Project 107
- Zoltán Simon: „Miké régen nem jártunk templomba, sehoza (...), most mind megtértünk?”
[We never used to go to church before (...) and, now, we are all converted]:
The Past and Present Religious Life of *Gábor* Gypsies in *Nyárádkeresztényfalva* 125

REVIEWS

- László Mód – Simon András (eds): National Identity, Cultural Heritage,
Memory and *Ópusztaszeri Nemzeti Történelmi Emlékpark* [National Historical
Memorial Park at *Ópusztaszer*] (*András A. Gergey*)..... 153
- Péter Simonik: From *Népház* [People's House] to *Gőzfürdő* [Steambath]: Institutions of Workers'
Welfare at *Tatabányai Bányatelep* [Tatabánya Quarry Site] of *Magyar Általános*
Kőszénbánya Rt. [Hungarian General Quarry Ltd.] (1896-1918) (*Dorina Bognárné Lizák*)..... 158
- Боне Величковски: Македонски еротски народни песни. [Bone Velickovszki: Erotic Folk
Songs from Macedonia] (*Anna Mária Bólya*)..... 160
- Anna Hansen – Sofia Kling – Gonzalez – Jakoba Sraml (eds): Creativity, Lifelong Learning
and the Aging Population (*Márta Bokonics-Kramlik*)..... 163

In memoriam



Élt közöttünk egy tündér

Erdélyi Zsuzsannára emlékezve

(1921. január 10. – 2015. február 13.)



Erdélyi Zsuzsannát úgy ismertem meg, ahogyan sokan mások is: írásait már olvasva hallottam egy előadását. Kapcsolatunk később egészen különleges módon folytatódott. 1991–92-ben, másodéves debreceni néprajz szakos egyetemistaként néhány társammal egy önképző kört szerveztünk, amelyet – egykori barátunk, az akkor felsőbb éves hallgató Takács András tanácsára vakon felcspva a Néprajzi Lexikont – Bubus Körnek neveztünk el. Emlékeim szerint a kör tagjai

között nem volt különösebb vita arról, hogy Erdélyi Zsuzsannának azonnal meghívót küldünk egy debreceni előadásra invitálva őt. Talán magunk sem hittük el, hogy az akkorra széles körben ismert és mai szemmel elképesztő ideológiai dimenziókat átívelő értelmiségi figyelmet és elismerést kapott tudós elfogadja majd egy maroknyi első- és másodéves egyetemista meghívását. Pedig ez történt! Néhány héttel később Erdélyi Zsuzsanna megérkezett a tanszék szemináriumi termébe és egy koraestén az egy-kéttucatnyi hallgatóság részese lett az Erdélyi Zsuzsa-féle csodának. Hiteles volt. Kisugárzása volt. Felemelő és katartikus volt. Talán ezekkel, a tudománnyal kapcsolatban ritka jelzőkkel tudnám illetni Zsuzsánéi előadásait. Ezek az előadások az archaikus népi imák ismertté válása után, de különösen az 1980-as évek végétől egyre több idejét vonták el a folklorisztikai

gyűjtéstől és a tudományos feldolgozástól, mégis ő rendkívül fontosnak érezte, hogy személyesen mondja el, mi is a tétje ezeknek a szövegeknek.

Ilyen előzmények után egészen világos volt, hogy 1992 őszétől a Láthatatlan Kollégium diákjaként Erdélyi Zsuzsannánál kezdem meg tutoriális képzésemet. Minden csütörtökön megjelentem a Váci utcai lakásban. Könyvszerető és- gyűjtő családból származom, de Zsuzsa nénihez belépve valóban megdöbbsentem. Inkább egy kulturális szalon volt ez: könyvek mindenfelé, naiv paraszti faragványok és kortárs művészi alkotások, egy zongora és Bori lánya csembalója, az örökké kéziratokkal teli íróasztal és az egykori cselédszobában az elképesztő gazdagságú kutatói archívum. Ebben a környezetben, az előszobából nyíló vendégfogadó szobában tartott négy éven keresztül utazásom Zsuzsa néniel téren és időn át.

Első látásra talán kicsit közhelyes utazáshoz hasonlítani ezeket a „szemináriumokat”. Mégis ez a legjobb fordulat arra, hogyan beszélt Zsuzsa néni e sajátos szöveghagyományról. Az értelmezés kiemelt pontja 1968. december 17-e, Nagyberény, ahol a kilencvennyolc éves Babos Jánosné Ruzics Rozália elsőként mond egy olyan imádságot a gyűjtőúton lévő Erdélyi Zsuzsannának, amely semmilyen általa ismert imára nem hasonlít. 2011-ben visszaemlékezve így vallott erről:

„Úgy tetszik, engem a mindenható nagy Úristen tartott a kegyelmibe! Ha nem így lett volna, most nem írhatnám le e sorokat 2011. január elején. Nem idézhetném föl az 1968. december 17–18-tól mind a mai napig végbement történeteket, amelyek az isteni gondviselés szándékából következtek be. Mindig úgy érzem, hogy – bár saját akaratom határozza meg tennivalóim sorát – valójában távvezérelt ember vagyok, akinek jelentős döntései mögött fölsejlik valami fenső erő.”

Az utazás tehát általában itt, ennél a már-már mitikussá szilárdult pillanatnál kezdődött, majd a következő két-három óra időben és térben egymástól távoli pontokat összekapcsolva telt: a nagyberényi felfedezés után felgyorsuló gyűjtések nyomán előkerült magyar, majd határon túli magyar, illetve nemzetiségi, később európai párhuzamok szövegeinek elemzésével, a bennük megnyilvánuló, gyakran apokrif hagyományt tükröző szövegrészletek középkori devóciós, művelődési és teológiai hátterének felderítésével. A kaposvári állomáson 1971 mindenszentek napján az akkor 78 éves nagybajomi Mészáros Sándorné Horváth Vaskó Rozália által mondott imát vagy a calabriai Nicastroban a 83 éves Maria Cosentrino által 1982-ben elmondott imát egyebek mellett az 1281-es Bolognai kódexszel, az 1532-es Kriza-kódexszel vagy éppen a ferences obszervancia török kori missziójával kapcsolta össze. Erdélyi Zsuzsanna ezen képességében a 19–20. század legjobb magyar kultúr- és irodalomtörténeti hagyományai sűrűsödtek össze – így volt képes uralni a rendkívül szerteágazó társadalmi-, kulturális-, idő- és térbeli kapcsolatokat, ami ahhoz volt szükséges, hogy felmutassa ezen szövegek igazi kontextusát.

Ez a kultúr- és irodalomtörténeti hagyomány a családjából eredt. Olyan családi múltból beszélünk, amely kívülről tekintve szinte letaglózó, legalábbis komoly megfelelési kényszert okozó örökség lehetett volna. Nagypapa Erdélyi János író, a reformkori magyar irodalmi élet jeles alakja, aki a *Magyar népköltési gyűjtemény* révén a hazai folklorisztikai kutatások egyik úttörője is volt. Édesapja a kolozsvári egyetemi könyvtár igazgatója, az egyetem professzora volt. Ez az örökség és háttér mégsem hatott bénítólag:

„Nem nagyon volt téma nagypánk, sem édesapánk foglalkozása, szellemi rangja. [...] Természetes volt számunkra szellemi környezetünk. [...] A kérdésben foglaltak súlya-téje kétségteljesen jelentkezik, amikor már gimnazistaként megfogalmazódott bennünk, sőt igényformálóan tudatosult, hogy kiknek vagyunk is egyáltalán a leszármazottai. Ez bizony, ha talán terhet nem is, de morális készletét jelentett.”

A kolozsvári szellemi közeget Erdélyi Zsuzsanna gyermekként már nem tapasztalhatta meg: Trianont követően édesapja elvesztette kolozsvári állását és a család az anyai ágról örökölt csallóközi Viharos pusztán lévő birtokra húzódott vissza. Erdélyi Zsuzsanna 1921-ben Komáromban született, gyermekkor a családi birtokon telt. A Vigiliában 1998–99-ben közölt hosszú életrajzi interjú alapján menekültként hontalanul és a nem mindig sikeres mezőgazdasági év anyagi megpróbáltatásai közepette is boldog gyermekkort adott a csallóközi néhány év.

„A mi életünk – öten voltunk testvérek – ezen az istenáldotta tájon paradicsomi volt. Így aztán az egész időszak a maga ezernyi élményével, természeti látványával, színeivel, hangjaival bennem hatalmas színváltásos tömbbé állt össze, amelyet annyi évtized sem fakított el.”

Innen, „nagygesztusú”, „pusztáról szalajtott” „zsuzsisággal” kezdi a család budapesti letelepedése után tanulmányait a Veres Pálné Leánygimnáziumban. A családból „szinte létfeltételként megjelenő morális haszon” normájával érkezve és kiváló nevelők keze alá kerülve ekkor mélyült el a bölcsészettudományok és a zene iránti érdeklődése. A gimnázium mellett özvegyen maradt édesanyját magántanítványokat vállalva anyagilag is segítette. Egyetemi tanulmányait Budapesten magyar-olasz-filozófia szakon végezte. Egy 1943-as római ösztöndíj nyomán diplomaszerezését követően a fordulat évében (1948) bekövetkezett eltávolításáig a Külügyminisztérium sajtóosztályán dolgozott. Innen a bölcsészetekben jól képzett, nyelveket beszélő és zeneileg művelt polgári családból származó fiatalasszony útja Lajtha László népzenekutató csoportjába vezetett, amely – szavaival élve – a kommunizmus hajótörötteinek egyfajta Noé bárkája volt. Visszaemlékezéseiben bevallja, hogy nem volt zökkenőmentes ez a váltás:

„Eleinte óztkodtam, hogy nem tudok néprajzosul. [Lajtha László] Könnyedén mondta: Nem baj, majd megtanulja. A véreben van. Kijelölte a könyveket, a szakirodalmat. Valóban gyorsan

megtanultam, s otthonosan mozgottam a területen. Hozzásegített tízenkét évi zenetanulás is. Tálán szerepe lehetett a családi készség mellett a viharosi évek népi környezetének, földközji létének."

Lajtha halála után a csoport a Néprajzi Múzeum Népzenei Osztályaként folytatta munkáját. Az archaikus népi imádságok tudományos nyilvánosságra kerülésétől, 1971-től nyugdíjazásáig Erdélyi Zsuzsanna az MTA Néprajzi Kutató Csoport munkatársa volt. A szűkebb szakmai közönség előtti bemutatón túl a szöveganyagból először *Hegyet hágék, lőtőt lépék* címmel 1970-ben, az Új Írásban, Juhász Ferenc bevezetőjével közölt mintákat. Ugyanezen a címen, a kaposvári Somogyi Almanach sorozatában jelent meg egy komolyabb, 250 oldalas válogatás 1974-ben, amelyre Erdélyi Zsuzsanna mint „kis Hegyet hágékra” hivatkozott. A szélesebb ismertséget az 1976-os, 1978-ban kétszer újranyomott azonos című, 800 oldalas gyűjtemény hozta meg. Ezt 1999-ben követte a Kalligram kiadásában a „pozsonyi Hegyet hágék” immár 1100 oldalon. A komoly filológiai munkával megtámogatott szövegkiadások mellett számos tanulmányban tárta fel e szöveghagyomány magyar és európai párhuzamait. 2015 februári haláláig töretlen szellemi frissességgel dolgozott.

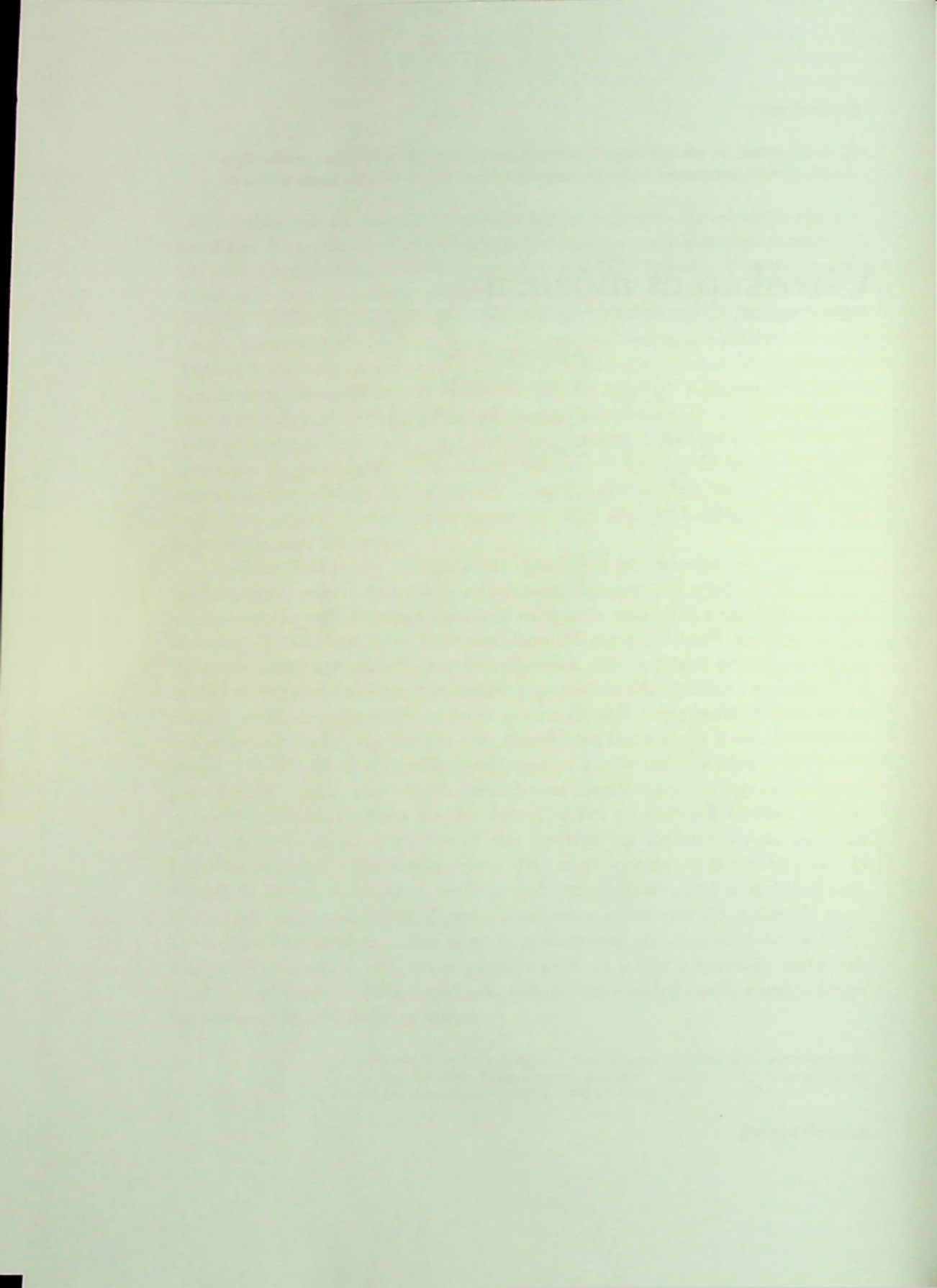
Utoljára 2015 január-február fordulóján hívott fel. Panaszkodott a tüdőgyulladására, amely miatt késve reagál a karácsonyi lapunkra, de egyebekben a szokásos koreográfia volt. Este hét óra körül csörgött a telefon és a mindenkori közvetlenséggel szólta bele: „Na, szerbusz, fiam! Mi újság veletek?” Ezek az évente egyszer-kétszeri egy-másfél órás beszélgetések sok mindent érintettek, de az utóbbi tíz évben a kutatást, tudományt legkevésbé. Végigkérdezte a családot és minden részletet végigelemzett. Nem valami kívülről megmondó bölcsességgel, sokkal inkább párhuzamokat keresve, elmélkedve kinek-kinek a sorsán, sajátosságain, a rá oly jellemző önreflexióval mesélve a saját hasonló életállapotbeli tapasztalatairól. Régen nem tudtuk személyesen meglátogatni, de úgy éreztük, egy hosszabb-rövidebb levélben minden évben be kell számolnunk sorsunk alakulásáról, vagy, ha nagyon sietős volt az élet, legalább egy karácsonyi saját készítésű lappal életjelet kell adnunk magunkról. Bár maga a szokásos telefonbeszélgetés érdeklődő, kedves és közösen meditatáló volt, mindemellett ezek a telefonok szeretettel teli gesztusok voltak. Erdélyi Zsuzsanna mindenekelőtt tudott és mert krisztusi módon szeretni. Lehet, hogy ez nem rakható könyvtárak polcaira, lehet, hogy azok elmúltával, akik ezt megtapasztalták, ez a rény elenyészik, maradnak majd csak a könyvek. Mégis azoknak, akik közelről ismerhették, a tudományos hagyatékon túli örök lecke ez marad.

[Az írás címe Juhász Ferenc Erdélyi Zsuzsanna kilencvenedik születésnapjára írott köszöntőjéből ered („A gyalogló tündér. Erdélyi Zsuzsanna köszöntése.” Vigília 2011/3.). Felhasználtuk még Lovász Irén életrajzi interjúját (Vigília 1998/12. és 1999/1.).]

Pusztai Bertalan

Városkép és múzeum

Keszeg Anna
Tóth Arnold
Gecse Annabella
Sándor Vivien



Városmárkázás és/vagy/kontra kulturális örökség.

A szecesszió mint történeti városi táj és márkavérték Nagyváradon

KESZEG ANNA

Jelen tanulmány abból az indítatásból született, hogy megértse Nagyvárad alakuló múzeumi térképének egy sajátos színfoltját, a szecesszió múzeumát. Hipotézisem az, hogy a jelenség – melynek történeti és kortárs adminisztratív kontextusát a későbbiekben részletesen ismertetem – a városmárkázás és a kulturális örökség beszédmódjainak konfliktusában érthető meg, illetve éppen azt példázza, hogy e két eltérő és jócskán alakulóban levő szakmai tudást megmozgató terület ki tud-e alakítani érdemi párbeszédet egymással. Ilyen értelemben e tanulmány egyszerre leíró és értékelő jellegű.

Az örökségesítési diskurzusok kelet-európai honosításának bonyolultságát a kilencvenes évektől kezdődően érzékeli a szakirodalom. Az örökségről való beszéd egyszerre jelenik meg egy olyan fogalommal, mely Nyugat-Európában, Nagy-Britanniában az örökségbeszédmódok kialakulását körülbelül egy évtizeddel követte: az örökségiparéval és a tömeges örökségturizmuséval. Ez az egyidejűség Tunbridge szerint azzal a veszéllyel jár, hogy a térség turisztikai látnivalóinak értelmezése az identitás versus gazdaság dilemma kontextusában születik meg.¹ A romániai Podul lui Traianhoz a kilencvenes években kapcsolódó beszédmódokról állapítja meg Light és Dumbraveanu, hogy:

„A térség számos történelmi építményét és műemlékét növekvő mértékben sajtótították ki mind politikai (vagyis nemzetépítési), mind gazdasági (vagyis turisztikai) célokra. Ugyanannak az örökségerőforrásnak ráadásul két nagyon különböző

¹ Tunbridge 1994: 127.

csoport elvárásainak kell megfelelnie: politikai szerepét otthon használják ki, gazdaságilag pedig külső fogyasztók sajátítják ki.”²

A nagyváradi szecessziós múzeum alakulóban levő intézménye ismét szembeesít a kérdéssel: a kilencvenes évek óta ugyanezzel a problémával állunk szemben – elmélyültebb és rétegzettebb formában?³

Az biztos, hogy a városmárkázás folyamatai, illetve az azokban artikulálódó örökségesítési tendenciák szintén egy kétosztatú dilemma nyelvén artikulálódnak.

A romániai városok, és főként az erdélyiek esetében forrongó márkázási láznak lehetünk tanúi. Bár a térmárkázás gondolata a nyolcvanas évek óta jelen van a szakirodalomban, a romániai régiót a 2000-es évek végére kezdi erőteljesen foglalkoztatni a terek olyan típusú tervezésének gondolata, mely a „megcélzott csoportok igényeinek kielégítésére”⁴ fókuszál. Erőteljes érdekütközések, egyenetlenségek, leszakadások és többé-kevésbé váratlan felemelkedések jellemzik ezt a folyamatot, melynek az erdélyi régióban olyan nagy nyertesei vannak, mint Temesvár, Kolozsvár, Nagyszeben, Brassó. Ahogyan Dumbraveanu megállapítja, a teljes posztszocialista blokkra jellemző a városmárkázás fogalma tekintetében egy olyan tendencia, melyben a városok márkái „felbukkannak”, s nem stratégiaileg tervezetten, irányítottan épülnek, alakulnak, konstruálódnak.⁵ A márkázási folyamatok egyik legerőteljesebb tanulsága a szakszerűség és a hozzáértés fogalmainak az újrarendeződése: a diszparitások éppen azért erőteljesek ezen a területen, mert annak a kompetencialapú gondolkodásnak a hagyománya hat(ott) idegenül, ijesztően, mely a városok identitásának ki- és átalakítását, illetve tudatosítását konkurenciahelyzetekben értelmezi. Ezt az átmeneti folyamatot Papp-Váry Árpád a településből városmárkává válásként írja le: e folyamatok alapja, hogy a „település stratégiai fókuszot kap”, s ennek köszönhetően alakíthatja tudatosan az emberek fejében a márkanév hatására aktiválódó érzéseket és gondolatokat.⁶ Kádár Magor szerint az értéktől a városmárka felé való elmozdulásként írhatók le a középkelet-európai városokban zajló pozicionálási folyamatok. A városmárka alakítása egy olyan soklépcsős modellben valósul meg,⁷ mely a városmárka céljának tisztázásával (1) kezdődik, majd olyan következő állomásai vannak, mint a városmárka-kutatások (2), a helyzetelemzés, városmárka-audit (3), a városmárka-stratégia

² Light–Dumbraveanu–Andone 2004: 161.

³ Jelen tanulmány kereteit szétfeszíti a turizmus problémakörének tárgyalása. A turizmus problematikusságának, komplex reprezentációs képzetrendszerének értelmezéséhez Pusztai Bertalan 2016-os tanulmányára utalok.

⁴ Kotler 1999: 63.

⁵ Dumbraveanu 2010: 55.

⁶ Papp-Váry 2011: 1–2.

⁷ A modellezések részletes összefoglalásához lásd Kádár 2014.

vagy pozicionálás (4), majd e stratégiai koncepciót városi tevékenységekre lebontják (5), kialakítják az ehhez kapcsolódó kommunikációt (6), illetve bevezetik a városmárkát (7), majd nyolcadik lépésben a városmárka-monitoring, a stratégia megvalósulásának ellenőrzése történik meg (8).⁸ A városok kulturális márkázása esetében a pozicionálás kritériumait az örökség összetevői adják: a jellegzetes építészet, a különleges látnivaló, a történelem, a legendák, a helyi kultúra, a hírességek.⁹ E stratégiaileg tervezett városkép-alakítás az örökség összetevőit *stakeholderekhez*, érdekgazdákhöz kapcsolja, s a városképben való artikulálásukat e szereplők munkája révén képzelel. Leegyszerűsítve úgy fogalmazhatnánk: az örökségnek a városmárkázás által kijelölt keretbe kell illeszkednie, annak keretei között kell működnie.

Megtörténik-e, maradéktalanul számonkérhető-e egy ilyen modell létezése erdélyi városok esetében? Kádár Magor szerint már 2012-ben is igennel válaszolhattunk erre a kérdésre, hiszen e városok esetében a kulturális márkázás folyamatai – bár sokszor a gazdasági folyamatok hátterében – de tudatosan és következetesen zajlottak le.¹⁰ Mára pedig a gazdasági és kulturális folyamatok közötti összekapcsolódás is erőteljesen jellemző az erdélyi városokra.

A városmárkázás problémája ezen a ponton összekapcsolódik tehát egy másfajta diszkurzív térben megjelenő fogalommal: a kulturális örökséggel. Sonkoly Gábor *Bolyhos tájaink. A kulturális örökség történeti értelmezései* című alapvető munkájában részletesen elemzi azt a folyamatot, melynek során a „nyilvánosság felé mozduló történelem” és a „tudományos ambíciókat tápláló örökség” közeledni kezd egymáshoz és a kortárs prezentizmusban összekapcsolódik.¹¹ Alighanem hasonló módon megírható lenne az a folyamat is, melynek során a kulturális örökség és a város-, illetve térmárkázás fogalmi rendszerei kapcsolódnak össze egymással – alighanem az előjelek és a határterületek dinamikája is hasonló lenne. Sonkoly e kötetében az örökség alábbi definícióját fogadja el:

„a kulturális örökséget olyan kortárs jogi-adminisztratív fogalomként határozzuk meg, ami arra szolgál, hogy választott tárgyak, tájak, gyakorlatok stb. alapján kialakított, a társadalom minden szintjén (az emberiség egészétől a helyi közösségekig) megnevezhető és értelmezhető identitásformákat határozzon meg nemzetközi kánonjának és normaadó missziójának köszönhetően.”¹²

⁸ Papp-Váry 2011; Asworth–Voogd 1997.

⁹ Papp-Váry 2011: 14.

¹⁰ Kádár 2012: 32.

¹¹ Sonkoly 2016: 24.

¹² Sonkoly 2016: 26.

A kulturális örökség e fogalomrendszere rétegzettebb ugyan a városmárka pozicionálási kategóriáinál, azonban éppen az identitásformákkal való összekapcsolódása, illetve normatív jellege miatt képes betagozódnia a stratégiai tervezés folyamataiba.

A kulturális örökség komponensei közül a történeti városi táj fogalma az, mely az örökséget és létezésének társadalmi, gazdasági és kulturális következményeit egységben szemléli. A történeti városi táj a kulturális örökségbeszédmódok terepén megjelenő legkorszerűbb fogalomként a városi tér a kortárs örökségvédelmének azon stratégiájára utal, mely a városi teret, annak materialitását és az abban létező, létezett és kialakuló életformákat egyszerre akarja megjeleníteni.¹³ Ráadásul a városi táj olyan fogalom, melyben összekapcsolódik a „valóság és annak érzékelése, a hivatkozott és a reprezentáció”.¹⁴ E terminusban több tudományterület megközelítés-módjai azzal a céllal kapcsolódnak össze, hogy az UNESCO által előírt nemzetközi és egyetemes tájvédelemnek egységes fogalmi alapja legyen. Bandarin és van Oers történeti városi tájat érintő elképzelései Sonkoly szerint a városvédelem és városfejlesztés ellentmondásos viszonyának elvi kibékíthetőségében foglalhatók össze, Sonkoly viszont figyelmeztet arra, hogy modern utópiaként az elképzelés erősen ellentmondásos. A fogalom kritikai elemzéséből azt az ellentmondást emeljük át, melyet Julian Smith fogalmazott meg, s mely szerint a történeti városi táj fogalmában összemosódik egymással a várostervezéshez való kétfajta építészeti viszony: a modernitás tárgy-megfigyelés-vizualitás paradigmája, illetve a posztmodern rituálé-tapasztalat-beleélés paradigmája.¹⁵ Különösen akuttá válik ez a probléma, amikor a participatív városfejlesztési modell a modernitás építészeti tereivel kapcsolódik össze, s az itt elemzett példában ez a probléma fog felmerülni.

A városi táj fogalmát a városmárkázás megközelítésébe úgy építhetjük bele, hogy a pozicionálás tulajdonképpen a városi történeti táj stratégiai meghatározására vonatkozik azzal a további megkötéssel, hogy a hivatkozottat a reprezentációval összekapcsoló városi tájat a márkázás a reprezentáció tudatos *alakítása* irányába viszi tovább.

A fentebbiekben csak nagy vonalakban felvázolt fogalmi hálóból kiindulva ebben az írásban arra kérdezek rá, hogy (1) Nagyvárad esetében a városmárkázás a történeti városi tájnak milyen fogalmával számol?; (2) e történeti városi táj ese-

¹³ „A városi örökségvédelem új paradigmája szerint a védett városi területet folyamatos (fenntartható) idő, folyamatos – tájként ábrázolt tér, valamint annak a helyi közösségnek a percepciója határozza meg, amelyik a kulturális sokszínűség és ebből következően az emberi kultúra fennmaradásának letéteményese.” Sonkoly 2016: 72.

¹⁴ Sonkoly 2016: 38.

¹⁵ Idézi Sonkoly 2016: 40.

tében a szecesszió építészeti örökségrétegének értékesítésében milyen kezelési gyakorlat kialakulásának lehetünk tanúi? Az elemzés rámutat arra, hogy a Sonkoly által felmutatott utópisztikus ellentmondás a nagyváradai szecesszió történeti városi tájként való értelmezésében és ennek gyakorlati következményeiben is felmutatható.

A bennünket ez esetben érdeklő Nagyvárad esetében erőteljesen érzékelhető az a folyamat, melynek során a város kulturális örökségrétegei elhatárolódnak egymástól és ezek kommunikációja igyekszik összekapcsolódni a városmárka fogalmában.

Milyen örökségrétegek különíthetők el Nagyvárad esetében?

1. Késő középkori örökségréteg – a Nagyváradai vár.
2. Barokk épített örökségréteg – a Nagyváradai római katolikus püspöki palota.
3. Szecessziós épített örökségréteg – a Sas-palota, a szecessziós paloták, a nagyváradai nagypolgárság épített öröksége.

A következőkben e tanulmány írásának időszakában éppen felújítás és kialakítás alatt álló Darvas-La Roche ház példáján emelem ki a szecessziós épített örökségréteg városmárkába építésének folyamatát és annak nehézségeit.¹⁶

A Darvas-La Roche ház

2016 tavaszán alakult szecessziós múzeummá a nagyváradai Darvas-La Roche ház, a szecessziós magánház, a Vágó-testvérek alkotása. Az épületben korábban civilek éltek (az örökös a rendszerváltás után a felső szintet kapta vissza, majd ennek egy részét egy üzletembernek adta el, aki – némi átalakítással – magánlakásként használta), illetve az önkormányzati tulajdonban lévő felében 2001 óta a Nagyváradai Bihar FC futballklub székhelye működött. A múzeummá nyilvánítás egy olyan komplexebb folyamat keretében megy végbe, mely Nagyvárad építészeti teaurálását, illetve Nagyvárad turistatekintet számára való előkészítését, kitalálását célozza meg, ugyanakkor a városi lakosság számára is érték-ként kommunikálja a város épített örökségét, érték-ként bocsátja használatba. E

¹⁶ A Darvas-La Roche házról múzeumkritikát közöltünk Biró Árpád Leventével közösen a *Múzeum Café* 2018/63–64-es számában. E tanulmány a korábban megfogalmazott szempontok elméleti továbbvitelén alapszik. Ezúton is köszönöm Biró Árpád Leventének, hogy segített e folyamatok megértésében.

folyamat részeként a szecessziós és barokk örökség professzionális feltárását és restaurálását tervezi a városháza. E két hagyományréteg közül a szecesszió élvez prioritást: Nagyvárad 2015-ben része lett az 1999-ben alakult Réseau Art Nouveau Networknak, melynek jelenleg húsz tagja van (a hálózatot a brüsszeli örökségvédelmi szervezet kezdeményezi, Bécs, Budapest, Szeged, Szabadka tagjai még a régióból). 2017 végétől az épület teljes restaurálási munkálatainak elkezdését tervezik: a múzeum mai állapotáról írni tehát mindenképpen úgy érdemes, hogy ezt a másféléves folyamatot átmeneti állapotként kezeljük.

A városháza projektjei a szecesszió védelmére

A nagyváradi önkormányzat a szecesszió újrafelfedezésére tett erőfeszítéseit a városfejlesztési stratégiák tágabb kontextusában érdemes vizsgálni. A történelmi belváros rekonstrukciós folyamata nem csupán az utóbbi évtizedek legnagyobb szabású beruházásaként, hanem a település újrapozicionálási kísérleteként is tételeződik, annál is inkább, mert a felújítási munkálatok nem egyszer radikális funkcióváltást feltételeznek (így például a Darvas-La Roche Ház, vagy éppen az egykori Szabadság Mozi terme esetében), ezáltal pedig a térrendezés szimbolikus tartalmaira irányítják a figyelmet.

A belvárosi, túlnyomó részt szecessziós stílusú bérpaloták restaurálását sürgető és támogató helyi tanácsi határozatok mellett, a városvezetés a főter rekonstrukcióját, valamint a gyalogos övezetek bővítését tűzte ki célul, illetve a köz- és magánszféra együttműködésében (az RCS-RDS telekommunikációs vállalkozással partnerségben) a Fekete Sas palota rehabilitációjára is sor került. A város régi-új turisztikai arculatát a felújított középkori vár, a központi Egyesülés tér és a Fő utca által közrezárt konglomerátum, valamint a barokk komplexum adja, ez utóbbi azonban nem kapcsolódik szorosan az önkormányzat kulturális törekvéseihez.

A városfejlesztésben kiemelt szerep jut a szecessziós hagyaték felértékelésének: erre utal az a stratégiai szerep, amelyet Nagyvárad részben a szecessziós városok hálózatában, részben pedig a Duna-régió Transznacionális programban vállalt.¹⁷ Az alábbi projektek elsődleges célja egy örökségvédelmi szakmai közeg kialakítása; ennek helyi szintű megvalósításai azonban kevésbé az épített kultúra feltárására és kutatására irányulnak, ehelyett inkább a hálózat adta turisztikai po-

¹⁷ Art Nouveau – Sustainable Protection and Promotion of Art Nouveau Heritage in the Danube Region. A projekt időtartama: 2017.01.01–2019.06.30. <http://www.interreg-danube.eu/approved-projects/art-nouveau>

tenciál kiaknázására törekednek. Ezt támasztja alá, hogy a város önmagát Románia szecessziós és termálvizes fővárosaként pozicionálja. Az üzleti szempont dominanciájára utal az a tény is, hogy a Darvas-La Roche ház turisztikai objektumként való megnyitása megelőzte a múzeumi akkreditációt, amely azzal a pozitív hozadékkal együtt, hogy látogathatóvá tett egy kiemelt fontossággal bíró műemléket, gyakorlatilag viszont felfüggesztette a tudományos megközelítés lehetőségét.

A nagyváradi szecessziós magánvilla

Érdemes mindenekelőtt a szecesszióra irányuló önkormányzati érdeklődés átpolitizáltságára felhívni a figyelmet: míg a barokk Nagyvárad restaurálásában a római-katolikus egyház és a magyar állam vesz részt, a szecesszió iránti érdeklődés globális városi prioritássá alakult. A romániai történelemszemléletet ma is erőteljesen meghatározó, mítoszgyártó szocialista hagyomány ellenében a szecessziót könnyen be lehet kapcsolni a nemzetközi turisztikai folyamatokba, etnikai kötődése a nagyváradi zsidósághoz van, így a barokknál kevésbé átetnicizálható.¹⁸ Ugyanakkor a szecesszió iránti globális érdeklődésre is érdemes felhívni a figyelmet: a szecesszió mint *Gesamkunstwerk* a világhiállításokhoz, a modern nagyváros születéséhez való hozzájárulásával, sokszorosán megfilmesített, regényesített életrajzokkal, sokmillió látogatói forgalmat biztosító képző- és iparművészeti alkotásaival túlzás nélkül nevezhető az európai művészettörténet legmediatizáltabb korszakának. Nagyvárad teljes polgári városcentruma könnyen integrálható ebbe a már meglévő nemzetközi érdeklődésbe: a sétálóutca két oldalán egymással farkasszemet néző szecessziós paloták építéstörténetei, a tulajdonosok, építetők izgalmas életrajzai lokális nüanszokat adhatnak hozzá az art nouveau társadalmi képzeletben létrejövő imázsához. Fogalmazhatunk úgy is, hogy ennek a hagyománymagnak gyakorlatilag ki van jelölve a helye, ami természetesen számos előnyt jelent, hátrányait is be kell látnunk azonban: a szecesszió iránti érdeklődés olyan keretet teremt egy tervezendő szecessziós múzeumnak, mely kevésbé képes a lokális sajátosságokra odafigyelni, a terek és a múzeum koncepcióját eleve úgy kell kialakítani, hogy ennek a nagyelbeszélésnek a kereteibe illeszthető legyen. A városi történeti táj fogalmainak kontextusába helyezve a

¹⁸ Erőss Ágnes és Tátrai Patrik elemzése a szecesszió és neobrāncovenesc stílusok ellentétpárját nevezi magyar és román stílusok közötti ellentétnek a nagyváradi tér szimbolikus földrajzát igyekezve létrehozni. E szecessziós projekt éppen arról szól, hogy a szecesszió magyar stílus voltával kapcsolatos közvélekedés megváltozik/megváltozott /megváltoztatandó, hogy globális kultúrjavakként kell hozzáállni a szecessziós épületekhez. Vö. Erőss–Tátrai 2010: 64.

kérdést: egy olyan építészeti réteget kell értékékként megjeleníteni, melynek érték voltával a turista messzemenően tisztában van, a városi lakosság kevésbé, ezért a turisztikai hozzáférhetővé tételt a lokális újraértelmezéssel és használatba vétellel kell kombinálni.

Ugyanakkor viszont a turisztikai és az identitásalapú megközelítés mellett létezik egy korántsem elhanyagolható szakmai-tudományos, építészettörténeti értelmezési dimenzió. A Darvas-ház a Vágó-testvérek, Vágó József és Vágó László építészek által közösen tervezett épületek közé tartozik, magánvillaként sem egyedüli, közös alkotásként azonban egyik utolsó. Az építészpáros azon utolsó közös alkotói korszakának terméke,¹⁹ melyre a bécsi szecesszió geometrikus vonalvezetése volt nagy hatással: a villával azonos stílárus jegyeket viselő épületnek tekintik a nagyváradi Moskovits-palotát, a budapesti Árkád Bazárt, illetve későbbi társának, budapesti megfelelőjének a Schiffer-villát (Vágó József első önálló munkáját). Ebben az időszakban a Darvas-La Roche ház mellett a Moskovits-palota, budapesti szociális lakások, illetve az utolsó közös épület, a debreceni Alföldi Takarékpénztár készül el. A nagyváradi villát Darvas Imre faipari vállalkozó rendelte meg, akinek részvénytársaságában Alfred La Roche bázeli bankár volt a másik fő részvényes (innen a ház kettős családnévvel való megnevezése, ma ezt az elnevezést találjuk meg több lexikonban, vannak azonban olyan művészettörténészek, akik a Darvas-házként való számontartást tartják hitelesnek).²⁰ Az 1909 és 1912 között felépült épület tulajdonosai Darvas Imre és felesége, Schutz Margit voltak, a ház hátsó bejárata fölött a La Roche és Darvas Faipari Vállalat volt olvasható: vagyis az épület hátsó szárnyát használták irodák berendezésére. A műemlék leírása szerint az épület a következő elemekből áll:

„Az L alaprajzú Darvas-ház északi homlokzata a Iosif Vulcan utca zárt utcafrontjába illeszkedik, hátsó homlokzata egy kertre, illetve a Körösre néz. Az L alaprajz udvari szárnya földszintes, a főépületre merőleges és 1912-ben épült. A Vágó-házhoz hasonlóan az épület elrendezése magaspince, földszint és emelet.”²¹

Az épület tehát kettős funkcióval rendelkezett: magánházként és a részvénytársaság központjaként is működött. A lakóteret a földszint, illetve a központi bejárattól jobbra elhelyezkedő termék, valamint az első emelet termei képezték. Az első emelet struktúráján jól érzékelhető, hogy vendégfogadási helyszíneként szolgált: a lépcső egy központi előszobába vezet, eköré szerveződnek a felső szint te-

¹⁹ Erről az időszakról lásd Lambrichs 2005: 64–70.

²⁰ Hausmann Cecília ismertetése tévesnek nevezi a Darvas-La Roche-házként való említést: Hausmann 2017.

²¹ Emódi–Pasca 2010.

rei, a szalon nagy üveglakkaival, illetve további öt helyiség. Az épület központi homlokzata négy tömbből áll, e tömbök esetében az építészettörténet rendszeresen kiemeli az aszimmetria ellenére működő egyensúlyt, mely a vízszintes és függőleges erőterek közötti játékból adódik. A lábázat fogja egybe az épület vízszintes struktúráját, e szerkezeti egység ritmusa az épület belső rendeltetési egységeire utal: a jobb oldalon egy nagyobb egységen belül négy ablaksor található oszlopok által elválasztva – ezen oszlopokat mozaikosztók díszítik, emellett pedig az íves bejárat, mely fölött nyitott erkély található: a fémkorlátot az épület központi tengelye mentén egy amforát tartó emberalak zárja le. A fémkorlátot háromszögbe foglalt, szimmetrikusan ismétlődő virágminták díszítik. A másik két épületegység a baloldali lezáró, a jobboldalon is felugró lábazathoz kapcsolódó rész, mely abban különbözik a jobboldalitól, hogy nincs csúcsos oromzata, illetve a középtengely mentén a két hármás és két kettős tagolású ablakok meghatározta homlokzat. A lábazatot szimmetrikusan elhelyezett kerámiakorongok díszítik. A hátsó bejárat a kertre néz, innen jól látható a szalon üveglakos megoldása, illetve az erkély, mely a két központi épületegységen végigfut. Az épület központi karakterjét adó geometrikus formavilágot a díszítések etnikus és organikus hatásokat mutató karakterjegyei egészítik ki.

Az 1930-as években a Simon család vette meg az épületet. A családtagokat deportálták, a házban emléktábla őrzi emléküket. Az államosítás a leszármazottaknak három helyiséget tartott fenn. Műemlékvédelmi szempontból a tornaklubhoz kerülés időszakát tekinthetjük a legsötétebbnek, ekkor történt a legtöbb, az épületet károsító beavatkozás.

A participáció nehézfegyverzete. Összeegyezhetőek-e az életgyakorlatok?

A nagyváradi szecessziós múzeum a városi önkormányzat által kezdeményezett múzeumi hálózat, a 2016-ban létrehozott Nagyváradi Vár és Várostörténeti Múzeum részét képezi. A komplexum a turisztikai fejlesztési irányvonal legrepresentatívabb épületeit foglalja magába, és jelenlegi állapotában négy fiókja, az adminisztratív központként is működő, legnagyobb kiállítási területtel rendelkező Nagyváradi Vár, a Neológ Zsinagóga, a Városháza tornya, illetve a Darvas-La Roche ház látogatható. Az említett műemlékek funkcióváltásához hasonlóan a jövőben még két fióráll nyílik, az egyik a Szent László szabadkőműves-páholy emlékére létrehozandó Szabadkőműves Múzeum (a páholy egykori székhelyének rendbetételével), a Fekete Sas palotában található egykori Vígadó (Szabadság

Mozi) helyén kialakítandó multifunkcionális látogatóközpont, illetve a város zsidóságának történetét bemutató múzeum, a Városháza utcai zsinagógában.

A Nagyváradi Vár és Várostörténeti Múzeum és fiókin tézményeinek intézményszervezési kérdései a legkevésbé szembe tünőek a laikus számára, mégis pontosan szemléltetik a város történetéről szóló új diskurzus irányvonalait. A legégetőbb kérdés éppen az intézmény besorolására vonatkozik: akkreditáció híján a nagyközönség számára megnyitott kiállítási terek csupán nevükben múzeumok. A múzeumként való hitelesítés előkészítő fázisában ezek a műemlékek csupán látogatóközponti státusszal rendelkeznek, annál is inkább, mert a Nagyváradi Váron és a Várostörténeti Múzeumon kívül nem végeznek saját kutatói-restaurátori tevékenységet, ráadásul a szervezeti egységek méretéhez képest a birtokukban lévő állomány meglehetősen kisszámú. A megnyílt múzeum és a vár esetében is joggal lehet az a látogatói tapasztalatunk, hogy a kialakult infrastruktúra egyelőre viszonylag kevés, nagyon eltérő státuszú és besorolású tartalmat szolgáltat. A kínai enciklopédia, a kunstkammer a Vár számtalan kiállítótere esetében korántsem posztmodern divatos hívószó, hanem egzakt helyzetleíró fogalom.

Kérdéses ugyanakkor, hogy a majdani múzeumi struktúra mennyire lesz képes egységes történetmondásban gondolkodni, hiszen jelenleg egyetlen fiókin tézménye sem tud koherens kiállításszervezési stratégiát felmutatni. És bár a Darvas-La Roche ház felújítási munkálatok előtt áll, így talán jogtalan bármilyen számonkérés a látogatóközpont szakmai hátterére vonatkozóan, a Nagyváradi Vár állandó és időszakos kiállításainak látogatójaként úgy gondolom, nem feltétlenül biztató a Szecessziós Múzeum jövője sem.

A műemlék jelenleg az állagmegőrzés fázisában található, amely az épített környezet felmérése és konzerválása mellett az eredeti térrendezés részleges rekonstrukcióját foglalja magába. A kiállítóterek jelenlegi állapota a felújítást követő funkciókat tükrözi: a földszinten közönségforgalmi terek és irodahelyiségek, valamint az időszakos kiállításoknak szánt termek találhatóak, az emeleten pedig a századelős polgári élet jellegzetes tereivel találkozunk. Az épület felújítását követően annak alagsora is látogathatóvá válik majd, itt kapnak helyet a nevelési programoknak szánt termek, valamint a kereskedelmi egységek.

A rövid látogatási időszakban a földszinti részben látható vándorkiállítást leszámítva, az épületet kereskedelmi tevékenységgel lakták be; a felújítás előtti állapotban ezek a terek semmi különösebb fontossággal bíró térelemet nem tartalmaznak. Itt a legszembe tünőbb viszont az a hűtlen kezelés, ami miatt a Szecessziós Múzeum kezdeményezése precedens értékű ügy lehet a nagyváradi műemlékvédelemben: hiányoznak a szalon ólomüveg ablakai, helyettük műanyag nyílászárókat, padlóburkolatnak pedig téridegen szalagparkettát használtak.

Az emeleti helyiségek ennél valamivel jobb állapotban vannak; a tulajdonosváltások ellenére megmaradt például a helyiségek eredeti struktúrája, elrendezése.

A majdani múzeumi gyűjtemény magját képező, a házhoz eredetileg tartozó tárgyi állomány is itt található. A Simon család hagyatéka azért jelentős, mert rajta keresztül betekintést nyerhetünk a századeleji polgárság jellegzetes élethelyzeteibe. Ilyen módon a Simon-hagyaték egyfajta polgári Kunstkammer, hiszen a különböző funkciójú szobákban prezentált használati és műtárgyak a korabeli értelmiségi érdeklődés keresztmetszetét adják.

A lépcsőfeljárótól jobbra találjuk azokat a szobákat, amelyek eredeti állapotukban, eredeti berendezési tárgyakkal maradtak fenn. A három szobát, konyhát, előteret és fürdőszobát magába foglaló részt 2016-ig a Darvas-La Roche ház második tulajdonosának leszármazottja, Simon Judit lakta, aki az épület tulajdonjogával együtt a szobákban található tárgyak egy részét is a városi önkormányzatnak adta el (a magángyűjteményhez tartozó könyvtár, a használati tárgyak és a festmények egy része nem képezte az adásvétel tárgyát, tehát jelenleg is a nagyváradi újságíró tulajdonában vannak).

A helyiségek közül egyedül a konyha és a szobalány szobája látogathatók közvetlenül, a neorokokó berendezésű háló- és a dolgozószoba üvegfalon keresztül szemlélhető. Értékelhető tárgyi környezet az emeleti terekben sincs, ebből kifolyólag előtérbe kerülnek az olyan különleges építészeti megoldások, mint a Zsolnay-kút, az ebédlő kazettás mennyezete, vagy a szalon ólomüveg ablaka. Az egykori reggeliző szalonként funkcionáló télikertből nyíló teraszról az L alakú épület által közrezárt belső kertre, illetve a Körös-partra nyílik rálátás. Az újjáépítés során remélhetőleg eltűnik a teraszra épített grillező, és visszanyeri egykori pompáját a szemközti tűzfal diszkoszvetőket mintázó domborműve is.

Adott tehát egy 20. század eleji zsidó vállalkozói kultúra és annak térhasználata; egy, a nyugat-európai modernista építészeti irányzatain iskolázott tervezői gyakorlat; egy huszadik század közepi, kommunizmus korabeli értékőrző kisebbségi értelmiség életforma; egy 21. század eleji romániai román hivalkodó fogyasztásra berendezkedett lifestyle; egy 21. századi tömeges örökségturizmus és annak szecesszióval kapcsolatos elvárás szerkezete; majd pedig egy határmenti, gazdasági fejlődésorientált, erősen heterogén helyi lakosság (és biztosan kihagytam még két-három, a villa használati szempontjából nem elhanyagolható életgyakorlatot): ezek között kellene a múzeumnak kommunikációs felületet teremtenie ahhoz, hogy a városi történeti táj örökségfogalmát a városmárkázás folyamatában be tudja teljesíteni.

Nagyvárad a kelet-közép-európai múzeumterképen?

A szecessziós múzeum 2016 márciusa és 2018 eleje között volt látogatható. Éppen egy olyan időszakban, amikor a Körösvidéki Múzeum, a megyei fenntartású központi intézmény ugyanis – költözés miatt²² – közel egy évtizedig nem volt látogatható. Így a Nagyvárad Vár mellett a Körösvidéki Múzeumhoz tartozó három emlékmúzeum, a Iosif Vulcan, az Ady Endre és az Aurel Lazăr, valamint a római-katolikus egyházi gyűjtemény a Nagyvárad római katolikus székesegyházban reagált a turistaérdeklődésre. A fentebbi elemzés láthatóvá tette, hogy a városmárkázás kortárs folyamatai mindenképpen integrálni akarják a szecessziót a városi történeti tájba nem számolva a participatív gyakorlatok közötti egyeztetés nehézségeivel.

Arjun Appadurai szerint a múzeum „értékaréna”,²³ melyben a múzeumi reprezentáció politikai, etnikai, kulturális csoportok identitáspolitikájának felmutatására ad lehetőséget. A szecessziós múzeum létrehozása önkormányzati projektként mindenképpen a román többségű lakosság ügyévé (is) teszi a „magyar stílusnak” tartott szecesszió örökségését. A projektben résztvevő szakértői gárda, a társintézmények kompetenciái arra utalnak, hogy megvan az arra irányuló szándék, ne történjék meg a szecesszió „eltulajondítása”, „átetnicizálása”. Azonban a múzeum mostani állapota mégis arra utal, hogy az esztétikai ki- és elsajátítás végbemegy: nem az átetnicizálás értelmében, hanem egy olyan vizuális kontextus megteremtésében, mely az épületet egy kortársan létező nagyvárad divattervezői kultúrában helyezi el. Nyilván átmeneti ez az állapot, azonban egyelőre igencsak keveset tudunk arról, mi lesz a tényleges anyaga, gyűjteménye ennek az intézménynek. A rövid nyitvatartási időszakban kiállított, kortárs tárgyak felvetik azt a lehetőséget, hogy egy, a 20. század eleji tárgykultúrától nagyon idegen materiális kultúra kerülhet az épület falai közé, az egykori tulajdonosok tárgyaival vegyesen.

Az értékaréna fogalmi rendszerét követve, arra is érdemes felhívni a figyelmet, hogy az európai szecessziós hálózatba kapcsolás szintén felveti a kontextusok között vergődő tárgyletrajzok és tervezett környezet problémáját. A nyugati és nem nyugati, nyugati és kis létszámú népek művészete közötti tudomány- és intézménytörténeti viták jól ismertek,²⁴ azonban egy hasonló gyarmatosító logika következményeivel a kelet-európai múzeumalapítások esetében is számolnunk

²² Ez a múzeum a nagyvárad római katolikus püspöki palotában működött 1971 óta. 2004-ben az egyház visszakarta az épületet, a múzeumnak az önkormányzat öt évet adott az épület kiürítésére.

²³ Appadurai 2008.

²⁴ Erről összefoglalóan ld. Berta 2008: 45.

kell. Nyilván a következmények nem annyira radikálisak, a művészet fogalmi rendszere, folyamatai, értékei nem annyira eltérőek, mint a viták kiindulópontját adó helyzetekben, azonban a történeti, művészettörténeti kutatásokban bepótolandó hiányok egyaránt figyelmeztetnek arra a veszélyre, mely egy túl korán megnyíló, túl korán a turisztikai érdeklődésnek kitett, egyelőre gyakorlatilag csak múlttal, de hitelesen felépített gyűjteménnyel nem rendelkező múzeumra leselkedik. A jelenlegi állapot azt mutatja, hogy az épületnek jót tesz ugyan a megnövekedett figyelem (megmenti a pusztulástól, a vészhelyzetet oldja, azonban egyelőre csak sürgősségi tűzgyújtásról beszélhetünk), azonban a „kitalált” állomány a szakmai hozzáértés fájó hiányára figyelmeztet.²⁵ A romániai múzeumi helyzetet a kommunizmus idején egyébként is jellemezte egyfajta barkácsoló muzeológusi hozzáállás, a múzeum személyes ízléstérré alakítása, privát, a látvány- és vizuális tervezés szakmaiságától mentes esztétikai döntések vállalása az intézményi térben, egyelőre ennek nyújt teret a szecessziós múzeum is. A múzeumok digitális környezetekben való újragondolása megállapította ugyan a kiállított állomány és a kutatói állomány²⁶ közötti különbségtétel fontosságát, illetve hangsúlyozta, hogy a kutatói állományt nem érdemes fetisizálni a kiállítástervezés/készítés kapcsán, azonban itt éppen annak a lehetősége merül fel, hogy túlságosan hamar, állományhiányában dőlnek el az épület térkezelését, restaurálását, a tervezett gyűjtemény státuszát illető kérdések. Mindenképpen érdemes kiemelni, hogy e múzeumalapításnak hátha lesz olyan hozadéka, hogy a Vágó testvérek munkásságával és nagyváradi tevékenységével kapcsolatban alapkutatások készülnek, illetve Nagyvárad társadalomtörténete a Darvas családot, a Simonokat stb. megfelelően el tudja majd helyezni.

Következtetésként tehát megállapítható, hogy a szecesszió kétségkívül része az épülő nagyváradi városmárkának és a nagyváradi történeti városi tájnak. Az a kérdés azonban, hogy milyen eltérő térhasználatok, építészeti ontológiák kapcsolódnak a szecesszióhoz, pontosabban egy magánvillához, egyelőre jogi-adminisztratív, intézményi szinten világosan nem megfogalmazott kérdés. A gazdaság és az identitás dilemmája annál inkább elmélyül, mert ehhez az épülethez éppen olyan sokféle egymással párbeszédbe kerülni csak nehezen tudó identitás

²⁵ Mindössze egy példát hoznék fel a szakmai tartalomszolgáltatás hiányára: 2017. június 10-én a szecesszió világnapját Nagyváradon a múzeum például háziállat és stílusos dekoráció versennyel ünnepelte. Sajnos, nem vettünk részt a rendezvényen, így azt, hogy a stílusos dekoráció az állatok dekorálására vagy általában lakásbelső vagy kert dekorálására használt (iparművészeti) tárgyakra vonatkozott, nem tudjuk. A példa - ettől függetlenül beszédes.

²⁶ Angol megfelelővel: research collection versus display collection. A fogalmakhoz lásd: Henning 2011: 309.

kapcsolódik, amennyi Nagyvárad térhasználatait a 20–21. század folyamán alakította. Fogja-e akarni, fogja-e tudni a turisztikai érdeklődés, a gazdasági vagy városmárkázási szempont sikerrel mediálni ezeknek az identitásoknak a párbeszédét?

Irodalom

- ASWORTH, Gregory John – VOOGD, Henk
1997 *A város értékesítése. Marketing szemlelet a közösségi célú várostervezésben.* Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó
- APPADURAI Arjun
2008 *Az árúk és az értékek politikája. Replika.* 63. 61–105. (Ford. Dombos Tamás)
- BAN Olimpia – POPA Luminita – SILAGHI Simona
2011 *The Brand Equity of Touristic Destinations – The Meaning of the Value. Annals of the University of Oradea*
- BERTA Péter
2008 *Szubjektumok alkotta tárgyak – tárgyak által konstruált szubjektumok. Interakció, kölcsönhatás, egymásra utaltság: az „új” anyagkultúra-kutatásról. Replika.* 63. 29–60.
- DUMBRAVEANU Daniela
2010 *Place Branding. A Challenging Process for Bucharest the Capital City of Romania. Human Geographies. Journal of Studies and Research in Human Geography.* 4. 53–62.
- EMÓDI Tamás – PAȘCA, Mircea
é. n. *Darvas – La Roche Ház, Nagyvárad, Romániai Magyar Lexikon, Műemlékek* <http://lexikon.adatbank.ro/muemlek.php?id=191> (letöltés: 2010.02.28.)
- ERŐSS Ágnes – TÁTRAI Patrik
2010 *Ethnic features of symbolic appropriation of public space in changing geopolitical frames – the case of Oradea/Nagyvarad. Hungarian Geographical Bulletin.* 59. 51–68.
- HAUSMANN Cecília
2017 *Látogatható a nagyváradi Darvas-villa Artmagazin.* 2. 50–53. http://artmagazin.hu/artmagazin_hirek/wardeiner_werkstatte.3763.html?pageid=119
- HENNING Michelle
2011 *New Media.* In Sharon MacDonald (szerk.): *A Companion to Museum Studies.* 81–98. Wiley-Blackwell.
- KÁDÁR Magor
2012 *Kulturális márkázás. Gondolatok erdélyi települések, különösképpen Marosvásárhely márkázásáról Korunk.* 8. 30–35.
2014 *The Process of Settlement Branding. Case Studies on City Branding in Transylvania Transylvanian Review of Administrative Sciences Special Issue.* 55–69.
- KÁDÁR Magor – BENEDEK István
2017 *The Branding and Promotion of Cultural Heritage. Case Study About the Development and Promotion of a Touristic Heritage Route in Carpathian Basin. Journal of Media Research.* 10.
- KOTLER Philip Kotler et al
1999 *Marketing Places Europe. How to Attract Investments, Industries, Residents and Visitors to Cities, Communities, Regions and Nations in Europe.* Financial Times Prentice Hall

- LAMBRICHS, Anne
2005 *Vágó József*. Budapest: Holnap Kiadó. 64–70.
- LIGHT Duncan – DUMBRAVEANU-ANDONE Daniela
2004 Örökség és nemzeti identitás kapcsolata Romániában. In Erdősi Péter – Sonkoly Gábor (szerk.): *A kulturális örökség*. 157–177. Budapest: L'Harmattan–Atelier.
- PAPP-VÁRY Árpád
2011 Hogyan lesz a településből márka? A városmárkázás alapjai. In *Beszédek könyve polgármestereknek. Szónoklatminták és kommunikációs tanácsok minden alkalomra*. Budapest: Raabe Tanácsadó és Kiadó Kft. 1–24.
- PUSZTAI Bertalan
2016 A turizmus mint médium. *Replika*. 96–97. 11–17.
- SONKOLY Gábor
2016 *Bolyhos tájaink. A kulturális örökség történeti értelmezései*. Budapest: ELTE Eötvös Kiadó, Eötvös Loránd Tudományegyetem
- TUNBRIDGE, John
1994 Whose heritage? Global problem, European nightmare. In Ashworth Gregory – Larkham Peter: *Building a New Heritage: tourism, culture and identity in the New Europe*. 123–134. London: Routledge.

Anna Keszeg

CITY BRANDING AND/OR/CONTRA CULTURAL HERITAGE:
SECESSION AS HISTORICAL URBAN LANDSCAPE AND BRAND EQUITY IN
NAGYVÁRAD [ORADEA]

This study has been prompted by the necessity of making sense of a peculiar phenomenon in the currently shaping map of museums in *Nagyvárad* [Oradea, RO], which is the so-called Secession (Art Nouveau) Museum. My hypothesis is that this phenomenon can be understood within the context of the conflict between the discourses on city branding and cultural heritage. It also intends to exemplify if these two fields, which prompt diverse and evolving kinds of professional expertise, are in a position to strike up a meaningful dialog between themselves. In the case of branding cities through culture, the criteria for positioning are provided by the components of heritage, including particular styles of architecture, special sights or places of interest, the historical background, related legends, local culture, and celebrities. This study examines the case of a salient Secession-style villa in the city of *Nagyvárad*, called Darvas–La Roche House, to connect it to the process of branding through culture; in addition to which it also discusses the establishment and the potentials of the Art Nouveau Secession Museum to be housed in the refurbished building.

Múzeum és közösség – vidéki múzeumok lokális és regionális szerepekben

TÓTH ARNOLD

Előadásomban¹ arra a kérdésre keresem a választ, hogy a megyei múzeumi hálózatok ötven éves rendszerének megszűnése után hogyan nyer napjainkban új értelmet a lokális és regionalitás fogalma a magyarországi vidéki múzeumok számára. Azokról a muzeális intézményekről lesz szó, amelyek korábban a megyei múzeumi igazgatóságok központjai vagy tagintézményei voltak, és az 1997. évi CXL. törvény 2013. január 1-től életbe lépett módosítását követően önállósodtak: a települési önkormányzatok fenntartásába kerültek (és sokan közülük a helyi könyvtárral, művelődési házzal, egyéb közintézményekkel összevont „integrált intézmények” részeként működnek), vagy országos múzeumok vidéki tagintézményeivé váltak. Azt feltételezem, hogy napjainkban egy olyan múzeumi paradigmaváltás zajlik, amelyben a közösségekhez való viszony definiálása mentén újrafogalmazódik a múzeumok társadalmi szerepe. A cím nem véletlenül utal egy másik közgyűjteménytípus, a könyvtárak világában zajló azonos folyamatra: a *Könyvtár és közösség* című kis kötetben a hagyományos könyvtárak napjainkban zajló átalakulásának és új társadalmi szerepeinek nemzetközi szakirodalmáról és hazai példáiról olvashatunk.² Úgy vélem, hogy e tekintetben a könyvtáros kollégák egy lépéssel előttünk járnak, és hasznos lehet az ő eredményeiket a múzeumi területre vetítve végiggondolni.

Az alábbiakban *megyei hatókörű városi múzeumokról, területi múzeumokról, esetenként tematikus múzeumokról és közérdeklő muzeális gyűjteményekről, kiállítóhelyekről* zajlik tovább a gondolkodás. Ezek a muzeális intézmények a teljes magyar múzeumi hálózatnak több mint kétharmadát jelentik,³ és a hagyományos értelemben

¹ Az előadás elhangzott a Debreceni Egyetemen, 2017. november 23-án, a *Néprajz és helytörténet – néprajz és kistérségi muzeológia* című szimpóziumon.

² Tóth 2015.

³ <http://www.muzeumstat.hu/details/search> (letöltés: 2018.04.30.)

vett *társadalmi múzeum* fogalmával írhatók le legjobban (azaz főleg történeti- és társadalomtudományi, a lokális identitást nagyban meghatározó régészeti, történeti, helytörténeti, néprajzi, irodalomtörténeti gyűjteményekkel, kutatásokkal, kiállításokkal, kiadványokkal és rendezvényekkel jellemezhetők. Ide értjük a *tájházak* és részben az *irodalmi emlékházak* szám szerint is jelentős csoportját.)⁴

A múzeum és közösség fogalompár kapcsán felmerülő kérdéseket a színházi világ fogalomtárának segítségével próbálom szemléletesen érzékeltetni. A múzeumok és más kulturális, társadalmi intézmények párhuzamba állításának, összehasonlításának, ezek metaforaként való használatának számos haszna van, mert néhány egyszerű hasonlattal plasztikusabbá tehető az átalakuló múzeumokról alkotott kép.⁵ A közgyűjtemények lokális, regionális szerepét két síkon, azaz kétféle színpadon próbálom értelmezni: az első felvonás a *gyűjteményi* színpad, a második felvonás a *közösségi* színpad.

Az első felvonásban, a gyűjteményi színpadon a vidéki múzeumok lokális, regionális szerepének főbb kereteit a *területi rendezőelv* határozza meg. Egy országosan egységes, a kulturális ágazati irányítás központjából megszervezett logika mentén a közgyűjtemények egy térképen is megrajzolható mintázatba rendeződnek. A múzeumok működési engedélyében rögzített *gyűjtőkör* és *gyűjtőterület* fogalma pontosan keretezi, és egymást mozaik-szerűen kiegészítve, a teljességre törekvés igényével megrajzolja a szereplők mozgásterét, feladatát.⁶

Ebben a felülről lefelé irányuló folyamatban létrejövő mintázat elrendezi egyrészt a közgyűjteménytípusokat: levéltárat, könyvtárat, múzeumot, a *gyűjtendő és megőrzendő emlékek típusai* szerint. E szakáganként megfogalmazott gyűjtőkörök kapcsán azonban sok az átfedés, gondoljunk például egy vidéki múzeum néprajzi-helytörténeti adattárának, egy megyei könyvtár honismereti részlegének, és egy megyei levéltár várostörténeti fondjainak számos párhuzamosságára, egymással sűrűn érintkező gyűjteményi felületére. Valamint elrendezi ez a felülről jövő rendezői szándék a *térbeli mintázatot* is, a gyűjtőterület földrajzi meghatározásával. A megyék, járások, települések közigazgatási határaihoz igazítva egyszerűnek tűnhet ez az elrendezés, ám a valóság legtöbbször bonyolultabb, mint azt a rendező az íróasztala mellett gondolná.

⁴ A *társadalmi múzeum* fogalmának nemzetközi szakirodalmáról, az eltérő brit, francia, német megközelítésekről ugyanezen a szimpóziumon Frazon Zsófia előadásában hallhattunk. Jelen tanulmányban nem lesz szó a szépművészeti, képzőművészeti múzeumokról, sem a kortárs művészeti galériákról, sem a természettudományi, sem a technikátörténeti múzeumokról.

⁵ Goodman 1987: 249–251; Sloterdijk 2012: 17–29. A színházi párhuzamhoz a múzeumi kiállítások színrevitele kapcsán lásd Frazon 2011: 67–92.

⁶ Ennek a részben szakmai, részben gyakorlatias szervezeti-irányítási szempontrendszernek a kereteit az 1997. évi CXL. törvény, illetve a működési engedélyek kiadásáról szóló 376/2017. (XII. 11.) kormányrendelet szabályozzák.

Három egyszerű példa, közülük az első: a mai közigazgatási határokat gyakran átlépik például a történeti vármegyék egykori határaihoz igazított egykori tájmúzeumok. A *Gömöri Múzeum* (Putnok), az *Abauji Múzeum* (Forró, majd Telkibánya, jelenleg nem működik), a *Zempléni Múzeum* (Szerencs) érdeklődési területe és gyűjteményeinek megörökölt összetétele a határon túli területekre is kiterjed. Amellett, hogy regionális szerepüket a határ túloldalán lévő, azonos elnevezésű(!), esetünkben szlovákiai *Gömör-Kisbonti Múzeummal* (Rimaszombat), *Zempléni Múzeummal* (Nagymihály) együttműködve játsszák, történeti hagyományaik okán gyakran szembesülnek a jelenlegi gyűjtőterületükön túlmutató gyarapítási feladatokkal, lehetőségekkel.

Másik példa a vidéki múzeumokban meglévő, országos gyűjtőkörű egységek (szakágak, gyűjtemények) kérdése. A miskolci Herman Ottó Múzeum Képtára és Ásványtára egyaránt országos, sőt Kárpát-medencei szintű gyűjtemény. Akár a magyar nemzeti festészet kétszáz évét áttekinteni képes Petró-gyűjtemény Miskolcon a Képtárban,⁷ akár a Kárpátok teljes ívét lefedő húszezres ásványgyűjtemény és annak állandó kiállítása a Pannon-tenger Múzeumban⁸ túlmutat a város és a megye határain. E gyűjtemények összetétele indokolná – ha másért nem is, legalább a történeti örökség és a hagyományok okán – a hasonló szellemben történő folytatást, a múzeumi szerepek központi szabályozása azonban más logika mentén szerveződik.

A harmadik példa a *megyei hatókörű városi múzeumok* gyűjtőterületének felemás alakulása. Mivel az intézmények állami finanszírozását a megyeszékhely önkormányzatok több-kevesebb támogatással kiegészítik, a fenntartók joggal elvárják, hogy az adott intézmény elsősorban a várostörténetre, helytörténetre, és a várost jellemző képzőművészeti értékekre fókuszáljon. Ugyanakkor minden gyűjtemény egy korábbi, fél évszázados (sőt, a vármegyei gyűjtemények, a 19. század második felében a vármegyei „kincstárak”, „érem- és régiségtárak”, vagy „történeti arcképcsarnokok” műtárgybázisán megszerveződött regionális múzeumok esetében több, mint egy évszázados) gyarapítási stratégia lenyomatát őrzi a gyűjteményi struktúrában. Leginkább a régészeti és néprajzi gyűjtőkörök esetében volna teljesen értelmetlen az aktuális fenntartó megyeszékhely városhatárához igazítani a gyűjtemények határait.

E néhány példa kapcsán is érzékelhető, hogy az első felvonásban a szereplők valós élethelyzetei, mindennapi tapasztalatai belülről feszegetik az egyébként tudatosan és logikusan átgondolt lokális és regionális kereteket.

⁷ Pírint 2004.

⁸ Fehér–Szakáll 2014: 29–40.

A felülről elrendezett mintázatú gyűjteményi színpadon a szerep klasszikus, nagy hagyományokkal bír és közérthető. A múzeum gyűjti, őrzi, értelmezi és közlésezi a lokális, regionális mintázatban rá kiosztott mozgástér keretei között a típusa szerint neki szánt (vagy általa elérhető) emlékeket. A gyakorlatban: ha bárki egy földrajzi egység vagy egy azt betöltő közösség múltjával, kultúrájával, életmódjával, művészetével kapcsolatban bármire kíváncsi, megszólítja a helyi múzeumot és az többé-kevésbé releváns válaszokat ad a kérdésekre. A múzeumi válaszok ebben a klasszikus szerepben jellemzően identitásképző „termékek”: ismeretterjesztő előadások, tanulmányok, könyvek, és természetesen főleg kiállítások formájában testesülnek meg a közösség számára.

A megyei hatókörű városi múzeumok ebben a szerepben interdiszciplináris „tájkutató központok”: a jogszabályban előírt öt kötelező szakág eleve meghatározza ezeknek a múzeumoknak a komplex feladatait. Az előállított eredmény pedig elsősorban „a könyv”: a pozitívista, az adatok sokaságát felvonultató, és a helyi eseményeket az országos „nagy történelem” lokális, regionális változataként értelmező, lineáris szemléletű monográfia.⁹

A helytörténeti, várostörténeti állandó kiállítások is ilyen könyvek: a lapjaira vágott monográfiát fejezetenként a falakra ragasztjuk, és a gyűjtemények tárgyait ezek mellé illusztrációként vitrinekbe és enteriőrökbe rendezzük, így adjuk elő a tárgyakban is megtestesített helyi történelmet. „Már az őskorban is... Már a rómaiaké is...” és teremről teremre haladva természettudomány, régészet, történelem, néprajz sorrendben, fejlődéstörténeti kronológiát követve halad a monografikus helytörténeti gondolkodás. A „kiállítás is egy publikáció” – tartották elődeink, és valóban, a klasszikus helytörténeti, néprajzi állandó kiállítások térben elrendezett és 3D-ben illusztrált településmonográfiáknak is tekinthetők.

Ez a gyűjteményi színpadon játszott, egy monografikus szemléletű rendező által, gyűjteménytípusok és földrajzi egységek szerint mintázatba rendezett, klasszikus lokális és regionális szerep a számára kialakított megyei múzeumi hálózatban tudott igazán érvényesülni. A hatvanas évektől napjainkig, mintegy ötven évet átfogva jött létre, erősödött meg, vált meghatározóvá, aztán lassan erodálódva, kiüresedve végül megszűnésre ítéltetett, és most a szerepzavar, az útkeresés, a paradigmaváltás időszakát éljük.¹⁰

A változás előszele az 1990-es, 2000-es évek időszakában a hagyományos szerepből való kiszólásokkal, a szerepek határainak feszegetésével kezdődött, amely aztán „hivatalos” rendezői utasításokban is elhangzott: a látogatóbarát múzeum koncepciója, az ALFA-program állandó kiállításokat megújító pályázata, a

⁹ Keményfi 2016: 75–97. A Kádár-korszakban kibontakozó „helytörténeti mozgalom”, majd az ezredforduló körüli években csúcspontú településmonográfia-hullám hatása a vidéki múzeumok kiállításáiban is tetten érhető.

¹⁰ Basics 2016: 99–109.

múzeumpedagógiai fordulat, a Múzeumok Mindenkinek program, a Múzeumok Országos Képzési Központja, a Múzeumok Éjszakája, Múzeumok Őszi Fesztiválja – a hagyományos szerep megváltozását megelőző, a változást előjelző és azt kísérő jelenségek, amelyek mögött talán mélyebb ok-okozati összefüggések vannak.

A vidéki múzeumokban dolgozó kutatók, szakemberek, ebben a klasszikus szerepben szocializálódott muzeológusok hajlamosak vagyunk az ok és az okozat sorrendjét felcserélve, téves diagnózist felállítani. Gyakran halljuk: a megyei múzeumi hálózat gyengülése, majd megszűnése, és a fentebb felsorolt módszertani, közönségkapcsolati újítások miatt nem tud már tovább működni a terepmunka, a gyűjteményfejlesztés, a kiállítások és publikációk korábban megszokott rendje. Ebben a megközelítésben az intézményi struktúra adott, amit az annak megfelelő tartalommal megtöltünk, és így jön létre egy működőképes rendszer. Nem kizárt azonban, hogy ez a folyamat fordítva is értelmezhető: a terepmunka, a gyűjteményfejlesztés, a kiállítás és publikációk korábban megszokott rendje már nem tudott működni, mert egyre kevésbé volt érvényes a lokális és regionális kontextusban a hagyományos múzeumi szerep a közönség és a fenntartók számára. Talán ez (is) okozhatta végül magának a rendszernek az átalakulását, azaz egy tudattalanul és rejtett módon lezajló szemléletváltás miatt megtörtént az intézményi struktúra lebontása.

Kérdés, hogyan ragadható meg ez a „rejtett dimenziókban” történő szemléletváltás, aminek eredményeként majd minden településen a múzeumok átkerültek (illetve a legtöbb esetben visszakerültek) az őket befogadó (illetve egykor létrehozó) lokális, regionális közösségének fenntartásába?

A második felvonásban változik a szín: a gyűjteményi kulisszákat közösségi kulisszák váltják fel, és változik a rendezői utasítás. Az első felvonás végén, még a hagyományos szerepben a vidéki múzeumok definiálták a közösség tárgyi és szellemi örökségéhez, hagyatékához, emlékezetéhez való viszonyukat. A honlapjaikon közzétett küldetésnyilatkozatokban ma is rendre olvassuk az alapséma lokálisan aktualizált változatait:

„X múzeum küldetése, hogy Y terület, régió, település ilyen és ilyen típusú örökségét, emlékanyagát, hagyatékát gyűjtse, megőrizze, feldolgozza és közreadja.”

Nem definiálták azonban magához a közösséghez, a közösségek élő kulturális gyakorlatához, az emlékezés és emlékezet stratégiáihoz, a közösségi térhasználat-hoz való viszonyukat – miközben a múzeumokat befogadó és fenntartó helyi társadalom alapvető változásokon megy keresztül. A múzeumi paradigmaváltás egyik megközelítési módja lehet az, hogy a korábbi, gyűjteményi értelmezési me-

ző helyett egy másik síkon, a közösségi értelmezési mezőben is megpróbáljuk megtalálni a múzeumok lokális és regionális szerepét. Nem az a kérdés tehát, hogy milyen típusú emlékművet, milyen földrajzi térben gyűjt, őriz és tesz köz-zé a közgyűjtemény, és ennek módszerei mennyire tudnak korszerűsödni, hanem az, hogy a múzeumokat befogadó, éltető (vagy őket megtagadó, tőlük elforduló) közösségek mindennapi gyakorlatába hogyan tud (vagy nem tud) szervesen beilleszkedni az adott intézmény. A kérdés úgy is feltehető, hogy egy felülről jövő rendezői akarat mellett, vagy helyett mennyire kap teret egy alulról jövő, aktuális közösségi igények mentén szerveződő rendezőelv?

Az első felvonás vidéki múzeuma (sőt, ha valóságos időben helyezzük el tárgyunkat, akkor így is mondhatjuk: a tegnap és a ma vidéki múzeuma) többnyire „templom,” a jól ismert metaforával élve a „kultúra temploma.”¹¹ Az elmúlt évtizedekben még ha sokat oldódtak is a fizikai keretek, sokat lazultak is a megjelenési formák, sokat korszerűsödött az ismeretátadás módszertana a játékos múzeumpedagógiától a digitális technológiákon át a lenyűgöző látványokig, az alapséma nem változott: a múzeum tanít, ismereteket közöl, oktat, tudást rendszerez, rávilágít, összefüggéseket láttat. Templomszerűsége ma már nem elsősorban külső megjelenésében, épületének és belső tereinek formáiban, azok merev ünnepélyességében jelentkezik, hanem a kommunikáció irányában és előjelében: a múzeum kinyilatkoztat, hitelesen megszólal, valamit közöl. A közösség pedig meghallgat, befogad, elgondolkodik, gazdagodik, tudásában gyarapodik és identitásában megerősödik.¹² Hagyományos színház, olykor formabontó elemekkel.

A második felvonás múzeuma – a ma és a holnap vidéki múzeuma – véleményem szerint sokkal inkább „agora”.¹³ Kommunikációs formája a párbeszéd, amelyben nemcsak lehetséges, hanem egyenesen kívánatos az alku; a kulturális „piaci kínálat” sokféle terméke között felértékelődik az eredetiség fogalma; és a tanult beavatottak szűk köréből a tudás átkerül a sokak birtokába, akik használják, forgatják, átértelmezik és ezzel egyre inkább a magukénak tudják a gyűjteményekben megtestesülő emlékeket. A kultúra *kisajátítása* helyett annak *elsajátítása*, *identitástermelés* helyett a *diskurzustermelés* történik.¹⁴ Interaktív, improvizációs, a

¹¹ „A múzeumok, különösen a művészeti gyűjtemények szekularizált templomokként jöttek létre. A művészet és általában a kultúra polgári valláspótlékként szolgált” – írja a 19. századi intézményalapítások kapcsán Ébli 2005: 52.

¹² A múzeumok identitástermelő funkciójához lásd Kuti 2018: 86–93.

¹³ „Ma már nem a vallás pótléka a kultúra, hanem az aktív, felelős közösségi életé.” Ébli 2005: 54.

¹⁴ „A dialógus megszünteti a kisajátítást. Leépíti azokat az értelmezéseket, amelyek az identitást, csoporttudatot, etnicitást valamiféle eleve adott, normatív és aszkriptív tulajdonságnak tüntetik fel. És helyet ad az értelmezésnek, a kölcsönös viszonyrendszerek megfogalmazásának.” Kuti 2018: 90.

közönséghez való viszonyát tekintve brechti szellemiségű színház, ahol ma még keressük az egyensúlyt a színész, rendező, néző hármasságában.¹⁵

A második felvonásban a múzeum ünnepélyes, templomszerű belső terei átalakulnak oldottabb közösségi terekké. Az átalakulás egyik kiváltó oka a nyugati, posztmodern társadalmak individualizációs jelenségeire adott válasz, a „harmadik hely” szükségletének megerősödése. A nyugati társadalmak a 20. század végére szélsőségesen atomizálódtak, ezért a 21. század hajnala a közösségek újrafelfedezésének korszaka. A többiekől elszigetelődött, fogyasztói világnézetű egyén az első hely (az otthon) és a második hely (a munka, iskola) mellett egyre erősebben igényli a *harmadik hely* megjelenését a maga életében. Az értékekkel való feltöltődés, a kikapcsolódás, az új élményekkel való találkozás, és a másokkal való szorosabb vagy lazább interakció helyszínét.¹⁶ Ha az interakció szoros, mert a közösségben közös a téma, közös az érdeklődés, akkor a harmadik hely *magas intenzitású* (sportklub, modellező szakkör, bélyeggyűjtők köre, múzeumi önkéntesek közössége). Ha az interakció laza, a közösség csak alkalmi, és nagy a véletlenszerűség szerepe, akkor a harmadik hely *alacsony intenzitású* (nyilvános könyvtárak nyitott böngésző terei, színházi foyer az előadás szünetében, spontán találkozások egy kiállítás megnyitón).¹⁷ Ha vannak ilyen alacsony intenzitású harmadik helyek, és azok jól működnek, azok az egyének közötti bizalom megerősödését szolgálják, és új értelmet adnak a közgyűjteményeknek abban a korban, amikor a virtuális valóságokhoz képest másodlagossá válik az analóg jelenségek világa.¹⁸ A könyvtárak is ezt a jövőképet vázolják maguknak:

„A könyvtárak a digitalizálással egyrészt megkíséreltek eleget tenni évezredek küldetésüknek, a publikált tudás minél szélesebb körben való szolgáltatásának, másrészt a saját fizikai tereik szükségességébe vetett hitet bontották le. Az embereknek nehéz lett innentől elmagyarázni, hogy miért van szükség hatalmas memóriapalotákra egy olyan világban, ahol a cél a kulturális örökség teljes körű digitalizálása. Ezen kihívásokra a *könyvtár mint közösségi tér* szerep jelentheti az egyértelmű választ.”¹⁹

A digitalizáció és a gyűjtemények közzététele már átvezet bennünket egy másik fontos társadalmi folyamathoz: a tudásmegosztás, a részvétel igénye, az embereknek a „szóbaállási küszöb” eltörlése (a küszöbfelelmek lebontása, a szóciális értelemben vett akadálymentesség és egyenlő hozzáférés) iránti igénye is

¹⁵ „Peter Sloterdijk német esztéta – talán Bertold Brecht színházából merítve – még merészebben általánosított, amikor úgy fogalmazott, hogy a tartalmas múzeum még a saját kultúrájától is elidegeníti a látogatót, azaz külső szemlélődésre, a természetesnek tekintett alapelvek megkérdőjelezésére ösztönzi.” Ébli 2005: 65.

¹⁶ Oldenburg 1989.

¹⁷ Audunson 2005: 429–441.

¹⁸ Audunson et al. 2007.

¹⁹ Tóth 2015: 124.

erősen jelen van a paradigmaváltás tudati háttérében. Az amerikai Nina Simon *Participatory Museum* (A résztvevő múzeum, vagy a hazai szóhasználatban inkább a *társadalmi részvételen alapuló múzeum*, vagy *közösségi részvételen alapuló múzeum*) című kötetében nyilván nem véletlen az áthallás a kulturális antropológia kutatási módszertanából jól ismert résztvevő megfigyelés felé: itt is az érintett közösségekkel való szoros együttműködésről, együttgondolkodásról, sőt a gyűjtésbe, kutatásba, dokumentálásba, közzétételbe való bevonásukról van szó. A részvételen alapuló múzeumban a közönség nem látogatóként, hanem a múzeumi folyamatok aktív szereplőjeként, múzeumi munkatársként van jelen.²⁰

A közösségek felé nyitó könyvtári paradigmához képest a közösségek felé nyitó múzeumi paradigma komplexebb. A könyvtári alapséma a publikált tudás teljességének közkinccsé tételét célozza meg, és a közösségek számára alapvetően egyirányú módon szolgáltat. Ezzel szemben a múzeumok már a gyűjteményezés fázisában is a helyi közösségekre, hagyományörző egyénekre és csoportokra, a közösségi emlékezetre, a helyi összefüggésekre fókuszálnak. A közösségekkel való kapcsolat tehát kezdettől fogva kétirányú, a múzeum az érintett közösség szellemi kulturális örökségének emlékeit, élő és holt tárgyi és szellemi lenyomatait kezelheti a maga módján a gyűjteményeiben.

A kulturális antropológiából ismert másik fogalmat, a különböző kultúrák találkozásának fizikai és társadalmi tereit leíró *kontakt-zóna* fogalmát az angol James Clifford alkalmazta először múzeumi kontextusban.²¹ A múzeum, mint kontakt-zóna a lokális és regionális szerepek kapcsán is értelmezhető: a kiállítás, az online gyűjteményi adatbázis, a múzeumi rendezvény, a közterületre kivitt múzeumi tartalom fizikailag és kulturálisan is kontakt-zóna, az örökség megismerésének, megértésének, elsajátításának, elmélyítésének, vagy egy újabb aspektusból való megközelítésének tere. A kérdés az, hogy a múzeumok képesek-e szervezetenként, módszertanilag, akár a napi működési folyamatok szintjéig is bevonni az érintett közösségek tagjait a róluk szóló és nekik szánt múzeumi tevékenységekbe?

Amerikai és nyugat-európai példák sokaságát látjuk, halljuk, olvassuk az elmúlt években a társadalmi és művészeti múzeumok részvételen alapuló tevékenységéről, közösségeket aktivizáló projektjeiről.²² Idehaza még egy lépéssel hátrébb tartunk: a közösségek már bent vannak a kiállításokban, az előadótérmegekben és a

²⁰ Simon 2010.

²¹ Clifford 1997: 188–219.

²² Skandináv példák, a digitalizálási nyílt naptól kezdve a közösségi oldalként szerkeszthető, kommentelhető fotó adatbázisokon át (<https://hkm.finna.fi/>) (<https://www.helsinkikuvia.fi/>) a Helsinkí városi múzeum közönség által berendezett kiállításaiival (<http://www.helsinginkaupunginmusco.fi/en/exhibitions/helsinki-bites/>) bezárólag (letöltés: 2018.05.03.)

múzeumkertek nappali, éjszakai rendezvényein. De a munkánk alapját jelentő gyűjteményeink közelébe még csak néhány múzeumban engedjük őket.

A közösségek és a múzeumi gyűjtemények viszonyát elgondolkodtató módon írja le a *ragadozó múzeum* koncepciója (amelynek megvitatását az ICOM 2016-os milánói kongresszusán tűzte napirendjére a Múzeumok Nemzetközi Tanácsának muzeológiai-elméleti szakosztálya).²³ Vajon a látogatók, akik a kiállításokon, rendezvényeken, szolgáltatásokon (szerencsésebb intézményekben pl. a boltban és a kávézón), illetve online tartalmakon keresztül élik meg a múzeum élményét, és a valós, vagy virtuális közösségi terek révén kapcsolódnak mind szorosabban a múzeumokhoz, elgondolkodnak-e azon, hogy a múzeumok honnan, hogyan, milyen módszerekkel gyarapítják a bemutatott gyűjteményeket? A nyugati kulturális antropológia, majd ezt követően általában a szövegközpontú társadalomtudományok posztkolonialista kritikája²⁴ viszonylag későn érte el a múzeumokat. A 19. század természettudományi, régészeti, néprajzi terepmunkájában gyökerező gyűjteményezési gyakorlat (míserint a helyi közösségek tárgyi és szellemi emlékeanyagát a lokális, regionális kontextusból kiemelve muzeologizáljuk, és egy intézményi logika mentén helyezzük el újraértelmezett kiállításokban, egészen más célokkal) a múzeumok „ragadozó” természetét alapozta meg. Ez az attitűd máig tetten érhető idehaza is: a gyűjtőkörök és gyűjtőterület fogalmában megtestesülő gyűjteményezési koncepció kevésbé érzékeny a lokális közösségek saját tárgyi kultúrájuk iránti igényére. A helyi kontextusból kiragadott, és a megyeszékhelyre szállított néprajzi tárgyak kapcsán kettős megközelítéssel kell szembenéznünk ma is. Egymásnak feszül a saját értékeit, tárgyi örökségét, archív fotóanyagát, folklór-szövegeit visszakérő helyi közösségek igénye, és a működési engedélyek, műtárgykölcsönzési szabályok, szerzői jog által meghatározott intézményi keret. Naponta felmerül a „*cifraszűr a nagyapámé volt, legalább a szüreti felvonulásra kérem vissza*” kérdés, és a „*ha anno be nem hozzuk, már régen odaveszett volna*” válasz a múzeum-közösségek viszonyában.

Hasonló kettősség tapasztalható a digitalizált gyűjtemények közzétételének kapcsán: ingyenes vagy fizetős módon, nagy felbontású vagy vízjelezett képekkel, a közösségi médiában megosztható és véleményezhető megoldásokkal vagy anélkül történjék-e a gyűjtemények publikálása? Az első felvonás gyűjteményi színpadán a megóvás, a korlátozás, a jogi és technikai megoldásokkal történő lehatárolás volt az adekvát múzeumi válasz. A második felvonás közösségi színpadán a minél szabadabb nyilvánosság, az ingyenesség, sőt a dokumentumok adatolásában való közreműködés a követendő rendezői utasítás.

²³ Brulon Soares–Maranda 2017: 13–20.

²⁴ Kuti 2018: 90.

Sharing is Caring – a megosztás megóvása, mondja erre a dilemmára a koppenhágai Dán Nemzeti Galéria, a digitális közösségi projektjeiket megalapozó tanulmánykötetében.²⁵ A digitalizálás, és az online térben (mint virtuális kontakt zónában) való közzététel egy megoldás lehet arra, hogy a hosszú távú megőrzés, és a közösségek számára való visszatükrözés, a múzeumi tudás megosztása egyszerre megvalósuljon. Ezen a területen is szükséges a szemléletformálás, a különböző szempontok ütköztetése, a társadalmi és szakmai párbeszéd. Az *Open Access Revolution* és a *Free Access* mozgalmak korában a múzeumok előtt álló legnagyobb kihívás az online közzététel formai, jogi, tartalmi szabályozása. Véleményem szerint a minél szabadabb, minél teljesebb hozzáférés segíti igazán a céljainkat – már amennyiben elfogadjuk, hogy a közgyűjtemények valóban *közgyűjtemények*: társadalmilag hasznos és a közösségek értékeinek megőrzését, a kulturális örökség minél szélesebb körű hasznosulását szolgáló intézmények.²⁶

Irodalom

- AUDUNSON, Ragnar
2005 The public library as a meeting place in a multicultural and digital context. The necessity of low-intensive meeting-places. *Journal of Documentation*. 61. 3. 429–441.
- AUDUNSON, Ragnar et al.
2007 Public libraries, social capital and low intensive meeting places. *Information Research* 12. 4. <http://www.informationr.net/ir/12-4/colis20.html> (letöltés: 2018.05.03.)
- BASICS Beatrix
2016 Egységben volt az erő. A megyei múzeumi rendszer megszületése és sajátosságai. *Múzeumcafé* 54. 4. 99–109.
- BRULON SOARES, Bruno – MARANDA, Lynn
2017 The Predatory Museum. In Brulon Soares, Bruno – Maranda, Lynn (eds): *The Predatory Museum*. 13–20. Paris: ICOFOM. (ICOFOM Study Series 45.)
- CLIFFORD, James
1997 Museums as Contact Zones. In Clifford, James: *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century*. 188–219. Harvard University Press
- ÉBLI Gábor
2005 *Az antropológizált múzeum. Közgyűjtemények átalakulása az ezredfordulón*. Budapest: Typotex Kiadó.
- FEHÉR Béla – SZAKÁLL Sándor
2014 A Kárpátok ásványai állandó kiállítás. *GEOD A XXIV*. 2. 29–40.
- FRAZON Zsófia
2011 *Múzeum és kiállítás. Az újrarajzolás terei*. Budapest–Pécs: Gondolat Kiadó – PTE Kommunikáció- és Médiatudományi Tanszék.

²⁵ Sanderhoff 2014. <http://www.smk.dk/en/about-smk/smks-publications/sharing-is-caring/-read-sharing-is-caring/> (letöltés: 2018.05.06.)

²⁶ Ébli 2005: 172–179.

- GOODMAN, Nelson
1987 *Vom Denken und anderen Dingen.* (ford. Philippi, Bernd) Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- KEMÉNYFI Róbert
2016 Kádár vidéki kis világa. A „helytörténeti mozgalom.” *Múzeumcafé.* 54. 4. 75–97.
- KUTI Klára
2018 A belső etnológia hiánya. *Múzeumcafé.* 63–64. 1. 81–93.
- OLDENBURG, Ray
1989 *The Great Good Place.* New York: Paragon Books.
- PIRINT Andrea (szerk.)
2004 *A Herman Ottó Múzeum Képtára.* Miskolc: Borsod-Abaúj-Zemplén Megyei Múzeumi Igazgatóság.
- SANDERHOFF, Merete (ed.)
2014 *Sharing is Caring. Openness and sharing in the cultural heritage sector.* Copenhagen: Statens Museum for Kunst.
- SIMON, Nina
2010 *The Participatory Museum.* Santa Cruz, California: Museum.
- SLOTERDIJK, Peter
2012 A múzeum – a megütközés iskolája. (ford. Juhász Emese) In Palkó Gábor (szerk.): *Múzeumelmélet. A képzeletbeli múzeumtól a hálózati múzeumig.* 17–29. Budapest: Petőfi Irodalmi Múzeum – Ráció Kiadó.
- TÓTH Máté
2015 *Könyvtár és közösség.* Budapest: Argumentum Kiadó.

Arnold Tóth

MUSEUM AND COMMUNITY: PROVINCIAL MUSEUMS IN LOCAL
AND REGIONAL ROLES

This study probes the issue of how the notions of locality and regionality gain new interpretation possibilities for museums located outside the capital city in Hungary today, following the termination of the former fifty-year-old system of the networks of county museums. I assume that there is a paradigm shift for museums taking place these days, in which the social role of museums is redefined along the attempts to identify the desirable relationship patterns towards the local communities. I intend to illustrate the questions arising about the relationship between museums and communities through the use of terminology borrowed from the histrionic arts. As a consequence, I will interpret the local and regional roles of public collections on two different levels, or stages: Act One will take place on the stage of *collections*, while Act Two will unfold on the stage of *communities*.

Múzeumbarát látogató – látogatóbarát múzeum

A néprajz értelmezése és szerepe a szolnoki múzeum életében

GECSE ANNABELLA

Tanulmányom a Magyar Tudomány Ünnepe alkalmából 2017. november 23-án a Debreceni Egyetem Néprajzi Tanszékén elhangzott előadás kissé kibővített változata, melyben egy konkrét példán keresztül szeretném vázlatosan bemutatni a néprajz fogalmának értelmezését, változásait egy szűkített keretben, amelyet a múzeumi munka, azon belül is a szolnoki Damjanich János Múzeum jelent (esetenként némi kitekintéssel az egykori megyei szervezet tagintézményeire is). A címadó fogalmak – véleményem szerint – az értelmezési folyamat két szélső állomását jelentik, de nem fejezik ki az értelmezők csoportjának sokszínűségét és összetettségét, erre írásom egyes részeiben térek ki. Időben a folyamat két szélső pontjának az 1960-as éveket és a jelent tekintem.

Az értelmezéseket két irány oszítja két alapvető egységre: egyik irányt a múzeum hatása jelenti a közönségére és/vagy közösségére, a másikat pedig a közönség és/vagy közösség hatása a múzeumra. Az ilyen módon tagolható hatások mellett létezik egy nem szorosan a múzeumhoz köthető, ám a magyarországi néprajztudomány intézményrendszeri sajátosságai miatt mégis arra is erősen jellemző jelenség: az ún. „terepen” dolgozó néprajzkutatók hatása. A jelenségek számba vételét – bevezetésként – ezzel kezdem.

A későbbiekben a jelenségeket az alábbi csomópontok alapján tagolom:

I. „SPONTÁN” HATÁSOK (múzeum » közönség)

1. Kutatóképzés
2. Múzeumépítés
3. Identitásépítés és –legitimáció

II. „VISSZAHATÁSOK” (közönség » múzeum)

1. „Tiszta forrás”

2. „Hiszen ő az én nagymamám”

3. Nyitott kapu

A Damjanich Múzeum néprajzos munkatársainak személyes érdeklődéséből, de néhány múzeumtörténeti tényből is adódik, hogy a néprajzi gyűjtőmunka a múzeum eddigi története során végig nagy hangsúlyt kapott és sok eredményt is hozott. Ennek „személyes” oka az 1990-es évek végéig itt dolgozó – a gyűjtőmunkát is megalapozó – néprajzos szakemberek elhivatottsága volt. 1960-ban került Szolnokra Pócs Éva és Csalog Zsolt, 1963-ban, legújabb koros történészként került állományba Szabó László, majd 1965-től – Pócs Évát és Csalog Zsoltot váltva – lett (hivatalosan is) a múzeum néprajzkutatója. 1965–66-ban Bodó Sándor és Szilágyi Miklós is néprajzkutatóként dolgozott az intézményben, majd 1971-ben érkezett Gulyás Éva, 1982-ben Bereczki Ibolya. 1996-ban Bereczki Ibolya helyét Sári Zsolt vette át.¹ (A Néprajzi Osztály jelenlegi muzeológus munkatársai 2001-ben és 2002-ben kerültek az intézménybe.) Tudományos munkásságuk – amelynek részletezésére itt nincs mód – erősen alapozott a terepmunkára, amelynek során nem csupán személyükkel, hanem a múzeummal is kapcsolatba került a mindenkori terep.² A kutatók személyes elhivatottsága mellett más ok, ami a szolnoki múzeum esetében a terepmunka felé tolta a hangsúlyt, a múzeumépület történetének néhány hosszabb időszaka. Az 1980-as évek elején, állagmegóvó kényszermegoldásokkal (aládúcolás) kezdődött meg a Kossuth tér 4. szám alatti épület évtizedekig tartó felújítási folyamata, amelynek tényleges átalakítási fázisa 1989-ben indult és 1996-ban fejeződött be.³ A felújításra szoruló épületadottságok miatt a kiállításrendezés lehetősége minimálisra korlátozódott, annál inkább megerősödött, megerősödhetett a kutatómunka. 1984-ben a múzeum tudományos kutatóhely lett, ezzel a tudományos munka „védettsége”, múzeumi szerepkörhöz tartozása is stabilabbá vált.⁴

Rátérve a múzeum és közönség közötti (ilyen irányú) hatásokra, az egymástól soha nem tisztán elhatárolható és független területek közül elsőként az ún. spontán hatásokra, a tanulmányom címében múzeumbarát látogatók kifejezéssel jelölt időszakra térek ki. Ez nem jelenti azt, hogy az efféle hatások és az ezeket kiváltó tevékenység típusok később megszűntek, mindössze két tényt szeretnék a két csomóponttal érzékeltetni. Egyrészt azt, hogy az első időszakban a múzeumnak nem volt külön ezt szervező munkatársi csoportja, a múzeumi munka részletei mégis erős hatást gyakoroltak környezetükre. Másrészt azt, hogy a máso-

¹ Szabó–Gulyás 2004: 16.

² Talán elég itt utalni néhány nagyobb munka terephez kötöttségére. Pl. Cs. Pócs 1964; Szolnok Megye Néprajzi Atlasza I.1., I.2., II.1., II.2., 1974–2001.

³ Pár 2004: 35.

⁴ Szabó L.–Gulyás 2004: 19.

dik korszakban a spontán hatásokat már természetes következményként váltották fel a visszahatások és azokkal párhuzamosan léteznek az ezt tudatosan irányító új típusú közönségkapcsolati munka.

Az alaptevékenységek közül a gyűjtemény megalapozásának volt a terepmunkához hasonló hatása (mert formája is hasonló volt), amelyet a múzeumban dolgozó – korábban már felsorolt – kollégák az 1950-es évektől kezdődően az 1980-as évek végéig végeztek intenzíven. (Természetesen ez a múzeum mindenkor alapfeladata, ám amint nyilvántartásaink is jelzik, az 1980-as évek végén a korábbi intenzitás töredékére csökkent.) A gyűjteményépítő munka az egész megye területét átfogta, amelynek eredménye annak összetételén, reprezentatív földrajzi megoszlásán ma is kitapintható.

A múzeum másik alaptevékenységét jelentő kiállítások sorából mindössze néhányat említhetünk. 1964-ben régészeti-történeti-népművészeti állandó kiállítás nyílt a múzeum nyolc termében.⁵ 1968-ban Gyermekkor címmel „komplex”, régészeti-történeti-néprajzi⁶, majd 1976-ban hasonló szemlélettel, Szertartás és társadalom címmel nyílt kiállítás⁷. A számos kiállítás közül az itt kiemeltnek volt leginkább a néprajz nyitottságát sűrítő üzenetük, miszerint az nem egyetlen társadalmi réteg és nem egyetlen időszak tudománya.

I. 1. Az általam kutatóképzésnek nevezett jelenség közel áll az előzőekben vázlatosan ismertetett terepmunka-hatáshoz, személyhez kötöttsége miatt. A szolnoki néprajzi muzeológia és néprajzi kutatómunka keretén belül a jelenség lényegében 1965-ben, Szabó László néprajzos státuszba helyezésével született meg és a kutatómunka területein párhuzamosan, egyszerre több „szálon” haladt előre, mégpedig a gyűjtőmunka, tudományos és ismeretterjesztő előadások, néprajzi és nyelvjárási gyűjtőpályázatok, egyetemi oktatás, tanfolyamok, múzeumi előadásorozatok, középiskolai szakkörök révén. E tevékenységeknek az eredménye nevezhető kutatóképzésnek, azért, mert a múzeum által koordinált munkákba nem múzeumi munkatársak, jórészt középiskolások és egyetemi hallgatók is bekapcsolódtak, majd hivatásos kutatókká váltak. A számos hallgató, diák közül a szolnoki múzeumhoz később évtizedekig munkatársként kötődő Bereczki Ibolya is középiskolásként került kapcsolatba a múzeumi munkával és a néprajzi terepmunkával. A múzeum néprajzos munkatársai – és természetesen más osztályok munkatársai – által tartott előadások számáról nincs pontos adatunk, ám az éves beszámolókból annyi leszűrhető, hogy átlagosan havi egy ismeretterjesztő előadást szinte minden muzeológus tartott. (Ami a tudományos előadásokat illeti, a Néprajzi Osztály munkatársai évente jellemzően három-négyet tartottak, ám

⁵ Szabó L.–Gulyás 2004: 12.

⁶ Benedek–Gecse 2004: 70.

⁷ Szabó L. –Gulyás 2004: 14.

ennek hatása nem a múzeum és közönsége kapcsolatában érvényesült.) A felső-oktatás területén szintén nem elhanyagolható a szolnoki múzeum szerepe, Szabó László évtizedekig volt a Kossuth Lajos Tudományegyetem (ma Debreceni Egyetem) Néprajzi Tanszékének oktatója. Gulyás Évával közösen a jászberényi tanítóképző számára is néprajzi tanmenetet dolgozott ki és mindketten éveig oktattak is az intézményben.⁸ Az ismeretterjesztő előadások közé is tartoznak, ám végeredményük miatt külön említést érdemelnek azok az előadások, amelyek megyebeli honismereti szakkörök tevékenységéhez kötődnek. A manapság különálló múzeumi feladatkört jelentő, a megyei hatókör feltételül szabott módszertani központ szerep az 1960-as évektől kezdődően az 1990-es évek végéig különösebb megnevezés, „címkézés” nélkül működött. A múzeum néprajzi adattárának (DAMNA) tételei között sorra felbukkannak a megyebeli honismereti szakkörök azon munkái, dolgozatai, amelyek árulkodnak arról, hogy útmutatást, szakmai tanácsot, módszertani segédletet a szolnoki múzeum néprajzos munkatársaitól kaptak. A múzeumhoz így kötődő honismereti szakkör számos településen működött. Például a Jászságban Jászkiséren, Jászdózsán, Jászjákóalmán (a többi jászsági településen is, ám azok szakmai segítségét a jászberényi múzeum látta el), a megye többi részéről pedig Túrkevéen, Kötelken, Abádszalókon, Újszászon.⁹

Hasonló együttműködés alakult ki a több éven keresztül pályamunkát készítő szerzők és a múzeum között. A néprajzi és nyelvjárási (valamint történeti) gyűjtőpályázatok sok évtizedes gyakorlata a szolnoki múzeumban mai napig nem szűnt meg. Az együttműködés nemegyszer helyi „műhelyeket”, rendszeresen pályázó csoportokat alakított ki. Az utóbbi tizenöt év áttekintése jelzi az ifjúsági pályázatok fogyását és megszűnését is, a felnőtt kategória csökkenését is, ám mindezek ellenére a pályázat létezését, a múzeum effajta szerepét is.

ÉV	FELNÓTT	IFJÚSÁGI	ÖSSZES
2004	19	9	28
2005	6	7	13
2006	6	6	12
2007	9	12	21
2008	25	16	41
2009	14	9	23
2010	11	6	17
2011	13	4	17
2012	7	5	12
2013	7	3	10
2014	6	2	8
2015	1		1

⁸ Szabó L. 1997.

⁹ Néhány honismereti szakkör munkájáról: Hagymásy 1976; Antal 1985; Gulyás 1977; 1985.

2016	7		7
2017	8		8
2018	7		7

Az ifjúsági pályázatok nagy része sok éven keresztül az egykori Vásárhelyi Pál Közgazdasági Szakközépiskolában¹⁰ készült, a Dr. Dienes Erzsébet tanárnő által vezetett ifjúsági honismereti szakkörben. Munkáikból egy válogatás a múzeum kiadásában meg is jelent.¹¹ A pályázatokban megtestesülő kutatómunkának „másodlagos” eredményei is vannak. Ezek közül egyetlen példát említek, Czupp Pál 2008-ban megnyitotta kunhegyesi gyűjteményét. Czupp Pál 2001 óta a néprajzi gyűjtőpályázatok rendszeres résztvevője, azonban múzeumunkkal nem csupán emiatt, hanem kiállító fafaragó Népi Iparművészként is kapcsolatban van. A Kunsági Kiállítóház saját munkái mellett egy kb. 1500 darabos gyűjteményt is bemutat, igény esetén ő maga tart benne tárlatvezetést. Természetesen ennek létrehozásában saját indíttatása vezette legerősebben, ám a múzeumi kapcsolat hatásáról, a „tudatos gyűjteményépítésről” tanúskodik, hogy a tárgyi anyag mellett bemutatja a kutatómunka dokumentumait, pályamunkáit, sőt okleveleit is.

I.2. A múzeumépítés fogalmán ezúttal a szolnoki muzeológusok segítségét, közreműködését értem más, megyebeli múzeumok, helytörténeti gyűjtemények kialakításában. Ennek – nem csupán Szolnok esetében, hanem országos viszonylatban is – az 1962-es év teremtette meg a szervezeti kereteit, amikor a múzeumok megyei hálózatokba rendeződtek. A Szolnok Megyei Múzeumok Igazgatóságának 1962-ben a szolnoki központ mellett 5 tagintézménye volt (a jászberényi, karcagi, túrkevei, tiszafüredi, tiszaföldvári múzeum), majd 1983-ban jött létre a mezőtúri, 1985-ben pedig a kunszentmártoni.¹² Mindkét „új” múzeumról elmondható, hogy a helyiek kezdeményezését a megyei szervezet munkatársainak „mindössze” segíteni kellett. Mezőtúron honismereti kör fogalmazta meg a múzeumalapítás igényét, ám az nem válhatott volna valóra Kresz Mária, Csalog Zsolt, Pócs Éva, Gulyás Éva és Szabó László közreműködése nélkül.¹³ A kunszentmártoni múzeum alapját Turcsányi István teremtette meg még az 1960-as években, a gyűjteményi munka és a helytörténeti kutatás is folyamatos volt – Józsa Lászlónak, Barna Gábornak köszönhetően –, de a múzeum és első állandó kiállítása a szolnoki kollégák segítségével nyílt meg.¹⁴ (Barna Gábor a múzeumi és kutatómunkába még diákként kapcsolódott be, tehát tulajdonképpen a kutatóképzés eredményei között is említhetjük nevét.) A megyei szervezet részét képe-

¹⁰ Mai neve: Szolnoki Szakképzési Centrum Vásárhelyi Pál Közgazdasági, Egészségügyi és Idegenforgalmi Két Tanítási Nyelvű Szakközép Iskolája.

¹¹ Szabó L. (összeáll.) 1970.

¹² Szabó L.–Gulyás 2004: 15.

¹³ Gulyás–Szabó L. 1989: 262.

¹⁴ <http://kunszentmuzeum.hu/a-muzeum-tortenete> (letöltés: 2018.05.20.)

zō intézmények mellett a szolnoki néprajzosok más esetekben is szakmai segítséget jelentettek. Például a kisújszállási, a törökszentmiklósi, a jászkeséri gyűjtemények esetében. Leghosszabb időt a kunszentmártoni múzeum életre hívása vett igénybe, ezért itt vált a múzeumépítés folyamata – gyűjteménygyarapítás, adatolás, nyilvántartásba vétel, fotózás – részleteiben is legláthatóbbá, legnagyobb hatásúvá a helyi közösség számára.

I.3. a, A múzeumi munka talán legnehezebben megragadható „spontán” hatása az identitásépítés és- legitimáció területéhez kötődő hatás. Az egykori megyei szervezet intézményei közül a jászberényi Jász Múzeum az, amelynek ilyen szerepe a legerősebb, a múzeum az ún. „jász identitásnak” kutatója és értelmezője is, építője is. Az identitásépítő szerep konkrét jeleinek egyike (számos más mellett) például a „jász és kun települések honismereti lapja”, a *Redemptio* című folyóirat kiadása 1994 óta. Hasonló és az egész Jászság területére érvényes hatású a Jász Múzeumért Kulturális Alapítvány által működtetett Jászsági Hagyományőrző Egylet tevékenysége, az alapítvány több kiadványsorozata (pl. *Jászsági Könyvtár*, *Jászsági Füzetek*).¹⁵ A Jász Múzeum erős tájegységi szerepe mellett azonban nem elhanyagolható a Jászság tudományos kutatásának szolnoki, elsősorban Szabó Lászlóhoz köthető kiindulópontja.¹⁶ Ezek az eredmények – mint a vonatkozó lábjegyzet tételeinek keletkezése jelzi – az 1970-es évektől jelentek meg és csak marginálisan épültek be a helyi identitásba. (Az sokkal inkább „saját” forrásból merít, a kutatók kötődését tekintve is a Jászság területén belül született eredményekre épít.) Például a jász-oszét rokonságon alapuló kapcsolatépítés szolnoki kezdeményezéséből indult ki. Szabó László, Szabó István, Egri Mária, Gulyás Éva és Borisz Kaloev professzor 1980-as évek elején kezdődött tudományos kapcsolatfelvételét a Szabó-testvérek oszétiai kutatóútja már 1984 tavaszán követte.¹⁷ Ennek eredményei hasznosulhatnak a Jászság mai oszétiai kapcsolatépítésében is. (Szabó István beszámolója az 1980-as évekbeli kutatóútról például meg is jelent a Jászsági Évkönyvben.¹⁸)

Összevetve a jászberényi példával, Szolnok esetében a múzeum szerepe a helyi identitás építésében – a néprajz vonatkozásában – sokkal kevésbé „egyenesvonalú”. Egyik megnyilvánulása maga a gyűjtemény, a néprajzi mellett a helytörténeti és a képzőművészeti gyűjtemény is. Az ezredforduló körüli évekre már az a jellemző, hogy gyarapítása egyfajta közüggé vált, a szolnokiak egy behatárolható, de összetételében vegyes, társadalmi vonatkozásában mozaikos csoportja szükségét érzi, hogy „szolnokiságának” megőrzéséhez és megjelenítéséhez

¹⁵ <http://www.jaszmuzeum.hu/node/164>. (letöltés: 2018.05.20.)

¹⁶ A Jászság több évtizedes kutatásának legfontosabb publikált eredményei közül pl. Szabó (szerk.) 1973, 1979, 1982a, 1982b, 1998a, b, 2002a, b, 2007.

¹⁷ Szabó I. 2007.

¹⁸ Szabó I. 2007.

a múzeumi gyűjtemény gyarapításával járuljon hozzá. Ez annál is inkább megvalósul, mert a múzeum belső szándékával találkozik. Tehát a múzeum pusztá létével immár kiváltja a „lenyomatképzés” igényét, ugyanakkor természetessé vált a felkínált tárgyak „múzeumi” adatolása, a múzeumi nyelv – nem mindenki által beszélt, de mégis – köznyelvvé vált. (A jelenség párjaként is értelmezhető ellenkező irányú hatásra a visszahatásokat tárgyaló egységben térek ki.) A gyűjteménygyarapító ajándékozások mögött természetesen többféle értelmezés lehet jelen („népművészeti érték és etnosznob”, „jöjjenek, válogassanak”, „ne dobjuk ki”, „turkálókultúra”, „látom, jó helye lesz”, „emlék a mesterségemről”, stb.)

I.3. b, A múzeum jelenléte és munkája a helyi identitás elemeit a néprajz, mint kiállítási műfaj értelmezésén keresztül is alakítja. A jelenlegi, immár idősnek nevezhető állandó kiállítások (Mesterségek művészete, Népelet a Közép-Tisza – vidéken) Szolnokot a megye néprajzi tájai – Jászság, Nagykunság, Tiszazug, Tiszafüred környéke – között helyezik el, nagyjából 20. század eleji anyagi kultúráját ilyen, tágabb keretben mutatják be. Ám ennél nagyobb kaput is nyitnak, hiszen több ponton beemelik a kiállításba Szolnok Megye Néprajzi Atlaszának térképre vitt adatait. A kétrészes állandó kiállítás ezzel legalább a szolnokisághoz hasonlóan, ha nem annál erősebben hangsúlyozza a kultúra térbeliségét és táji változatait. Látogatói – noha ezt a múzeum nem méri erre kifejlesztett eszközökkel és módszerekkel – forrásnak tekintik és tudatosan keresik benne lokalitásuk elemeit. (Természetesen nem csupán a szolnokiak.) A gyűjtemények, állandó kiállítások mellett a múzeum ismeretterjesztő tevékenysége, előadásai, kiadványai is a helyi identitás építői, alakítói.

Rátérve az ellenkező irányú hatásokra, majd azok között az utolsó időszakra, néhány pontban a visszahatásokat, a közösség/közönség múzeummal szemben támasztott „elvárásait”, múzeumképét szeretném vázolni. Mindenekelőtt szeretném hangsúlyozni, hogy a korszak jelenségei alatt nem a megváltozott múzeumpolitikából, múzeumi önértelmezésből következő változásokat értem, hanem azokat a reakciókat, amelyek az előző korszakban, az abba tartozó tendenciákban gyökereznek, tulajdonképpen azokra adott válaszok.

II.1. Számos példáját láthatjuk annak, hogy bizonyos csoportok „tisztá forrásként” tekintenek a múzeum gyűjteményére és a múzeumi tudásra.

II.1. a, A népművészet és népi iparművészet területén alkotók viszonyulása nagyrészt ide sorolható. A teljes egykori megyei múzeumi szervezet intézményeire jellemző, közülük is legjellemzőbb volt ez a fazekasságra és kisebb mértékben ma is az. A fazekasság és a múzeum kapcsolata nem volt folytonos, de a megye területén az első, legjelentősebb kapcsolódási pontot népművészet és múzeumi tudás között Györffy István és Kántor Sándor 1927-es találkozása jelentette.

„Nézte, amit csinálók. Nem mondott különöset, de azzal kezdte, hogy ezek szépek, de volna egy érdekesebb mondanivalója. Szeretné, ha megfigyelném az ország legjobb fazekasságát, ami Tiszafüreden volt. Próbáljam ezt meg, menjek hozzá, ő megmutatja.”¹⁹

Domanovszky fogalmazta meg, hogy konkrétan milyen úton-módon is formálta Kántor a fazekasságról alkotott nézeteket is, a közízlést is, ám az őt követő mesterek munkáját is.

„...megjelölte a baladás útját. Megmutatta, miként lehet új motívumokat létrehozni úgy, hogy azok testvérei legyenek a régieknek, hogyan lehet azokból új kompozíciókat kialakítani, hogy folytatásai legyenek a hagyományos elrendezésnek, miként lehet új formákat kialakítani, hogy azok a népművészet szellemiségét idézzék.”²⁰

Nem egészen ilyen formában fordultak a múzeumhoz későbbi fazekasok, de a „tisza forrásként” kezelés őket is jellemezte, jellemzi. Az is közös vonásuk – az időbeli különbség ellenére –, hogy a múzeumhoz fordulásuk egy-egy (vagy több) kutatóhoz kötődést jelent. Ám esetükben talán fontosabb – és tegyük hozzá: egyszerűbb is – volt a gyűjtemény darabjaiból meríteni. F. Szabó Mihály karcagi fazekas a szolnoki vár 1970-es évekbeli ásatási anyagából merített inspirációt. Chlumetzky Ildikó a Damjanich János Múzeum gömöri kerámiáinak tanulmányozásával kezdte pályáját. Ám a megye területén leginkább Szücs Imre tiszafüredi fazekas és Füvessy Anikó kapcsolata emlékeztet a Györffy–Kántor találkozásra. Hasonló szakmai iránymutatás, együttműködés a másik nagy megyebeli fazekasközpont, Mezőtúr történetében is volt. Már az 1940-es években felfigyelt az itteni fazekasok munkájára a magyar népművészet egyik legjelesebb kutatója, Kresz Mária. A túri fazekasság kissé más helyzetben volt, mint a tiszafüredi. Bár a 20. század elejére klasszikus korszaka véget ért, Badár Balázs népi iparművésze-ti, szecessziós stílusú munkássága révén a túri kerámia világhírré tett szert. Egyéni, a népi v. népies gyökerű parasztpolgári stílust a szecesszióval ötvöző munkáinak Móricz Zsigmond is csodálója volt. Badár saját útjától eltekintve elmondhatjuk, hogy a századfordulón 114 számon tartott túri fazekas száma a II. világháború idejére erősen csökkent, termékeikre nem volt olyan igény, amely „eltarthatta” volna őket. 1946-ban 43 önálló mestert számláltak.²¹ Éppen ebben az időben kezdte meg kutatómunkáját Kresz Mária. Ő tárta fel a mezőtúri kerámia történetét, ő rendezte a mezőtúri kerámiából az első kiállítást a Néprajzi Múzeumban. Hatása nem olyan direkt, közvetlen módon mutatkozik, mint Györffý Kántor Sándorra, de az kétségtelen, hogy tudományos tekintélye hívta fel a figyelmet a még alkotó mesterek munkájának értékeire. Élő kapocsként kötötte össze a tu-

¹⁹ Füvessy 1993: 135.

²⁰ Idézi: Kaposvári–Tálás 1982: 11.

²¹ Szabó L. 1983: 7–8.

dományt a gyakorlattal, hiszen személyesen ismerte a fazekasokat, legjobban Csibi Ferencet, „...akinél a fazekasságról és a kemenceépítésről annak idején filmet is forgattott”.²² „Terepen” is megerősített tudását olyan módon juttatta vissza Mezőtúrra, hogy a fiatal fazekasnemzedéknek segített, pl. megnyitotta előttük a Néprajzi Múzeum gondozásában lévő kerámiagyűjteményét. Tehát tulajdonképpen saját, az idősebb túri fazekasoktól gyűjtött adatokkal megerősített tudását adta tovább (vagy vissza?) a fiatalabb túri fazekasoknak. Az ő „bátorítását” élvezhette Gonda István, Búsi Lajos, Kozák Éva, Kósa Klára, Kőműves Lajos. A számos kiváló fazekas valamiféle szakmai érdekképviselője 1951-ben született meg. Jakucs Imre, Csibi Ferenc, K. Sebestyén János és Borsos Géza vezetésével ekkor jött létre az Agyagipari Ktsz., amely hatékonyabbá tudta tenni országosan is, de hamarosan külföldön is a fazekastermékek eladását, ezáltal biztosabbá a fazekasok megélhetését.²³ A szövetkezet léte természetesen azt is jelentette, hogy a piac abban az időben (is) tömegárut megkövetelő igényeihez is alkalmazkodniuk kellett, ám azt is, hogy ezt a fazekasok határozottan elválasztották a magasabb szakmai igénnyel készülő daraboktól. Éppen a kutatás, Kresz Mária munkásságának tudatosítása eredményezte ezt az elméletileg is magas szintű szakmai felkészültséget, amely valamennyire a tervezésben, a piacra szánt áru kivitelezésében is érvényesült.

A fazekasság efféle „múzeumhasználat” beépült az 1979-ben indult (és 2018-ban 14. alkalommal megrendezett) Alföldi Fazekas Triennálé gyakorlatába is, ugyanakkor visszahatása gyűjteménygyarapító tendencia lett, mert a díjazott munkák tetemes része a múzeumi gyűjteményt, elsősorban a szolnoki Damjanich János Múzeum néprajzi kerámiagyűjteményét gyarapította, gyarapítja.

II.1. b, A múzeumi tudás gyűjteményekhez kötődő és ezeken keresztül külső reprezentációs igényre válaszoló megmutatkozása volt – már az 1970-es években – a szolnoki múzeum szerepe a Röpülj páva '77 műsorában. „Kívülről” érkező kérésre *Túri vásár* címmel a múzeum néprajzos, történész, művészettörténész szakemberei szerkesztették meg a témájában is a címet követő műsorszámot, miután a Szolnok Megyei Tanács Művelődési Osztályának közgyűjteményi előadója segítségért a múzeumhoz fordult. (A teljes előkészületi folyamatról és magáról a „versenyszámról” Szabó István, mint egykori szerző és egyben visszatekintő írt elemző tanulmányt 2011-ben.²⁴) Hasonló igény áll az esetleges, kisebb részterületekre vonatkozó, a Tisza Táncgyűtteshez és a szolnoki népzenei együttesekhez (Szolnoki Népdalkör, Szakajtó Népzenei Műhely) kötődő kérések mögött. Ők viseleti mintákért, népzenei gyűjtések, lejegyzések, felvételek miatt fordulnak a múzeumhoz.

²² Gulyás 1989: 2.

²³ Erről: Szabó L. 1983: 8–9.

²⁴ Szabó I. 2011.

II.2. „Hiszen ő az én nagymamám” – a felfedezés örömeinek így fogalmazott változata a múzeumi gyűjtemény(ek) digitalizálásához kötődik. A Közgyűjteményi Digitalizálási Stratégia (2017–2025)²⁵ alapelveihez igazodva 2017-ben a Damjanich János Múzeum is elkészítette saját digitalizálási stratégiáját és helyzetjelentését, az egyes gyűjtemények különböző ütemben, eltérő eredménnyel foglalkoznak állományaik digitalizálásával. A néprajzi műtárgyállomány digitalizálása csak 2018-ban indult, ám a kb. 40 000 tételből álló néprajzi fotótáré 2017 végére már be is fejeződött. A MaNDA honlapján²⁶ is elérhető állomány ismertsége, elérhetősége természetesen megsokszorozódott. Ez az ismertség újabb típusú érdeklődést vált ki, amely kissé a „tisza forrás” esetéhez hasonló, ám nem kötődik egy szűkebb területhez, a népművészethez, hanem nagyon is a hétköznapi élet körébe tartozik. A múzeum felé forduló kérései között már-már tipikus az, hogy az interneten elérhető fotók másolatát a rajtuk szereplő családtagok, rokonok miatt szeretnék a „felfedezők” megkapni. A lakóházak, településrészek át- vagy új-jáépítése, rekonstrukciója miatt pedig az épületfotók keresettek. Tehát ez esetben az egyéni „véletlen” felfedezés, valamint a „népi kultúrák divatja” nyitja meg a múzeumot, mint forrást – és esetleg vezet tovább az érdeklődést más területre is. Ami a múzeum „internetes arcát” illeti, a viszonyulás megfeleltethető a népi kultúra beépítésének mindennapjainkba, méghozzá az erre egyik leginkább kijelölt intézménytípus, a múzeum közbeiktatásával.²⁷

II.3. Nyitott kapuk – az ezredforduló óta eltelt időszak a muzeológiában országosan ezzel az igénnyel jellemezhető. A Damjanich János Múzeum már 2003-ban ezt a címet adta az intézmény 70. születésnapjára megjelentetett kötetnek.²⁸ A múzeum történetét tanulmányokban összefoglaló kiadvány – mivel az eltelt időszakra tekint vissza – címével azt fejezi ki, hogy saját korábbi történetét is nyitottság jellemzi. Ám küldetésnyilatkozatában megjelenik az az önmagával szemben támasztott elvárás, hogy szélesebb, a lehető legszélesebb közönség számára legyen nyitott.²⁹ Ennek érdekében a múzeum közönségkapcsolati osztálya hatalmas munkát fektet különálló programok szervezésébe és a korábban nem múzeumlátogató korosztályok megszólításába. Ez elsősorban óvodásoknak, alsó tagozatos iskolásoknak szervezett programokat jelent, amelyek sok esetben nem

²⁵ Közgyűjteményi Digitalizálási Stratégia. 2018. május 20.

²⁶ www.mandarchiv.hu. (letöltés: 2018.05.20.)

²⁷ Részletesen elemzi a népi kultúra, kultúrák internetes létét – többek között – Vajda András tanulmánya. Vajda 2005.

²⁸ Gulyás et al. (szerk.) 2004.

²⁹ „A múzeum küldetése: a „legszélesebb közönség számára” biztosítsa a lehető legtöbb értékezhető hozzáférést. A múzeum a kultúrák és emberek találkozási helye legyen, szervezőelve az emberközpontúság.” Küldetésnyilatkozat. 2018. május 20.

használják ki, mert – a korosztályi sajátosságok miatt – nem használhatják ki a speciális, csak múzeumra jellemző adottságokat. Ebbe az új típusú közönségkapcsolati munkába a korábbi néprajzi muzeológiai (és más szakági) eredmények sajátosan épülnek be, úgy tűnhet, a kettő tulajdonképpen egymástól függetlenül létezik egymás mellett. A néprajz múzeumot nyitó és múzeumot „kihelyező” eredményei ugyanakkor annak falain kívül kifejtik hatásukat is, utóhatásukat is. Értelmezése a hitelestől a tévútig széles skálán mozog, ám – köszönhetően az utóbbi öt évtized múzeumi munkájának – a változatok léte éppen erős jelenlétét jelzi.

Irodalom

- ANTAL Károlyné
1983 *Miben látom a honismereti szakkörnek az iskola oktató-nevelő munkáját kiegészítő tevékenységét?* DAMNA: 2113-83.
- BENEDEK Csaba – GECSE Annabella
2004 A néprajzi gyűjtemény alakulása. In Gulyás Katalin et al. (szerk.): *Nyitott kapuk. Hetvenéves a szolnoki Damjanich János Múzeum.* 67-81. Szolnok: Jász-Nagykun-Szolnok Megyei Múzeumok Igazgatósága.
- FÜVESSY Anikó
1993 *A tiszafüredi mázas kerámia.* Studia Folkloristica et Ethnographica 33. Debrecen: Kossuth Lajos Tudományegyetem Néprajzi Tanszéke.
- GULYÁS Éva
1977 *Honismereti kutatók megyei módszertani tanácskozásának programja és Gulyás Éva hozzászólása.* DAMNA 1849-82.
1985 *Honismereti munka a néprajz területén Szolnok megyében.* DAMNA 2526-85.
1989 *Búcsú Kresz Máriától.* DAMNA 3059-89.
- GULYÁS Éva – SZABÓ László
1989 Szolnok megye múzeumainak néprajzi gyűjteményei. In Selmeczi Kovács Attila – Szabó László (szerk.): *Néprajz a magyar múzeumokban.* 253–267. Budapest–Szolnok: Néprajzi Múzeum – Szolnok Megyei Múzeumi Igazgatóság.
2002 *Jászdózsa.* Száz magyar falu. Budapest: Száz magyar falu könyvesháza.
- GULYÁS Katalin et al. (szerk.)
2004 *Nyitott kapuk. Hetvenéves a szolnoki Damjanich János Múzeum.* Szolnok: Jász-Nagykun-Szolnok Megyei Múzeumok Igazgatósága.
- HAGYMÁSY Sándor
1976 *Összefoglaló jelentés a türkevei Honismereti Szakkör 1975-ben végzett munkájáról.* DAMNA 1318-76.
- KAPOSVÁRI Gyula – TÁLAS László
1982 *Emléksorok Kántor Sándor műhelyéből.* Kiállításvezető kézírata. DAMNA 2029-83.
- Kögyűjteményi Digitalizálási Stratégia*
é. n. http://www.kormany.hu/download/9/ac/11000/K%C3%B6zgy%C5%B1-jtem%C3%A9ny%20Digitaliz%C3%A1si%20Strat%C3%A9gia_2017-2025.pdf.
(letöltés: 2018.05.30.)
- Küldetésnyilatkozat*
é. n. <http://www.djm.hu/informaciok/magunkrol.html>. (letöltés: 2018.05.20.)

- PÁR Nándor
2004 A Damjanich János Múzeum épületeinek rekonstrukciója. In Gulyás Katalin et al. (szerk.) *Nyitott kapuk. Hetvenéves a szolnoki Damjanich János Múzeum*. 33–39. Szolnok: Jász-Nagykun-Szolnok Megyei Múzeumok Igazgatósága.
- CS. PÓCS Éva
1964 Zagyvarékas néphite. *Néprajzi Közlemények* IX. 3–4. Budapest: Néprajzi Múzeum – MTA Néprajzi Kutatócsoport.
- SZABÓ István
2007 *Barangolások oszét földön*. http://epa.oszk.hu/02200/02295/00015/pdf/EPA-02295_Jaszszagi_Evkv_2007_szaboI.pdf. (letöltés: 2018.05.20.)
2011 Röpülj páva '77 – a Túri vásár. In Gulyás Katalin et al. (szerk.) *TISICUM. A Jász-Nagykun-Szolnok Megyei Múzeumok évkönyve XX*. 269–335. Szolnok: Jász-Nagykun-Szolnok Megyei Múzeumok Igazgatósága.
- SZABÓ László (összeáll.)
1970 *Néprajzi dolgozatok Szolnok megyéből*. (Állattartás, gazdálkodás, táplálkozás, kismesterségek). A szolnoki Vásárhelyi Pál Szakközépiskola Néprajzi szakkörének pályamunkáiból. Szolnok Megyei Múzeumi adattár 17–18. Szolnok: Damjanich Múzeum.
- SZABÓ László (szerk.)
1973 *Jászdózsa és a palócság*. (Palóc kutatás. Tematikus és lokális monográfiák 1.) Eger–Szolnok, szolnoki Damjanich János Múzeum sokszorosítója.
1981 *10 éves a Tiszazug kutatása*. Szolnok: Damjanich János Múzeum rotaműhelye.
- SZABÓ László
1979 *A jász etnikai csoport I*. Szolnok: Szolnok megyei múzeumigazgatóság.
1982a *A jász etnikai csoport II*. Szolnok: Szolnok megyei múzeumigazgatóság.
1982b *Jászság*. Budapest: Gondolat Kiadó.
1983 *A mezőitri kerámia*. Kiállításvezető. Nagykőrös: Szolnok megyei múzeum kiadása.
1988 A jászok hazánkban. In Szombathy Viktor – László Gyula (szerk.): *Magyarrá lett keleti népek*. 176–215. Budapest: Panoráma Kiadó.
1997 *Feljegyzés a Jászberényi Tanítóképző Főiskola néprajz szak kollégiumának helyzetéről*. DAMNA 4365-97.
1998a A jászok újkori kultúrája. In Ujváry Zoltán (szerk.): *A Jászság a magyar kultúrában*. Jászkunság füzetek 12. 34–45. Szolnok: MTA Jász-Nagykun-Szolnok Megyei Testülete.
1998b A jász öntudat története A Jászság a magyar kultúrában. In Ujváry Zoltán (szerk.): *A Jászság a magyar kultúrában*. Jászkunság füzetek 12. 54–66. Szolnok: MTA Jász-Nagykun-Szolnok Megyei Testülete.
2002a Tradíció és ideológia az oszétéknél (Szent Györgytől Sztálinig). In Pásztor Csilla (szerk.): *Ünnep – bétköznep – emlékezet: társadalom- és kultúrtörténet határmezsgyéjén*. Rendi társadalom, polgári társadalom 14. a Hajnal István Kör Társadalomtörténeti Egyesület konferenciája. Szécsény, 2000. augusztus 24–26. 323–341. Salgótarján: Nógrád Megyei Levéltár.
2002b A jászági nagycsalád és az öröklétség – a leányrész. In Bánkiné Molnár Erzsébet et al. (szerk.): *A Jászkunság kutatása 2000*. 113–118. Jászberény–Kiskunfélegyháza: Jász Múzeumért Alapítvány.
2003 *Szabó László beszéde a Csete Balázs Honismereti Szakkör ünnepségén*. DAMNA 4757-03.
2007 Az oszét asztal felér egy akadémiával. In Pethő László (szerk.): *Jászsági Évkönyv*. 139–172. Jászberény: Jászsági Évkönyv Alapítvány.

- SZABÓ László – GULYÁS Éva
 2004 A Damjanich János Múzeum története. In Gulyás Katalin et al. (szerk.): *Nyitott kapuk. Hetvenéves a szolnoki Damjanich János Múzeum.* 7–21. Szolnok: Jász-Nagykunszolnok Megyei Múzeumok Igazgatósága.
- SZABÓ István – SZABÓ László
 1988a A jász – oszét rokonság. *Élet és Tudomány.* 49. 1539–1541.
 1988b Az oszétek földjén. *Élet és Tudomány.* 50. 1579–1580.
- Szolnok Megye Néprajzi Atlasza I.1.*
 1974 Szabó László – Csalog Zsolt (szerk.) Szolnok: Készült a szolnoki múzeum xerox-és rotagépén.
- Szolnok Megye Néprajzi Atlasza I.2.*
 1975 Szabó László és Csalog Zsolt (szerk.) Szolnok: Készült: a szolnoki múzeum sokszorosítottjában.
- Szolnok Megye Néprajzi Atlasza II.1.*
 2001 Szabó László – Gulyás Éva – Csalog Zsolt (szerk.) Szolnok: Jász-Nagykunszolnok Megyei Múzeumok Igazgatósága.
- Szolnok Megye Néprajzi Atlasza II.2.*
 2005 Szabó László – Gulyás Éva – Csalog Zsolt (szerk.) Szolnok: Jász-Nagykunszolnok Megyei Múzeumok Igazgatósága.
- VAJDA András
 2015 Népi kultúra a világhálón. Használat, kontextus, funkció. *Replika.* 1–2. 187–213.

Internetes források

- <http://www.jaszmuzeum.hu/node/164>. (letöltés: 2018.05.20.)
<http://kunszentimuzium.hu/a-muzeum-tortenete> (letöltés: 2018.05.20.)
www.mandarchiv.hu. (letöltés: 2018.05.20.)
<https://vasarhelyipal-szolnok.edupage.org/>. (letöltés: 2018.06.03.)

Annabella Gecse

MUSEUM-FRIENDLY VISITORS – VISITOR-FRIENDLY MUSEUMS: THE INTERPRETATION AND ROLE OF ETHNOGRAPHY IN THE MUSEUM OF SZOLNOK

This study presents an outline of the interpretation of the concept of ethnography and its changes in a reduced framework through a concrete example that is represented by the work in a specific museum, namely, the museum named after *János Damjanich* in the city of *Szolnok*. The interpretations are divided into two basic units by two directions: one of these directions denotes what sort of influence museums have on their audiences and/or their communities, while the other one marks the impact of the audiences and/or the communities on museums. Apart from the effects described above, there is also one more peculiarity of a phenomenon characteristic of the system of institutions in Hungarian ethnography: and that is the influence of ethnographers conducting so-called field work. The study details the “spontaneous effects” (of museums on audiences), such as, for example, the training of researchers, the building of the museum and of identity and its legitimization; as well as the “counter effects” (of audiences on museums), during the course of which certain concepts, such as *tiszta forrás* [pure source], *“hiszen ő az én nagymamám [but this is really my grandmother]”* and *nyitott kapu* [open gate], come to the fore.

A múzeumpedagógia interdiszciplinaritása – gyakorlatok és lehetőségek a múzeumi életben

SÁNDOR VIVIEN

Az előadásom a magyar tudomány ünnepe alkalmából rendezett *Néprajz és helytörténet – néprajz és kistérségi muzeológia* című szimpóziumon hangzott el a Debreceni Egyetemen, 2017. november 23-án. A Szabolcs-Szatmár-Bereg megyei Tiszavasvári Vasvári Pál Múzeum múzeumpedagógiai programjába adtam betekintést. A területi múzeumot 1963-ban Gombás András alapította és a Tiszabúdon, 1826-ban született Vasvári Pál nevét viseli. 2016-ig önálló kulturális intézményként működött. 2016. április 1-jétől az Egyesített Közművelődési Intézmény és Könyvtár tagintézménye. A múzeum gyűjtőköre Tiszavasvári magasfokú iparosodása révén ipar-technikátörténet, illetve történet és néprajz. Az épületi adottságoknak köszönhetően a gyűjtemény két különálló épületben található. A régészeti, a történeti és az ipar-technikai történeti az Ady Endre úti egységben kap helyet, míg a néprajzi egy felújított, egykori paplakban. A 2013-ban felújított, hajdani lakóházban a munkálatok során már célirányosan kialakították a múzeumi foglalkozásra alkalmas múzeumpedagógiai tereket, így a földszinten egy helyiség szolgál erre a célra, míg az emeleti részben egy egész tetőtér ad erre lehetőséget. A tetőtérben van kialakítva a látványraktár is. Az Ady Endre úti épületben az interaktív állandó kiállítások mellett, a régészeti kiállító tér szintén alkalmas múzeumpedagógiai foglalkozásokra. Rendkívül látogatóbarát, gyermekbarát és családbarát múzeum, kevés a „vitrinbe zárt” műtárgy, mivel a látványraktár szintén egy közvetlen kapcsolatot kíván fenntartani a látogatóval. A felújított, a múzeumpedagógiai elvárásoknak teljes mértékben megfelelő terek is reprezentálják a tagintézmény küldetését, célkitűzését. A sikeres múzeumpedagógia kétoldalú: nem elegendő a múzeumpedagógus személye és szakmai felkészültsége, hanem a befogadó közegen is múlik.

„Az emberek a közkincset közkincsként szeretnék megismerni, lehántva róla az 'üvegalattiság' homályos csodálatát és a tárgy 'mögé' pillantani; egészen és pontosan megérteni.”¹

A múzeumpedagógia egyik hajtóereje az emberi, látogatói kíváncsiság, amely már gyermekkorban is jelen van, így a múzeum az életen át tartó tanulás egyik színhelye, tanítási és tanulási környezete. A múzeumban kialakított úgynevezett *tanulási színhelyek* alkalmat adnak és lehetőséget biztosítanak a 21. századi releváns képességek fejlesztésére. Ilyen képesség például a kommunikációs képesség, az állampolgári ismeretek, a digitális írástudás, a kritikai gondolkodás és a problémamegoldás, csoportban való dolgozás, amely az együttműködési képesség kialakításában játszik szerepet.² Ezeket a kompetenciákat hivatott fejleszteni a Vasvári Pál Múzeum múzeumpedagógiai programja is. A továbbiakban a múzeum programfüzetéből idézek:

„A foglalkozások hozzájárulnak az egész életen át tartó tanulásához szükséges kulcskompetenciák fejlesztéséhez. Ezek közül kiemelhető az anyanyelvi kommunikáció, a matematikai kompetencia és alapvető kompetenciák a természettudományok terén, a digitális kompetencia, a kezdeményezőképeség és vállalkozói kompetencia, szociális és állampolgári kompetenciák, a tanulás elsajátítása, továbbá kulturális tudatosság és kifejezőképeség.”

Ahhoz, hogy ezeket a kompetenciákat a tanulók sikeresen el tudják sajátítani egy-egy foglalkozás alkalmával, ehhez a tanulás természetének ismerete elengedhetetlen. Múzeumi környezetben a tudás, mint értelmezés, a tudás, mint összefüggés és a tudás, mint folyamat van jelen.³ A tudás természete és a tanulási folyamat szakaszai alkotják együtt a konstruktív pedagógiát. A múzeumpedagógia oktatói, ismeretátadási folyamatai megegyeznek a tanulási folyamat komponenseivel, így a közvetlen tapasztalatszerzéssel, a tapasztalatok elemzésével, a korábbi ismeretek és a tapasztalatok összevetésével és a megszerezett tudás alkalmazásával.⁴ A korábbi tapasztalatok nemcsak előző foglalkozások alkalmával gyűjtött ismeretek, hanem a Kárpáti Andreától kölcsönzött „háztáji know how”⁵ terminusa is magában foglalja. Ugyanis a múzeumi órákon bevezető kérdésként gyakran felmerül az „otthon ma hogy használjátok”, vagy a „nagy mama mit mesélt róla”, tehát a tanulók egy otthonról hozott tudással is rendelkeznek, amelyet a múzeumi térben alkalmaznak és ehhez illesztik az újonnan szerzett tudást. A Lifewide learning tekintetében a múzeum a nem-formális és az informális ta-

¹ Foghtúy 1993: 14.

² Kárpáti 2010: 33.

³ Kárpáti 2010: 75; Vásárhelyi 1995: 23.

⁴ Kárpáti 2010: 75.

⁵ Kárpáti 2010: 74.

mulási formákból⁶ merít, illetve ezek találkozási pontjánál helyezkedik el. Bár nem ad bizonyítványt vagy tudást igazoló oklevelet a múzeum, de oktatási céllal rendelkezik. Mint informális tanulási forma jellemző leginkább a múzeumpedagógiai foglalkozásokra, azaz tervezett, de nem iskolai körülmények között valósul meg.⁷

Az előzőekben azt a fizikai teret mutattam be, amelyben megvalósul a Vasvári Pál Múzeum múzeumpedagógiai programja. A program egy célközönségnek szól, vagyis általános és középiskolás tanulóknak. A differenciáltságot⁸ így nem a tanulók tanulási képességei határozzák meg, hanem az életkorból fakadó eltérő képességek. A kooperatív tanulás ezt a differenciáltságot oldja fel. A múzeumpedagógia esetében a kooperatív tanulás nem más, mint, hogy eltérő korosztályú és szociális háttérű – azaz, eltérő „háztáji know how tudással rendelkeznek – gyermekek egyidőben, egy csoportban közösen oldanak meg feladatokat.⁹ Egyidejűleg a kooperatív tanulás eleget tesz a csoportban való tanulásnak is. A múzeumpedagógia többcélú gyakorlat, azaz nemcsak a foglalkozások megtartásában merül ki, hanem ugyanakkor egyben múzeumlátogatás is, így az interaktivitás, az abból fakadó jelentőségteljeség kéz a kézben járó jelenség. Ez a két jelenség az affektív tanulás összetevői. A jelentőségteljeség lényege, hogy a múzeumi látogatás beépüljön az emlékezetbe, de ez csakis az affektív tanulás segítségével érhető el, vagyis az érzelmek, érzékek és attitűdök tudatos bevonásával.¹⁰ A múzeumi tanulás egyik fontos komponense pszichomotoros képességek fejlesztése. Egyfajta kiegészítésként is szolgál az iskolai oktatásban. Az iskolai technika, illetve rajz- és vizuális kultúra tanórákon kívül a múzeum az a terep, ahol a gyermekek kézügyessége fejleszhető a kézműves foglalkozások által, illetve a körjátékok a tanulók finommotorikus mozgásának fejlődését segítik. A tanulás alkalmával a pszichológiai tényezők is közrejátszanak a tanulás folyamatában. Jelen esetben az aha- és a flow-élmény.¹¹ A felfedezés élménye, az új megismerése egy újabb pedagógiai faktor, amelyet a múzeumpedagógiának teljesíteni kell a tanulási színhelyen.

Az előadásom célja, hogy a Vasvári Pál Múzeum programcsomagján keresztül bemutassam, hogy a múzeumpedagógia milyen interdiszciplináris kihívásokkal néz szembe és tesz eleget. Az intézmény esetében alap diszciplinaként szolgál a néprajz, a régészet és a történettudomány, vagyis maga a gyűjtőkör. További, a múzeum életében releváns tudományterületek: kommunikáció, természettudományok: matematika, vegyészet, orvostudomány és gyógyszerészet, informatika, szociológia és pedagógia. A 2016–17-es tanévben hat programcsomag állt ren-

⁶ Vásárhelyi 2010: 81.

⁷ Vásárhelyi 2010: 81.

⁸ Victor 2010: 94.

⁹ Vásárhelyi–Sinkó 2004: 85.

¹⁰ Vásárhelyi–Sinkó 2004: 85.

¹¹ Vásárhelyi–Sinkó 2004: 88.

delkezésre az általános iskolások számára. Mindegyik program, múzeumi „tanóra” kialakításánál a múzeumpedagógus arra törekedett, hogy a múzeumpedagógiai tér adta lehetőségeket teljes mértékben kihasználja, azok a foglalkozások tematikájának megfelelő tanulási színhelyül szolgáljanak. Így jött létre a hat különböző tematikát magába foglaló programcsomag:

- „Sípval, dobbal, nádi hegedűvel”
- Népi játékaink
- Fűben-fában orvosság
- Természetvédelem és a Múzeum
- Az Én városom: Tiszavasvári
- „Mesterségem címere...”: tovatűnő mesterségek

Ezen programcsomagon kívül a jeles napokra való ráhangolódás, készülés, állandó, évente ismétlődő a múzeum életében. Egy-egy foglalkozás két-három részből áll: a múzeumpedagógus bemutatja az alkalomhoz kötődő tárgyat, elhelyezi a foglalkozás és a gyakorlati élet kontextusában. Ezt követően a gyerekek feladatokat kapnak, amelyeket vagy egyénileg, vagy csoportban kell megoldaniuk. Utolsó mozzanatként – ez a foglalkozás tematikájának függvénye – ügyességi játékokon, vetélkedőkön vesznek részt a diákok. A programok időtartama: 45-60 perc.

„Sípval, dobbal, nádi hegedűvel”

A tanulók megismerkednek a hangszerek csoportjával, fejlődik zenei és ritmikai készségük. A foglalkozások alkalmával hangszerek készülnek, majd éneklés és tánc, körjátékok zárják a múzeumi órát. A foglalkozás remekül kiegészíti az iskolai tananyagot.

Népi játékaink

Ügyességi játékok: gólyaláb, mocsárjárás egyvelege. Emellett helyet kap a bábozás, a bábkészítés és a sárkányeregetés. A múzeumpedagógiai produktumok a múzeumi oktatói térben készülnek el és a szabadban kipróbálhatják az elkészült játékokat.

Fűben-fában orvosság

A Vasvári Pál Múzeum legmeghatározóbb programcsomagja. A múzeum állandó kiállítása közé tartozik az Alkaloida Vegyészeti Gyár története és annak enteriőrje, Kabay János és feleségének munkássága, továbbá Szabolcs-Szatmár-Bereg megye orvos- és gyógyszerészettörténeti kiállítása. A foglalkozásokon az iskolások megismerkednek a gyógynövényekkel, fűszerekkel alkalomadtán gyógynövények ültetésére is sor kerül. Részt vesznek a lekvár befőzésben (Lekvárium) és megismerhetik a lekvárfőzés tárgyi kultúráját. Nemcsak a természettudományi ismeretekkel gazdagodnak, de informatikai készségük is fejlődik, mivel a kiállítóterekben

elhelyezett táblagépeken memóriajátékokkal (gyógynövény-párosító) tölthetik el tartalmasan az időt.

A foglalkozásokon kiemelkedő figyelmet kap a mák és annak növénytani ismerete. Kabay János, a fájdalomcsillapító fő komponensét a mákból ún. száraz eljárással vonta ki. Az Alkaloida Gyárban zajló munka ezen ipari folyamaton alapszik.

Természetvédelem és Múzeum

A diákok megismerhetik azon világnapokat, amelyek a természettudományokhoz kapcsolódnak. A foglalkozás tematikája a világnapok témája köré fonódik. Az újrahasznosítás is helyet kap a kézműves foglalkozásokon, ezzel felhívja a figyelmet a globális problémákra és arra, hogy milyen szerepet vállalhatnak a tanulók mikrotársadalmukban pl. szelektív hulladékgyűjtés.

Az én városom: Tiszavasvári

Lokális identitást mélyen magában hordozó foglalkozás. Lakóhelyük történeteit, kiemelkedő alakjaikat ismerik meg a gyerekek. A múzeum Kálvin úti épülete, amely egy 200 éves egykori paplak rendelkezik egy tisztaszobával és egy konyhával. Ezen helyiségek szolgáltatók a teret ahhoz, hogy a gyerekek megismerhessék a 18-19. századi tiszavasvári családok mindennapjait. Részletesen hallhatnak a tisztaszoba felépítéséről, részeiről és funkciójáról. Mivel Tiszavasvári két település (Szentmihály és Tiszabűd) összeolvadásával jött létre, így a városban három felekezet is megtalálható: református, római katolikus és a bűdi görög katolikuság. A felekezetek attribútumait, tárgyi kultúrájuk, szokásaik ismeretét is elsajátítják a tanulók. Felfedezik a konyhai eszközöket mese keretében. A múzeum történése előadást tart nemcsak általános, de középiskolásoknak is arról, hogy milyen dialektus jellemzi a területet, melyek azok a szavak, szófordulatok, amelyek Tiszavasváriban megtalálhatóak.

„Mesterségem címere...”

A múzeumban nemcsak ezen programcsomag keretén belül ismerkedhetnek a tanulók a mesterségekkel, hanem a Mesterségek dicsérete programsorozat keretén belül minden hónapban ellátogat egy-egy mester a múzeumba és interaktív módon bemutatja foglalkozásának főbb mozzanatait, amelyet a gyerekek, a közönség ki is próbálhat: fazekas, teknővájás, kosárfonás, grillázkészítés, csuhé felhasználása, szövés, nemezelés. A múzeum kiállító terében rábukkanhatunk műhelyekre: kovács, szücs, szabó, cipész, borbély. Így a tanulók a mesterségek tárgyi kultúráit is feltérképezhetik.

A programcsomag ismertetése után látható, hogy az említett tudományágak mindegyike helyet kap a foglalkozáson: kommunikáció, természettudományok, gyógyszerészet, informatika, szociológia, pedagógia.

A Vasvári Pál Múzeum nemcsak az általános iskolás diákoknak biztosít programot, alkalmat, hanem a középiskolások részére is. Tiszavasváriban két középiskola található, ezek közül a Váci Mihály Gimnázium növendékei aktív látogatói és résztvevői a múzeumnak és a korosztályuknak megfelelő foglalkozásoknak. A múzeum 200 éves épületének padlásterében kialakított látványraktárban „Közösségek Hete” programsorozat keretén belül a tárgy útját ismerhették meg. Csoportokat alkotva (teremőrök, restaurátorok, történészek, muzeológusok, múzeumpedagógusok, gazdasági ügyintézők) részesei lehettek a tereptől a vitrinig folyamatnak. Előadás keretében információt kaphattak arról, hogyan működik a leltározás, mi a gyarapodási napló, a leltárkönyv és a restaurálás momentumairól. Felolvasásra került a múzeum működési engedélye, amelyen keresztül a magyarázat tárgyává vált a területi múzeum fogalma, további múzeum típusok, a gyűjtőkör és a gyűjtőterület konceptualizálása. Feltérképezhették az intézmény felépítését, annak szervezeti elemeit, azok funkcióit. Ez a foglalkozás – avagy nyílt nap – azért volt fontos, hiszen ők, vavvári lakosok és diákok, így számukra természetes és már jól ismert az állandó kiállítások mindegyike. Releváns, hogy az ő korosztályuknak is megfelelő foglalkozások álljanak rendelkezésre, illetve a közeget, amelyben élnek ismerjék, közigazgatási, szociális, társadalmi szempontból is.

A Vasvári Pál Múzeum számon tartja az események között a világnapokat is, így 2017-ben a Föld, a Víz, a Cigányság világnapjához is kapcsolódtak előadások. Ezen programok megalkotásakor nem szabad figyelmen kívül hagyni az interaktivitás és az affektív tanulás létjogosultságát.

Az előadásom, szakmai tapasztalatom ismertetése rávilágított arra, hogy azok a múzeumok, amelyek nemcsak, vagy nem néprajzi kiállítással rendelkeznek, az interdiszciplináris múzeumpedagógia által, hogyan vonhatják be az általános iskolás, vagy óvodás korosztályt is állandó közönségük körébe. Fontos, hogy a foglalkozások úgy épüljenek a múlt megismerésre, hogy abban a jelen kihívásai és a különböző tudományágak is szerepeljenek. A 21. század egyfajta nehézséget is okozhat és mérhetetlen kreativitást vár el a szakemberektől, a gyors információáramlás, a digitalizáció, az instant dolgok megszerzése teljesen természetes. A gyermekeket, a tanulókat ebből a világból kell átmenetileg kizökkenteni, ami olykor fejtörést is okoz, hiszen munkám során talákoztam olyan nebulóval, aki kosárfonás egy-két mozdulata után kijelentette: „Ez túl hosszú és monoton, ő elfáradt és nincs kedve végigcsinálni.” A múzeumpedagógus és a muzeológus felelőssége, hogy a nem azonnali eredményt produkáló foglalkozásokon a figyelmet fenn tartsa és egy olyan aspektusból mutassa be a tevékenységet, amelyen keresztül az nem tűnik monotonnak, hosszúnak. Ez egy igazi kihívás, hiszen az úgynevezett „digitális bennszülött” generáció rapid életritmushoz szokott. A cél, ezen életritmusból való kizökkentés. Megfelelő szakmai odafigyeléssel, kreativitással az aha-és a flow élmény a foglalkozások állandó jelenségeivé válnak.

Irodalom

- BALOGHNÉ SZÚCS Zsuzsanna (szerk.)
 é. n. *Partner a tanításban*. A Vasvári Pál Múzeum múzeumpedagógiai ajánlat. Tiszavasvári
- FOGHTÚY Krisztina – Harangi Anna
 1993 *Múzeumpedagógia. Útmutató pedagógusok számára*. Budapest: Korona Kiadó
 1997 *Gyerekek a múzeumban. Múzeumpedagógiai olvasókönyv*. Budapest: Tárogató Kiadó
- KÁRPÁTI Andrea
 2010 A múzeumi kiállítás, mint tanítási és tanulási környezet. In Vásárhelyi Tamás – Kárpáti Andrea (szerk.): *A múzeumi tanulás kézikönyve*. 32–35. Budapest: Magyar Természettudományi Múzeum ELTE TTK Multimédiaipedagógiai és Információtechnológiai Központ
- KÁRPÁTI Andrea
 2010 Tanulásméletek és múzeumi tanulás. In Vásárhelyi Tamás – Kárpáti Andrea (szerk.): *A múzeumi tanulás kézikönyve*. 74–79. Budapest: Magyar Természettudományi Múzeum ELTE TTK Multimédiaipedagógiai és Információtechnológiai Központ
- KONCZ Erzsébet – SZABOLCS Ottó
 1995 *Történelemtanítás és múzeum*. Budapest: Korona Kiadó
- VÁAMOS Nóra (szerk.)
 2016 *Múzeumpedagógiai ajánló – ovis és általános iskolás korosztály számára – 2016/17-es tanév*. Tiszavasvári
- VÁSÁRHELYI Tamás
 1995 *Környezeti nevelés a múzeumban*. Budapest: Magyar Természettudományi Múzeum
 2010 Múzeum és tanulás – egész életen át. In Vásárhelyi Tamás – Kárpáti Andrea (szerk.): *A múzeumi tanulás kézikönyve*. 80–81. Budapest: Magyar Természettudományi Múzeum ELTE TTK Multimédiaipedagógiai és Információtechnológiai Központ
- VÁSÁRHELYI Tamás – SINKÓ István
 2004 *Múzeum az iskolatáskában*. Budapest: Nemzeti Tankönyvkiadó
- VICTOR András
 2010 Projekt-pedagógia a múzeumban. In Vásárhelyi Tamás – Kárpáti Andrea (szerk.): *A múzeumi tanulás kézikönyve*. 94–97. Budapest: Magyar Természettudományi Múzeum ELTE TTK Multimédiaipedagógiai és Információtechnológiai Központ

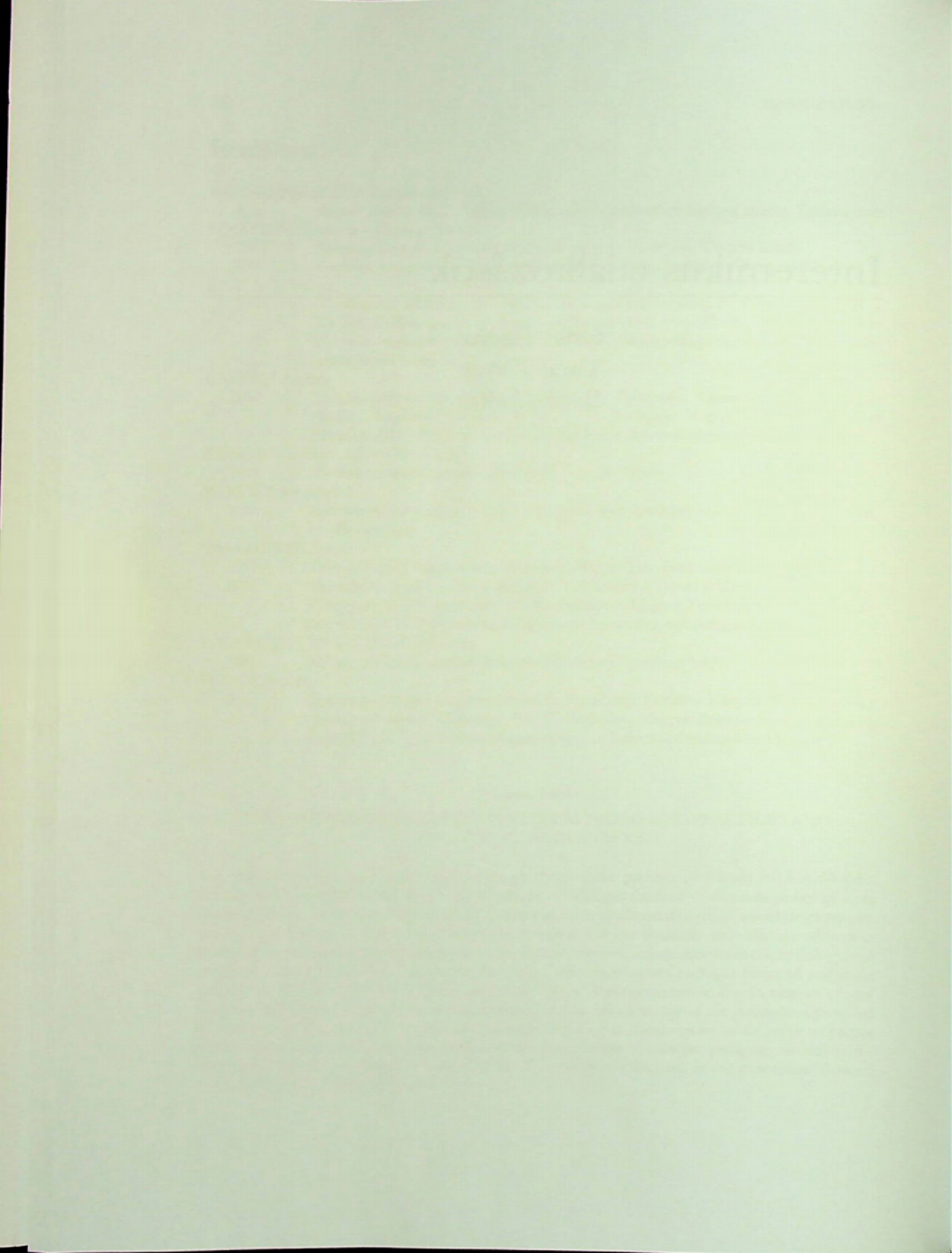
Vivien Sándor

THE INTERDISCIPLINARITY OF MUSEUM PEDAGOGY: PRACTICES AND OPPORTUNITIES IN MUSEUMS

The objective of this study is to present through the program package of *Vasvári Pál Múzeum* [Museum named after *Pál Vasvári*] what inter-disciplinary challenges the field of museum pedagogy faces and responds to. In the case of this specific institution, basic academic disciplines are ethnography, archeology and history, i.e. the circle of collecting activities. Further academic areas that are relevant in the life of the museum include communications, natural sciences, information sciences, sociology, and pedagogy. During the 2016/17 academic year, there were six program packages prepared and made available for elementary schools. While preparing each of these programs in the framework of museum classes, the teacher of the subject endeavored to take full advantage of the possibilities provided by the space in the museum for educational purposes, so that these venues could serve as proper scenes for the topics of the classes. I will examine the function of museum pedagogy, as well as the challenges posed by the digitalized world of the 21st century, on the basis of the experience obtained during the course of these programs.

Interetnikus találkozások

Csíki Tamás
Turai Tünde
Bartha Júlia



Egy ágyban az ellenséggel

Orosz hadifoglyok és falusi nők az I. világháborúban

CSÍKI TAMÁS

A 20. század őskatasztrófájának, valamint meghatározó törésvonalának tekintett I. világháború az európai történetírás egyik központi témája, melynek kutatása az utóbbi évtizedekben újfajta tematizációt, illetve szemléletmódokat honosított meg.¹ Ma már megkerülhetetlen a háború kultúrájának, a mentalitásokat, az életmódot és a mindennapi életet átalakító hatásainak vagy a civil népesség tapasztalati világának a vizsgálata, továbbá a háború tereinek, a front és a hátszág összefonódásának és sokféle kapcsolatának a számbavétele. Voltaképpen ebbe az utóbbi témába sorolhatjuk a hadifoglyok kutatását, mely hagyományosan a foglyok ellátásának és felügyeletének nemzetközi jogi és az egyes országokra jellemző szabályozására és gyakorlatára, a nagyobb hadifoglytáborokra, esetleg a foglyok által végzett hadimunkákra koncentrált.² Ezzel szemben a hadifoglyok és a civil lakosság kapcsolatának, az idegenség, a kulturális különbségek észlelésének és elfogadásának, illetve a foglyok lokális társadalmakba integrálódásának a vizsgálata egészen háttérbe szorult. E kapcsolat különösen érzékeny pontja volt a kortársak (és a történetírás) számára is a nők és az orosz hadifoglyok viszonya, amit a továbbiakban megpróbálok bemutatni. Ehhez a viszonylag tömör kormányzati szabályozás, a sokkal részletesebb sajtóhírek és a közvéleményt alakító publicisztika, valamint a frontra küldött levelek állnak rendelkezésemre, ami a jelenség hatalmi-politikai megítélésének és a háborús propagandába illesztésének, továbbá a különböző erkölcsi attitűdök és reprezentációk bemutatására, végül pedig az „elkövetők–áldozatok” nézőpontjainak illusztrálására lehet alkalmas.

¹ A tanulmány az MTA-DE Néprajzi Kutatócsoportjának programjában, az OTKA támogatásával készült.

² Most nem említem a hadifoglyok kommunista szervezeteinek és a Nagy Októberi Szocialista Forradalomban való részvételük elmélyült kutatását. Balla 2014: 151–176; Blasszauer 2003: 73–100; illetve Józsa 1970.

A kapcsolatok tiltása és publicisztikai reprezentációi

A Honvédelmi Minisztérium 1918. január 1-jei kimutatása szerint Magyarországon 442 ezer hadifogoly dolgozott, ebből a mezőgazdaságban 292 ezer fő, akiknek az alkalmazását rendeletek szabályozták.³ Kezdetben az agrárüzemeknek kiadható foglyok száma minimum 200 fő volt, utóbb azonban a községek és a gazdák ennél kisebb, 30 vagy 10 fős csoportokban is kérelmezhetek munkaerőt, aminek az okát a császári és királyi hadifogoly-parancsnokság 1915 nyarán világosan rögzítette: a hadvezetőség elsősorban a „kis parasztgazdáknak” kívánt kárpótlást nyújtani a hadiszolgálatra behívott családfenntartókért és az egyéb munkaerőért, ezért vállalta a hadifoglyok élelmezésének megtérítését is.⁴ Ezzel azonban a centralizált elosztás és felügyelet lehetősége megszűnt, igaz, a kormány nem mondott le a hadifoglyok munkájának és életformájának, valamint a lakossággal való kapcsolatának az ellenőrzéséről.⁵

Miután „több oldalról” panasz merült fel, a belügyminiszter 1915 decemberében elrendelte, hogy a hadifoglyoknak szesziesített kiszolgáltatni nem szabad, amit további rendszabályok követtek. Nyilvános helyeken és magánházakban tartott multságokon vagy más társas összejöveteleken tilos őket vendégül látni, és különösen arra kell ügyelni, hogy a munka végeztével elkülönített helyiségekben tartózkodjanak, onnan éjjelente ne távozzanak el, a munkaadók pedig semmiféle „bizalmasabb barátkozást” ne kezdeményezzenek velük. A hadifoglyok és a lakosság érintkezésének az „erkölcs által megszabott korlátokat nem szabad túllépnie, a tűzhelyeik oltalmáért küzdő katonáink családi életének tisztaságát meg kell óvni, a magukról megfélelmezett családtagokat pedig társadalmi és hatósági eszközökkel” kell felelősségre vonni.⁶

A kormány és a katonai vezetés tehát a munkakapcsolaton kívül a foglyok szegregációját kívánta, és bármilyen személyes közeledést, barátkozást, ami a hátszág morális rendjét fenyegetné és az ellenségkép mozgósító erejét gyengítené, valamint a fronton harcoló katonák lelkesedését csökkentené, tiltani próbált. Ennek azonban a községek és háztartások tucatjaiban, ahova csak néhány hadifogoly került, nyilvánvalóan nem lehetett érvényt szerezni, amiről a megyei és a járási hatóságok jelentései tanúskodnak. József főherceg kisjenői uradalmá-

³ A Monarchia hadifoglyainak kb. 69%-a volt orosz, 20%-a olasz, 8%-a szerb és 3%-a román. Blasszauer 2003: 73–100; Moritz–Leidinger 2005: 329.

⁴ Naponta és fejenként egy korona, amit az év végén megszüntettek.

⁵ Magyar Nemzeti Levéltár Országos Levéltár (a továbbiakban MNL OL) K 184. 1335. cs. 31. 99009/1915; 1336. cs. 31. 97523/1915; *Magyarországi Rendeletek Tára*. Budapest, 1915. 1206–1207; Bartha 1916.

⁶ *Magyarországi Rendeletek Tára*. Budapest, 1915. 2181–2182; *Magyarországi Rendeletek Tára*. Budapest, 1916. 369–370; 413–416.

ban például a foglyok vasárnaponként a községbe járnak és az őrség elnézi, hogy a lakosság itatja őket. Sopron vármegye gazdasági felügyelője mély felháborodással számolt be arról, hogy a rábapordányi bérgazdaságban a mezőgazdasági munkások a pálinkajárandóságukat összegyűjtik, és azzal a majorbeli orosz hadifoglyokat vásár- és ünnepnapokon megvendégelik. „Ezeket leitatják, hogy őket maguknak ilyen állapotban könnyebben meghódítani tudják.”⁷

A téma nem hiányzott a sajtóból sem, mely több ízben egy-egy esetből általánosított, és a nőket nemcsak morálisan bélyegezte meg, hanem hazafiatlansággal vádolta őket, és súlyos büntetést követelt. A *Szarvas és vidéke* írta meg, hogy minden tisztességérzetükből

„kivetkőzött földmives asszonyok nemegyszer botránkoztatták meg hazafiatlan és becstelen magaviseletükkel a tisztességes embereket. A nyakunkba szedett muszka foglyokkal való ledér barátkozást nem egy tanyán szemérmetlenül úzik, sőt a magukról megfedekezett, züllött némberek szinte kérkednek vele.”

Majd egy elrettentő példát is idéz. Az egyik szarvasi birtokos tanyása a háború kitörésétől a keleti fronton harcolt, és hősi halált halt. Eközben a felesége „kedélyesen adta át magát” az alkalmazott négy fogolynak. A gazda lepte meg őket. „Két orosz belül, kettő kívül, középen a szörnyeteg... Vajon elég szigorú büntetés lenne az akasztófa egy ilyen bestiának?”⁸ A lap egy másik, prófétai hevülettel írt cikke a nők züllöttségét és képmutatását az általános morális hanyatlással és a lelkesítő eszmék hiányával köti össze, és a hősi múltat idézi fel. Az 1848-as szabadságharc idején az asszonyok az ékszereiket is szívesen felajánlották, tépést készítettek a sebesülteknek és minden áldozatot megsirattak. Ma viszont a gyász és a bánat sokszor pusztá képmutatás.

„Földmives asszonyaink fekete ruhát öltenek, mivelhogy férjük hadban áll, de a fekete ruha nem zavarja némelyiküket abban, hogy muszka foglyokkal és itthon kussoló csámpás szentélymocskolókkal szeretkezzenek. Oh tempora, Oh mores! Nagy idők közepett milyen kicsinyek lettünk. Mert üres a szívünk, üres a lelkünk és kihalóban vannak a legszentebb eszmények.”⁹

Az erkölcsi „züllés” és a bűn mértékének szemléltetése olykor a nő kriminalizálásához vezetett, mielőtt a tette bebizonyosodott volna. Az egyik kondorosi

⁷ MNL OL K 184. 1336. cs. 31. 97523/1915; 1937. cs. 62g 55985/1918.

⁸ A szerző egy német példát említ, miszerint „egy fogollyal szeretkező asszonyt” másfél évi fegyházzal büntettek. (Ausztriában ezért a vétségért 14 napig terjedő elzárás és/vagy maximum 200 korona bírság járt.) *Mikor az elesett hős özvegye muszkafoglyokkal ledérkedik. Mi történik a tanyán?* (Sz.n.) *Szarvas és vidéke*, 1916. július 30. 2; Walleczek-Fritz 2017: 280.

⁹ „*Szarvas mintig csak mulatni.*” (Sz.n.) *Szarvas és vidéke*, 1916. július 2. 1.

földműves asszony egy muszkával „adta össze magát” és más állapotba került, a szerb fronton szolgáló férje azonban szabadságra készült.

„Az asszonynak egyéb se kellett. Gyorsan összepakolt egy kis elemózsiát és elküldte férjének. Alig ettek belőle, négy ember rosszul lett, és iszonyú kínok között halt meg... Mint hírlik, a hazaáruló nőt rövidesen kötélre húzzák. Ezt érdemli mindenki, aki az ellenséggel összecimborál.”¹⁰

A *Szatmár és vidéke* című lap tudósítója szomorú „társadalmi kinövésről” számolt be, mellyel szemben megértőbb, és az okokat is megpróbálta feltárni. Utazásai során hallotta, hogy ahol hadifoglyok dolgoznak, ott a

„fehérnépség között letagadhatatlan tünetek mutatkoznak. Az ember első pillanatban megbotránkoszik ezek hallatán, de később higgadtabb gondolkodással arra a meggyőződésre jut, hogy ezek tulajdonképpen az életösztön tünetényei. Vannak helyek, ahol az ilyen tünetényeknek már megvan a kézzel fogható eredményük is. Ezek minden polgári törvényen kívül lettek, léteznek, ezért kötelességünk velük törődni.”¹¹

Más esetekben a nők elcsábítása és a tiltott viszony, mint a katonaélet része, anekdotikus történetekben jelenik meg, ilyenkor a cikkek hangneme könnyedebbé és megértőbbé válik. Egy Szatmár megyei falusi asszony „vígán élte világát” a szomszéd községben dolgozó orosz hadifogollyal, akihez feleségül akart menni. A városi hatóság azonban figyelmeztette, hogy ezt tiltja a tisztesség, mire előadta, hogy régóta özvegy és Bartolovics Máriának hívják. A rendőrség azonban kiderítette, hogy valójában Dekics Júlia a neve, és a férje a fronton szolgál.¹² A *Békés* című lap a „komázásig” terjedő kapcsolat veszélyeire hívta fel a figyelmet. Szarvason Farkas Jánosné hadifoglya már egészen a

„gazda helyettesének érezte magát, az asszonyt is rendszabályozgatni kezdte. S mikor az asszony rezonírozott, csíhi-puhi, nekiesett amúgy magyarosan, és megérdemelte a vellanyéllal.”¹³

Békés megyében más, szinte hihetetlen történetek is megestek. Az orosz harctéren szolgált egy

„élénk temperamentumos magyar vitézünk. Itthon maradt szemrevaló felesége azonban nem respektálta a hitvesi hűséget, és egy nála szolgáló orosz iránt oly meleg érzelmeket táplált, hogy bizony kis muszka lett a vége a veszedelmes kacér-

¹⁰ *Kondorosi bestia a férje ellen.* (Sz.n.) *Szarvas és vidéke*, 1916. március 12. 1.

¹¹ *Hadi erkölcsökről.* („Egy felvidéki”) *Szatmár és vidéke*, 1916. február 29. 1–2.

¹² *Férjes asszony, aki muszkához akar feleségül menni.* (Sz.n.) *Szatmár és vidéke*, 1917. június 26. 3.

¹³ *Egy orosz fogoly megverte a gazdasszonyát.* (Sz.n.) *Békés*, 1916. január 16. 6.

kodásnak. Hazajött a vitéz férj és elámult a változott viszonyokon. Mikor pedig megtudta a munkájába kontárkodó orosz nevét, még jobban elbámult. A magyar vitéz ugyanis huzamosabb ideig teljesített szolgálatot abban az orosz faluban, hol az ő irthoni foglya lakott, és véletlenül a fogoly feleségénél volt elszállásolva. És bizony szabad idejében nem idegenkedett a csinos muszka menyecskétől. A csattanó az, hogy nem egy, de egyszerre két kis magyar lett a vége. Szóval a magyar még a menyecskék körül is többet produkál a jámbor muszkánál.”¹⁴

A *Szatmár és vidéke* ugyancsak egy novellisztikus történetet ad elő *Szalmaözyegy falusi menyecskéék* címmel, melyben a nagyobb hitelesség kedvéért az egyik szereplőt is megszólaltatja, így az olvasók azonosulhatnak vele, és a lelki-érzelmi motivációit is „megismerhetik.”

„Egyik járási székhelyen történt valahol. Helyre, csinos falusi menyecske, erősen a szemére húzva fejkendőjét, szégyenlősen beállított az egyik orvoshoz, aki már többször volt a falujokban. A menyecske irult-pirult, hol meg elsápadt, aztán hosszan csűrte-csavarta a szót: – Tetszik tudni, orvos úr, hadba vonult a férjem, aztán orosz fogságba került szegény. Az öreg szülém munkaképtelen, magam vagyok a kis gazdaságban. Aratásra járt az idő, szolgalegényről kellett gondoskodni. A jegyző úr muszka hadifoglyot ajánlott. Ráállottam. Mit tehettem egyebet, kénytelen voltam vele. Az Iván szép gyerek volt, jó fiú volt. Megbízható, dolgos. Jól is tartottuk, hogy legyen ereje dolgozni. Nagyon, de nagyon ragaszkodott hozzánk. Már meg is tanult magyarul. Nagyon jól bántunk vele, mert lám, nekünk is jólesnék, ha ott valamerre Szibériában a mieinkkel is szépen és jól bánnának. Kicsinyecskén úgy összebarátkoztunk, összeleledtünk a muszkával, hogy tetszik tudni én bele is betegedtem. Ha megtudná az uram, túl nem élném. Azért jöttem, hogy a nagyságos orvos úr segítségét kérjem.”¹⁵

A lapok néhány soros híradása mögött olykor súlyos konfliktusok, egyéni és családi tragédiák rejlettek. Gyomán Marjai Mari „szerelemre lobbant egy orosz foglyot, aminek gyümölcse lett. Régi nóta.” A lány megfojtotta a csecsemőt, ezt valaki besúgta a csendőröknek, mire Mari szégyenében felakasztotta magát.¹⁶ Bánkeresztúron az egyik bevonult gazda fia a házuk kertjében vert agyon egy orosz foglyot, aki az anyja „kedvese volt.” Kiss Antal, a nemrég nősült öcsödi gazdálkodó otthonról kapott levélből tudta meg, hogy a felesége orosz hadifogollyal „csalta meg.” A férfi búskomor lett és hazaszökött. Éjjel érkezett a házukhoz, az asszony nyitott ajtót, kezében egy revolverrel, akit Kiss szolgálati

¹⁴ *Amit a magyar katona megduplázott.* (Sz.n.) *Szarvas és vidéke*, 1916. július 16. 2.

¹⁵ A történet úgy fejeződik be, hogy a faluból még vagy harminc menyecske kereste fel az orvost, aki utóbb valamennyiük nevét felírta, és a névjegyzéket a főszolgabírónak adta át. *A szalmaözyegy falusi menyecskéék.* (Sz.n.) *Szatmár és vidéke*, 1916. június 27. 3.

¹⁶ Hasonló tragikus esetet közöl a *Mohácsi Hírlap. Angyalcsinálás.* (Sz.n.) 1917. június 10. 4. Idézi Blasszauer 2003.

fegyverével agyonlőtt. A fogoly elmenekült, a hadbíróság a férjet jogos önvédelem címén felmentette.¹⁷ A *Szarvas és vidéke* cikkírója szintén egy családi drámáról, illetve a férj bosszújáról számol be, közben általánosít, és nem rejti véka alá, kit tesz felelőssé, és kinek a tettet menti fel. Az egyik orosz foglyot alkalmazó tanyai gazda gyanút fogott, elrejtőzött a ház körül, és egy alkalmas pillanatban tetten érte feleségét. Óriási haragra gerjedt.

„Kést ragadott, a muszkát alaposan összeszurkálta, az asszonyt pedig úgy el-tángálta, hogy mozdulni se tudott. Íme ilyen a mi szájas, kapzsi asszonyaink egy része. Becsületüket készséggel dobják oda az ellenség gyáva katonáinak, de saját honfitársaikról 4 fillér miatt még a bört is lenyúznák.”¹⁸

Az újságolvasók ritkábban az erőszakoskodó hadifoglyokkal szembeni bátor helytállásról is olvashattak. Kita Jánosné szarvasi földműves asszony két orosz munkást alkalmazott. Egyikük éjjel belopózott a szobájába, ő azonban nem hagyta magát, és „olyat harapott a muszka karjába, hogy az kínjában lemondott a nehezen elérhető paradicsomi gyönyörökről.” A csendőrség a foglyot letartóztatta.¹⁹

Egy hadifogoly-ügyeleti tiszt emlékei

A hírlapok értesülései nemritkán a kontrollálatlanul terjedő hírekre vagy a pletykákra épültek, és egy-egy információ kiszínezve, sőt kerek történetté alakítva tárult az olvasók elé. Dobay Gyula népfelkelő százados és a szegedi foglyok ellenőrzésével és a személyi ügyeinek intézésével megbízott hadifogoly-ügyeleti tiszt viszont a saját tapasztalatát és emlékeit örökítette meg 1925-ben megjelent könyvében.²⁰ Szeged alsótanyai központjába 1915 nyarán érkezett két hadifogoly-munkásosztag, melynek tagjait kizárólag otthon maradt gazdák kérelmezték, míg a hadbavonult kisbirtokosok „női háznépe egyenesen kijelentette, hogy idegen, pláne ellenséges államhoz tartozó férfit egyáltalán nem bocsát be portájára.” 1916-ban viszont az egyre súlyosabb munkaerőhiány miatt már ők is a foglyok igénylésére kényszerültek, ám

„a magyar nőt a házias, becsületes gondolkodásmódja, a belé nevelt rendkívül tisztességes, komoly magaviselete, nemzetéhez, férjéhez való hűsége megóvjá attól,

¹⁷ *Gyilkos és öngyilkos anya.* (Sz.n.) *Szarvas és vidéke*, 1917. december 9. 2; *Megölte az anyja kedvesét.* (Sz.n.) *Népszava*, 1917. szeptember 9. 8; *Felmentett feleséggylkos.* (Sz.n.) *Béke*, 1917. december 2. 3.

¹⁸ *Megkéselt muszkafogoly.* (Sz.n.) *Szarvas és vidéke*, 1916. március 26. 2.

¹⁹ *Muszkaiba harapott.* (Sz.n.) *Szarvas és vidéke*, 1916. augusztus 6. 2.

²⁰ Dobay jogi diplomát szerzett, 1919 őszén rövid ideig Csongrád vármegye és Szeged kormánybiztos főispánja, majd a fajvédő *Szegedi Új Nemzedék* című lap főszerkesztője volt.

hogy a hadifoglyokkal a tisztesség határait átlépve érintkezzék, de megóvja attól lenézése és szánalma is, midőn látja azt a mérhetetlen különbséget, mely elválasztja az ő urától, atyjától és testvérétől a hadifoglyot, aki még a munkában is alig éri el azt az eredményt, melyet egy serdültebb gyerek vagy egy női munkás végezni szokott. Akit a magyar nő, mint egész férfit becsülni nem tud, ahhoz soha nem is ereszkedik le, és habár természeténél fogva jó szíve, szánalma és sajnálkozása a hadifoglyó iránt a legméltányosabb bánásmódra és viselkedésre indítja is, magától mindig kellő távolságban tudja azt tartani.”²¹

Ennek ellenére mégiscsak előfordultak tiltott kapcsolatok Szegeden, melyekről a jól informált fogolyügyeleti tiszt „pontos”, statisztikai adatokkal alátámasztott szociográfiai leírást adott. Az orosz hadifoglyok minden felügyelet dacára elsősorban azoknál

„a laza erkölcsű személyeknél... találnak kielégülést, akik az illető vidék köztudomása szerint is egész életükben testükből, mint keresetforrásból éltek, akik nem nagy számmal, de minden tanyai kerületben találhatók anélkül, hogy a hatóság tudna létezésükről.”²²

A következő csoport a foglyok életében a nagyobb gazdaságokban alkalmazott női munkások, akiknek „egy része szintén anyagi előnyökért áldozza fel magát, és a legtöbb esetben a munkaadó tudta nélkül folytat erkölcsstelen életet.” Újabb kategória a „tapasztalatlan” cselédek, akikre a munkaadó „kellő felügyeletet nem fordít, és így önkéntelenül is áldozatul esnek a hadifoglyoknak.” Végül Dobay a foglyoknak a munkaadónőjükkel való „szerelmi viszonyát” különbözteti meg. Ebből egy esetet a hadifoglytól tudott meg, aki

„inspiciálásom alkalmával más munkaadóhoz való elhelyezését kérte azon indokból, mert munkaadónője egész nap a legembertelenebbül dolgoztatja, éjjel a férj helyét tölteti be vele, és ezen életmódot a szervezete már nem bírja.”²³

A többi hat esetben a szerző csupán gyanúval élt, amire az adott alkalmat, hogy az özvegyek

„a foglyaikat fokozatosan vetkőztették ki ebbeli minőségükből, úgy, hogy utoljára teljesen magyar paraszt gavallérokat formáltak belőlük, akik a harctéren elesett férj ünneplő ruhájában munkaadónőikkel együtt járkáltak, szórakoztak, sőt egy esetben moiztak is, úgy hogy a hadifoglyot a foglyór katonaszökevénynek gondolta.”

²¹ Dobay 1925: 11–12; 81–82.

²² Dobay őket prostituáltaknak nevezi.

²³ A szerző azt is tudja, hogy a foglyó 32 éves, a munkaadónő 42 éves volt, aki „már a háború előtt is viszonyt folytatott férfi cselédjeivel.”

Ezek a nők mindent megtettek, még ügyvédet is fogadtak, hogy a foglyokat ne vegyék el tőlük, a felajánlott cserét pedig visszautasították. Így Dobay gyanúja végül bizonyossá válik:

„Itt tehát valódi, önzetlen szerelemről volt szó a nők minden tagadása dacára, melyet azonban a szabályzat és a becsület kérlelhetetlen paragrafusai könyörtelenül téptek szét.”²⁴

A hátország rendjéért és a hadifoglyok előírt magatartásáért felelős egykori tiszt a keresztény-konzervatív nőideált fogalmazta meg „krónikájában”, ami a háború éveiben hazafias erénnyé vált. A becsületes és tisztességes magyar nőt a nemzetéhez és a férjéhez való hűsége óvja meg az erkölcstelen viselkedéstől, ám nem csupán ez, hanem az orosz hadifoglyokkal szembeni kulturális fölényérzet is, ami szánalommal teli humánus bánásmódra készíti. Ez az erkölcsrend azonban szituatív, társadalmi csoportokhoz kötött: a felügyelet alatt álló, ezért tetteikért nem felelős női cselédek és a társadalmon kívüli „prostituáltak” szegik meg, míg a gazdasszonyok közül legfeljebb a hadiözvegyek és már a háború előtt megözvegyültek.²⁵

Háborús levelek

Vajon mit tudhatunk meg a „tiltott” kapcsolatokról és azok nyelvi-emocionális megjelenítéséről, ha személyes forrásokat, vagyis az egykori szereplők által írt leveleket szólaltatunk meg. Az elsőt Jankó Zsigmond 1916 februárjában Miskolcra írta feleségének:

„...látod, édesem, így mink megbízunk egymásban teljesen és aztán nyugodtan rábizzuk magunkat Istenre, mert nincs okunk félni, hogy megbüntessen rossz életünk miatt. Kedvesem! Én a saját falunkban nem tudom hogyan van, de míg a szá-

²⁴ Dobay 1925: 83–89.

²⁵ Hogy Dobayt milyen intenzíven foglalkoztatta a hadifogolyügy, azt mi sem bizonyítja jobban, hogy 1920-ban népies színművet írt *Nyikoláj* címmel. Az orosz hadifogoly egy tanyai gazdához kerül, és szerelmes lesz a lányába, Rózsikába, aki viszonozza az érzelmeit. A lány vőlegényét, az orosz fronton megsebesült Ferit viszont, mint időközben kiderül, Nyikoláj nővére, Heléna ápolja, és ők is egymásba szeretnek. Így elhárul az akadály, hogy Feri és Heléna, valamint a magyarrá lett Nyikoláj és Rózsika házasságot kössenek. Dobay műve, politikai kapcsolatainak köszönhetően, az 1920-as évek közepéig műsoron maradt Szegeden (és a szerzőt a Dugonics Társaság tagjai közé választotta), a *Hétfői Rendkívüli Újság* viszont a *Nyikoláj*t a „legrosszabb magyar darabnak” nevezte, Juhász Gyula pedig „Nyakolaj”-ként emlegette. *Nyikoláj. Délmagyarország*, 1920. március 27. 4–5; *Mennyit ér a „Nyikoláj”? Szeged*, 1924. február 2. 3; Péter 1955: 118.

zadnál voltam, a szabadságosok beszéltek, hogy az ő falujukban hogyan tesznek az asszonyok, kiknek a férjeik a harctéren a hazáért küzdenek s véreznek. De még ezek szavának sem hittem teljesen. Hanem most, hogy magyar földön vagyok, itt újra beszéltek, hogy milyen sok asszony, bár talán mind nem, de a legtöbbször. Ha én ezeknek a férjük volnék, vagy ha te is úgy elromlottál, akkor Isten legyen irgalmas, de ha megérem a háború végét, tovább nem írom, úgyis tudhatod, milyen sorsra szánom az olyan rútválót, aki teremtést, ki egy szót nem érdemel. De azért, édesem, ne érts félre, nem gondolok rólad ilyesmire, csak egészen felháborodva hallom, hogy itthon milyen erkölcstelen élet folyik. Van olyan, ki még örül is, hogy a háborúban a legjobbaink ezrével hallnak meg a hazáért. Vannak oly vidékek, hogy olyan fiatal menyecskék, kiknek férjük a harctéren van, itthon a fogoly oroszra ráadja a férje ruháját és úgy megy vele még a templomba is. Hát mit gondolsz édesem, ki ilyesmire képes, mit érdemel az? De most ilyesmiről nem írok. Afelől nyugodt vagyok, hogy ilyesmi veled nem történik.²⁶

A fiatal pár alig egy éve házasodott össze, és a férj a katonatársaitól szerzi értesüléseit, melyeket kezdetben kétkedve fogad, ám a szóbeszéd idővel bizonyossá válik számára, és mélyen felháborítja. A szerelem, valamint a bizalom és a féltékenység, a burkolt fenyegetés és önmaga nyugtatása egyszerre érhető tetten a szövegben, de az elkövetett vétségeket, ami Isten büntetését is kiváltja, talán a nyelvi konvenciók miatt, nem tudja szavakba önteni („...a szabadságosok beszéltek, hogy az ő falujukban hogyan tesznek az asszonyok”, „újra beszéltek, hogy milyen sok asszony, bár talán mind nem, de a legtöbbször”). Így a hűtlenséget, ami nemcsak a férfiú öntudatát, hanem a hazáért „küzdő és vérző” harcosok becsületét is sérti, azzal érzékelteti, hogy a nők az orosz foglyokat a távollévő férjük ruhájába öltöztetik.²⁷

A következő levelet 1917 márciusában egy nagykáta asszony címezte a férjének:

„...ezen pár sor írásom a legjobb egészségben tanáljon én nem irhatom mert én nekem most születet egy hadi ruszki gyermek mit szólsz neki igen csinós kis gyermek bizony már régen voltál itthon és nem volt aki egy pár csokot agyon tehát én is választotam egy ruszkit... továbbá kedves fíjam leveledet megkaptam... és tudatom hogyha a csomagot és a pénzt megkapod röktön ird meg nekem hogy mit kaptál és mi volt bene azt hiszem hogy talán neked is meg lehet írni most küldöm a másik csomagot is...²⁸

²⁶ Király-Söveges (szerk.) 2014: 219–220.

²⁷ Ez a motívum Dobay Gyula munkájában, valamint a publicisztikában is megjelent: „A muszkák tiszták, takarosak és munkások valamennyien... Az ormánsági menyecskék mosnak, vasalnak rájuk, egyik-másik muszkát egészen kiöltöztették nyalkahelyre ormánsági magyar legénynek. Magyar ing, magyar gatyta, pörge kalap. Alig lehet rájuk ismerni.” *A Mohácsi Hírlap* cikkét idézi Blasszauer 2003: 93.

²⁸ HM HIM Hadtörténelmi Levéltár, Első világháborús gyűjtemény. 4447. doboz.

A levél a cenzúrahivatal iratai között maradt meg, vagyis a fronton lévő férj aligha olvashatta. Az asszony szégyenérzet nélkül, nyíltan és tárgyilagosan közölte az információt, sőt talán némi anyai büszkeség is rejlik a sorokban („igen csinos kis gyermek”). Azt nem tudjuk, milyen volt a kapcsolatuk a háború kitörése előtt, mégis úgy tűnik, a hosszú távollét érzelmileg elidegenítette a nőt a férjétől, és felmentve érezte magát a házastársi hűség alól. (Ezenkívül másokra is hivatkozik, akik hasonlóan cselekedtek.)

Összegzés

A szexuális viszony tiltása a hadifogyók felügyeletének talán leghangsúlyosabb eleme volt, ez ugyanis a politikai hatalom szerint nemcsak a családéletet, hanem a hátszági morált és a katonák harci szellemét is veszélyeztette. „Teljes joggal” avatkozhatott ezért az állam a nők magánéletébe, és vált az a politika, a propaganda és a társadalmi nyilvánosság részévé.²⁹ A lapok a nőket a megszegyenítés szándékával gyakran név szerint említették, sőt animalizálták, és kimondva-kimondatlanul őket hibáztatták (a fogyók viszont névtelenek maradtak). A szövegek azt is jelezték, hogy a jelenség leírására nem alakult ki egységes nyelvhasználat (a belügyminiszter rendeletei ugyancsak homályosan fogalmaztak), és a történetek elbeszélés módja különböző morális megítéléseket fejezett ki. A szigorú erkölcsi bírálat, a hazafias retorika és a büntetés a politikai hatalom attitűdjét tükrözte, voltak olyan írások is, melyek a következményeket és a háború után az államra, illetve a helyi közösségekre háruló társadalmi problémát fogalmazták meg (a törvénytelen születéseket vagy a családok felbomlását). Az anekdotikus és olykor humoros motívumok, valamint a folklorizálódó nyelvhasználat pedig mintha a hatalom normájával szemben elfogadóbb, a szexuális viszonyt és az együttélést legalizáló „népi” nyilvánosságra és diskurzusra utalna.³⁰

²⁹ Hämmerle 2000: 259–261.

³⁰ Ez biztosan nem zárta ki a gyanúsítást és a rágalmozást, valamint a pletyka terjedését. Veres Péter szemléletesen mutatta be a falusi (női) közvélemény háborús hangulatát. „A lányokat, akik katonákkal és foglyokkal dolgoznak együtt, mindig hírbe hozzák. Olyan csúnya nyelvük és csúnya lelkük van most némely asszonyoknak, el sem tudnak a lányokról mást, mint rosszat képzelni. Azért csúnyább, gonoszabb a pletyka, mint a háború előtt, mert némely éhes és keserű szívű asszonyok érzik, hogy ha ők kerülnének férfiakhoz közel, nem is tudják, mi lenne velük. Az egész asszonyi világ megzavarodott: az örökös sírást az átkozódás és a türelmetlenség váltogatja... A falu hangulata, belső légköre már valóságos méregtelep, különösen mióta Doberdó emészti a népet, mert onnan egészségben talán senki se tér haza... A lányok a felmentettekkel, a lógósokkal és a foglyokkal dolgoznak, ami még semmi, de velük és mellettük hálnak, odakint a tanyán. Így is ilyenekkel macerálnak már majd minden levélben.” (Az egyik újságcikkben szintén a fronton lévő férj „jóindulatú” figyelmeztetése szerepelt.) Veres 1978: 502–503.

Nehéz lenne a hadifoglyok és a nők közötti, hosszabb-rövidebb ideig tartó kapcsolatok gyakoriságát, az eltérő és összefonódó motívumokat vagy az érzelmeik sokféleségét meghatározni. Az egyik újságcikk a szabályozhatatlan „életösztörnről” írt, a nagykátai asszony levele a hosszú elszakítottság okozta érzelmi elidegenedésről tanúskodik,³¹ Veres Péter irodalmi analizisében gazdasági-racionális magyarázatot ad: a mezőgazdasági munkákat végző és a nőt segítő hadifoglyok gazdaként integrálódnak a háztartásba.³² A szexuális kapcsolatot nyilvánvalóan sokan titkolni próbálták, szégyen és büntudat kísérte, és nemritkán családi tragédiához vezetett, mások viszont az együttélést és annak következményeit is nyíltan vállalták. Aligha lehet tehát a cselekvéseknek és az érzelmeknek általános jelentést adni, William Reddy „emóciós rezsimről” alkotott fogalmi rendszere mégis a segítségünkre lehet. A világháború éveiben a politikai hatalom nemcsak a hadifoglyokkal való kapcsolatot tiltotta, és kötelező magatartásformákat írt elő, hanem a betartandó érzelmi normákat is meghatározta: a magyar nők hűségesek maradnak a fronton harcoló, akár áldozatul eső férjeikhez, és a szenvedéseiket és a megpróbáltatásaikat visszafogottan, sőt hősiesen tűrik el. Ugyanakkor a férj, a vőlegény vagy a testvér bevonulásával a családi, rokonsági és szomszédsági hálózatok ellenőrző és fegyelmező, ám egyúttal szociális védelmet és érzelmi gondoskodást biztosító erejének meggyengülését feltételezhetjük. S ebben a helyzetben a foglyok, akik nemritkán a családi munkaszervezetbe és háztartásba integrálódtak, talán valamilyen „érzelmi menedéket” nyújthattak.³³

Irodalom

BALLA, Tibor

2014 Das Kriegsgefangenenwesen in der österreichisch-ungarischen Monarchie am Beispiel der westungarischen Kriegsgefangenenlager. In Kropf, Rudolf (hrsg.): *Der Erste Weltkrieg an der „Heimatfront“*. Eisenstadt: Amt der Burgenländischen Landesregierung. 2014. 151–176.

BARTHA József

1916 *A hadifogolyügy*. Budapest: Benkő Gyula.

³¹ Hasonló következtetésre jutott német nők frontra küldött leveleinek vizsgálata nyomán Daniel 1989: 151.

³² „Jó gazdasszonyoknak jó foglyaik voltak, akik úgy dolgoztak, mintha odahaza lettek volna. S még az is előfordult, hogy azt az embert, aki úgy szánt-vet és úgy szereti a jószágot, mint a messze távolban harcoló vagy talán már elveszett gazda, és akivel már a gyerekek is összeszoktak, nem lehet se fogoly módján, se cseléd módján az istállóban tartani, hanem egy asztalnál illik vele enni abból, amit közösen termeltek. Az asztaltól az ágyig pedig már csak egy-két lépés.” Veres 1978: 507. Tömörkény István háború alatt írt néprajzi „hitelességű” történeteiben a foglyok szintén gazdaként jelennek meg. (Például: *Intelem Katinak.*) Tömörkény 1977: 833.

³³ Szintén Reddy kifejezése. Reddy 2001: 129.

- BLASSZAUER Róbert
2003 Hadifoglyok Magyarországon az I. világháború idején. *Ad Acta. A Hadtörténelmi Levéltár Évkönyve*. 2002. 73–100.
- DANIEL, Ute
1989 *Arbeiterfrauen in der Kriegsgesellschaft. Beruf, Familie und Politik im Ersten Weltkrieg*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- DOBAY Gyula
1925 *A szegedi hadifogoly munkásosztások krónikája*. Szeged: Keresztény Ny.
- HÄMMERLE, Christa
2000 Von den Geschlechtern der Kriege und des Militärs. Forschungseinblicke und Bemerkungen zu einer neuen Debatte. In Kühne, Thomas – Ziemann, Benjamin (hrsg.): *Was ist Militärgeschichte?* 229–262. Paderborn: Schöningh.
- JÓZSA Antal
1970 *Háború, hadifogság, forradalom. Magyar internacionalista hadifoglyok az 1917-es oroszországi forradalmakban*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- MORITZ, Verena – LEIDINGER, Hannes
2005 *Zwischen Nutzen und Bedrohung. Die russischen Kriegsgefangenen in Österreich 1914–1921*. Bonn: Bernard & Graefe.
- PÉTER László
1955 József Attila Szegeden. *Irodalomtörténet*. 43. 2. 115–163.
- REDDY, William
2001 *The Navigation of Feeling. A Framework for the History of Emotions*. Cambridge: Cambridge University Press.
- TÖMÖRKÉNY István
1977 *Válogatott novellái*. (szerk.: Vas István). Budapest: Szépirodalmi Könyvkiadó.
- VERES Péter
1978 *A Balogh család története*. Második rész. Budapest: Magvető és Szépirodalmi Könyvkiadó.
- WALLECZEK-FRITZ, Julia
2017 The social degeneration of the Habsburg home front: "forbidden intercourse" and POWs during the First World War. *European Review of History*. 2. 273–287.

Tamás Csíki

SLEEPING WITH THE ENEMY: RUSSIAN POWS AND VILLAGE
WOMEN IN THE GREAT WAR

This study examines the love and/or sexual affairs established between Russian POWs, who ended up in Hungary during the First World War to be employed on peasant farms, and women who had been left on their own. For this purpose, it uses the government regulations on the relationship between the prisoners-of-war and the civilian population, media news items and articles that shaped public opinion, as well as correspondence between people at home and serving on the front. These may be appropriate illustration for the power-based and political evaluation of the phenomenon discussed and its insertion into war propaganda, for the presentation of various ethical attitudes and representations and, lastly, for exemplifying the different points-of-view on the dichotomy of culprits and victims.

Kelet- és közép-európai nők idegenség-képzési stratégiái a globális háztartásiparban

TURAI TÜNDE

Körvonalazódni látszik egy újszerű háztartásipar és gondozási rendszer, ami annak ellenére, hogy többnyire az árnyékgazdaságban és az informális szférában fejt ki tevékenységét, szerves része a globális gazdaságnak.¹ A gondozói munka piacosodott, árucikké vált, monetáris értéket kapott, vagyis átkerült a reproduk-tívól a produktív szektorba, és ez újrakonfigurálta a gazdasági tereket.²

Az olcsó migráns női munkaerő toborzása ázsiai és latin-amerikai országokban kezdődött. Állami és egyházi szereplők tevékenysége folytán a második világháború után, de főként az 1960-as évektől elindult egy nemzetközi folyamat, ami az 1970–1980-as években már globális méreteket öltött.³ A nemzeti érdekelt-ség a háztartási alkalmazottak exportjában kétoldalú és kölcsönös. A befogadói oldalon egyértelmű az igény a gondozói deficit betöltésére, de a kibocsátó országok is profitálnak állampolgáraik külföldi munkavégzéséből. A közép- és kelet-európai nők ebbe a globális tendenciába integrálódtak az 1989-es rendszerváltás után, valamint az ezt követő gazdasági nehézségek következményeként. Egy működő struktúrába és hálózatba kapcsolódtak be, ennek dolgozták ki új mintázatait. A munkaerőpiacnak abba a szegmensébe léptek be, ahol már migránsok tevékenykedtek, és magukon hordozták többféle egyenlőtlenség jegyeit. A poszt-szocialista országok állampolgárai tehát ugyanazon státuszon osztoztak, mint távoli, nem európai sorstársaik. Tömeges megjelenésükkel és aktivitásukkal azonban újraírták a gondozói piac térképét: kisajátítottak területeket, kiszorítottak csoportokat, átszabták a tarifákat, változtattak a munkakörön, illetve tovább rétegezték a migráns gondozói szektort.

¹ A tanulmány a Bolyai János Kutatási Ösztöndíj támogatásával készült. A 2016. szeptember 1-jén tartott *Ilyés Zoltán Tudományos Emlékkonferencián* elhangzott előadás továbbfejlesztett változata.

² Anderson 2000: 112–114; Ungerson 2004; Parreñas 2006; Zimmerman et al. 2006.

³ Andall 1997; Levitt 2001: 31–53; Repak 1995; Cheng 2006; Lan 2006.

Az egészségügyi és szociális ellátórendszer új formát és tartalmat nyer a gondozási munka globális szervezése és redisztribúciója által. A lokális egyenlőtlenségek integrálódnak a globális hierarchiába, aminek következtében egyes hiányok betöltésre kerülnek ugyan, de közben újabb egyenlőtlenségek termelődnek. Mivel az ápolási tevékenység a munkamegosztás társadalmi konstrukciójában a fejlett és fejlődő országok túlnyomó többségében egyaránt a nők aktivitásával van kapcsolatban, a gondozási deficit mélyen beágyazódik a gender kérdéskörébe.⁴ Nőket mobilizál a kibocsátó térségekben és nőket tehermentesít a befogadó régiókban. Az ápolási munka újraosztása egy gender kategórián belül történik: a gondozást egy nő kiszervezi egy másik nőnek, pontosabban egy fejlett országbeli nő egy, a globális hierarchia alsóbb lépcsőin levő országból származó nőnek. A munka tehát megőrzi feminin jellegét, nem csökkenti a reprodukív tevékenységhez kapcsolódó társadalmi nemi egyenlőtlenségeket. A migráns nők betöltik a befogadó országok ápolási deficitje által keletkezett űrt, miközben a kibocsátó országban elvándorlásuk által megteremtik a hiányt ugyanebben a szektorban, amit adott esetben újabb, alacsonyabb státuszban lévő nők töltenek be.⁵

Ez a megfigyelés egy további egyenlőtlenségre világít rá: a nők közötti munkamegosztás dinamikáját szabályozó tényezők közül kiemelkedően lényeges az etnikai vagy faji alapú hierarchia, vagyis a házimunka etnicizálódása.⁶ Pei-Chia Lan a rasszizmus új formájáról, a rassz nélküli rasszizmusról beszél, amikor is a különbség átörökítődése nem biológiailag kerül elképzelésre, hanem kulturális eltérőségként naturalizálódik.⁷ Ebben a koncepcióban az etnikailag *más* kategória úgy képződik, hogy rétegzett kulturális imaginációk asszociálódnak és aktivizálódnak.⁸ Bridget Anderson a faji szempontoknak a másságképzésben játszott szerepét elemezve amellet érvel, hogy a *szolgaság* konstrukciójában megfigyelhető két típus: a 'természeti' *szolga* és a 'legális' – vagyis legyőzött – *szolga*. A rabszolgaság vége nem jelenti a rasszizmus végét is. A háztartási munka a női reprodukív munka 'természeti' része, a nők természetesen végzik ezt, sőt mi több, az etnicizált csoportokhoz tartozó nőkhöz az a képzet kapcsolódik, hogy mivel közelebb vannak a természethez, 'természetileg' alkalmas(abb)ak a házimunkára. A hierarchia már nem bőrszín alapján rendeződik, a vallás és a 'kultúra' kulcsnézőkké váltak.⁹

⁴ Anderson 2000: 114–117; Lan 2006: 3–5; Gutiérrez-Rodríguez 2010: 2–10; Zontini 2010: 30–35; Liebelt 2011: 5–11.

⁵ Hochschild globális gondozói láncnak (*global care chain*) nevezi ezt a jelenséget. Hochschild 2000.

⁶ Zontini 2010: 26–29.

⁷ Lásd még Lutz 2002: 92, 97.

⁸ Lan 2006: 15–19.

⁹ Anderson 2000: 147–158; lásd még Browne–Braun 2008: 21.

További egyenlőtlenségként a társadalmi osztályt szükséges említeni, ami szintén ennek a folyamatnak a részeként artikulálódik a globális dimenzióban. Az ápolási feladatok ellátására vállalkozó migráns nők jellemzően nem a szegény, képzetlen és alacsony társadalmi rétegekből érkeznek, sokszor magasabb végzettséggel rendelkeznek, mint munkaadóik, és származási országukban nem feltétlenül voltak alacsonyabb státusban, mint a fogadó országbeli alkalmazóik. De a globális osztályképzés más rendezőelv szerint szabályozza a társadalmi struktúrát, mint a lokális vagy a nemzeti kontextus. A faji sztereotípiák, a külföldiek etnicizálása, az országhierarchia és a globális hatalmi erőviszonyok geometriája nagy hatással van az osztályképzésre. Pei-Chia Lan megállapítása szerint új transznacionális osztálytérképről beszélhetünk, amelyen az osztályhatárok területalapú források és narratívák terminológiájában kerülnek elrendezésre.¹⁰ Jacqueline Andall Európán belüli új kasztrendszerrel beszél, melyben a szolgálókat külön kasztként látja.¹¹ Claudia Liebelt pedig egy formálódó új női globális proletariátus mellett teszi le a voksot, miszerint a globális kapitalizmus új osztálykategóriáját a gender, a faj és a származási régió szempontjai alakítják.¹² Úgy tűnik tehát, hogy a globális tér genderalapú, származási (faji) és a társadalmi osztálybeli egyenlőtlenségei intézményesülnek és társadalmiasulnak a transznacionális gazdaságban, és ezek keresztmetszetében képződik egy új iparág, a migráns gondozói munka, valamint a migráns gondozók státusa.¹³

A globális egyenlőtlenségek leképeződnek a hétköznapi társadalmi viszonyokban: a háztartásokban, ahol a migráns ápolók élnek, illetve mindennapi társas érintkezéseikben. Tanulmányomban arra vállalkozom, hogy a kelet- és közép-európai nők külföldi munkavállalása során megvizsgáljam, milyen egymást kiegészítő tendenciák találkoznak össze, és hogyan formálódnak halmozottan hátrányos helyzetet a háztartásban foglalkoztatott bevándorló nők számára.

Módszertan

Több országra kiterjedő néprajzi terepmunkát végeztem kelet- és közép-európai nők körében 2009-től kezdve folyamatosan. Elsőként azt néztem meg, hogy a Magyarországra érkező erdélyi és kárpátaljai nők hogyan lépnek be az ellátórendszerbe, hogyan illeszkednek be a befogadó családokba, hogyan működnek együtt az érintett szereplők, és ez hogyan hat vissza életútjukra és önértelmezé-

¹⁰ Lan 2006: 244.

¹¹ Andall 2003: 39.

¹² Liebelt 2011: 5–11.

¹³ Vö. Zimmerman et al. 2006.

sükre. Interjúkat készítettem gondozókkal, gondozottakkal és megbízókkal a küldő és a fogadó országban egyaránt. A kutatást kibővítettem a Romániából és Moldova Köztársaságából Olaszországba irányuló tömeges női vándorlás tanulmányozásával is az említett országokban végzett több hónapos terepmunkám során. 2010-től a Magyarországról elvándorló gondozókat is bevontam a vizsgálatba, ami feltárta számomra az Ausztria, Németország, Svájc, Amerika és Izrael felé irányuló mobilitást is. Ebben a kutatási szakaszban is lehetőségem volt terepmunkát végezni szinte valamennyi említett országban.

Kutatásom során elsősorban mélyinterjúkat készítettem. A beszélgetés nyelve a kérdezett anyanyelve volt, tehát a magyar és a román nyelvet használtam.¹⁴ A terepmunka számottevő mennyiségű szövegkorpuszt eredményezett, összesen 199 interjú készült. Ezt egy adatgazdag és terjedelmes terepnapló egészíti ki, amelybe a spontán beszélgetések, az interjúk helyzetben fel nem vállalt történetek és egyéb megfigyelések kerültek. Mivel a háztartási szektorban végzett munka az esetek jelentős többségében illegális, ritkábban részlegesen legális (egyetlen olyan esettel találkoztam, ahol a munkavégzés teljesen legális volt), a beszélgetések a bizalom és a felvállalhatóság érzékeny határmezsgyéjén zajlottak, és az anonimitás ellenére is sok információ csak a terepnaplóba kerülhetett be. Mindezen felül éltem a cybertér nyújtotta lehetőségekkel is. Az otthoni ápolást végző nők fizikai bezártságukat az internettel és a virtuális társaság kiépítésével tágítják. Intenzív Facebook-életet élnek, sokat emaileznek és chatelnek. Több ilyen körbe is bevontak, aminek köszönhetően folyamatosan részese maradtam annak a transznacionális világnak, amit ebben a globális társadalmi térben maguknak teremtenek.¹⁵

A *külföldiség* terei a hétköznapiakban

A migráns ápolói munka a globális gazdaság szerves része, de sajátos jegyeket hordoz magán az alábbi tényezők hatására: a munkavégzés társadalmi terének intim jellege; a társadalmi konstrukció, ami a gondozói munkát gendertartalmakkal ruházza fel; sajátos kapcsolat alkalmazó és alkalmazott között, amit erőteljesen érzelmi, személyes és kölcsönös függőség jellemez; valamint a gondozói munka logikája, ami különbözik minden más foglalkoztatási területtől. A főként informálisra épülő munka és az intenzív együttélés (többnyire együttlakás) állandó alkufolyamat mentén valósul meg, melyre mindkét félnek van ráhatása, de az egyensúly és egyenlőség nem jellemzője ennek az interperszonális kapcsolo-

¹⁴ A tanulmányban szereplő román interjúrészletek a szerző fordításai.

¹⁵ Módszertani tapasztalataimról és dilemmáimról lásd részletesebben: Turai 2016.

latnak, a háztartási munka státuszából kifolyólag a migráns munkavállalónak a cselekvési tere lényegesen kisebb. Pei-Chia Lan példaértékűen elemzi a társadalmi határok rétegzett konstruálásának gyakorlatait a háztartásiparban. Az otthon falai között zajló határképzést (*boundarywork*) globális kontextusba ágyazott identitás-politikák és osztályküzdelmek mikrokozmoszának tekinti.¹⁶ Az otthon ebben az értelemben globális egyenlőtlenségek és társadalmi különbségek találkozási pontja.¹⁷ A határképzés pedig az étkezés, a térhasználat és a magánélet házi politikájába ágyazódik ennek a foglalkoztatási formának az esetében.¹⁸ Helma Lutz a közelség és távolság szabályozásának kulcsszerepét hangsúlyozza. Mivel ebben a relációban a magánélet láthatóvá, publikussá válik, az intimitás határainak kijelölése és menedzselése a konfliktusok elkerülésének és az együttműködésnek az egyik alapfeltétele. A családtagok úgy engedik be a háztartási alkalmazottat a családi rendszerbe, hogy közben igyekeznek védelmet biztosítani/teremteni saját státuszuknak a jelenlét és a cselekvésmódok szabályozása által. Véleménye szerint a hétköznapi élet konstrukciója fix szabályokkal és jelentésekkel telített – ezek pedig a tisztaság és a kosz, a részvétel és a kívül maradás, valamint a káosz és a rend kezelésére irányulnak.¹⁹

Az erőviszonyok mikroszintű megteremtésének és a hétköznapiakban rendszeresen érzékelhetővé tételének eszköze a bérezésen és a munkafeladatok megállapításán túlmenően a személyes szabadság kontrollálása és a távolság-közelség szabályozása. Sokféle módja van ezeknek: az ápoló nevének figyelembe nem vétele és megváltoztatása, lakóterének és mozgásának minimalizálása és ellenőrzése, a személyes preferenciák mellőzése, a magázás, a leminősítés, az együtt használt idő és tér egyirányú szabályozása, a közös programok egyoldalú meghatározása stb. Hosszasan lehetne sorolni a mindennapos apró praktikákat az egyenlőtlenség kifejezésére és fenntartására. Itt most az egyik részterület, a másság megnyilvánulásának formáira és az ezzel kapcsolatos hatalmi stratégiák elemzésére térek ki, ami önmagában is egy igen komplex problémakör, hiszen számtalan lehetőséget kínál jelentések közvetítésére és rögzítésére, interakciók és státuszok formálására, relációkon belüli hierarchiák szabályozására.

¹⁶ Lan 2006: 236.

¹⁷ Lan 2006: 12.

¹⁸ Lan 2006: 200.

¹⁹ Lutz 2011: 47–77, 100–101.

A másként mások: etnikai felülértékelés és tradicionalizálás

Az egykori, Trianon előtti határokon belül megfigyelhető egy etnikai szempontok alapján szerveződő transznacionális háztartási iparág. A magyarországiak előszeretettel alkalmaznak erdélyi és kárpátaljai magyarokat házimunka és időápolás ellátására, akárcsak az ausztriai magyarok (főként burgenlandi részek), illetve az osztrák-magyar határ két oldalán élő horvát kisebbségek is hasonlóképpen kapcsolódnak egymáshoz. Az etnikai hovatartozás ugyanis jelentős kapcsolati tőkét jelent a történelmi előzményeknek köszönhetően, valamint a rendszerváltás körüli migrációs hullám következményeként. A kiterjedt rokonsági és családi hálózatok további kivándorlási folyamatokat generálnak: megkönnyítik a belépést a befogadó társadalomba, illetve csökkentik a migráció költségeit és kockázatait. Ennek a tendenciának a keretében bontakozott ki a gondozói migráció is. Erőteljesen nemzeti jellege miatt olyan, mintha egy kárpát-medencei történet lenne, és sok aspektusában valóban az is, mégsem független a globális tendenciáktól.

A szomszédos országba való vándorlásnak praktikus és ideológiai okai is vannak. Az előbbiek közül főként ezek tematizálódnak: földrajzi közelség, bár mikor haza lehet menni, a járulékos költségek (utazás és adminisztráció) minimálisak, a legális tartózkodás könnyen biztosítható (a kárpátaljaiak számára is megoldható a nemzeti vízummal, újabban már az állampolgársággal), vannak rokonok és ismerősök, a közeg nem idegen, nem szükséges nyelvtudás, illetve lehetővé válik egy sajátos családdegyesítés: közel lehetnek korábban kivándorolt gyermekeikhez anélkül, hogy rájuk költözniük, és anyagilag terhelnék őket. Az ideológiai ok pedig egyértelműen és hangsúlyosan: az egy nemzethez való tartozás.

A megbízók és gondozottak jelentéstulajdonítási stratégiáiban az etnikai csoporton belüli foglalkoztatás sajátos értékeket termel ki, és a nemzettest keleti részéből, tehát az egy adott földrajzi egységről való származást összekapcsolják olyan tartalmakkal és értékekkel, melyek a vidékiség, a természetközelség és a tradicionális kultúra asszociációs mezejének részesei. Ausztriából nézve a magyarországiakat, Magyarországról nézve az erdélyieket és kárpátaljaiakat automatikusan naturalizálják, és azt feltételezik róluk, hogy alkalmasabbak a tradicionális feladatok (pl. ápolás és házimunka) ellátására.

Sarolta²⁰ több ápolóval próbálkozott már, és számára a legjobbnak az erdélyi asszonyok tűnnek:

„Az erdélyi, az, az kedves anyámboz, és beül hozzá, és beszélget, és hogyha... az édesanyám, amíg beviszi az enniválót, addig ott ül vele, és viccelődik vele, és anyám jól érzi magát vele.

²⁰ A tanulmányban szereplő valamennyi név fiktív az érintettek védelme érdekében.

Tehát az anyám az agyér-elmeszesedéses, de hát egy ember, akinek mindenféle érzései vannak, és pontosan tudja meg érzé azt, hogy ki az, aki... aki... aki szeretettel közeledik hozzá, és ki az, aki nem. És én nem tudom, hogy az erdélyi azért közeledik hozzá szeretettel, mert úgy érzi, hogy az erdélyi viszonyokhoz képest tisztességesen meg van fizetve, vagy azért, mert megtanították neki gyerekkorába, hogy az öregeket meg kell gondozni, és ő úgy gondolja, hogy ha ő ezt elvállalta, akkor neki feladata. [...] ha én felveszek egy, bocsánat, magyarországi magyart, akkor ő, például ez a szomszéd utcába lakó asszony, ez egy nagyon tisztességes, nagyon szeretetre méltó nő, ő átfjön, vigyáz anyámra, ő is beszélget anyámmal hál' Istennek, meg megfőz neki, megeteti, odafigyel rá. De az erdélyi nő az, ha meglátta, hogy koszos az ablak, akkor megpucolta. Tehát ő... kicipszívőz... tehát ötezer forintért senki nem csinál semmit, csak vigyáz anyámra, meg mondjuk főz neki. Négyezer forintért az erdélyi nő takarít is nekem, és kedves. Tehát ő nem... ez az erdélyi nő ez nem... Volt előtte egy nő, aki járt ide hétfőként takarítani, az is erdélyi volt, az is ugyanilyen kedves volt. Tehát ő nem akarja megúszni az egészet. Ezt nem tudom megmagyarázni. [...] Tehát én... nem akarok általánosítani. De én azokat az embereket, akiket a szociális gondozásba láttam, a belföldi magyarokat, azoknál én azt láttam, hogy mindenki meg akarja úszni az egészet, minél kevesebbet kelljen tenni azért a pénzért, amit kér. Az erdélyi nem akarja megúszni, ő úgy gondolja, hogy ő elvállalt egy munkát, és akkor ő azt elvégzi, és nem kell neki szólni, meglátja saját magától."

Az etnikai hovatartozás egyúttal kulturális tökét is jelent. A keleti nemzettest tagjaival fenntartott szoros kapcsolat révén a megbízók és gondozottak azt élik meg, hogy kitágul a világuk, és hozzáférésük lesz egy értékesként értelmezett tradicionális kultúrkörhöz, a magyar kultúra régebbi rétegeihez – és így a térbeli utazás az időutazás illúzióját kelti. Támogatják a gondozókat abban, hogy úgy főzzenek, mint otthon, örülnek, ha hagyományos termékeket kapnak tőlük, amikor váltásból visszatérnek (ezt az igényt a gondozók is jól ismerik, és ennek az elvárásnak megfelelően választanak ajándéktárgyat), illetve az sem megy ritkaságszámba, hogy meglátogatják alkalmazottjukat és családjukat otthoni környezetükben. A keletebbre élő magyarsággal fenntartott kapcsolat a nemzeti nosztalgia kielégítésének eszközévé is válik. Megfordítva pedig a keletről érkezők a nyugati vagy nyugatiasabb életmódhoz kapcsolódnak, valamint a nyugatiasabb életvitelhez közelítő magasabb bérekhez juthatnak hozzá.

Zsóka székelyföldi asszonyokkal került munkaviszonyba, akik – elmondása szerint – Márton Áron leszármazottjai valamilyen formában, tehát még a történelem értékes részéhez is kapcsolódhatott rajtuk keresztül. Ezek az ápolónők megtestesítették számára a régmúlt magyar hagyományokat, és elhozták neki a jelenbe ennek a világnak a vágyott elemeit. Kapcsolatuk folyamatos, bár nem dolgoznak már nála, viszont nemzeti nosztalgiája miatt fontosnak tartotta megőrizni az Erdélyhez vezető szálakat.

„Hát most például hozott nekem egy bölcst, mert hogy született az unokám. Éjszaka ket-tőkor beállítottak, telefonál, hogy itt vagyunk a batáron, hoztuk a bölcst. [...] Mer azt mondta, hogy az unokái kinőtték, most már nagyobbak az unokái, és asztalos az egyik családtag, aki

csinálja a bölcsőt, és megkaptuk a bölcsőt. Úgyhogy most már a bölcsőben is a negyedik gyerek van, mer én is adom a bölcsőt sorba.”

A következő interjúrészlet is a nemzeti romantikának ad hangot, de itt még egy utalás is történik, amiben egy másfajta – bár nem faji – hierarchia is kifejezésre kerül. Nem egyértelmű ugyan, hogy a rengeteg túró és tejföl miért a szegénység jele, de az világos, hogy a két világot a munkaadó hogyan rangsorolja.

„Az asszonyok is azt mondták mindig, hogy ilyen ellátásban nem volt részük nagyon régen, mert hát ők nagyon szerényen éltek ott kint. Rengeteg túrót meg tejfölt... Én nagyon élveztem, mert csinálták a puliszkát, de ők már unják ezeket a dolgokat. [...] Finom, de ők már nem bírtak a túróra nézni sokszor. Én meg ezeket, a friss túrót meg, meg... reggel hozta a Jani a meleg tejet, azt is megittam. Úgyhogy én nagyon élveztem.”

A dunántúli Vilma ugyanezt a szerepkört tölti be a burgenlandi gondozottjánál, és magyar termékekkel – többek között a szimbolikusnak minősülő kenyérral – látja el a bácsit.

„A, a bácsi nagyon megköszön mindent, nagyon megköszön, igen, nagyon. És akkor olyanokat, hogyha jövünk, én legalábbis, szokok neki hozni toronyi kenyeret, mer nagyon szereti, akkó szokok... akkor mézet én hozok neki onnan, úgy vesszük neki. Nem az, hogy úgy kívánja onnan, kifizeti ő, ő egy centtel – vagy hogy kell itt mondani? – még annyival se akar tartozni. Azér mondom, hogy az esze neki nagyon a helyin van, nagyon, nagyon.”

A nemzeti közösségérzés olyan hasonlóságokat és közelséget előfeltételez, ami a szimpátia és a jó együttműködés alapja, és így morális tulajdonságokat is aktivizál ez a koncepció. A bentlakásos gondozói munka egyik alapfeltétele a bizalom, ami ebben a relációban szintén etnikai alapon kerül megformázásra – mégpedig a pozitív értéktartományban. A bizalom egy sajátos nemzeti konstrukciós folyamat termékeként kerül elbeszélésre az interjúkban, ami automatikusan csakis kedvező jelentésekkel kapcsolódik a határon túli asszonyokhoz. Matild meg is lepődött, amikor erről faggattam, mintha valami nagyon közismert és banális témát akarnék feszegetni:

„Lehet, hogy azért, mert erdélyiek voltak, és annyira bíztam bennük. De az első napokba elbeszélgettünk a családról, mindenről, és... és akkor, én nem tudom, bennem föl nem merült. De mér, mér lopna meg, hogyha én adom neki a kenyeret, akkor mér lopna meg?! [...] Azok [az erdélyiek] becsületesek, szorgalmasak.”

A pozitív diszkrimináció az azonos etnikai csoporton belül tehát világosan megmutatkozik. Kedvezményezettjei szívesen veszik ezt, de időnként részük van ukránózásban és románózásban is. Nehezen élük meg a duplikált etnikai kirekesztést, vagyis hogy otthon azért rekesztik ki őket, mert magyarok, Magyarországon

pedig azért, mert nem magyar állampolgárok. Ezek a helyzetek, illetve ezeknek a helyzeteknek a felidézései kompenzációs válaszokat aktíválnak bennük, és arra reagálnak, hogy ki az *igaz* magyar, és mit jelent *igaz magyarnak lenni*. Akinek nincs saját története erről, az is előszeretettel mesél másodkézből ismert eseteket, hogy pozícionálhassa magát az alapvetően etnikai elvek alapján szerveződő jelentések mezején. Megjegyzendő, hogy az együvé tartozásból fakadó felhőtlen kapcsolat nem feltétlenül tükröződik a gondozók elbeszéléseiben. Az alkalmazotti viszonyból adódó hierarchia ugyanis elkerülhetetlenül ráterhelődik a megbízottak tapasztalataira és helyzetértelmezéseire.

Az egy nemzettesthez való tartozás koncepciója okán a másság kategóriája ebben a migrációs térben nem etnikai alapú mintázatok alapján formálódik, és a közelség-távolság szabályozása is más stratégiák alapján realizálódik. Mégis termelődik *mátság* eltérő koncepciók eredményeként – centrum-periféria, fejlettkévsbé fejlett, gazdag-szegény, civilizált-tradicionális ellentétpárok mentén – szerveződik a *határképzés* a nemzet különböző tagjai között.

Melinda kisebbségiként érkezett Kárpátaljáról a többségi nemzethez, faluról jött a nagyvárosba, egy ország periferiájáról egy másik ország fővárosába, Budapestre. Bár felsőfokú végzettsége van, és többnyire kevésbé iskolázottak körében tölti hétköznapjait (pl. gondozottjai), mégis a kisebbségi érzés a domináns magyarországi életében. Hozzáadódik az így megélt rétegzetten hátrányos helyzethez, hogy otthon társadalmi mobilitása korlátozott volt a többségi népeességben, ezért Magyarországra való migrációja, bár a munkaerőpiac alsó szegmensébe integrálódott, kecsesget valamiféle emelkedési lehetőséggel, vagy legalábbis annak illúziójával.

„Nekem az volt fontos, szinte, hogy az agyam ki vót éhezve a Magyarországnak a történelmire. Ugye, mi ukrán iskolába jártunk, nem tanultunk semmit Magyarországról. Az, hogy Trianon, sose tudtam, mi az. Lehet, most se tudom annyira tökéletesen, de azért van róla némi fogalmam, hogy mért vagyunk mi itt, ahol vagyunk, sajnós. [...] A múzeumokba el szerettem volna menni, el is mentem, színházba. Tehát ilyen társadalmi életre vágytam plusz még úgy, hogy művelődjek. A saját magam kis... hogy is mondjam csak... lehet, hogy nem tudom most kifejezni magamat... saját magamat akartam többnek látni, mint amennyi vagyok, mer én mindig kevésnek éreztem magamat ahhoz, mint egy magyar ember. Mer ahhoz képest, hogy most ukrán iskolát végeztem, meg lediplomáztam Ukrajnába, Odesszába nagy oroszul. [...] És azt nem minden nap látja az ember, se azt a vízi parádét, se a légi parádét, se a tűzijátékot, se ott hátul a Kossuth téri rendezvények a sátorba, hogy honnan jött a magyarság, a mongolok, meg mit tudjam én. Rengegely ilyen program van, ami... ami, amiből én is tanulok. Én szegényszemre, én elszégyellem saját magamat: tehát te még ezt se tudtad? És vágyok oda!”

A gazdag-szegény hierarchiát eleve kijelöli a megbízó-alkalmazott reláció, valamint a munkamigráció. Több tényezőtől adódik össze ez a ranglétra. Egyrészt a munkaadó az, aki fizet, esetleg még ajándékokat is ad a náluk dolgozó

gondozónak, illetve az is előfordul, hogy elviszik családi nyaralójukba (nem mindig a pihenés céljával, hanem például a gondozott kísérőjeként ápolói feladatok ellátására az idős szülő nyaraltatása idején), ezért világosak a kapcsolaton belüli gazdasági különbséget. Továbbá a gondozók, bár származási országukban nem a társadalom szegény rétegeiből kerülnek ki, ebben a kapcsolati rendszerben mégis a hiányos erőforrásokkal rendelkezők, a szegények térfelére kerülnek, hiszen a pénzkeresés céljával mennek más országba dolgozni. Illetve külföldre érkezve eleve egy fizetőképes réteggel kerülnek érintkezésbe, hiszen olyan családok fogadják őket, akik megengedhetik maguknak, hogy háztartási alkalmazottat foglalkoztathassanak.

Anikó szintén tapasztalja ezt a hierarchiát, miközben igyekszik kissé másként is pozicionálni magát ebben a gazdasági térben. Kompenzáló verbális stratégiája a hétköznapjaiban megélt egyenlőtlenség mérséklésére, hogy meglátja és kommunikálja a tágabb környezet, Budapest szegény oldalát, ami sokkal rosszabb, mint ami az ő kibocsátó környezetében létezik.

„Mert akkor kezdtem, és addig nyebár nem is voltam soha Budapesten. És akkor megérkezünk a Keletibe, hajnalban... hát nekem az is olyan nagyon, nagyon kellemetlen benyomást tett, egy olyan megrázó sokk volt az, hogy én a Keletibe ott láttam azt a rengeteg sok hajléktalant. Addig nem láttam, mert nálunk nagyon kevés a mi kis városunkba. Egy-egy tekerő fiú itt-ott, de az, hogy hajléktalan, és kint fekszik egy kartonpapíron az állomáson, meg rossz szatyrokkal, meg ilyesmikkel... Nekem ez olyan nagyon kellemetlenül érintett, hogy nem jött, hogy elbiggyem. Amit addig csak elméletileg tudtam, hogy van, és azt látni, furcsa volt.”

A közép-európai migrációs tér azt mutatja, hogy a keleti nemzettest részének lenni jó márkanévnek számít a háztartásiparban. Megnyitja a kapukat a családokhoz, illetve a gondozói munkához, vagyis az intimitáshoz, bentlakáshoz, mindennapi közös élethez kapcsolódó bizalmi álláshoz. Az ápolói munka tehát olyan tevékenységnek bizonyul, melyben előnyös egy tradicionálisként elképzelt közösség tagjának lenni. A határon túliakra vonatkozó sztereotípiák itt a pozitív diszkrimináció elemeivé válnak, és bár maguk az érintettek nem feltétlenül tudnak azonosulni a rájuk vetített képpel, ebben a kontextusban megélik az ezzel járó előnyöket, és igyekeznek kiszolgálni ezeket. A kölcsönös érdekeltségből kifolyólag mindkét fél kapcsolódik az etnikai tartalmakhoz, különösen a bizalom és a hasonlóság kategóriáihoz, még a kevésbé jobboldali elkötelezettségűek is, akik az egyetemes emberi jogokra is reflektálnak a háztartási alkalmazottak kérdésében. A társadalmi és a kulturális tőke az etnikai kapcsolathálózat fontos migrációs-szervező termékei és generátorai. A határképzés viszont szükségszerűen megvalósul az azonos nemzetsoporton belül is, de a hierarchia más tartalmak mentén termelődik ki.

Kirekesztési gyakorlatok és ellenpraktikák

A román állampolgároknak a rendszerváltást követő (1990–1993) etnikai elvándorlását (németek, magyarok, zsidók) hamar követte egy úgynevezett *felfedező* időszak (kb. 1995-ig), amikor is a lehetőségekkel próbálkoztak, és különböző migrációs célpontokon igyekeztek kialakítani migrációs pályákat a helyi munkaerőpiacokon. Mivel a schengeni térbe való belépés vízumköteles volt számukra, és megszerzése szigorú feltételek alapján volt lehetséges, a távozók nagy része illegálisan hagyta el Románia területét. Az 1990-es évek közepén jelentős változás következett be: megindult a masszív áramlás Dél-Európa irányába, különösen Olaszországba és Spanyolországba. Erre a nyomásra válaszul mindkét említett fogadó ország szigorításokat igyekezett bevezetni, hogy korlátozni tudja a belépések mértékét. 2002-ben sikerült a román kormánynak elérnie, hogy állampolgárai a schengeni övezetbe vízummentesen léphessenek be, és félévenként három hónapig turistaként legális legyen az ott-tartózkodásuk. Ezzel párhuzamosan a célország is barátságosabb migrációs politikára váltott, mivel a munkaerőpiac egyes területein szükségessé vált a migránsok jelenléte. Az igazi áttörést Románia 2007-es csatlakozása hozta meg, amikortól Európán belül a belépés és a tartózkodás is legálissá vált.²¹

Az Olaszországba érkező román nők többsége az ápolói szektorba integrálódik. Ez az a munkaerőpiaci rés, amit nyitva tartanak a külföldiek számára, és ahol a legkönnyebb elhelyezkedni. A foglalkozásra használt terminus már eleve utal erre a speciális pozícionálásra. Mindenekelőtt egy kettősség említendő. A hivatalos, azaz a szerződésekben használt megnevezés a házi segítő/együttműködő (*collaboratrice domestica*), ami egyáltalán nem pejoratív. A hétköznapi szóhasználatban viszont a *badante* kifejezés van forgalomban, amit a 2002-es 189-es törvény 33. paragrafusán alapján már használnak jogi kategóriaként személyi segítséget nyújtó bevándorlókra. Ennek a szónak az eredete az 1900-as évek elejére vezethető vissza, akkor állatokra vigyázó személyekre használták,²² tehát a kifejezés transzportálása a házi ápolókra negatív leminősítést hordoz magában. Ráadásul mivel a *badante* olasz kifejezést kimondottan csak külföldi gondozókra vonatkozóan használják, eleve másságképző, kirekesztő jelentősége is van: egy etnicizált foglalkozást jelöl. Beszélgetőtársaim mindezeket együttesen érzékelve a társadalmi hierarchia alsó rétegeihez kapcsolták jelentéskörét.

Az otthoni tér mint munkavégzési hely, a kapcsolat aszimmetrikus jellege, valamint a pénz diktálta függőség sok olyan bánásmódra ad lehetőséget, melyek a távolítás és negatív minősítés eszközei, azaz a hierarchiaépítéshez járulnak hozzá.

²¹ Sandu 2006: 17–39.

²² Degiuli 2010: 774–775.

A határok átlépése, a személyes sértegetés az egyenlőtlenségi reláció kifejezése és fenntartása érdekében, a visszaélés a munkavégző türelmével és alacsonyabb pozíciójából fakadó kiszolgáltatottságával általános tapasztalása a transznacionálisan dolgozó ápolónőknek. A pénz például nemcsak monetáris tényezőként jelenik meg ebben a viszonyrendszerben, de státuszszabályozó elemként is. A fizetés ugyanis az interperszonális együttműködés aszimmetrikus dinamikáját fejezi ki, és az ápolót a bérezőhöz képest alacsonyabb pozícióba helyezi. A függőségi viszony direkt leképezője, ami hatással lehet az együttműködés és a munkakapcsolat minőségére is. Bár a szemérmesség és a keresztény erkölcs sokszor arra ösztönzi a kelet-európai nőket, hogy ne beszéljenek nyíltan a pénzről, amennyiben tematizálódik, a megbízókkal való kapcsolatot befolyásoló szempontként, közelséget-távolságot szabályozó eszközként kerül elmondásra.

A migráns nőkkel készített interjúkban a háztartási alkalmazottakra vonatkozó kognitív minőségek közül a cselédség és asszociációs köre szinte elsőként kerül elő a szereprepertoárból, valamennyien reflektálnak rá munkájuk meghatározása és saját maguk pozícionálása során. Megfigyelhető ugyanakkor, hogy az Olaszországban dolgozó román nők esetében az ápolói munka besorolása a szolga státuszba sokkal elterjedtebb és általánosabban elfogadott, mint a többi terepemen. A bentlakásos gondozók között például domináns a házi ápoló (vagyis a *badante*) és a szolga státuszok összekapcsolása – függetlenül attól, hogy nagyrésztük szerződéssel dolgozik, tehát hivatalosan kodifikált és formális jegyekkel rendelkező munkaviszonyban állnak alkalmazóikkal.

Mirela, aki a migráns ápolói hierarchia csúcsán van, szakápolóként kommunikál önmagáról, munkájáról, az olasz ellátórendszeréről, így reflektál bentlakásos gondozókként foglalkoztatott román társairól:

„Valóságos rabszolga élet. Hogy a lakásban ilj 24-ből 24 órát, akékor egyél, amikor az öreg akarja és amit az öreg akar, én nem tudnám csinálni. Soha nem is csináltam, és nem is tudnám.”

Az Olaszországban végzett terepmunka során valóságos áldozat- és szenvedéstdiskurzus vált megfigyelhetővé, melynek fontos témakörei a kiszolgáltatottság, a megbízók részéről tapasztalt kihasználás, az alapvető emberi jogok fölött gyakorolt kontroll (étkezés, térhasználat, személyes tárgyak ellenőrzése), szexuális zaklatás, lekezelés, megalázás, a külföldi státusból fakadó hátrányok stb.²³

Adriana panaszáradata érzelmekkel olyannyira átítatott, hogy időnként az egész gondozói közösség szószólójaként próbálja képviselni a román nők érdekeit. Homogén közösséget látat maga mögött, közös nyelvezetet vél feltárni, aminek – úgy tűnik – már saját terminológiarendszere is van.

²³ A migráns nők diskurzusainak részletes elemzéséről lásd Turai 2014.

„És nincs még csak... hogy is mondjam... nem is köszönnek meg semmit, nem is vagy megfizetve, sem... vagyis azért, amit csinálsz nincs... azért a tényért, ahogyan segített őket... Mert voltak esetek, például az én utolsó esetem, azt mondhatom, hogy a halottak közül emeltem ki, az oroszlanok gödréből – ahogy mondjuk mi, a mi gondozói kifejezéseinkkel. [...] Mi...ahogy a román kolléganőimnek szoktam mondani, a barátnőknék: 'mi egyik napról a másikra vagyunk itt'. Vagyis egyik nap lehetsz itt, de két nap múlva már kitesznek, és állat vagy, ahogy most én is vagyok. És... hogy mondjam, szenvedek, nagyon sajnálom, mert tudom, hogy hatalmas munkát végeztem. Hatalmasat! [...] Nem igazán találunk ebben pozitív oldalt. [...] mert egy házi gondozó tulajdonképpen szolgáló, felmossa a földet, sikálja a földet, rendezget, mindennek rendben kell lennie, tehát egy gondozó.”

Ilyen és ehhez hasonló panasztörténeteket ontanak magukból, amikor szabadnapjukon találkozunk. A sok elégedetlenség- és sértettség-történetnek a fájdalom kibeszélése és a *gőz kieresztése* mellett fontos szerepe van a másságképzésben, az olaszoktól való elhatárolódás mintázatainak a kidolgozásában, az erkölcsi kategóriák kiépítésében.

Az interjúkban és a magánbeszélgetésekben két alaptéma, az étkezés és a szex állandóan felbukkant, mintegy szimbolikusan leképezve társadalmi helyzetüket. Ezeken keresztül elmondható a befogadásuk, az integrációjuk, a szeretet tapasztalása, a gondoskodás élménye, a biztonságérzet, valamint a kirekesztés, a megalázás, a szenvedés, a honvágy. Háztartási alkalmazottként az étellel való tevékenységük, illetve nőként a szexualitásuk külföldi létük során mindvégig a fókuszban marad, amíg ebben a szektorban vannak alkalmazásban.

Pető Andrea „az étel nyelvét az azonosulás társadalmi viszonyrendszerének egyik hordozójaként” értelmezi, és azt vizsgálja, hogy az étel beszerzése, elkészítése és elfogyasztása „mennyiben része az azonosságtudat és a szubjektív hovatartozás kialakulásának”.²⁴ Saját terepmunkám során is mindvégig azt tapasztalhattam, hogy az étel körüli tevékenységek komplex társadalmi folyamatokat sűrítenek magukba. A beszerzés például kiváló terep a háztartásba lépő új tag elfogadásának vagy kirekesztésének gyakorlására. Akár a családtagok, akár a migráns maga vásárol, a heti kosztpénz mértéke és elköltésének házi szabályai világosan jelzik, hogy a személyes igények és preferenciák kaphatnak-e teret vagy sem. A megállapodásnak ugyan része, hogy az ápoló teljes ellátásban részesül, de ez nem jelenti automatikusan az alkalmazott táplálkozási szokásainak figyelembe vételét, még csak az elégséges élelem biztosítását sem. Számtalan kidolgozott, valószínűleg már sokszor elmondott narratíva van arról, hogy kimérik a gondozónak az ételmezt; ellenőrzik az étkezések után megmaradt ételt, és konfliktus forrása, ha az újrászámításnál hiányt észlelnek; éhezés miatt lopni kell az ételt, és titokban elfogyasztani; kettőjüknek (ápoltnak és ápolónak) rendelnek egy adag ebédet stb.

²⁴ Pető 2008.

„Lányok, esküszöm, én gyerekkoromban éheztem egy ideig, és megesküdtem: a gyerekeim ne éhezzenek, a szomszédaim ne éhezzenek, senki ne éhezzen a családomban. Megesküdtem, hogy soha többet nem fogok éhezni. De éheztem! [...] De nekem nem volt pénzem, ez volt az első munkabérem, amit kaptam. [...] És abból a kicsi pénzből, amim volt, akciós kekszeket vettem. [...] Vettem magamnak akciós kekszeket 50 centért, és amikor lefeküdtünk, hogy pihenjünk délután – lányok, esküszöm –, a takaró alatt ettem az éhség miatt. Tehát én, aki gyerekkoromtól nem éheztem, ettem és sírtam.”

– meséli a több nyugat-európai országban is tapasztalatot szerzett Iolanda első olaszországi élményét.

A befogadásnak előrehaladottabb szintje és fokozottabb kifejezője, amikor megengedik a gondozónak, hogy elkészítse saját ételeit, esetleg meg is kóstolják. Az Olaszországban dolgozók inkább az elutasítást tapasztalják ebben a tekintetben, amit a személyük iránti ellenézés jelzéseként értelmeznek. Szembetűnő a különbség az ételről való beszédmódban az integrációban előrehaladottak, esetleg letelepedni szándékozók, valamint a maradási esélyekből kizártak, és a kirekesztést megelők között. Az előbbi csoport tagjai arról számolnak be, hogy a helyiek ételei és étkezési szokásai egészségesebbek, szívesen követik az ottani konyha irányelveit, vagy akár már teljesen át is álltak azoknak az ételeknek a fogyasztására. Az utóbbiak viszont az otthoni ízeket magasztatják, honvágyhoz társítva említik saját ételeiket, és örömmel beszélnek azokról az alkalmakról, amikor sikerült kintlétük során ezeket elkészíteni vagy másoknál részesülhettek belőle. Gyengének találják a helyiek ételeit (az integráltak erre a *könnyűétel* minősítést használják); becsmélik a háziasszonyokat, amiért ételeik többsége hamar elkészíthető (szemben a hosszas munkát igénylő román ciorbával vagy töltött káposztával); fukarnak minősítik őket, amiért kevés élelmiszert vásárolnak egyszerre (ami nyilvánvalóan inkább az idősek háztartására jellemző), és a sonkaszeleteket olyan vékonyra vágják, hogy *újságot lehet olvasni rajta keresztül*, leminősítik reformkonyhájukat, és a zöld levelek fogyasztását az otthoni állattartás szintjére helyezik (példa erre a mángold, amit Romániában emberi fogyasztásra nem használnak, csak takarmánynövénynek); a mediterrán ételeknek tulajdonított hosszú életet sem feltétlenül értékelik, ugyanis ők elsősorban az időskor leépülésével és az Alzheimer-kóros betegekkel találkozhatnak, így számukra a helyiek többlet életideje is ezt jelenti.

Láthatjuk tehát, hogy az egyenlőtlenségi reláció korántsem egyirányú. Több síkon képződik a hierarchia, és időnként megfordításra vagy felfüggesztésre kerülnek a domináns másságképző tendenciák. A kirekesztési praktikákra válaszként morális hierarchiát dolgoznak ki a társadalom alsó szektorában elhelyezkedő háztartásiparban dolgozó nők. Ez a védekezési és kompenzációs technika olyan fölényt teremt, ahonnan kiugazíthatóvá válnak a sérelmek és visszanyerhetővé a

megtépázott emberi méltóság. A táplálkozás során feltárulkozó bánásmód kapcsán is előkerülnek morális szempontok, melyek kikezdik valamelyest az alá- és fölérendeltség házi praktikáit, de a stabil ellenválasz egy értékalapú szempontrendszer kimunkálása által válik lehetségessé, melynek fókuszában a test és a szexualitás található.

A morális felülemelkedést szolgálja, hogy az olaszok szexuális szokásait normalitáson kívülre helyezik. Gyakori téma ez szabadnapjaikon, akár a túlzásokig elmenően verbalizálják ezt az abnormalitást, hogy a történet a megszokott erkölcsi szentenciával végződhessék, miszerint az olaszok *biilyék*, ellenben a román nők a tisztaságot és tisztességet képviselik. Nem meglepő módon része ezeknek a narratíváknak az olasz férfi koszosága és büdössége is, ami nemcsak az igénytelenséget hivatott demonstrálni, hanem a testi tisztátalanságot és az állatvilághoz való közelséget. Felháborodás tárgya az idősek részéről tapasztalt minden szexuális megnyilvánulás még akkor is, ha az nem rájuk irányul. Gusztustalannak, szégyentelennek és az illendőség határán kívül esőnek ítélik meg a testiség megélését előrehaladott életkorban, ami szintén csak azt bizonyítja számukra, hogy mentálisan sérült a helyi társadalom vagy hogy állati ösztönök és nem morális értékek alapján élnek. Különösen nehezményezik, ha erre úgy kerül sor, hogy számukra is láthatóvá válik, ugyanis ezeket a helyzeteket lebecsülésük jeleként is értelmezik, vagyishogy semmibe veszik, levegőnek nézik őket. Megalázónak és igazságtalannak tartják azokat a vádakot, miszerint ők okot adnának a féltékenységre, és elcsábítani igyekeznének az olasz férfiakat. Értékelésükben inkább arról van szó, hogy a román nők szépek és jó háziasszonyok, míg az olaszok csak csinosak, de az arcuk csúnya, nagy az orruk, nem állnak szépen a fogaik, az arcformájuk is előnytelen, és még lusták is. Ennek a diszkurzív gyakorlatnak a kiegészítő elemei a morális egyenlőtlenséget kiugázító egyéb minősítések is, melyek azt erősítik, hogy a helyi társadalom életvitele igencsak kifogásolható: nem gondozzák öregeiket; a tévéhíradókban naponta látni, hogy ölik egymást; kihasználják szüleiket; hazudnak; élvezetekre (fogyasztásra) költenek; buták (nem képesek megtanulni román szavakat, miközben ők milyen hamar megtanultak olaszul kommunikálni) stb.

Az olasz társadalomnak a negatív képével szemben megformálódik egy idealizált kép az értéktelített Romániáról, ahol mindenki jó, szeretettel teli, segítőkészek az emberek, melegszívűek, szeretik egymást a családban, jó viszonyban vannak a szomszédok, megkínálják a vendégeket, nem sajnálják az ételt senkitől. A sok rossz élmény hatására az otthoni világ megszépül, ideálképpé merevedik. Kompenzálja őket a nehézségek idején, menedéket jelent a megaláztatásokban, és felemeli őket morálisan, hogy egy ilyen társadalomnak a részesei lehetnek.

Változó másság: a relativitás gyakorlata

A kutatási mintámba került transznacionális ápolónők közül az Izraelben dolgozók a legjobban és legtöbbször kontrollált migráns csoport. Ez részben Izrael bevándorlási politikája miatt van így, ugyanis annak ellenére, hogy az 1993-as palesztin felkelést követően munkaerőtoborzás indult többek között ápolói feladatok ellátására, a befogadás korlátozott és erőteljesen szabályozott. Kiemelésre érdemes a 2006-ban sorra került szigorítás, amikor a migránst konkrét munkaadóhoz „kötötték”, vagyis csak olyan belépési vízumot bocsátanak ki, ami egy adott alkalmazóhoz kapcsolja az érkező külföldit. Ezzel a rendelettel a migrációs törvény közvetlenül rendeli alá a munkavállalót megbízójának, illetve kihatással van a munkahelyváltásra, pontosabban a munkaadóváltásra, ami nagymértékben fokozza kiszolgáltatottságát.²⁵ Mivel nem Uniós tagországban vannak, tartózkodási és munkavégzési köreik szabályozottabbak és szűkre szabottak. Az Izraelbe való kijutás is sok nehézséggel jár, sőt komoly anyagi beruházást igényel, legtöbbjük nem is rendelkezik azzal a tőkével, ami a kijutáshoz szükséges, így eladósodva kezdik a munkát külföldön, ami komoly hátrányt jelent szabad mozgásukra nézve. A rendszabályok szintjén túl számos hétköznapi kontrollhelyzet is be van építve a magyar–izraeli munkakapcsolat rendszerébe. Sok másság merül fel ugyanis ebben a találkozásban, több szempontból is *mások* a magyar munkavállalók ebben a közegben: vallásilag, etnikailag, nyelviileg, kulturálisan, társadalmilag. Ezek a tapasztalások ugyan adnak okot a méltatlanság-érzésre, mégsem a szenvedés jelentéstartományából töltődnek fel tartalmakkal, hanem egy egészen eltérő megküzdési stratégiával igazítják *belyre* az alá- és fölérendeltségi viszonyokat.

Izraelbe magyar zsidókhoz érkeznek a magyar ápolónők. De hol is húzódik az etnikai közösség és azonosságérzet határai? Hogyan konstruálódik a *magyar* mivolt egy ilyen találkozásban? Az etnikai azonosság konstrukciójának több komponense van, melyek meghatározzák a kapcsolódás lehetőségeit és irányait. Ebben a migrációs térben a nyelv jelentős szerepet játszik. Az itt dolgozó ápolónők szívesen alakítanak kapcsolatot a magyar nyelvterületről idevándorolt és magyarul beszélő zsidókkal, baráti összejevetelek vannak, közös facebook-csoportot is készítettek, rendszeres a kapcsolattartás. A származási ország a másik fontos paramétere a közelség képzésének. A közös kibocsátó régió és az ebből adódó hasonló tapasztalatok, háttérélmények és hatások, a kulturális közeg lenyomata mind olyan tényezők, melyek hozzájárulnak ahhoz, hogy közösséget érezzenek egymás iránt. Az együvé tartozás mégsem törésmentes. A vallási hovatartozás eltérősége a *belyi* és *külföldi* kategóriák különválasztásában vízválasztó. Az Európából érkező keresztény nők markáns vallási különbözőséggel találkoznak,

²⁵ Shamir 2011; Liebelt 2011: 23–44.

ami a hétköznapi gyakorlatban meghatározó módon van jelen. Bár egy nyelvi közösségbe tartoznak megbízóikkal, és sok esetben a származási ország is azonos, ami közelséget és bizonyos értelemben összetartozást alakító élmény, a vallási másság olyan jelentős identitásformáló tényező, ami távolságokat és átjárhatatlan határokat jelöl ki a *mi* és az *ők* csoportjai között. A migráns magyar nők szemszögéből ez a másság inkább kulturális különbözőségként értelmeződik, mivel szekulárisabb a világszemléletük, de bármennyire is megtanulhatónak vélik ezeket a kulturálisan eltérő habitusokat, a korlátozott befogadás tapasztalása világossá teszi az *idegenség* kognitív határait és hétköznapi gyakorlatait. Azt láthatjuk tehát, hogy ebben a transznacionális térben dinamikusan változó csoportképző mechanizmusok működnek, több elv találkozik össze, és kontextustól függően kerülhetnek közelebb vagy távolabb egymástól befogadók és bevándorlók.

Ugyanez a váltakozó előjelű csoportképzési tendencia figyelhető meg a migráns nőknek a közelség-távolság tartományát szabályozó gyakorlatában a zsidó társadalom tagjai irányába. Többen is beszámoltak arról, hogy az otthoniak rendszeresen számon kérik rajtuk, miért épp Izraelt választották. A magyar társadalomban ismert antiszemita hangon gyakran szembesítik őket a közbeszédben általánosan használt sztereotípiákkal. Feszültséget okoz, hogy fizikai hollétükkel a zsidó társadalom részei, ezért számot kell adniuk arról, hogy pontosan hova is tartoznak. Kidolgozott válaszaik vannak a hazaiak negatív értéktulajdonítására. Világosan üzenik nekik, hogy az, amit ők tudni vélnek a zsidókról, nem egészen úgy van, Izrael szép hely, jó hely, csak beleszeretni lehet, jól érzik itt magukat, tehát egy pozitív képet rajzolnak meg és közelségérzetet fejeznek ki.

Erika így reflektál erre a feszültségre:

„És miért nem Ausztria vagy Németország vagy Anglia felé mentél? Oda is sokan mennek. Én nem szeretem a hideget, szeretem a meleget, meg a tengert meg, meg valahogy ez az ország nagyon izgatott.

Tudtál már valamit előre erről az országról?

Jaj, hát nem. Hát annyit tudtam, hogy Izrael... Azt már tudtuk eleve, hogy ugye, zsidó valóság családokhoz jövünk dolgozni, tehát ez már tudott volt, különösebben nem. Azt tudtam, amit ott a hírekbe leadnak, ami nem mindig fedt teljes mértékben a valóságot. Ezt már itt is megtapasztaltuk. Tehát nem minden úgy van, ahogy otthon elhangzik. Azt tudtuk róla.”

Klarissz a szeretet és szerelem jelentéstartományát hozza be a narrációjába, ezzel fejezi ki Izrael különlegességét és vonzerejét. Fontos érzelmi tartománya ez az értelmezéseknek, gyakori diszkurzív stratégia, ugyanis sokak élettörténetében ez jelenik meg olyan magyarázó tényezőként, ami már túl van a racionalitás határán, és ebben a formában indokoltta is teszi – a sokszor megkérdőjelezett – jövevényüket és huzamos tartózkodásukat.

„Amikor az ember otthonról látja a siratófalat, meg ezeket a szent helyeket, hát na... nyilván, hogy nem a szomszéd Csehszlovákiába akar menni dolgozni, hanem távolabbi helyre, amit egyébként nemigen lát. És azóta ez részemről is egy szerelem lett. [...] Már nem a személy iránt, hanem az ország iránt. Nagyon, nagyon szeretem.”

„Úgye már mindenki tudja, hogy: Izrael a csodák országa. [...] Ez az egyetlen ország, ahol senki nem tudja megindokolni, hogy miért éppen itt él, de ezér ellenérvet tud felsorolni, hogy miért képesség másbol élni...

...ezzel én is így vagyok.”

– írja Márta egyik levelében.

Mindeközben az a sajátos élethelyzet, miszerint ők az alkalmazottak és a zsidó közösség tagjai a munkaadók, azaz ők vannak alul a hierarchiában, akik tehát a szegények, a zsidó megbízók pedig fölöttük, akik pénzzel rendelkeznek, elkerülhetetlenül aktíválja az otthoni magyar–zsidó relációban felmerülő antiszemita értelmezési kereteket, aminek a hatására a távolság érezhetően megnövekszik a két csoport között.

A pénz témaköre idegessé teszi Jankát, aki arról számolt be, hogy a munkaadó-munkavállaló viszonyban, tehát a személyes hétköznapi élményeiben hátrányos helyzetet él meg, és kiszolgáltatottságot, egyenlőtlenséget tapasztal – példaként említi, hogy alkalmazói nehezen adják meg a béremelést, még akkor is, ha törvényesen járna.

„Nem igaz, hogy mi követelünk. Lehet, hogy... nyilván emberek vagyunk, és nem vagyunk egyformák, abányan vagyunk, annyifélék vagyunk. De hogy... Nem követelünk. Éppen ez a baj, mert ők viszont nagyon tudják. Tehát nagyon...! A zsidók, az itteni állampolgárok, azok nagyon tudnak érvelni, hogy mért nem. Mondok egy érdekes példát. Én 2 éve itt vagyok, és... beszéltem a nénim lányával, és mondtam, hogy tavaly sem kaptam 50 dollárt, magától adott 100 sékelt.²⁶ És elfogadtam, mert azt mondtam: 'Magától adta, ez eszméletlen jó, nem kell kérni se.' És: 'Nem gondolod, Sári, hogy akkor az idén kéne?' 'Hát, hogy majd meglátjuk.' És akkor utána jött ilyen szöveggel, hogy nem, mert ő se kapott fizetésemelést nem tudom hány éve. Tehát ők, nekik megvan az érvrendszerük erre, hogy mért nem, vagy hogy valamennyit.”

A pénzforrásokhoz való hozzáférés lehetősége mellett a Holokauszt az a téma, ami érzékenységeket érint mindkét oldalon, és a kint élők körében hamar elindítja az otthoni közegben megismert távolsághatárjelölő *másság*-tartalmakat. Jan-ka beszélgetésünkben erre is reflektált.

„Azt is utálják, hogyha magyarul beszélünk. Tehát hogyha mi ide leülünk, itt mindig van egy-két ember, aki reklamál, hogy beszélünk. Nem szeretik a magyarokat, nem szeretik a magyar nyelvet éppen ezér [Holokauszt]. Például érdekes módon tisztelik a románokat, mert a románok menekítették a zsidókat, a magyarokat gyűlölik. Az én nénimnek van... néhány barát-
nő-

²⁶ 50 dollár kb. 200 sékelnek felel meg, tehát a jogos béremelésnek a felét kapta meg a gondozó.

je, akik rendszeresen szombaton elfőnnek hozzánk meglátogatni, beszélgetni, egyebek. Én már nagyon sokszor hallottam, hogy: 'Mert Magyarország!' És erre szoktam mondani, hogy: '57-be születtem, mi közöm van az egészhez? Más kérdés, hogy ezt nagyon nehez elmagyarázni, mert aki tanulta a történelmet, az tudja, hogy miért volt...'

Tovább árnyalja a migráns magyar nőknek a zsidósághoz való pozicionálásának stratégiáját, hogy folyamatosan érintkeznek, ha csak marginálisan is, a zsidó–palesztin konfliktust értelmező szövegekkel. Ebben a viszonylatban már munkaadók és helyi barátai²⁷ véleményével azonosulnak, az általuk konstruált társadalmi realitásba integrálódnak, és egyértelműen a zsidó közösség oldalán köteleződnek el, velük szolidárisak. Védelmükbe veszik a zsidó társadalmat, és határozottan elutasítanak minden olyan véleményt, ami őket hátrányosan mutatja be, akár az otthoniak részéről érkezik a kritika, akár a világ más pontjáról – ez utóbbiakat többnyire a helyiektől hallják (természetesen reflexiókkal együtt), hiszen a magyar ápolók nem követik a héber nyelvű sajtóhíreket.

A korábban bemutatott migrációs térhez hasonlóan az étel és a test fölötti kontroll itt is fontos eszköze az interperszonális kapcsolatok szabályozásának. Az említettekén túl Izraelben jelentőséget nyer, hogy az ételek a tisztaság és tisztátalanság kifejezésének is a szimbólumai, nemcsak higiéniai, de rituális értelemben is. Az élelem kulturális kódjai szabályozzák a köré épülő rituális gyakorlatokat, és kidolgozott szabályrendszert alkalmaznak a mi-csoporttal és a csoporton kívüliekkel szemben. A kóser konyha betartása és betartatása, a lakásba behozható élelmiszerek körének korlátozása, az egyes ételek megérintésének tilalma (pl. elkészült étel vagy megbontott bor érintése vallási közösségen kívüli által tisztátalanná és fogyasztathatatlanná teszi azt), a rituális megtisztulás kötelezettsége pészah idején (morzsátlanítás lakásba való belépéskor), az asztalközösség körének meghatározása hétköznapi és ünnepi alkalmakkor, valamint a részvételt szabályozó viselkedési normák mind-mind olyan gyakorlatok, amelyek a határok kimunkálásában, az eltávolítás és a befogadás kifejezésében jelentős szerepet játszanak.

A női test kontrollja szintén sokkal komplexebb és többféle formában nyilvánul meg. A befogadó család hagyománykövetésének mértékétől függően elvárják, hogy öltözködési szokásaikban kövessék a helyi normákat, és takarják el testük szabad felületeit. A családtagokkal való kommunikációs alkalmak és lehetőségek is korlátozottak: ortodox férfiak nem beszélnek női alkalmazottjukkal, vagy csak úgy teszik ezt meg, hogy közben nem néznek rájuk. Az asztalközösségben való részvétel a gender és etnikai/vallási alapú befogadás-kirekesztés mezsgyéjén realizálódik. A sokféle variáció közül néhány: asztalközösségben lehet az alkalmazott megbízójával shabbat kivételével, csak a női családtagokkal ülhet együtt,

²⁷ Itt főként zsidó barátok értendők. Kevesen barátkoznak arabokkal, ebből a közegekből inkább átmeneti szerelmi kapcsolatok kerülhetnek ki, de ezt a migráns közösség elítéli, verbálisan bünteti.

soha nem étkeznek közösen, megadott öltözetben és viselkedési normákhoz kötöttén részesülhet az együttlétben, feltétel nélkül befogadják, még a gyertyát is meggyújthatja a péntek esti asztalon. Bár ezek a korlátozások testük tisztátalanként való képzetére vonatkoznak, nem a méltatlanság érzését váltják ki. A kizárást ugyan nehezményezik, de kulturális jelentéstulajdonítással reagálnak, és az idegen világ különlegességeként látják a másságot. Ebben segítség számukra, hogy a diszkriminált helyzetből az európai státuszába lépve olyan pozícióból szemlélhetik az ázsiai világot, amiben az alárendeltségi viszony relativizálódik.

„Amikor én odakerültem a családhoz – mondja Erika –, nekem az első vitám a né-nimmel ebből volt. Mert ugye én hétfőn odakerültem, pénteken mentünk vacsorára[...] És akkor készen voltam, kimentem, bemutatkoztam. 'És a fejemre nem kötök semmit?!' Mondtam: 'Nem.' 'Na de!' Mondtam, hogy én nem, és nekem otthon se volt a fejem soha bekötve, nekem nem volt se kendő, se sapka soha a fejemre, még a 20 fokos hidegbe is meggondoltam. [...] És mondtam, hogy én nem, nem kötöm be a fejemet. Ha így nem mehetek oda, akkor hívja föl a fiát vagy a menyét, beszélje meg, hogy ha így nem mehetek oda, akkor nem megyek vacsorázni, de a fejemet nem vagyok hajlandó bekötni. [...] Beöltözöm nyakig. Ez a sál most a tének tudható be, tehát a hidegnek, ezt hordtam otthon is. Tehát hogy most veszek magamnak olyan ruhákat, ami, ami zárt... Ezt a nyakig beöltözést nem... nem... Tehát az én ízlésem szerint vannak a ruhák megérve. Nagyon sok ruhát ők vettek meg ezekre az alkalmakra, tehát eljött velem az egyik menyé... Úgy mondom, hogy ők adták a pénzt rá, és elmentünk, vettünk rá ruhákat, hogy amibe én sábecor elmegyek vacsorára. De az én ízlésem szerint lettek megérve, tehát egy olyan, egy európai szinten. Nem azt kell elképzelni, hogy olyan ruhákba járok, mint ők! Ez az én ízlésem.”

Azt láthatjuk tehát, hogy a magyar–izraeli migrációs térben a kapcsolat a helyiek és a külföldiek között dinamikusan változó, sokszor ellentétes előjelű minőségekbe is átszapó szempontok alapján történik. A közelség és a távolság szabályozása, illetve az érintettek pozicionálása különböző kontextusok függvényében igen eltérően alakulhat. Nem utolsó sorban pedig figyelemre méltó az is, hogy a magyar vs zsidó ellentétből termelődő másságra adott lehetséges válaszok és felülemelkedési stratégia itt az alternatív másság mintázatainak kidolgozása: az ázsiai vs európai kategóriák megkonstruálása, valamint Izrael és a zsidó társadalom kulturális kuriózumként való kezelése. Mindezek pedig egészen új dimenziókat nyitnak helyzetük értelmezésére, identitásuk kimunkálására és önmaguk elhelyezésére ebben az összetett relációban.

Összegző gondolatok

A migrációval és a társadalmi hierarchia alsó szektorában elhelyezkedő háztartásiparba való belépéssel az időseket gondozó asszonyok behelyezkednek egy olyan társadalomszervező rendbe, melyben eleve kedvezőtlen státuszt élvez-

nek munkaadóikkal szemben. Többféle egyenlőtlenség (etnikai, gender, társadalmi osztály) keresztmetszetében kerül sor külföldi létük és pénzszerzési tevékenységük megvalósítására, melyek hétköznapi megnyilvánulásai átszövik interperszonális kapcsolataikat. A különböző terepeken végzett kutatómunka azt mutatja mégis, hogy az egyenlőtlenségi reláció nem egyirányú. Ez ugyan nem jelenik meg a globális gazdaság szintjén, de hatással van a migránsok szubjektív másságtapasztalására és helyzetértelmezésére. Több síkon képződik a hierarchia, és ezek időnként ellentétes tendenciákról árulkodnak.

A tanulmányban bemutatásra került a migráns ápolói foglalkozás etnicizálásának folyamata (pl. foglalkozás neve és használata), valamint annak tradicionális vizsgálása és naturalizálása. Bár a migráns lét legalapvetőbb másságtapasztalása, a kirekesztés és befogadás gyakorlatának egyik legfontosabb paramétere az etnikai különbözőség, láthattuk azt is, hogy az etnikai hasonlóság korántsem szünteti meg a másság-képzést, csupán egyéb hierarchia-kijelölő eltérések felszínre kerülését indukálja (centrum-periféria, szegény-gazdag, fejlett-fejlődő). Tanúi lehetünk annak, hogy számtalan további különbség (pl. vallási, nemi, származási) is kiválóan alkalmas a határok meghúzására és az egyenlőtlenség kijelölésére a hétköznapi életben ebben a foglalkoztatási szektorban az otthon zárt falai között. Az elemzés viszont ezen túlmenően azt is feltárta, hogy a domináns diskurzus által közvetített alá- és fölérendeltséget alternatív másság-képző mechanizmusok árnyalják. A globális egyenlőtlenség (újra)képzése a hétköznapi életben, a határok és az erőviszonyok fölötti alkufolyamat, a hierarchia relativizálása, korrekciója és megfordítása jellegzetes kísérői a migráns ápolói életnek és a befogadói társadalom tagjaival való interakcióknak. Az Olaszországban dolgozó román nők a kirekesztésre verbális ellenállással és egy morális hierarchia megkonstruálásával reagálnak, amivel visszajára fordítják az alá- és fölérendeltségi relációt. Az Izraelben alkalmazott magyar asszonyok esetében pedig a hétköznapi szituációk alapján rugalmasan változó hovatarozás (csoporton belül/kívül, közel/távol) dinamikáját követhettük nyomon, valamint egy új egyenlőtlenségi paraméter, az európai vs. ázsiai kategória páros beemelését státuszuk értelmezési eszköztárába.

Az idegenség kategóriájának a kimunkálási folyamatában tehát láthattuk az azonosságon belüli különbözőségeket, a másság többféle megnyilvánulását, a kisebbségi többségi közegbe és többségi kisebbségi helyzetbe kerülését, a csoporton belüli csoportképzést, a részleges befogadást és kirekesztést, a feltétel- és kontextusfüggően változó határkijelölő mechanizmusokat, a többszörösen marginalizáló gyakorlatokat, vagyis a különböző másságképző dinamikák együtthatását.

Irodalom

- ANDALL, Jacqueline
1997 Catholic and State Constructions of Domestic Workes: The Case of Cape Verdean Women in Rome in the 1970s. In Koser, Khalid – Lutz, Helma (ed.): *The New Migration in Europe. Social Constructions and Social Realities*. 124–142. London: Macmillan Press Ltd
- ANDERSON, Bridget
2000 *Doing the Dirty Work? The Global Politics of Domestic Labour*. London–New York: Zed Books
- BROWNE, Colette V. – BRAUN, Kathryn L.
2008 Globalization, Women's Migration, and the Long-Term-Care Workforce. *The Gerontologist*. 48. 1. 16–24.
- CHENG, Shu-Ju Ada
2006 Rethinking the Globalization of Domestic Service: Foreign Domestic Workers, State Control, and the Politics of Identity in Taiwan. In Zimmerman, Mary K. – Litt, Jacquelyn S. – Bose, Christine E. (ed.): *Global Dimensions of Gender and Carework*. 128–144. Stanford: Stanford University Press
- DEGIULI, Francesca
2010 The Burden of Long-Term Care: How Italian Family Care-Givers Become Employers. *Ageing and Society*. 30. 755–777.
- GUTIÉRREZ-RODRÍGUEZ, Encarnación
2010 *Migration, Domestic Work and Affect. A Decolonial Approach to Value and the Feminization of Labor*. New York–London: Routledge Taylor & Francis Group
- HOCHSCHILD, Ariel Russell
2000 Global Care Chains and Emotional Surplus Value. In Hutton, Will – Giddens, Anthony (ed.): *On the Edge. Living with Global Capitalism*. 130–146. London: Jonathan Cape.
- LAN, Pei-Chia
2006 *Global Cinderellas. Migrant Domestic Workers and Newly Rich Employers in Taiwan*. Durham – London: Duke University Press
- LEVITT, Peggy
2001 *The Transnational Villagers*. Berkeley–Los Angeles–London: University of California Press
- LIEBELT, Claudia
2011 *Caring for the 'Holy Land'. Filipina Domestic Workers in Israel*. New York–Oxford: Berghahn Books
- LUTZ, Helma
2002 At Your Service Madam! The Globalization of Domestic Service. *Feminist Review*. 70. 89–104.
2011 *The New Maids. Transnational Women and the Care Economy*. London–New York: Zed Books
- PARREÑAS, Rhacel Salazar
2006 Migrant Filipina Domestic Workers and the International Division of Reproductive Labor. In Zimmerman, Mary K. – Litt, Jacquelyn S. – Bose, Christine E. (ed.): *Global Dimensions of Gender and Carework*. 48–64. Stanford: Stanford University Press
- PETŐ Andrea
2008 Az étel nyelve: az azonosság tudat és a szubjektív hovatartozás hordozója. In Passerini, Luisa – Lyon, Dawn – Capussotti, Enrica – Laliotou, Ioanna (szerk.):

- Női migráció keletről nyugatra. Társadalmi nem, mobilitás és azonosulás a jelenkori Európában.* 174–190. Budapest: Balassi Kiadó
- REPAK, Terry
1995 Labor Recruitment and the Lure of the Capital. *Journal of Gender and Society*. 6. 393–415.
- SANDU, Dumitru
2006 Expolatarea Europeiprinmigrațiipentrumuncă: 1990–2006. In Sandu, Dumitru (ed.): *Locuireatemporarăînstrăinătate. Migrațieeconomică a românilor: 1990–2006.* 17–39. București: Fundația Pentru o Societate Deschisă
- SHAMIR, Hila
2011 What's the Border Got to Do with it? How Immigration Regimes Affect Familial Care Provision – A Comparative Analysis. *American University Journal of Gender, Social Policy, and the Law*. 19. 2. 601–669.
- TURAI Tünde
2014 Időseket gondozó kelet- és közép-európai nők diskurzusa transznacionális életük-ről. *Ethno-Lore*. XXXI. 311–338.
2016 Ápolónők több helyszínen – Kutatás több szintéren. Módszertani döntések, többszinterű etnográfia. *Ethno-Lore*. XXXIII. 79–103.
- UNGERSON, Clare
2004 Whose Empowerment and Independence? A Cross-National Perspective on 'Cashfor Care' Schemes. *Ageing & Society*. 24. 189–212.
- ZIMMERMAN, Mary K. – LITT, Jacquelyn S. – BOSE, Christine E.
2006 Globalization and Multiple Crises of Care. In Zimmerman, Mary K. – Litt, Jacquelyn S. – Bose, Christine E. (ed.): *Global Dimensions of Gender and Carework*. 9–29. Stanford: Stanford University Press
- ZONTINI, Elisabetta
2010 *Transnational Families, Migration and Gender. Moroccan and Filipino Women in Bologna and Barcelona.* New York–Oxford: Berghahn Books

Tünde Turai

ALIEN-STATUS STRATEGIES OF CENTRAL AND EASTERN EUROPEAN WOMEN IN THE GLOBAL HOME (HEALTH) CARE INDUSTRY

A new home health care industry and nursing system seems to be shaping up which, despite the fact that it is made up of activities performed mostly within the framework of the shadow economy and the informal sphere, is an organic part of the global economy. Nursing work has become a market-based commodity with a monetary value to it, which means that it has shifted from the reproductive sector to the productive one, and that has reconfigured the economic dimensions. Following the change of the political regime in Hungary, women from Central and Eastern Europe got integrated into this global tendency, too. They entered a segment of the labor market where migrants had been employed for some time, and they displayed various kinds of signs of inequality upon themselves. This study discusses the situation of women from Transylvania and the Sub-Carpathian region working in Hungary and in Austria (Burgenland), Romanian women working as home care providers in Italy, and Hungarian-speaking women working in Israeli households of Hungarian expat families.

Ibrahim Müteferrika a török–magyar kultúra szolgálatában

BARTHA JÚLIA

Nagy lépés történt a 19. század második felében a török és magyar tudományos kapcsolatokban, aminek eredményeként a magyar kutatók bejuthattak a törökországi levéltárakba és a könyvtárakba. Egy fiatal tudós, Karácson Imre¹ az isztambuli könyvtárban rábukkant Ibrahim Müteferrika memorandumára, a *Riszále-i iszlámije* című munkára, amit magyar nyelven is ismertetett.² Tudományos értekezések a 20. század elejétől jelentek meg Müteferrikáról, aki a Rákóczi-kutatás kapcsán került a figyelem fókuszába. Ibrahim Müteferrikát a török könyvnyomtatás megteremtőjeként tisztelik Törökország-szerte. A tudományos publikációk sorát a századfordulón Thaly Kálmán indította, aki Rákóczi rodostói éveinek dokumentumait kutatta fel és publikálta, közöttük a fejedelem francia származású udvari nemese, César De Saussure naplóját és levelezését, amit eredetiben a Magyar Tudományos Akadémia kiadójánál jelentetett meg, magyar fordítással ellátva. A Rákóczi-kor kutatói érthető okokból nem Müteferrikára helyezik a hangsúlyt, de kétségtelenül hozzájárulnak ahhoz, hogy a különös ember életműve kirajzolódjék az utókor számára. Kutatók megjegyzik, hogy Rákóczi haláláig Müteferrika 17 művet jelentetett meg, ami a maga korában kimagasló teljesítmény volt. Az Oszmán Birodalomban ő alapította az első nyomdát. Ennek ellenére nem nyomdászként, hanem Rákóczi tolmácsaként és a Porta összekötőjeként, a magyar ügyek előmozdítójaként emlegetik a források. Okkal.

Pontosan nem tudjuk születésének dátumát. Újabb források 1674-re datálják évét, de mivel magyar nevét nem jegyezte fel a memoárjában és eddig nem került elő olyan forrás, ami bizonyítaná a kilétét, ez egyelőre nem pontosítható. Nem tudunk levéltári kutatást végezni, pedig bizonyára megtalálható az anyakönyvi bejegyzés, hiszen 1601-től a Magyar Királyság területén kötelező az anyakönyvezés. Más forrásnak is kell lennie, mert Ibrahim 18 éves volt, amikor kikerült a Birodalomba – vagy kalandvágyból, vagy elfogták a portyázó török csapa-

¹ Karácson 1911a: 196–199; Karácson 1911b.

² Horváth 2003: 11–12.

tok –, addigi életét azonban a felnőttkor küszöbéig szülővárosában élte. Mivel akkoriban az erdélyi unitáriusokat igen sok atrocitás érte, templomukat 1689-ben bezárták, a kutatókban megfogalmazódott a kérdés: lehet, hogy önként emigrált a Török Birodalomba? A választ aligha tudjuk meg. Minden esetre megtalálta a számítását, mert igen szép politikai karriert írt le, életpályája nagyvívú volt. Müteferrika (titkár és a Szultáni tanács dzsemaat tagja) államtitkok tudója volt, komoly megbízásokat kapott a szultántól 1715-től.

Különösen 1736–39-ben játszott komoly diplomáciai szerepet a török háború idején.³ Dagesztánba és Lengyelországba küldték, de az Ausztriával folytatott tárgyalásokon is szerepet kapott.⁴

Mivel Rodostóban Rákóczi fejedelem mellett egy Musztafa nevű tolmács is volt, valószínű, hogy Ibrahim effendi Isztambulban töltötte idejének nagyobb részét, ott képviselte a fejedelmet.

A családjáról sem tudunk igazán semmit, ami azért nagy veszteség, mert a kutatást megkönnyítené, hiszen az egyházi feljegyzésekben könnyebben nyomára lehetne jutni. Maga az egyébként több önéletrajzi vonatkozást tartalmazó *Riszále-i iszlámija* című memorandumában csupán azt írja: „Én igénytelen, szegény szolga, Magyarországon, Kolozsvár városában születtem.” Az Oszmán Birodalomban a jó eszű fiatalember miután elsajátította a török nyelvet, (források bizonyossága szerint a latint és az arabot is)⁵, könnyen boldogulhatott, hiszen a tanult embert tisztelték és a Birodalomban, ha tehetsége volt valakinek, egészen magas posztra is juthatott. (Elég Nagy Szulejmán szultán nagyvezírre, Ibráhirra gondolnunk, aki görög származású volt, a *devsirme* [gyermekadó] révén került a birodalomba és a második ember lett a hatalmas közigazgatás élén.)⁶ Ilyenformán érthető Ibrahim Müteferrika előmenetelének az útja. A Birodalomban a boldogulás első lépése az iszlám hitre térés volt. Könnyű az iszlám felvétele, a követése is, hiszen nem kíván a hívektől teljesíthetetlen dolgot, csu-



A miniatúra Ibrahim Müteferrikát mint a Szultáni Tanács tagját ábrázolja

³ Ibrahim Müteferrika diplomáciai tevékenységéről szép tanulmányt írt Tóth Ferenc a Magyar Tudomány folyóiratban. Tóth 2011: 39–47.

⁴ Horváth J. 2011.

⁵ Halil Acikgöz (Az Isztambuli Egyetem Nyelv – és Irodalom Tanszékének tanára) szíves közlése. Isztambul, 2011. május 4. (Saját gyűjtés)

⁶ Matuz 1990.

pán lelki odaadást és az iszlám öt alappilléreinek elfogadását, ami – valljuk be – egy 18. században élő, amúgy is vallásos ember számára nem elfogadhatatlan feltétel. Hogy miért az *Ibrahim* nevet kapta? Talán mert Ábrahám volt a keresztnéve, vagy mert a keresztény próféták nevét az iszlám vallás is elfogadja és szívesen használja a törökösített változatát, de az is lehet, hogy az egyistenhit megalapítóját, Ábrahámot mind a keresztény, mind az iszlám vallás prófétaként tiszteli, s így adott, hogy a keresztény hitről muszlimmá vált fiatalember az Ibrahim nevet kapja. Ez megint olyan talány Mütefferika élettörténetében, hogy amíg hiteles forrás nem kerül a kutatók kezébe, nem tudjuk meg az igazságot. Az iszlám hitre térés első lépéseként *nevet* kap az ember. Nem is kell azonnal vallást váltani, a közösség *megnevezi* az illetőt, ezzel jelezvén, hogy befogadta őt.⁷ Noha Cézár De Saussure jól ismerhette a Rákóczi udvarában élő fiatalembert, nem tartotta fontosnak megjegyezni, hogy mi volt az eredeti neve.⁸

Mütefferika minden politikai érdeme mellett a könyvnyomtatásban elért igencsak figyelemre méltó eredményeit elismerte a világ. A könyvsajtó megjelenése Törökországban különösnek hatott és a vállalkozás nem is volt könnyen induló, hiszen ott, ahol társadalmi rétegek élnek abból, hogy kézzel másolják az írást, a könyveket, ahol külön illusztrátorokat, miniatúra-festőket képeznek arra, hogy megörökítsék a kor történéseit, nem aratott egyértelmű sikert egy nyomda. Az világ azonban utóbb elismerte a nyomda munkáját, az 1789-ben olaszul megjelenő török irodalomtörténet⁹ felsorolja Ibrahim Mütefferika valamennyi nyomtatványát. Kalandos élete időnként a szépírókat is megihlette. Magyarul László-Bencsik Sándor írt róla az ifjúságnak szánt, *Nagy magyarok idegenben* c. munkájában.¹⁰ Orlin Sabevnek a Mütefferika-életművet újraértékelő, 2004-es bolgár nyelvű munkája bővített kiadásban Isztambulban is megjelent 2006-ban.¹¹ Újabban Solmaz Kamuran tíz évi kutatómunka után írta meg szépírói erényeket megcsilantó művét Mütefferikáról.¹²

A sajtó is időről-időre igyekezett a hírek között szerepeltetni az isztambuli könyvnyomtatás történéseit, különösen a 200. évforduló kapcsán, de ezek a híradások felületesek, gyakran pontatlanok voltak.¹³ A 20. század második felében

⁷ Magam is megtapasztaltam 1992-ben, amikor Kazakisztánban jártam egy kedves családnál, akik megneveztek a maguk nyelvén. *Aykerim* lett a nevem, s ha az iszlám vallást is felvenném, bizonyosan ezt a nevet használnám. A névadás mágiájának törvénye szerint amit *megnevezek, ezáltal megjelölöm, az, aminek nevezem...*

⁸ Thaly 1909; Horváth 2004.

⁹ Toderini 1787.

¹⁰ László-Bencsik 1971: 16–23.

¹¹ Sabev 2006.

¹² Solmaz 2010.

¹³ Lampért 1929; Clauser 1935: 94.

újra az érdeklődés homlokterébe került a török könyvnyomtatás atyja.¹⁴ Alig van olyan török kultúrával foglalkozó kutató, akit valami módon ne érintene meg a Müteferrika-jelenség. Gutenberg török megfelelőjének tartja a kutatás.¹⁵ A magyar sajtóban Ibrahim Müteferrika elismertetéséért a legtöbbet Horváth J. József tett, amikor összefoglalta mindazt, amit az elmúlt száz év kutatástörténete eddig elért.¹⁶

A török sajtót is foglalkoztatta a nyomdászat különös sorsú alapítója.¹⁷ De a hivatásos kutatók is időről időre megjelentetnek tanulmányokat, ami a tudományos érdeklődés homlokterében tartja Müteferrikát. Necati Gültepe, az Állami Levéltár igazgatóhelyettese a források legjobb ismerője, maga is meglepve tapasztalta, hogy a források időrendje milyen szépen kirajzolja Ibrahim Müteferrika hivatalos pályafutását, s maga is elemezte a megjelent 17 művet.¹⁸ Müteferrika életének fontosabb állomásairól 23 levéltári dokumentum került elő eddig a török archívumokból. Mind az életének egy fontos állomását dokumentálja, szinte nyitott könyvvé teszi a pályaképet. A közben zajló eseményekről természetesen más forrásokból, leginkább követjelentésekből vagy egyéb történelmi leírásokból tudhatunk. Nézzük, miként mutatják a források Ibrahim efendi életét.

Az első okmány az 1715. szeptember 30-tól december 26-ig tartó időszakra vonatkozik, amelyből kiderül: spáhiként (lovas katonaként) a 41. hadtestbe sorolták, zsoldot kapott.¹⁹

1716. április 18-án (iszlám időszámítás szerint 1128. Rebiüláhir hónap 25. napján) a szultáni udvar testőrségébe választják, müteferrikává nevezték ki. Az erről szóló okmányt a levéltár őrzi, de az életét bemutató hatalmas vállalkozás,



Ibrahim szobra Isztambulban a Nagy Bazár könyves részénél. A felsorolás a nevéhez fűződő műveket mutatja (A szerző felvétele)

¹⁴ Szabó-Pap 1973: 129–132.

¹⁵ Nedret Isli isztambuli (galatasarayî) antikvárius közlése, aki maga is tart 5 db. könyvet Müteferrika nyomtatványai közül. Isztambul, 2011. május 4. (Saját gyűjtés.)

¹⁶ Horváth J. József a *Török füzetek*ben részletesen leírja Müteferrika életét, összegzi az eddig megjelent munkákat. Írása alapmű a Müteferrika-kutatásban. Horváth J. 2003.

¹⁷ İlk Türk matbaasin dair yeni vesikalar = Hayat, 1928, Gerçek Türk matbaacılığı, Istanbul, 1929.

¹⁸ Necati Gültepe szíves közlése. Isztambul, 2011. május 4. (Saját gyűjtés)

¹⁹ Fikret-Coşkun 2009: 130.

Coşkun Yılmaz és Fikret Sarıcaoğlu munkája is közzétette.²⁰ A müteferrika igen bizalmi státusz volt, a dzsemaat tagjai jelen voltak, ahol a szultán kihirdette a parancsait, vagy diplomáciai esemény történt, a nagyobb ünnepeken pedig a testőrséget adták. A dzsemaat tagjai turbánviseletükben is különböztek a birodalom egyéb tisztségviselőitől. Voltaképpen a viseletük színe és a turbán formája már messziről elárulta a társadalmi státuszukat. Igen nagy tiszteletnek örvendtek. Számos miniatúra megjeleníti ezeket az ünnepeket, ahol jól látni a rangsort és a viseletet is. Hiteles ábrázolások ezek, amik művészi fokra vitték a karakterek megjelenítését is.

1716. november 30-tól 1717. június 30-ig Müteferrika Nándorfehérváron volt, a magyarok mellett teljesítette a szultáni udvartól kapott feladatot. Ez nyilvánvalóan az volt, hogy a Rákóczi-emigráció rodostói útját előkészítse. Itt gyülekeztek a Rákóczi-szabadságharc menekülő csapatai. A porta megbízásából Bécsben is tárgyalt Savoyai Jenő herceggel. Az a tény, hogy a szultán megbízásából jelentős külpolitikai döntések előkészítésében részt vehetett, részint tolmácsként, részint európai műveltséggel bíró emberként, igen érdekessé teszi a személyét. A szultáni udvar feltétlen bizalmát kellett élveznie.

1720. november 2. és 1738. június 18. között II. Rákóczi Ferenc vezérlefejedem titkára és tolmácsa volt. A fejedelemhez Edirnében csatlakozott, és haláláig mellette maradt, majd Isztambulban folytatta a magyar ügyek képviselését. Nagy valószínűséggel nem tartózkodott állandóan Rodostóban Rákóczi mellett, Isztambulban lakhatott. A fejedelem igen elégedett volt a szolgálataival, amit a halála előtt Sadrazam Hekimoğlu Ali Pasához írott levele is tanúsít, abban legmegbízhatóbb tolmácsának említi és a pasa figyelmébe, kegyelmébe ajánlja, mintegy rábízva a továbbiakban.

1724. január 23-án müteferrikaként 50 akcse napidíjat vett fel. Ez tisztességes fizetésnek számított. Nyilván nem havibérük volt, hanem vagy éves jövedelmük vagy egy-egy feladatra külön fizetést kaptak, mert a következő okmány – egy év múlva, 1725. október 7-én – arról tudósít, hogy a kiadásainak fedezésére 54 akcséra emelték a napidíját. Részletes kimutatás is előkerült Ibrahim efendi pénzügyi helyzetéről.²¹

1729. május 29-én ismét emelték a napidíját, 100 akcséra.

Egy 1736-ban írott levél szerint Lengyelországba küldték titkos megbízatással, a török–oros háborúval kapcsolatban. Hivatali feladatot is kapott.

1737-ben, február 6-án felemelik a müteferrika napidíját 120 akcséra.

1738. február 2-án az ágyútalpasok írnokának nevezik ki.

²⁰ Fikret–Coskun 2009: 121.

²¹ Fikret–Coskun 2009: 121.

1739 januárjában, 1740 decemberében és 1742. december 17-én kelt okmányban megerősítik a kinevezését.

1743-ban felmentik a feladat alól. Ezzel a tüzérek írnoka újabb megbízatást kap, egy másik levéltári forrás már arról tanúskodik, hogy 1744. augusztus 22-én Yalovába rendelik egy írnokház építési tervének felügyeletére.

Életének legfontosabb állomásához 1744. november 14-én érkezett: a Diváni hümáyun, a szultáni tanács tagja lett. Óriási ívű pálya ez, amit minden biznnyal hűségének, tudásának és szorgalmának köszönhetett. Szép jövedelmet is tudhat magáénak, amint azt az 1745. november 25-én kelt forrás igazolja.



*Sírja Isztambulban a Mevlevi Dervisek kolostorának kertjében
(A szerző felvétele)*

Gyászjelentés az időben következő okmány, ami egyértelművé teszi a halála dátumát: 1747. február 6-án kelt, 73 éves korában halt meg Ibrahim Müteferrika. Ez a levéltári forrás azért rendkívül fontos írta a Müteferrika-kutatásnak, mert miként a születési éve, úgy a halála idejében sem voltak egységes állásponton a kutatók. Mi sem bizonyítja ezt jobban, mint az, hogy a sírkövére az 1745-ös dátumot rótták. Valószínűleg a régi sírkő elkopott arab betűs írásának rossz olvasatából származik a számok tévesztése.²² Isztambul Aynalikavak temetőjébe tették a Kasimpasa Kulaksz Dzsámival szemben. Azonban 1942-ben sírját áthelyezték a Mevlevi Dervisek Kolostorának sírkertjébe.²³

Mellé tették a nyomdaalapítástól vele dolgozó jó barátját és nyomdászmeszterét, Kirimli Abdullah Efendit, aki 1732-ben tért meg teremtőjéhez.²⁴

²² Fikret–Coşkun 2009:55.

²³ Nem tudni, miért helyezték át a sírját, általában nem háborgatják a sírokat, legfeljebb, ha komoly városrendezési és építési tervek miatt vannak útban. Fikret–Coşkun 2009: 55.

²⁴ A Mevlevi Kolostor sírkertjében található kb. 70 sír jelenleg is restaurálás alatt áll, ezért a temető csak különleges engedéllyel látogatható. A sírokat megszámozzák és katalogizálják. 2011. május 5-én jártam ott. (A szerző)

Némely kutató véleménye²⁵ azt erősíti, hogy Ibrahim Müteferrika unitárius papnövendék volt, a nyomdatechnikát is ismerhette, hiszen abban az időben Kolozsváron már működött két nyomda is. 1689-ben Kolozsváron a legfontosabb az unitáriusok nyomdája volt, írja a korszakot jól ismerő Mihail Kiss.²⁶ Az ötlet, hogy nyomdát alapítson a birodalomban és ezzel beírja magát a történelembe, valószínűleg a szülőföldről származik. A történelmi körülmények kezére játszottak, hiszen bár jóval korábban már volt könyvnyomtatás a Török Birodalomban, de 1483-ban II. Bajezid szultán megtiltotta, majd ezt a tilalmat 1515-ben I. Szelim megerősítette. Így mintegy két évszázadig könyvnyomtatás nélkül volt a Fényességes Porta minden alattvalója. Ez nem azt jelentette, hogy nem voltak könyvek. Voltak, ugyanis a másoló műhelyekben kézzel írott, a kalligráfiát művészi fokra emelő írnokok keze közül csodálatos vallási vagy bölcséleti témájú könyvek kerültek ki. Természetesen Koránok is léteztek minden méretben és az írás művészetének minden lehetséges megjelenési formájában. Azonban a 18. századi Török Birodalom már nem kerülhette el a reformokat, amiket egyébként – az európai kapcsolatok tanulsága révén – maguk a szultáni udvar tanácsadói is szorgalmaztak. Az egyébként a műveltségéről és a reformjairól híres szultán, III. Ahmet, a tulipán korszaknak nevezett időszakban maga is a nyomdaalapítás mellé állt, az erről szóló engedélyt 1727-ben adta ki. A nyomda ügyének két magas rangú tisztségviselőt is megnyert, Sadrazam Nevsehirlí Ibrahim pasát és Seyhülszlám Kirimli Abdullah efendit. Mindez azt bizonyította, a porta számára is fontos volt a nyomda alapítása, mintegy a műveltség jelképének, a birodalom világiasodásának jeleként tekintették. Szükség is volt a magas pártfogókra, mert a modernizálásnak nem volt feltétlen híve minden alattvaló, főként a kalligráfus műhelyekben dolgozó írnokok féltették a kenyerüket, valljuk be, okkal, hiszen igen szép megélhetést jelentett ez a munka az írástudók rétegének. De a haladás elkerülhetetlen volt. A nyomda 1727–32, majd 1740–42 között működött, viszonylag rövid idő alatt, hét év alatt szép munkákat adott ki, összesen 17 féle művet nyomtatott ki, amiből 13 könyv 1727–32 között, 4 pedig 1740–42 között készült. Voltak közöttük bölcséleti művek, nyelvészeti témájú és történeti munkák. Történeti munkái közül a leghíresebb a Muhtar as-Sahah, a két kötetes arab–török szótár, amit Vankuli szótárnak is neveznek. Ennek egy szép példánya, amit a szultán számára, aranyozott díszítéssel készített, és egy másik, köznépi használatra szánt megtalálható egy antikváriumban Isztambul Galataszeráj városrészében. A teljes Müteferrika-életmű pedig a Nemzeti Könyvtárban sora-

²⁵ Necati Gültepe levéltáros szíves közlése. Isztambul, 2011. május 4. (Saját gyűjtés)

²⁶ Necati Gültepe kézírata nyomán. (Saját gyűjtés, leltári szám nélküli kézirat a DAMNA Orientalisztikai Gyűjteményében)

kozik.²⁷ Az első könyvek 1000-1200 példányban jelentek meg. Különösen nagy érdeklődésre tarthatott számot a legelső könyve, a *Risâlle-i Islâmiyye*, amit 1710-ben nyomtatott, s amelyben az a kevés személyes adat, amit tudhatunk róla, megtalálható. Az iszlám felvételének folyamatát, a valláshoz való viszonyát írja le.

Fontos munkája a Kátib Celebi-nek a tengeri háborúról írott műve, amely 5 gyönyörű rézmetszetes térképet is közöl. 1730-ban orientalisztikai témájú könyveket is nyomtatott, a *Tercumen taribi seyyah*, az 1720-as afgán, perzsa háborúról szóló könyvet. A történeti munkákban különösen érdekesek a haditechnikáról szóló illusztrációk, városok, védművek támadási tervének rajzai, ami a kor haditechnikáját kutatók számára még ma is tartogat meglepetéseket. A hadművészet-ről szóló munka a nyomda kilencedik kiadványa volt 1732-ben, I. Mahmut szultánnak ajánlotta. Nyugat-India története (*Taribi Hindi Garbí*) különlegessége az, hogy egy Ptolemaiosz Klaudiosz utáni csillagászati térképet is közöl. A csillagászat az Oszmán Birodalmon belül igen fejlett volt, mondhatni a mindennapok részévé vált, hiszen a Ramadán idején fontos volt a naplementek pontos meghatározása, a böjtöt akkor törhették meg, amikor a Nap lebukott a horizonton, egy perccel sem előtte, s ennek kiszámításához pontos csillagászati és matematikai ismeretekre volt szükség. Különböző városokban és a Birodalom különféle részein ez természetesen más-más időpontban következett be. A hajózás – nemcsak a haditengerészet, hanem a fejlett és igen kiterjedt kereskedelmi hajózás – miatt is a jó csillagászati térkép minden kincsénél többet ért, hiszen a tájékozódás szintén a csillagok állása alapján történt. Történeti nyomtatványai között kiemelkedően fontos a közép-ázsiai bálvány és hódító, Timur Lenk története, ami *Taribi Timur gürgân* címen jelent meg. A *Taribi Misrilcedid* az ó és új Egyiptom történetét mutatja be. Ugyanebbe a vonulatba sorolandó a *Kalifák rózsakertje* című munkája, ami Bagdad történetét írja le.

A történeti munkákon kívül nyelvészeti könyvek, szótárak is kikerültek a nyomdából. A franciák különösen pártfogolták és nyilván anyagiakkal is segítettek a nyomda működését. Nekik szánta a *Grammaire turque* című török nyelv-könyvet, korabeli politikai segédletnek számíthatott az *Usulülhikem finizamilimen* című könyve, ami a népek kormányzásához való alapvető ismereteket közli. Latin forrásokat is szívesen használt munkáihoz, a *Füyüzzati mikenatisiyye* a mágneses kisugárzásról szóló, 23 levélből álló tudományos ismeretterjesztő munka.

²⁷ A Müteferrika nevéhez fűződő munkákat mindössze a főszövegben említem, lábjegyzetben és az irodalomjegyzékben nem szerepeltetem, mivel azokat nem szakirodalmi adalékként használtam fel.

A leghíresebb és mondhatjuk legnépszerűbb könyve a *Cibanüma*, amely a világ földrajzában igazítja el az olvasót. Arab, perzsa és latin műveket használt forrásként a mű megírásához.

Ibrahim Müteferrika munkásságának második szakaszában egy történeti sorozatot indított, aminek első kötete a *Tarihî Rasit*. Szerzője Mehmet Rasit Efendi, birodalmi történetíró volt. Voltaképpen a kortársak számára foglalta össze az Oszmán Birodalom történetét. A sorozat befejező kötete a *Tarih i Celebizâde* 1721–1741 között született Seyh Asim Efendi tollából. Az *Abvali gavazat der dýari Bosna* című történeti könyv szerzője, Omer Efendi az 1736–39-es boszniai háborúról ad leírást. Utolsó ismert nyomtatványa egy kétkötetes perzsa nyelvű könyv, melynek szerzője Suuri Hasan Efendi, címe: *Kitabi lisaniül Acem*.

Amilyen nagyívű volt Ibrahim Müteferrika politikai pályája, olyan a művelődéstörténet terén elért sikere is. A könyvkiadó nyomdász is egyben, akkoriban nyilván nem vált el ez a két terület egymástól. Olykor szerzőként is beírta magát a könyvészet történetébe. Hálás neki az utókor. Egy tartalmas, különleges kalandokkal teli pálya ért véget 1747. február 6-án. A törökök csodálatos módon adóznak emlékének. Isztambulban két szobra áll, egyik a Könyvbazár által ölelt téren (Sahaflar Çarsısı), a másik az Aranyszarv-öböl mellett a Bindirdirek téren. Rodostó emlékparkot nevezett el róla, amelyben a székelyek szép ajándékként fából készült egékszalakos szobor emlékeztet az egykor élt törökké lett kiváló magyar emberre, aki a könyvnyomtatás révén műveltséget vitt a török földre.

Irodalom

- BERKES, Niyazi
1962 Ilk Türk matbaası kurucusunun dini ve fikri kimliği. In: *Bellefen*. XXVI. 104. Türk Tarih Kurumu. (A Török Történelmi Társulat évkönyve), 715–737.
- CLAUSER Mihály
1935 Az első török nyomda magyar vonatkozása. *Könyvtári Szemle*. 12. 94.
- GÜLTEPEN, Necati
2011 *Ibrahim Müteferrika* (D.1674 ö.1747) Ilk Türk matbaasının kurucusu, yayımcı, Osmanlı devlet adamı ve aydını. Kézirat. DAMNA, leltári szám nélkül. (Damjanich János Múzeum Néprajzi Adattára)
- HOPP Lajos
1974 Ibrahim Müteferrika. *Magyar Könyvszemle*. 1974. 1–2. 126–131.
- HORVÁTH J. József
2003 Ibrahim Müteferrika Magyarországon. *Török Füzetek*. 2003. 1. 11–12., 2003. 2. 11–12.
2004 *Ibrahim Müteferrika Magyarországon*. Ponticulus Hungaricus 2004. január. http://members.iif.hu/visontay/ponticulus_rovatok/limes/muteferrika (2011. 01. 25.). 2018. augusztus 31-i letöltés.

- KÁMURAN, Solmaz
2010 *Macar Tefrika-i Müteferrika*. Istanbul: Inkilap.
- KARÁCSON Imre
1911a A sztambuli mecset magyar vonatkozású kéziratai. *Századok*. 1911. 3. 196–199.
1911b *A Rákóczi-emigráció török okmányai 1717–1803*. Budapest: Magyar Tudományos Akadémia.
1929 Az első török nyomdát magyar ember állította fel 200 éve. *Pesti Hírlap* Vasárnapja. 1929. február 24. 12–13.
- LÁSZLÓ-BENCSIK Sándor
1971 *Nagy magyarok idegenben*. Budapest: Móra Kiadó
- MATUZ József
1990 *Az Oszmán Birodalom története*. Budapest: Kiadó
- SABEV, Orlin
2006 *Ibrahim Müteferrika ya da İlk Osmanlı Matbaa serüveni (1726–1746)*. Istanbul.
- SARICAOĞLU, Fikret – YILMAZ, Coşkun
2009 *Müteferrika. Basmacı Ibrahim Efendi ve Müteferrika matbaası*. Istanbul: Esen Ofset
- SZABÓ-PAP László
1973 Ibrahim Müteferrika. *Élet és Tudomány*. 1973. 3. 129–132.
- THALY Kálmán szerk.
1909 *De Saussure Czézárnak, II. Rákóczi Ferenc fejedelem udvari nemesének törökországi levelei 1730–1739-ből és fõljegyzései 1740-ból*. Budapest: Magyar Tudományos Akadémia.
- TODERINI, Giambattista
1787 *Letteratura turchesca*. Venezia: Giacomo Storti.
- TÓTH Mária
2004 *Gecmisten günümüze resimlere türk haritalık tarihi*. Ankara (Könyvismertetés)

Júlia Bartha

IBRAHIM MÜTEFERRIKA IN THE SERVICE OF TURKISH-HUNGARIAN CULTURE

Scholarly essays and articles on Müteferrika have been published from the beginning of the twentieth century, and he got into the focus of attention as related to research on *Ferenc Rákóczi*. Ibrahim Müteferrika, the erudite Hungarian who became Turkish, is respected and recognized all over Turkey as the founder of the Turkish printing industry. Researchers note that, up until the death of *Rákóczi*, Müteferrika had published 17 works, which was an outstanding achievement in his age. He was the one who established the first ever printing press in the Ottoman Empire, despite which the contemporary sources keep referring to him not as a printer but rather as *Rákóczi's* interpreter and a liaison to the Turkish government, promoting Hungarian affairs. This study presents his life and career with the help of the relevant literature available.

Együttélési mintázatok

Kotics József
Simon Zoltán

THE UNIVERSITY OF CHICAGO

PHYSICS DEPARTMENT
5300 S. DICKINSON DRIVE
CHICAGO, ILL. 60637

Egy székelyföldi multietnikus település cigány közösségének integrációs folyamata.

Egy megismételt kutatás tanulságai

KOTICS JÓZSEF

Bevezetés

A Babeş–Bolyai Tudományegyetem Néprajzi Tanszéke 1996–1998 között egy háromszéki multietnikus település komplex kutatását célozta meg több tudományterület kutatóinak bevonásával. A Zabolán végzett kutatást a település szülőtte Pozsony Ferenc néprajztudós szervezte és vezette. A kolozsvári néprajzos és nyelvész kollégák mellett részt vettek a kutatótábor munkájában a Debreceni Egyetem Néprajzi Tanszékének, a Miskolci Egyetem Kulturális és Vizuális Antropológiai Intézetének, a Babeş–Bolyai Tudományegyetem néprajz és kulturális antropológia szakos hallgatói, a Kriza János Néprajzi Társaság fiatal kutatói, valamint a Bukaresti Egyetem román kutatói és egyetemi hallgatói is. A kutatás eredményeiből román nyelvű tanulmánykötet jelent meg.¹

A kutatás központi célkitűzése az eltérő etnikumok együttélési gyakorlatainak feltárására, azok modelljeinek megismerésére irányult. Ennek a kutatásnak egyik kiemelt témaköre a cigány–magyar együttélés vizsgálata volt.²

Ez év tavaszán lehetőség nyílt a zabolai kutatás megismétlésére. A mostani 10 fős kutatócsoport által végzett vizsgálat hangsúlyosan a cigány–magyar együttélés változását állította érdeklődésének középpontjába. A kutatás eredményei önálló kötetben láttak napvilágot.³

Jelen tanulmányom a 20 évvel ezelőtti és a megismételt kutatási eredményeket a cigányok integrációs folyamatának szempontjából értelmezi. Kapcsolódva

¹ Pozsony–Anghel 1999.

² Vö. Harbula 1999; Mirk 1997; Kotics 1999; Szabó 2003.

³ Kocsis–Kotics 2018.

az antropológiai szemléletű roma kutatások⁴ azon alapvető felfogásához, hogy nem beszélnek általában a roma–magyar együttélés kérdéséről, hanem azt a helyi társadalomtörténeti kontextusban, az etnikumok közötti kapcsolatviszonyok lokális beágyazottságában, folyamatosan alakuló, változó jelenségként értelmezik, tehát a kapcsolati viszonyok performativitására, dinamikus kölcsönhatására és funkcionális szerepére helyezik a hangsúlyt. A 20 évvel ezelőtt készült tanulmányom Fredrik Bart etnicitás koncepciójához kapcsolódott és elsődlegesen a kulturális határok keletkezését vizsgálta.⁵ A legújabb etnicitás vizsgálatok annak társadalmilag konstruált voltát, relációs és szituatív vonatkozásait tekintik hangsúlyosnak, amely az elhatárolódás és a különbségtétel társadalmi praxisaiban realizálódik.⁶

Tanulmányunk a 20 évvel ezelőtt (1997) végzett kutatás⁷ óta eltelt időszakban vizsgálja a cigány–magyar kapcsolatviszonyok átalakulási folyamatát. A megismételt vizsgálat kitűnő lehetőséget kínált arra, hogy az együttélési gyakorlat dinamikájára vonatkozóan nyerjünk információkat. A kutatási eredményeket bemutató kötetben olvasható tanulmányok⁸ az együttélés jelenben érvényes meghatározó összetevőit alaposan bemutatják, így írásom a cigány–magyar együttélés vonatkozásában az integrációs folyamatot vizsgálja.

A lokális együttélési modellek jellemzése

A téma mélyebb megértése érdekében röviden szükségesnek mutatkozik a helyi együttélési modellek bemutatása. Ezt elsődlegesen az indokolja, hogy Zabola egy olyan multietnikus együttélési közösség, ahol az eltérő etnikumok több mint kétszáz éve formálják együttélési gyakorlatukat.⁹

A lokális társadalmak együttélési gyakorlatának milyenségét több tényező befolyásolja. A vizsgált településen négy összetevőnek van kulcsfontossága. Az első a kisebbség–többség reláció problematikája. A probléma értelmezhetősége

⁴ A kiterjedt vizsgálatokból csak néhány fontosabb munkára utalok: Bakó 2006; Biczó 2015; Bíró 1996; Bíró–Oláh 2002; Berta 2014; Borbély 2007; Borbély 2016; Durst 2002; Durst 2010; Feischmidt 2014; Fosztó 1998; Fosztó 2003; Horváth 2007; Horváth 2010; Ilyés–Pozsony 2007; Kovács–Vidra–Virág 2013, Lőrinczi 2011; Lőrinczi 2013; Oláh 1993; Oláh 1996; Oláh 1997; Peti 2007; Simon 2004; Simon 2006; Simon 2009; Simon 2011; Szuhay 2004; Toma 2011; Török 2011; Túros 1996; Virág 2008, Virág 2010.

⁵ Barth 1969; Barth 1996.

⁶ Feischmidt 2010. 7–8.

⁷ Vö: Kotics 1999a; Kotics 1999b; Mirk 1998; Harbula 1999; Szabó 2003.

⁸ Kocsis–Kotics 2018.

⁹ A románok zabolai jelenlétére már a 18. század végétől vannak adatok, a cigányok a 19. század közepén jelennek meg Zabolán. Vö. Pozsony 2003: 112.

szempontjából döntő jelentőségű, hogy a vizsgált helyi társadalomban az államalkotó többséghez tartozó románok markáns kisebbségi közösséget alkotnak. Míután a helyi társadalom részközösségei etnikai alapon szerveződnek, az együttélési gyakorlatot alapvetően határozza meg, hogy a magyar lakosok milyen arányban vannak jelen a helyi társadalomban. Jóllehet a magyar lakosság térvesztése a több mint két évszázados együttélés során az utóbbi évszázadban jellegzetes tendencia¹⁰, a magyarok ma is több mint hatvan százalékát alkotják a közösségnek, míg a román lakosság aránya nem éri el a harminc százalékot.¹¹ Emellett fontos annak hangsúlyozása, hogy az együtt élő etnikumok térbeli szegregációja máig meghatározó tényező, bár kialakulnak etnikailag vegyes területek, ahol a szomszédsági viszony a román, magyar és cigány családok között gyakori¹², az eltérő etnikumok térbeli elkülönülése ma is markánsan meghatározó. A harmadik lényeges összetevő, hogy a település több mint 90 százalékát kitevő magyar és román etnikum esetében az eltérő vallásfelekezethez tartozás egyértelműen etnikai kötődést jelöl, amennyiben a románok minden esetben ortodox vallásúak, míg a magyarok reformátusok és katolikusok. A cigányok a magyarok nyelvét és az általuk gyakorolt vallásokat követik. Míg a magyarok közössége alapvetően a vallási felekezet által tagolt és a társadalmi státusz ezt kevésbé befolyásolja, addig a cigány részközösség esetében a vallásnak nincs a belső tagoltságra semmiféle ráhatása, azt kizárólag a gazdasági erőviszonyok alapozzák meg. A negyedik meghatározó tényező, hogy a lokális társadalomban autochton együttélési közösségeket találunk, akik hosszú idő óta élnek egy helyi társadalomban. Ez döntő jelentőséggel bír az együtt élő közösségek kapcsolatviszonyát illetően.¹³

Fontos kiemelnünk, hogy a multietnikus együttélési gyakorlat magyar–román viszonylatban teljesen eltérő módon működik, mint cigány–magyar, cigány–román relációban.

Az eltérő etnikai csoportok közötti határok fenntartásának fontos eleme a másik etnikumról formált kép sztereotípiáinak kialakítása és működtetése. Ezek a sztereotípiák Zabolán a cigány–magyar együttélési helyzetekben egyértelműen és kizárólagosan a dichotomizáció jegyében születnek. Lényeges jellemzőjük az aszimmetrikus viszonyok alapelveként való elfogadása, a másikat kirekesztő, lené-

¹⁰ Pozsony 2003: 112–113.

¹¹ Forrás: <http://varga.adatbank.transindex.ro/?pg=3&action=etnik&id=201> (Letöltés ideje: 2018.06.28.)

¹² Az utóbbi 20 évben alakultak ki olyan vegyes lakosságú utcák a falu központi magyarok által lakott részén, ahol ma már román és cigány családok is élnek. Korábban csak román–magyar, cigány–magyar és cigány–román viszonylatban alakultak ki szomszédsági kapcsolatok.

¹³ Pozsony Ferenc említi tanulmányában, hogy a zabolai értelmiségiek az utóbbi évtizedekben gyakran utalnak lokális közösségük vonatkozásában a multietnikus együttélésre, míg ez korábban egyáltalán nem jellemezte a közösségről való beszédmódot. Pozsony 2003: 138.

zō, negatív vonások jelenléte, a sztereotípiarendszer kimunkáltsága.¹⁴ Az etnikumok közötti interakcióknak egy ezzel ellentétes formája Edheim kategorizációjában az ún. komplementarizáció, amely nem a szembenállásra épül. Ebben az esetben a kulturális különbségek az etnicitáson keresztül kommunikálódnak, létezésüket tényként és gyakran előnyként kezelik. A komplementarizáció egy mi és ti típusú folyamatként írható le.¹⁵ A magyar–román helyi együttélési modell egyértelműen ebbe a típusba sorolható.

Az egymásról formált kép változásai

A másik etnikai csoportról létrehozott kép a kategorizáción keresztül formálódik, s ezek a kategóriák és a hozzá rendelt jelentéstartalmak döntően határozzák meg az etnikumok közötti viszonyulásokat és interakciókat. A lokális szereplők kategorizációinak eltérései az adott cigány csoporttal fenntartott kapcsolatviszonyok és interakciók intenzitásának eltérő voltával hozhatók összefüggésbe.¹⁶

A vizsgálat során elsődlegesen a helyi szereplők émikus (belső) kategóriáinak feltárására törekedtünk. Húsz évvel ezelőtt azt tapasztaltuk, hogy a helyi magyar közösség a cigányokat annak ellenére tekintette egységes etnikai-kulturális tömbnek, hogy azok belső tagoltsága a kutatói tekintet számára azonnal felismerhető volt.

A kutatás során alkalmazott cigány részközösségre kialakított étikus (külső) kategóriarendszer (dombi cigányok, hegyaljai cigányok, faluban élő cigányok) teljesen eltérő volt a helyi magyar közösség által kialakítottól, amely egységesen a cigány kategóriájába sorolta az egymástól térben elkülönülő, értékrendszerben és gondolkodásmódban is eltérő csoportokat.

Az elmúlt 20 évben a faluba költözött cigány családok száma jelentékeny mértékben megnövekedett. Az 1990-es évek végén 4-5 család élt a magyarok által lakott központi részén a településnek. Mára 25-30 családra tehető a számuk. Ez a változás lényegi módosulást eredményezett a helyi magyarok kategorizációjában. Ma már a faluban élő cigányokat a magyar részközösség tagjai megkülönböztetik a falu más részein élő társaiktól. A ma alkalmazott émikus kategóriák a rendes cigány (falusi cigány) és problematikus cigány, (nem a központi részen élő cigány) között tesznek különbséget. Az elkülönített csoportok életformáit tehát a térben élés egy meghatározott típusához rendelik.

¹⁴ Eidheim 1969: 39–57.

¹⁵ Eidheim 1969: 39–57; Eriksen 2008: 46–48.

¹⁶ Vö. Szabó 2003.

Miután a hegyaljai cigányok a románok által lakott térben élnek őket is a dombiakkal egy kategóriába sorolják. S ezt így ítéli meg a falu magyar elitje is. A besorolás alapja a központban élő cigánycsaládoktól eltérő integrációs helyzet. Ez a kategorizáció alapvetően az óvodai neveléshez és az iskoláztatáshoz kapcsolódó szülői beállítódásokon és viszonyulásokon alapszik.¹⁷ A kutatás során nem találunk ilyen egyértelmű megfeleltethetőséget a dombi és hegyaljai cigányok nevelési intézményekhez való viszonyulásában. A dombon élők között is találunk olyan családot, aki rendszeresen járattja gyermekeit óvodába és iskolába. A hegyaljaiak körében pedig az iskoláztatással kapcsolatos beállítódás jelentékeny átalakuláson ment át. A szülők felismerik ennek fontosságát, s amikor tehetik, legtöbb esetben járattják is gyermekeiket a köznevelési intézményekbe. A hiányzások oka egyértelműen a megélhetési stratégiákkal, a jövedelemszerző tevékenységekkel hozható összefüggésbe. Míg ezzel kapcsolatban a faluban élő külföldi munkavállalásból élő cigány családok esetében a hiányzásokat megértéssel fogadják és elnézik, addig a hegyaljaiak esetében ezt az értékrendjük és életmódjuk dombiakkal való azonosságaként értelmezik. Ez arra utal, hogy a helyi elitnek nincs teljes körű rálátása a hegyaljai cigányok integrációs attitűdjeire és törekvéseire, hiszen ők helyzetükből következően a románokkal építenek ki munkakapcsolatokat és szomszédsági viszonyokat, ennek ellenére magyar és cigány identitással egyszerre rendelkeznek. A hegyaljai cigány családok határozott törekvése a dombiaktól eltérő értékrendjük és életmódjuk felmutatására nem lehet sikeres, hiszen az a falu központjában nem látható és nem érzékelhető. A kutatás során kiderült, hogy az utóbbi évtizedben faluba költözött családok között is találunk olyanokat, akik hasonló körülmények között élnek és azonos megélhetési stratégiákat folytatnak, mint a hegyaljai családok nagy része. Ők ennek ellenére más megítélés alá esnek a faluban élő magyarokkal szemében, mert életformájuk transzparens, így a közvetlenül szerzett tapasztalatok alapján ítélik meg őket. Az adott térben éléshez rendelt többségi kategorizáció ezekről az azonosságokról nem hajlandó tudomást venni. Ugyanakkor az is megfigyelhető, hogy az egyes cigány csoportok tagjai a másik két cigány csoportról ugyancsak az eltérő térben élés alapján alakítanak ki egységes képet.

A kutatói kategorizációban a faluban élő hegyaljai és a falu középpontjában élő cigány családok morfológiailag egy csoportba tartoznak, miután életformájukban teljesen szemben állnak a dombi cigányokkal.¹⁸ A falubeli lakóház gyökeres életforma változásra utal és szimbolikus felértékelődést is jelez. Ebben az esetben a lakóház a háztartás önálló gazdasági-társadalmi egységként funkcionál. A kolóniákban az életvitel a kollektivitáson alapul, és egyben nagycsaládi integrá-

¹⁷ Korábban jellemző jegye volt ennek a falusi cigányok vallási életben való aktív részvétele is.

¹⁸ Kinda 2011a.

ciós formát is feltételez. Ezzel szemben bármilyen faluban található, kerítéssel körülvett parasztház a család individuális élettereként szolgál.¹⁹

Miután a nem közelükben élő csoportokról a szűk érintkezés, a találkozási alkalmak igen ritka volta miatt a faluban lakó magyarok nem rendelkeznek információkkal, azok számukra láthatatlannak minősülnek. A nem a központban élő cigányokat csak az egyének szintjén szerzett tapasztalataik alapján ítélik meg. Amennyiben ezek pozitív tapasztalatok, azt a konkrét személyhez kötik, ellenkező esetben hajlamosak a falun kívül élő roma részközösség általános jellemzőjének tekinteni a negatív megítélést kiváltó viselkedést. Ennek kapcsán érdemes Eidheim kategóriára visszautalva egy lényeges változásra felhívni a figyelmet a húsz évvel ezelőtti állapotokhoz képest. A faluban élő cigányok megítélése és a velük kialakított viszony, (alapvetően pozitív megítélésük alapján) ma már a magyar részközösség tagjai által a cigányokkal kialakított interakciók a komplementarizáció és nem a szembenállást kifejező dichotomizációra épülnek. Ebben az esetben is felismerésre kerülnek a kulturális különbségek, de azok már nem a lenézést és a kirekesztést fejezik ki. A faluban élő cigányokkal szemben a románnal szemben kialakított gyakorlatot érvényesítjük, amely a konfliktusmentes együttélésre irányul úgy, hogy az etnikus és kulturális határok fenntartására szigorúan vigyáznak. Azonban a másik két cigány csoport esetében továbbra is a szembenállást és az aszimmetrikus viszonyokat kifejező negatív megítélést tartják érvényben. Az általuk megtestesített cigánynak tekintett értékrendet és életformát a magyarok saját életviláguk negatív ellenpontjaként tételezik, amelyben fenyegettséget látnak.

Az 1997-es kutatás során azt tapasztaltuk, hogy a falu középpontjában élő magyarok az életviláguk veszélyeztetettségéeként élték meg a cigány családok közejük költözését. Ma már ezt nem így élik meg, az évtizedek óta fennálló gyakorlat elfogadottá vált körükben. A falusi cigányok esetében a magyar részközösség tagjai érzékelik és értékelik az életformában bekövetkezett közeledést, de ez mégsem vezet a teljes elfogadásukhoz. Velük szemben már nem a kirekesztő, diszkriminatív viselkedés a meghatározó, hanem a distanciatereztetés. Velük szemben egyáltalán nem forgalmazzák a dombi cigányokkal kapcsolatban ismert sztereotípiákat: lusták, koszosak, megbízhatatlanok stb. A különbségtétel ebben az esetben is etnikai kategóriákban körülírt. A faluban élő cigány családok által továbbra is fenntartott, a magyarok számára furcsa és több esetben elfogadhatatlan etnikus szokáshagyományra való utalás révén történik a különbségtétel. (Virrasztó, temetés, keresztelő, esküvő). Az erről forgalmazott narratívák két vonatkozást emelnek ki: a temetésen való hangoskodást, a sírnál való alkoholfogyasztást, a halott sírjára való alkohol öntését alapvetően lenézően, elítélően mutatják be, míg a ke-

¹⁹ Kinda 2011a: 278.

resztelőhöz, esküvőhöz kapcsolódó reprezentációs formákat (Limuzin igénybe vétele a keresztelő és az esküvő során, fogyasztási szokások) valamint fényűző lakberendezési szokásaikat, értékrendjükből következően túlzónak, hivalkodónak érzik.

Az eltérő etnikumokhoz tartozó részközösségek másik csoportról formált képét nem befolyásolja saját közösségében elfoglalt helyzete. A hierarchikus rendszer bármely pontjáról azonosnak látják a másik csoporthoz tartozókat. Jellegetben tér el a cigányoknak a magyarokról kialakított képe. A zabolai cigányok mindig a konkrét helyzet, a személyes pozíció szempontjából mondanak ítéletet a „parasztokról”. A megítélés attól függően pozitív vagy negatív, hogy az adott szereplő vele kapcsolatban milyen viszonyulást alakít ki, milyen viselkedést tanúsít. A magyarokról forgalmazott kollektív véleményformálás csak néhány közös jellemzőjüket emeli ki.²⁰

A cigány csoportok belső tagoltsága

A kutatás mai állapotában is a 20 éve megismert alapszerkezetét találta a cigányok belső tagoltságának. A helyi cigánytársadalom hierarchikus szerveződésű, a társadalmi mezőben a státusokat, szerepeket elválasztó határvonalak ma is élénken működnek. Az egyes cigány csoportok elkülönültsége a gazdasági státusz és az életforma eltérésén alapul s ez ma is így van. Fő jellegzetessége volt a korábbi állapotnak, hogy ezek a csoportok térben határozottan elkülönültek egymástól. Ez a térbeli elkülönülés ma is fennáll. Az egykor minden faluban élő cigánycsaládnak lakóhelyet jelentő dombi kolónia máig fennmaradt. Ott ma 18 családban 83 fő él.²¹ A dombon lévő házak száma, ha nem is jelentékeny módon, de csökkent. Ez arra utal, hogy a régi román templom környékén található utcákba költözés több család számára az elmúlt húsz esztendőben is lehetővé vált. Ebben az időszakban egyetlen család sem költözött a Dombról közvetlenül a falu középpontjába, hanem csak a hegyaljai részen tudott magának házat venni.

A három cigány csoport közötti szigorú elkülönülésre és a határok átjárhatatlanságára utal, hogy az utóbbi 20 évben egyetlen esetben sem került sor házasságkötésre a falu központi részében élő cigányok és a másik két csoport tagjai között. De ugyancsak kerülnek a házasságkötést egymással a dombi és hegyaljai cigányok. A faluban élő cigány családok számára egy ilyen házasság alapvetően veszélyeztetné integrációs eredményeiket, magyarok általi elfogadottságukat. Bár az

²⁰ A magyarokról közösnek tekintett vonások, hogy kevésbé összetartóak, mint a cigányok és távollágtartóbbak, mint ők. Lásd Vass 2018.

²¹ Vö. Pajkos 2018.

erről való beszélés során erősen hangsúlyozzák a cigányok a románokkal és magyarokkal kötött vegyes házasságok gyakoriságát és annak minden érintett közöség általi elfogadottságát, a ténylegesen létrejött cigány–román, cigány–magyar vegyes házasságok ma is nagyon ritkák.²²

Fontos azonban hangsúlyoznunk, hogy ezek a csoportokat elválasztó határok elsősorban szimbolikus jellegűek és bár ezt nem hangsúlyozzák, sok esetben átjárhatóak. A mindennapok szintjén elsődlegesen a rokon kapcsolatok ápolása és a rituális eseményeken való részvétel miatt az egyes csoportok között jóval nagyobb az átjárás, mint ezt a szimbolikus elhatárolódást hangsúlyozó narratívákból kirajzolódik. Ma is gyakori, hogy a hegyaljaiak átlépi a dombi határt és ott rokonokkal találkoznak, vagy más célból lépnek kapcsolatba az ottaniakkal. A hegyaljai cigány család magától értetődően intenzív kapcsolatot ápol faluban élő testvérével, miközben ő maga is hangsúlyozza, hogy a falusi cigányok lenézik őket és semmiféle kapcsolatot nem tart velük. A másik csoporthoz tartozó temetésén való részvétel a cigány csoportoknál attól függetlenül kötelező erejű elvárás, hogy a hétköznapi életben nincs közöttük interakció. Az a norma, hogy a falusi cigány család házába nem lép dombi vagy hegyaljai cigány ember ekkor ideiglenesen felüggesztődik, miután a temetés a cigány családok esetében még mindig háztól történik. S ugyanígy dombi rokonának temetésén megjelenik a faluban élő gazdag cigány család is. Az azonban mindenki számára nyilvánvaló, hogy ezek a határátlépések eseti jellegűek.

Bár a falusi cigányok számára döntő elfogadottságuk megteremtése és annak folyamatos fenntartása, de esetükben semmiképpen nem beszélhetünk asszimilációs törekvésekről. Hiszen jövedelemszerző tevékenységeikben alapvetően fenntartják elkülönülésüket a magyaroktól és a románoktól egyaránt. Miután földterülettel nem rendelkeznek²³ és az ezzel kapcsolatos munkakultúra ismeretlen és idegen számukra nem a földművelő tevékenységre kívánják a későbbiekben sem megélhetésüket alapozni. Az életmódjuk anyagi bázisát létrehozó gazdasági beállítódásuk alapvető eltérést mutat a magyarokétól és románokétól, akiket a „paraszt” megnevezéssel illetnek. Számukra a mezőgazdaságból élés túlzottan kötött tevékenységnek minősül és mobilitásuknak kevés teret biztosít. A máshol megfigyelt, a cigányok utóparasztosodásának nevezett jelenség erre az alkalmazkodási folyamatra nem vonatkoztatható. A ruralitásnak ebben az életformában nincs szerepe. Az integrációs folyamat az alapvető életvezetési normákra érvényes csupán, amely az együttélés konfliktusmentes megvalósulásának alapvető feltétele és a cigány családok polgárosulásának következménye. Ezen túl a faluba költözött

²² Hangó 2018.

²³ A romániai földosztás az 1962-es állapotokat vette alapul, amikor a cigány családok nem rendelkeztek földterülettel, így teljesen kizárta a romákat a földhöz jutásból.

cigány családok ragaszkodnak etnikus identitásukhoz és hagyományaikhoz, ízlés-világuk különbözőségét nem kívánják az integrációs folyamat során feladni.²⁴ Jellemző módon a többségi magyarok pozitívan szemlélik ezt a folyamatot, de cigány szomszédaik megítélése során mindig hozzáteszik, hogy azért hangosabbak, mint ők és régi cigány szokásaik is kifejezetten furcsák nekik.

A vallás szerepe az integrációs folyamatban

A korábbi kutatás azt találta, hogy különösen a faluba költözött cigány családok esetében a falu vallási életében való részvétel segíti integrációs törekvéseiket és elfogadottságukat. A templomba járás kiemelt szerepet töltött be az integrálódni kívánó faluban élő cigányságnál. A templom itt azt a közösségi teret jelentette, ahol a beköltözött cigányok a leginkább reprezentálhatták életformaváltozásukat a helyi társadalom közvéleménye előtt. Bizonyos értelemben a hegyaljai cigányok is törekedtek szorosabb viszonyt kialakítani a református és katolikus gyülekezetekkel. Ezt a törekvésüket a református lelkész és katolikus pap kifejezetten támogatta. A kutatás időszakában egyre több cigánygyerek lett elsőáldozó és bérmálkozó, vagy konfirmált a református gyülekezetben. Két törekvés talált egymásra az akkori történetekben. Egyre több cigány család anyagi helyzetében olyan változás állt be, ami korábbi életformájuktól eltávolította őket. A faluba és annak központi magyarok által lakott részébe való költözésük egyértelmű integrációs szándékot jelentett. Ezt a törekvést felismerték az akkori egyházi vezetők és támogatták azt. Pontosán felmérve a zabolai magyar részközösségben jellemző demográfiai magatartást tisztában voltak vele, hogy a magyar identitással is bíró cigány családok döntő szerepet játszhatnak abban, hogy gyülekezeteik évtizedek múlva is rendelkezzenek magyar ajkú hívekkel. Az előregedés és a fiatal generáció faluból történő elvándorlása olyan népességfogyást eredményezett, amely már középtávon alapvetően fenyegette egyházközösségeik tartós fennmaradását. Ennek elkerülését célozta a cigány családok tudatos, sok energiát és törődést igénylő római katolikus pasztorizációja és a reformátusok cigánymissziós tevékenysége.

A megismételt kutatás során egyértelműen azt tapasztaltuk, hogy ez az egyházi integrációs folyamat a történeti egyházak esetében megtorpant, sőt kifejezetten elakadt. Ennek okai többbretűek. Nyilvánvalóan döntő szerepet játszik ebben az akkori egyházi vezetők személyében bekövetkezett változás. A katolikus lelkész elhelyezésre került, míg a református tiszteletes nyugállományba vonult. Utódaik a megkezdett integrációs folyamatot nem tudták fenntartani. Ennek eredményeként, ma sem a református sem a katolikus gyülekezetben nem talál-

²⁴ Vö. Elek 2018.

lunk aktív gyülekezeti tevékenységet folytató cigány hívőt. A 2000-es évek elején rendszeresek voltak a két gyülekezetben az esküvők és keresztelések. Ma már ezekre egyáltalán nem kerül sor. A minden cigány család által igénybe vett szolgáltatás a temetés, a keresztelőt csak a módosabb családok igénylik. A cigány családok megítélése szerint a katolikusok esetében az új pap személyének kulcsszerepe van a változásban. Részéről egyáltalán nem tapasztalták azt a pozitív hozzáállást és támogatást, ami a korábbi papot jellemezte.²⁵ Az a néhány hívő, aki ennek ellenére kitartott vallási meggyőződése mellett egyre gyakrabban tapasztalta, hogy a templomban nem látják szívesen, kerülték, szinte kiközösítették a többségi magyar hívők. Ugyanígyen elutasító magatartást tapasztaltak több esetben a református gyülekezetbe járók is. A kizáró-eltávolító magatartás tanúsítása a cigány híveket fokozatosan eltávolította a történeti egyházak vallási közösségeitől.²⁶ Az új református tiszteletes törekszik arra, hogy a cigány híveit visszaszerezze, de ez nem jár látható eredménnyel. Minden évben meglátogatja az egyházközösségbe tartozó tagokat, de fogadtatása egyáltalán nem szívélyes. Magyar híveivel elfogadtatta, hogy a cigányok is vehessenek úrvacsorát egy részükre külön fenntartott helyről. Rugalmassága és kompromisszumkészsége a cigány hívők által is elismert, ez azonban nem vezet a gyülekezeti életben való aktívabb részvételhez. Az új úszteletes temetés alkalmával megfelel a cigány hagyományokból származó és a családtagok által megfogalmazott elvárásoknak. Így a búcsúztató beszéd magyar gyülekezetben nem ismert módját alkalmazza (az elhunyt rokonainak ragadványnevéen való felolvasása), vagy egyes egyházi tevékenységével nehezen összecyegyezhető kéréseket is teljesít (a temetési menet megáll az elhunyt által kedvelt kocsma előtt, a temetést követően eléneklik az elhunyt kedvelt nótáját, alkoholt öntenek a sírra stb.).

Az 1997-es kutatás során a már faluban vagy a közeli településeken jelen lévő neoprotestáns gyülekezetekben nem találtunk cigány hívőt. Mára a helyzet alapvetően megváltozott. Ez arra utal, hogy a cigányok körében továbbra is van igény a vallási közösségekhez való tartozásra. Ma a legtöbb zabolai cigány hívő a Jehova tanúi gyülekezetébe jár. Fontos kiemelnünk, hogy ezek a családok alapvetően a faluba költözött, jómódú, integrálódott családok köréből kerülnek ki. A hegyaljaiak körében jelenlétük még szórványos, bár a gyülekezet több család esetében aktív tevékenységet folytat annak érdekében, hogy bevonja őket is a gyülekezeti tevékenységbe. A mélyszegénységben élő dombi családok sem a történeti egyházak felekezeteinek, sem a neoprotestáns gyülekezetek tevékenységében nem vesznek részt. Számukra a vallás nem kínál integrációs lehetőséget.

²⁵ Nagy 2018.

²⁶ Vö. Kinda 2011a: 255.

A vallási integrációs folyamatot tekintve megállapítható, hogy abban alapvető fordulat állt be. A református és katolikus egyház húsz évvel ezelőtti kísérlete, hogy integrálja közösségeibe a faluba költözött cigány családokat kezdeti sikerek után teljesen elhalt. Helyüket a vallási integrációban a neoprotestáns gyülekezetek igyekeznek betölteni. A Jehova tanúi gyülekezet ebben már komoly eredményeket ért el, a Baptista gyülekezet esetében azonban csak minimális a cigányok részvétele. A cigányok számára az elfogadó és befogadó vallási közeg nagy vonzerővel bír, s várhatóan ezek a gyülekezetek tartósan tudnak közösségi keretet nyújtani a cigány lakosok vallási igényei kielégítésének.

A közoktatási intézmények szerepe a cigányok integrációjában

20 évvel ezelőtt Zabolán az iskolai és egyházi integrációs törekvések párhuzamosan folytak és összekapcsolódtak. A történeti egyházak kivonulása a folyamatból nehezíti a közoktatási intézmények feladatát.

A közoktatási intézmények már húsz évvel ezelőtt is felismerték és fontosnak tartották a cigány gyerekek óvodáztatását és iskoláztatását.²⁷ Mára az a helyzet állt elő, hogy mind a cigány szülők, mind az iskola kifejezetten érdekelt gyermekeik sikeres iskolai szocializációjában. A dombi cigányok közösségét leszámítva, mind a hegyaljai, mind a faluban élő cigány csoport számára egyre inkább felértékelődik az iskoláztatás szerepe. A dombi cigányok értékrendje és életformája csak néhány kivételes esetben preferálja az iskoláztatást. Életmódjuk jelenre orientált, jövőre irányuló elképzeléseket nem tartalmaz. Ennek következménye, hogy nem ismerik fel az iskoláztatás fontosságát gyermekeik jövőjének alakulását illetően. Döntően más viszonyulást találunk a falu románok lakta szélső utcáiban és a falu központjában élő cigány családok esetében, független attól, hogy milyen gazdasági helyzetben vannak. Életformájuk és gondolkodásmódjuk egyértelműen polgárosodási jellegzetességeket mutat és ez közösségi integrációs törekvéseiket is felerősíti. A faluban élő cigány családok ebben előrébb tartanak. A hegyaljai családok esetében az ők és gyermekeik későbbi elfogadottsága döntően múlik az iskolai integrációs folyamat sikerén.

Ebben alapvetően érdekelt maga a közoktatási intézmény is. Egy multi-etnikus közösségben a helyi viszonylatokban kiemelt szerepe van az etnikai arányoknak. Zabola esetében a korábbi túlnyomóan magyar lakta település már a népesség harmadát alkotó román részközösséggel rendelkezik. Ez együttélés

²⁷ Kocsis 2018.

ugyan konfliktusmentes, azonban a román lakosság részarányának növekedése komoly veszélyt jelent az előregedő, elvándorlással sújtott magyar közösség számára. Ebben a rejtetten működő versengésben kiemelt szerepe van a cigányok iskoláztatásának egyfelől, másfelől annak, hogy őket a magyar közösség tudja integrálni. 20 évvel ezelőtt éppen ez a motiváció indította útra a cigányok vallási közösségekre való befogadásának folyamatát. Ennek kudarca után a közoktatási intézményekre hárul a feladat véghez vitele. Nem pusztán azért érdekeltek ebben ezek az intézmények, hogy a magyar identitással rendelkezők utánpótlásaként biztosítani tudják legalább középtávon a magyarság térvesztésének megakadályozását. Működésük, fennmaradásuk is alapvetően függ attól, hogy a cigányok járatták-e iskolába gyermekeiket, s ha igen a magyar vagy a román osztályba íratják őket.²⁸ Annak az eshetősége, hogy ez utóbbi történik ma nem nagy, hiszen a cigányok gyakorlatilag egynyelvű közösséget alkotnak, és nemcsak magyar nyelven beszélnek, hanem magyar és cigány identitással bírnak. A közoktatási intézmények feladata tehát az, hogy a cigányok rendszeres iskolába járásában tudjanak eredményeket elérni, mert ez alapvetően befolyásolja már középtávon a magyar osztályok fennmaradásának a lehetőségét. Már ma is több magyar osztály megszűnését eredményezné, ha nem járnának oda cigány gyerekek. Ennek elérése azért sem könnyű feladat, mert a hegyaljai és központban lakó cigány családok megélhetési formáikat a mobilitásra, a lokális társadalomból való gyakori és tartós kilépésre építik. Azonban látszik az arra vonatkozó törekvés az integrálódni kívánó családokban, hogy ezekre az utakra csak az iskoláskor előtti gyermekeiket vigyék magukkal, az iskoláskorúakat szüleik, rokonaik felügyelete mellett rendszeresen járatták iskolába. Ez a szülői attitűd nagyban segítheti az iskolát abban, hogy tartósan sikerre vigye a cigány gyerekek iskolai integrációjának programját. Ennek a folyamatnak a sikere döntő jelentőségű lesz a cigány–magyar együttélés további alakulásának szempontjából.

Az integrációs folyamat mai helyzete

Nézzük meg, hogyan áll, miben változott az integrációs folyamat a húsz évvel ezelőttihez képest.

Az intézményes integrációs folyamat mai állapota felemás helyzetet mutat. Míg a közoktatásban folyó integrációs tevékenység komoly eredményeket mutat és a jövőt illetően is adhat okot bizakodásra, addig a zabolai történeti egyházak húsz évvel ezelőtti próbálkozása a cigányok vallási közösségeikbe történő integrálásra teljesen sikertelen maradt.

²⁸ Kocsis 2018.

A vallási integrációs folyamatot tekintve megállapítható, hogy abban alapvető fordulat és irányváltás állt be. A református és katolikus egyház húsz évvel ezelőtti kísérlete, hogy integrálja közösségeibe a faluba költözött cigány családokat kezdeti sikerek után teljesen elhalt. Helyüket a vallási integrációban a neoprotestáns gyülekezetek igyekeznek betölteni. A Jehova tanúi gyülekezet ebben már komoly eredményeket ért el, a Baptista gyülekezet esetében azonban csak minimális a cigányok részvétele. A cigányok számára az elfogadó és befogadó vallási közeg nagy vonzerővel bír, s várhatóan ezek a gyülekezetek tartósan tudnak közösségi keretet nyújtani a cigány lakosok vallási igényei kielégítésének.

Az iskolai integrációs folyamatban nem találunk ilyen törést. Az elmúlt húsz év próbálkozásai komoly eredményeket mutatnak a cigány gyermekek iskoláztatásával kapcsolatban. Döntő jelentőségűnek tartjuk, hogy a húsz évvel ezelőtti próbálkozást, hogy a cigány gyerekeket szegregált keretek között oktassák nagyon gyorsan elvetették. A zabolai magyar szülők körében nem indult el az a csak magyarok és cigányok lakta településeken is gyakori jelenség, hogy a cigány gyermekek számának megnövekedését követően azokat más települések iskoláiba íratják. Így tehát adva van az integrált oktatás lehetősége. Ami ma a köznevelési intézmények számára alapvető gondot jelent, hogy a cigány gyerekek szociokulturális helyzetből adódó hátrányait megfelelő szakmai kompetenciák nélkül nehezen tudják kompenzálni. Azonban vannak állami támogatással törekvések arra, hogy a pedagógusokat ilyen ismeretekkel és készségekkel lássák el a sikeres hátránykompenzáció megvalósítása érdekében.

A cigányok nem intézményi keretek között megvalósuló integrációjának hangsúlyos vonatkozása a helyi magyar közösség általi elfogadottságuk. Ez a folyamat mai állapotában lényegesen nem különbözik a húsz évvel ezelőtől, bár történtek elmozdulások. Egyfelől arra kell utalnunk, hogy a cigány családok faluba költözése az elmúlt húsz évben is folytatódott. Arányuk a korábbi állapothoz képest megötszöröződött. Azonban arra is utalnunk kell, hogy ezek a beköltözések már nem a falu adminisztratív központjához tartozó és ez által jelentősen felértékelt térbe történik, hanem a magyarok lakta rész mellékutcáiba költöznek a cigány családok. Másfelől egyre több olyan cigány család él a faluban, akik gazdasági helyzete nem mérhető a húsz évvel ezelőtti beköltözött cigány családokéhoz, több esetben a hegyaljai családokénál is kedvezőtlenebb helyzetben vannak. Azonban azáltal, hogy a magyarok által szimbolikusan felértékelt térben élnek a többi cigány részközösségtől eltérő megítélésben részesülnek, ami segíti elfogadottságukat és előreviszi integrációjukat.

Ugyanakkor azt is látnunk kell, hogy a faluban élő cigányokat is érintik a magyar közösségben máig meglévő eltávolító gyakorlatok. A cigányok számára a temető perifériális terében való temetkezés ma is megkérdőjelezhetetlen, míg a magyarok vallási hovatartozás szerint különülnek el a temetőben, addig a cigány

lakosok etnikai hovatartozásuk alapján. A néhány éve épült ravatalozót a cigányok arra hivatkozva nem vehetik igénybe, hogy a kulturális hagyományaikhoz elválaszthatatlanul hozzátartozó virrasztás során alkoholt fogyasztanak és hangozkodnak, amely megbotránkozást kelt a magyarok körében. Ha ez utóbbit sérelmezik is, tudomásul kell venniük, hogy a helyi társadalom etnikusnak tekintett viselkedésük okán zárja ki őket egy szolgáltatás igénybevételéből.

A cigányok helyi társadalomba való integrálódásának folyamata – a húsz év elteltével megismételt kutatás eredményei alapján – rendkívül lassú és megtorpanásokkal kísért, azonban mégis mutat előrehaladást.

Irodalom

- BAKÓ Boglárka
2006 „Cigány módra – magyar módra”. Együttélési viszonyok egy mikroközösség sztereotípiatörténetein át. In Bakó Boglárka – Papp Richárd – Szarka László (szerk.): *Mindennapi előítéletek. Társadalmi távolságok és etnikai sztereotípiák*. 36–64. Budapest: Balassi Kiadó
- BARTH, Fredrik
1969 *Ethnic Groups and Boundaries: The social organization of culture difference*. Boston: Little, Brown and Co.
1996 Régi és új problémák az etnicitás elemzésében. *Regió* 1. szám. 3–25.
- BERTA Péter
2014 *Az erdélyi gábor romák presztízsgazdasága*. Budapest: MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont Néprajztudományi Intézet Budapest.
- BICZÓ GÁBOR
2015 Alkalmazott társadalomtudományi kutatások és a roma kisebbségi közösségek integrációja – kortárs kihívások. In Bocsi Veronika (szerk.): *Peremhelyzetben*. 11–30. Debrecen: Didakt Kft.
- BÍRÓ A. Zoltán
1996 A megmutatkozás kényszere és módszertana. In Gagyí József (szerk.): *Egy más mellett élés. A magyar–román, magyar–cigány kapcsolatokról*. 247–277. Csíkszereda: Pro-Print Könyvkiadó
- BODÓ Julianna (szerk.)
2002 *Hehykeresők. Roma lakosság a Székelyföldön*. (Tanulmányok). Csíkszereda: KAM-Regionális és Antropológiai Kutatások Központja – Pro-Print Könyvkiadó
- BORBÉLY Sándor
2007 Változó „határjelek”: a péterfalvi cigányok kulturális és etnikus identitásának tartalmi. *Regió*. 18. 1. 51–83.
2016 Kompenzációs mechanizmusok és egyensúlyteremtő stratégiák egy vegyes (magyar–roma) etnikai összetételű határvidéki településen. *Erdélyi Társadalom*. 14. 1. 191–214.
- DURST Judit
2002 A bordói „nem igazi cigányok”. Esettanulmány a parasztcigány identitásról. http://beszelo.c3.hu/01/07_08/12durst.htm (Letöltés: 2018. 06. 25.)

- 2010 „Gondolom, hogy cigányok... ennyi gyerekkel...”: etnicitás és reprodukció két észak-magyarországi romungro közösség példáján. In Feischmidt Margit (szerk.): *Etnicitás. Különbségtermelő társadalom*. 173–194. Budapest: Gondolat – MTA Kisebbségkutató Intézet
- EIDHEIM, Harold
1969 „When Ethnic Identity is a Social Stigma” In Barth Fredric (ed.): *Ethnic Groups and Boundaries*. 39–57. Oslo: Universitetsforlaget
- ELEK Andrea
2018 A Zabola központjában élő cigány családok megélhetési formái, életmódja. In Kocsis Péter Csaba – Kotics József (szerk.): *Cigány–magyar együttélés Zabolán*. 27–39. Debrecen: Didakt Kft.
- ERIKSEN, Thomas Hylland
2008 *Etnicitás és nacionalizmus. Antropológiai perspektívák*. Budapest–Pécs: Gondolat Kiadó – Pécsi Tudományegyetem
- FEISCHMIDT Margit
2010 Megismerés és elismerés: elméletek, módszerek, politikák az etnicitás kutatásában. Feischmidt Margit: (szerk.): *Etnicitás. Különbségtermelő társadalom*. Budapest: Gondolat – MTA Kisebbségkutató Intézet
2014 Mindennapi nacionalizmus és a másság cigányként való megjelölése. In Feischmidt Margit – Glózer Rita – Ilyés Zoltán – Kasznár Veronika – Zakariás Ildikó (szerk.): *Nemzet a mindennapokban: Az újnacionalizmus populáris kultúrája*. 401–441. Budapest: L’Harmattan
- FOSZTÓ László
2003 Szorongás és megbélyegzés: a cigány–magyar kapcsolat gazdasági, demográfiai és szociokulturális dimenziói. In Bakó Boglárka (szerk.): *Lokális világok. Együttélés a Kárpát-medencében*. 83–107. Budapest: MTA Társadalomkutató Központ.
1998 Cigány–magyar egymás mellett élés Székelyszáldoboson. In Bari Károly (szerk.): *Tanulmányok a cigányságról és hagyományos kultúrájáról*. 93–110. Godólló: Petőfi Sándor Művelődési Központ
- HANGÓ Henrietta
2018 Házasság, gyermekvállalás Zabola nemzetiségeinek tükrében. In Kocsis Péter Csaba – Kotics József (szerk.): *Cigány–magyar együttélés Zabolán*. 64–75. Debrecen: Didakt Kft.
- HARBULA HAJNALKA
1999 Cigányok, parasztok, dilemmák. *Korunk* 3. X. 9. 83–91.
- HORVÁTH Kata
2007 „Mire teszed magad?” A „cigány” mint különbség diszkurzív konstrukciója a hétköznapi interakciókban. In Bartha Csilla (szerk.): *Cigány nyelvek és közösségek a Kárpát-medencében*. 220–242. Budapest: Nemzeti Tankönyvkiadó
2010 A cigány különbségtétel alakulása egy észak-magyarországi faluban. *Anblokk*. 4. 39–47.
- ILYÉS Sándor – POZSONY Ferenc (szerk.)
2007 *Lokaltások, batárok, találkozások: Tanulmányok erdélyi cigány közösségekről*. Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve 15. Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság.
- KINDA István
2011a Egyház vagy szekta? Kizáró és befogadó vallási közösségek. In Kinda István: *Hagyományok béklyójában. Tanulmányok a falusi életmódok és kényszerstratégiák köréből*. 253–270. Sepsiszentgyörgy–Kolozsvár: Székely Nemzeti Múzeum–Kriza János Néprajzi Társaság
2011b Élettér és lakáskultúra. A háromszéki cigányok lakókörnyezetének főbb sajátosságai. In Kinda István: *Hagyományok béklyójában. Tanulmányok a falusi életmódok és kény-*

szerstratégiák köréből. 271–286. Sepsiszentgyörgy–Kolozsvár: Székely Nemzeti Múzeum–Krizsa János Néprajzi Társaság

KOCSIS Péter Csaba

- 2018 A közoktatási intézmények és a helyi roma társadalom kapcsolatának néhány jellemzője Zabolán. In Kocsis Péter Csaba – Kotics József (szerk.): *Cigány–magyar együttélés Zabolán.* 176–92. Debrecen: Didakt Kft.

KOTICS József

- 1999a Integrare sau segregare? In Pozsony Ferenc – Anghel Remus Gabriel (szerk.): *Modele de conviețuire în Ardeal: Zăbala.* 122–136. Cluj: Asociația Etnografică Kriza János
- 2018 A cigány–magyar együttélés változásának folyamata. Zabola (1998–2018). In Kocsis Péter Csaba – Kotics József (szerk.): *Cigány–magyar együttélés Zabolán.* 110–126. Debrecen: Didakt Kft.

KOVÁCS Éva – VIDRA Zsuzsa – VIRÁG Tünde

- 2013 Az etnicitás reprezentációi és mindennapi gyakorlatai. In Kovács Éva – Vidra Zsuzsa – Virág Tünde (szerk.): *Kint és bent. Lokalizáció és etnicitás a peremvidékeken.* 78–111. Budapest: L'Harmattan

LÓRINCZI Tünde

- 2011 Egyház? Szekta? Mozgalom? Vallásos jellegű kisközösségek kutatásának elméleti hátterei. *Erdélyi Múzeum* 2011. 1. LXXIII. 167–176.
- 2013 Egy adventista gábor cigány közösség önmegjelölő stratégiái. Az átalakult önkép reprezentációs gyakorlatai. In Farkas Judit – Keszeg Vilmos (szerk.): *Kolozsvártól Pécsig, a Yaaitól a jubászatig. Néprajz – kulturális antropológiai tanulmányok két doktori iskolából.* 169–185. Budapest: L'Harmattan

MARTINEK Boglárka

- 2018 A zabolai cigányok megélhetési stratégiái. In Kocsis Péter Csaba – Kotics József (szerk.): *Cigány–magyar együttélés Zabolán.* 40–50. Debrecen: Didakt Kft.

MIRK Szidónia

- 1997 Magyar–román vegyes házasságok Zabolán. In Keményfi Róbert – Szabó László (szerk.): *Varia.* 264–272. Debrecen: Néprajzi Tanszék

MESSING Vera

- 2006 Lyukakból szőtt háló. Háztartások közötti támogató kapcsolatok roma és nem roma szegények között. *Szociológiai Szemle.* 2. 37–54.

MESSING Vera – MOLNÁR Emília

- 2011a „Válaszok a pénztelenségre: szegény cigány és nem cigány családok megélhetési stratégiái”. *Esély.* 1. 53–80.
- 2011b Bezáródó kapcsolati hálók: szegény roma háztartások kapcsolati jellemzői. *Esély.* 5. 47–74.

NAGY Péter

- 2018 Vallási élet Zabolán. In Kocsis Péter Csaba – Kotics József (szerk.): *Cigány–magyar együttélés Zabolán.* 51–63. Debrecen: Didakt Kft.

OLÁH Sándor

- 1993 Cigány–magyar kapcsolatok. (A többségi magyarság cigányképének vizsgálata Homoródmáson). *Antropológia Műhely.* 1. 117–127.
- 1997 Cigányok és magyarok egy székely faluban. *Magyar Tudomány.* 42. 6. 741–749.
- 1996 Szimbolikus elhatárolódás egy település cigány lakói között. In Gagy József (szerk.): *Egy más mellett élés. A magyar–román, magyar–cigány kapcsolatokról.* Helyzet könyvek. 207–225. Csíkszereda: Pro-Print Könyvkiadó

PAJKOS Fruzsina

- 2018 A dombi cigányok élet és lakáskörülményei. In Kocsis Péter Csaba – Kotics József (szerk.): *Cigány–magyar együttélés Zabolán.* 15–26. Debrecen: Didakt Kft.

PETI Lehel

- 2007 Adaptálódás és szegregáció. A kulturális különbségek kommunikálása a cigány–magyar együttélésben egy Kis-Küküllő menti településen. In Ilyés Sándor – Pozsony Ferenc (szerk.): *Lokálisok, határok, találkozások. Tanulmányok erdélyi cigány közösségekről.* 27 – 54. Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság

POZSONY Ferenc

- 2003 Magyarok, románok és cigányok a háromszéki Zabolán In Bakó Boglárka – Glatz Ferenc – Péterfi András (szerk.): *Lokális világok. Együttélés a Kárpát-medencében.* 109–138. Budapest: MTA Társadalomkutató Központ
- 2012 *Zabola. Egy polgárosult falu kulturális öröksége.* 109–120. Sepsiszentgyörgy: Háromszék Vármegye Kiadó

POZSONY Ferenc – ANGHIEL Remus Gabriel (szerk.):

- 1999 *Modele de conviețuire în Ardeal: Zăbala.* Cluj: Asociația Etnografică Kriza János

SIMON Zoltán

- 2004 Objektív vizsgálat a nyárádkarácsonfalvi cigányság gazdasági élethelyzetének függvényében, és az ebből adódó elhatárolódási aspektusok a cigány–magyar együttélésben. In Deák István – Kabai Lóránt – Mizser Attila (szerk.): *Kulturák Között. Az I. és II. Interkulturális Diákkonferencia válogatott előadásai.* 70–83. Miskolc
- 2006 „Szappan és víz” A karácsonfalvi cigányság vallásos életének vizsgálata a Hetedik Napot Ünneplő Adventista Egyház térnyerésének vonzatában. In Daniel Heinz – Fazekas Csaba – Rajki Zoltán (szerk.): *Ünnepi tanulmányok Szigeti Jenő 70. születésnapjára.* 278–299. Miskolc
- 2009 „Karácsonfalvi Gáborok”: recens társadalmi–szociális határok, etnikus sztereotípiák egy erdélyi gábor közösségben. *Néprajzi Látóhatár.* 42. 3. 38–65.
- 2011 Kalapos gáborok: vagyoni reprezentációk és térátalakulási folyamatok Nyárádkarácsonfalván *Tabula.* 14: 1–2. 95–105.

SZABÓ Á. Töhötöm

- 2003 Határképzés – egy multietnikus falu térszerkezete. In Dimény Attila – Szabó Á. Töhötöm (szerk.): *Népi kultúra, társadalom Háromszéken.* 120–129. Kolozsvár: Kriza Könyvek 17. Kriza János Néprajzi Társaság

SZTEMPJÉN Klarissza

- 2018 Zabola nemzetiségi összetételének főbb jellemzői. In Kocsis Péter Csaba – Kotics József (szerk.): *Cigány–magyar együttélés Zabolán.* 9–14. Debrecen: Didakt Kft.

SZUHAY Péter

- 2004 Pászítás, avagy az együttélés. A társadalmi együttműködés megteremtése és optimalizálása cigányok és magyarok között Szendrőládon. *Új Holnap.* 2004 Nyár. 157–170.

TOMA Stefánia

- 2011 A túlsordult teli pohár és az etnikai konfliktusok esete Romániában. *Pro minoritate.* Ősz. 123–143.

TÖRÖK Zsuzsanna

- 2011 Határeset: Tanulmány egy Szabolcs-Szatmár-Bereg megyei kistelepülés etnikai viszonyairól és identitásáról *Le Monde Diplomatique.* Mi Ti Ők Itthon. 1. 64–94.

TÚRÓS Endre

- 1996 Magyarok, románok, cigányok: ki van a középpontban? In Gagy József (szerk.): *Egy más mellett éles. A magyar–román, magyar–cigány kapcsolatokról.* Helyzet könyvek. 165–181. Csiksztereda: Pro-Priont Könyvkiadó

VIRÁG Tünde

- 2008 Változó gazdasági–társadalmi kapcsolatok egy cigányok lakta faluban. *Szociológiai Szemle.* 1. 60–77.

- 2010 Az „átengedett” munka. Megélhetés és munkavállalás két, cigányok lakta faluban. In Feischmidt Margit (szerk.): *Etnicitás. Különbségtermelő társadalom*. 254–265. Budapest: Gondolat – MTA Kisebbségkutató Intézet
- VASS Noémi
2018 Az egymásról formált kép a cigány–magyar együttélésben Zabolán. In Kocsis Péter Csaba – Kotics József (szerk.): *Cigány–magyar együttélés Zabolán*. 93–109. Debrecen: Didakt Kft.

József Kotics

THE INTEGRATION PROCESS OF THE GYPSY COMMUNITY OF A MULTI-ETHNIC
SETTLEMENT IN TRANSYLVANIA:
LESSONS OF A REPEATED RESEARCH PROJECT

Between 1996 and 1998, the Department of Ethnography of Babes-Bolyai University conducted a research project on a multi-ethnic settlement in the region of *Háromszék* with the participation of researchers from several fields of scholarship. The central objective of the research project was to explore the practices of the coexistence of several ethnic communities and to identify its models. One of the areas highlighted in this objective was the examination of the coexistence of Gypsies and Hungarians. During the spring of 2018, there was a chance to repeat the *Zabola* project. This study interprets the research proceedings from twenty years ago and from the present from the perspective of the integration process of Gypsies. It enumerates the changes in the image of the other community, the internal articulation of the Gypsy groups, and the role of religion and institutions of public education in the integration of the Gypsy population.

„Műk régen nem jártunk
templomba, sehova (...), most mind
megtértünk”

*Nyárádkarácsonfalvi gábor cigányok vallási
életének múltja és jelene*

SIMON ZOLTÁN

Előszó

A nyárádkarácsoni gábor cigányok (Crăciunești, Maros megye, Románia) körében végzett kutatási eredménynek elemző leírása, reményeim szerint, jól illeszkedik ahhoz a kutatási áramlathoz, amely az 1989-es romániai események után vette kezdetét, és lényege, hogy immár nemcsak a folklórkutatók, hanem fiatal szociológusok, antropológusok is vállalkoznak (egyre nagyobb számban) a többség és a cigányság etnikumközi kapcsolatainak árnyaltabb elemzésre. Ebben a körben meginduló kutatók elemzéseinek homlokterében legtöbbször a *cigány közösségek belső működése, identitásuk megkonstruálása, etnikai identitásuk reprezentálása*, illetve a különböző *keresztény felekezetekhez, neoprotestáns közösségekbe való betagozódásuk* problematikája érhető tetten.¹

A gábor cigány közösségre irányuló kutatásom – Kovalcsik Katalin és Éger Zita terminusát kölcsönözve – *a naiv tudomány* szakterminológia feltételrendszérével azonosítható, miszerint:

„Ezen megközelítés hívei szerint is a cigányok tulajdonságait kizárólag vagy túlnyomórészt azok – öröklött és szívósan megőrzött – belső tulajdonságaiból és belső viszonyaiból vezethetjük le. Pontosabban, többes szám első személyű alak

¹ Pozsony 2009: 191.

általánosságával szemben: vezethetik le azok a megfigyelők, akik képesek belülről látni és megismerni a cigány kultúrát”.²

Michael Sinclair Stewart is rámutat, hogy a cigány kutatások esetében az »egzotikus eredet« keresése önmagában nem ad választ a cigány kultúrára vonatkozóan. Az »alkalmazkodást hangsúlyozó« elemzés megint csak elégtelennek tűnik.³ Prónai Csaba a magyarországi antropológiai cigánykutatások történetét részletezve Michael Sinclair Stewarttal egyetértve hangsúlyozza, hogy a cigányság társadalmi és történeti meghatározásait hangsúlyozó szemlélet mellett, egyidejűleg fontos »a cigány csoportok önreprodukciós folyamatainak legrészletesebb és legsokrétűbb elemzése«.⁴

Egykori nyárádkarácsonfalvi lakosként és a Miskolci Egyetem Kulturális és Vizuális Antropológia Tanszék hallgatójaként kétezer és kétezer tízenkettő között a gábor cigány közösség vagyoni reprezentációit, a lokális társadalom térátalakulási folyamatait, illetve a Hetednapot Ünneplő Adventista Egyház, a cigány közösség vallási életére gyakorolt hatásait vizsgáltam. A nyárádkarácsoni gábor cigányok között jelenleg is rendszeresen végzek megfigyeléseket, intenzív kapcsolatot tartok több cigány családdal, pozicionálva kutatói státusomat. A közösség vallási–társadalmi jegyeinek folyamatos divergenciái, a cigány–cigány kapcsolatokkal jellemezhető nemzeti– és családi körök vagyoni reprezentációi, ezek térfoglalási gyakorlatainak fluktuálódása, megkövetelik, hogy a legújabb kutatási eredményeimet jelen dolgozatban, a kisebbség–többség, magyar–cigány relációban bekövetkező fordulat, inverzív társadalmi kapcsolatok szempontjából is megvilágítsam. A nyárádkarácsoni magyar–cigány, cigány–magyar közösség életében inverzió nemcsak a társadalmi, illetve a szociokulturális kapcsolatokban következett be, hanem napjainkra a helyi vallási mezők, ezek mentális kivetülése is divergensé vált. Még pontosabban a nyárádkarácsoni gábor cigányok vallási életének megnyilvánulásait, ezek társadalmi összefüggéseit, kapcsolatait úgynevezett (re)szocializációs modellként kívánom felvázolni, amely során a vallási megtérés, az új vallási gyakorlatok és elvek elfogadása egyet jelent a társadalmi és kulturális átalakulással.

Kutatási módszertan: A terep és a kutató (én) viszonya

Az alsó–nyárádmenti kutatásaim, a kulturális antropológia nézőpontjából kiindulva, kutatói pozíciomat, személyemet hol előnyösen, hol hátrányosan

² Dupcsik 2009: 247.

³ Prónai 2000: 67.

⁴ Prónai 2000: 67.

determinálta. A kulturális antropológia kifejezésével élve, kutatásaim során én magam is *bennszülött* voltam/vagyok, vagyis az általam kutatott közösség (egykori) tagja. Ez a pozíció nem lehetetleníti el azt a fajta kulturális antropológusi attitűdöt – értem ez alatt, a kutató és adatközlő sajátos viszonyát – amelynek során az antropológus *kérdez, érdeklődik, együtt érez, figyel, véleményt mond* vagy épp *hallgat*, de mindenféleképp értelmez. A kutatónak egyszerre több ismertető jegye létezik: általában diktafon van a kezében, jegyzetel, vagy épp videokamerát használ. A másik oldalon pedig az adott csoport tagja, az, aki *mesél, törvényszerűségeket* próbál meg felállítani magáról és saját kultúrájának viszonyáról, de közben ő maga is *értelmez* a kutatóval kialakított viszonyát. A kutató a hallott, azaz a gyűjtött szövegekből megpróbálja a *valóságnak* egyes helyzetait körvonalazni, magát a *valóságot* leírni, a *törvényszerűségeket* megfogalmazni, a feljegyzéseket *értelmezni*, azaz *interpretálni* szándékozik.⁵

Fél Edit „A saját kultúráját kutató etnológus”⁶ című írásában felteszi a kérdést arra vonatkozóan, hogy mi az a *többlet*, amit egy saját kultúráját kutató antropológus adott esetben könnyen kamatoztathat. Még pontosabban Fél Edit abból a képletesen megfogalmazott kérdésből indul ki, hogy *Miben sajátos az optikája?* a saját kultúráját kutató magyar kutatónak, szemben bármely nem magyar kutatóhoz képest. A választ három szempontban (kutatói) látást irányító hatásban tömörítve adja meg:

„Az egyik abból adódik, hogy magyar, tehát az általa vizsgált lokális társadalmakkal közös átfogó etnikai egységhez tartozik, közös az anyanyelvük, közös osztársadalmi keretben élik át a történelmet. Másodsor: a látást befolyásolja az, hogy magyar etnológusként kapott tudományos kiképzést és magyar etnológusok előző generációi által összegyűjtött ismeretek birtokában kezd a kutatáshoz. Végül a látást befolyásolja az is, hogy katóként ugyanannak az osztársadalomnak az intellektuális rétegéhez tartozik, amelyen belül a vizsgált parasztok is elhelyezkednek. Így saját társadalmi pozíciója és a vizsgált parasztok társadalmi pozíciója közé az osztársadalom mechanizmusai már eleve kitéznek bizonyos távolságot, a kapcsolatok bizonyos elismert lehetőségeit – függetlenül attól, hogy a kutató személyében mennyire igyekszik vagy tud ezeken az előre formált kapcsolattípusokon túllépni”.⁷

Fél Edit három *látásának* szempontjaiból kiindulva kijelenthetem, hogy a terepmunkáim során, kutatói attitűdömnek pozicionálása, vagyis hogy a kutató miként válik a kutatott közösség tagjává, hogyan sajátítja el a vizsgált kultúra belső normarendszerét, illetve miként azonosul azzal (ez az egyik legnehezebb feladat az antropológus számára), esetemben belső kulturális feltételként létezett.

⁵ Gagyi 1999: 9–10.

⁶ Fél 1991: 1–7.

⁷ Fél 1991: 1–7.

Tanulmányaim céljából bekövetkező *kulturális kilépésem* követően a lokális közösséghez való kulturális entitásom tényét a helyiek sohasem kérdőjelezték meg (elsősorban azért, hogy a szüleim még mindig *otthon* élnek, illetve, ha haza látogatok, vagy éppenséggel terepmunkát végzek, a helyiek minden esetben úgy fogalmazzák, hogy: „Haza jöttél?”).

A terepmunka nehézségét a saját kultúráját vizsgáló antropológus számára érzésem szerint nem a (saját) kultúra (újra)megélésének, (újra)felfedezésének, ha úgy tetszik (kutató) személyének rehabilitálása jelenti (mindez csupa érdekes, újabb és újabb rácsodálkozás erejével ható tanulási folyamat), hanem az, hogy megértessük a *vizsgált* személlyel, csoporttal azt, hogy amit csinálunk, miért csináljuk és mi a szándékunk vele. A saját kultúráját kutató személy is válhat *idegenné* saját kultúrájában, vagyis számíthat arra, hogy ha folyamatosan kérdez, vagyis *mi tudjuk* kategórián kívül helyezi magát, akkor személyét körüllegheti a bizalmatlanság a *kutatott* személyek részéről, akik *józan* életfelfogásuknak köszönhetően, gyanakvóan is nézhetik a kutató értelmezési (interpretációs) szándékát.⁸

Gagyí József a csikszeredai KAM-Regionális és Antropológiai Kutatások Központjának munkatársa saját kultúrájának kutathatóságára (amelyen ő Délkelet Erdélyt, a szűkebb értelemben vett Székelyföldet érti) vonatkozóan a következő reflexiót hozza:

„Mire számíthat az az antropológus, aki eleve nem is indul el, hogy »oda« utazzon (mármint az *idegen* terepre – szerzői kiegészítés) – hanem otthona körül nézelődik, mivelhogy ő is bennszülött? Találkozhat-e »itt« is hihetetlen dolgokkal? Ha igen, és leírást készít róluk – akkor számíthat-e arra, hogy a leírás olvasói mégis elhiszik, amit állít? A kételyek közepette, amely ma már az antropológusi habitus része – mi az, ami fogódzót jelent? [...] Újabb definícióhoz kell menekülnöm. Az antropológus az, aki meggyőző, hogy a távoli vagy közeli világok és csodák – a leírás előtt: más, ismeretlen és elképzelhetetlen valóságok – vannak, megtörténnek. Az antropológusok azok, akik »ott« vagy »itt« voltak – míg a laikusok se nem »ott«, se nem »itt«, csak »otthon«, a maguk mindennapjaiban, a maguk mentalitása szerint élik életüket. Geertz írja: »Az antropológusok képessége arra, hogy komolyan vetessék velünk, amit mondanak, nem annyira a ténytyszerűsége vagy az elméleti elegancián múlik, hanem inkább azon, hogy képesek-e minket meggyőzni arról, hogy amit mondanak, az valóban annak az eredménye, hogy mélyére hatoltak a tárgynak (vagy ha jobban tetszik, a tárgy mélyen érintette őket), a másfajta életformának, hogy így vagy úgy, valóban »ott voltak«?.”⁹

A nyárádkarácsoni gábor cigányokra irányuló kutatásom, alapvetően kulturális antropológiai vizsgálat, esetemben a kutató (én) és a terep szinkretikus

⁸ Gagyi 1999: 12–13.

⁹ Gagyi 1999: 12–13.

voltát illetően, elemző, „azaz a megfigyelői szempontból közvetlenül megtapasztalható folyamatviszonyok megértésére” alapuló leírás.¹⁰

Terepmunkám során terepmegfigyelési technikáimat, magát az interjúkészítést erősen befolyásolták a (cél)személyek, (cél)csoportok lakhelye, rokonsági rendszere, falubeli társadalmi státusa, értékpozíciója. A két utóbbi tényező azért is befolyásolta/befolyásolhatta döntően interjúkészítési technikámat (legtöbb esetben előnyömré), mert az adatközlőről nemcsak egyszerűen előzetes ismereteim voltak, hanem a személyt/személyeket, csoportokat, a *kiválasztott* interjúalanyokat, a helyi társadalmi klikkek mentén, a társadalomról való diskurzusok aszinkronikus sémáiba is bele tudtam helyezni, valami olyasmi módon (természetesen átvitt értelemben), mint ahogyan Hollós Marida határozza meg az etnográfiai kutatás lényegét:

„Ahhoz, hogy az antropológus belülről értsen meg egy népet, néhány napnál vagy hétnél hosszabb időt kell eltöltenie egy embercsoportnál. Egy antropológus még egy éves szisztematikus kutatás után is – ha közöttük él, a saját nyelvükön kommunikál velük és amennyire lehet részt vesz az életükben – még mindig csak a kezdetén van annak, hogy értékelje és megértse az életmódjukat. Csak így érthetjük meg, hogy miről szól egy kultúra, és léphetünk át azon, hogy statikusan és közhelyszerűen gondolkodjunk emberekről. Az antropológiában is, mint a társadalomtudományok minden ágában, az elmélet és a módszertan szorosan kötődnek egymáshoz”.¹¹

Terepmegfigyelési gyakorlatok, interjútechnikák

A résztvevő megfigyelés esetében, vagyis a kutató személyes és huzamos jelenléte, melynek során részt vesz a közösség mindennapi életében, a jelenségeket önmaga figyeli meg és írja le, vagyis az *első kézből származó élmény* terepmunkáim során mindig az újdonság erejével hatott, annak ellenére, hogy *bennszülöttként* voltam jelen a terepen. Borsányi László az *első kézbéli információk* megszerzésének gyakorlatát a kulturális antropológia (legalábbis ott, ahol egyetemi keretek között tanítják) legfontosabb részének tekinti.¹²

Biczó Gábor a megfigyelés és adatrögzítés révén megszerzett kommunikatív és kontextuális tapasztalatot az antropológiai kutatás tárgyának nevezi, bár hozzáteszi, hogy mindezt a kutatói tapasztalat feltételei szerint átülteti a saját »nyelvére«, amely feltétlen maga után vonja a jelentéstorzulást. Másfelől ennek a *torzulásnak* lehet oka, a kutató jelenléte a vizsgált kultúrában, amikor is a

¹⁰ Biczó–Szász 2008: XIX.

¹¹ Hollós (1995) 2000: 22.

¹² Borsányi 1999: 53–54.

szubjektív kutatói jelenlét visszahat a vizsgált környezetre, azaz a vizsgált közösségtől kapott *tudás*, így nem marad érintetlen.¹³

A szűkebb értelemben vett lakókörnyezetemen belül, terepmunkáim okát, vagyis miértjét nehezen tudtam indokolni, főleg az antropológia szemszögéből, amely minden esetben bonyolultnak, átláthatatlannak és követhetetlennek tűnt. Mivel ismert, hogy Magyarországon végeztem egyetemi tanulmányaimat, és afféle néprajzzal, történelemmel foglalkozom, a helybéliek már terepmunkáim kezdeti időszakában reflexív választ adtak, amikor füzettel, tollal, diktafonnal jelentem meg: „Na, mit írsz, könyvet, dolgozatot? Kell az egyetemre?!” Végül is a helybéliek azon felismerése, hogy terepmunkám egyben egyetemi tanulmányaim kötelezettsége, legtöbbször *legalizálta* akkor és ott kutatói státusomat.

A magyar–cigány, cigány–magyar kapcsolatokra irányuló kutatások összegző eredményei

A nyárádkarácsoni gábor cigányok vallási életének múltját és jelenét szintetizáló kutatás/kutatási eredmény koherens formában eddig még nem került leírásra. Az *adventista gábor cigány* kifejezés a regionális – sok esetben erdélyi és magyarországi – köznyelvben, illetve szaktudományos közvélekedésben adoptálja a nyárádkarácsonfalvi gábor cigányok vallásos életének reprezentatív jeleit, azaz a település cigány közössége, felekezeti hovatartozása, vallási–etnikus szimbólumai közismertek.

Több soron követő tanulmányomban is elemzem a Hetednap Adventista Egyház identitásformáló hatását a nyárádkarácsonfalvi cigányság kulturális, társadalmi életének vonatkozásában. A permanens kutatási eredményekből a közösség új vallási mozgalmának szociokulturális aspektusait, az ebből fakadó határfenntartási stratégiákat, etnikus határokat a magyar–cigány, cigány–magyar, cigány–cigány kapcsolatokban konzisztens módon írom le.¹⁴ Kezdeti kutatásaim alapján a nyárádkarácsoni gábor cigány közösség adventista vallásgyakorlásának sikeréről beszéltem, amelyet a gazdasági (szociális), kulturális, társadalmi vonatkozásaival együttesen vizsgáltam. Még pontosabban a nyárádkarácsoni cigányság életforma változásának két alapvető pillérét vettem górcső alá: az adventista felekezethez való tartozásukat és kereskedelmi–gazdasági tevékenységük társadalmi, szociokulturális jegyeit.

Az adventista felekezeti társadalmi–kulturális gyakorlatának sikeréről azért írtam/írok, mert maguk, a nyárádkarácsoni cigányok pozitív önképének

¹³ Biczó–Szász 2008: XIX.

¹⁴ A témában írt dolgozatok bibliográfiai adatait lásd a felhasznált szakirodalom listán belül.

legfontosabb eleme az adventista vallás gyakorlása. Az *adventizmus* a közösség életében egyszerre individuális és kollektív társadalmi, kulturális rituálé, egyidejű kognitív és emocionális aspektusokkal.

A nyárádkarácsoni gábor cigányok adventista vallásgyakorlása olyan (re)szocializációs minta, azaz *egyidejű szétbomlás, újraszerveződés, rászerveződés*¹⁵ már korábban létezett kulturális–társadalmi sémákra, ami a közösséget különállóvá teszi, és permanens alakítja Nyárádkarácsonfalva cigány–magyar, magyar–cigány interetnikai kapcsolatait.

A nyárádkarácsoni gábor cigányok jelenleg a *többséget* képviselik a falu társadalmán belül. A rendszerváltás után gyors házvásárlási akciójukkal (főleg a falu centrális részeiben), gazdasági erejük külső reprezentációjával átalakították a falu társadalmi–etnikai tereit, annak (tér)szimbólumait. A magyar többségi társadalom a gábor cigányok adventista felekezetiességét mint etnikus kategóriát, visszafordíthatatlan gazdasági presztízsét a falun belül, nem egyszerűen a magyar–cigány, cigány–magyar, cigány–cigány együttélési kapcsolatok megváltozása-ként élük meg, hanem saját kultúrájuk veszteségét vélik felfedezni a folyamatok változásai mögött.

A cigányság vallási életének elemzése mellett, Nyárádkarácsonfalván belül vizsgáltam a *kulturális különbségek termelődésének* folyamatait, a *csoportokat körülhatároló és a határokat fenntartó, állandóan újratermelő*¹⁶ etnikai/interetnikai viszonyokat. A megváltozott alá- és fölérendeltségi viszonyok etnikumközi, határfenntartási stratégiák a rendszerváltást követően nemcsak Nyárádkarácsonfalva magyar–cigány, cigány–magyar együttélési viszonyait módosították, hanem a Nyárádkarácsonfalvától eltérő kulturális–társadalmi állapotokat mutató magyarság és cigány közösség is hasonló utat jártak be, a rendszerváltást követően, például a székelyföldi Zabola esetében.¹⁷

Mielőtt a cigány közösség *adventizmusának* etnikai–kulturális–vallási reprezentálásába kezdek, illetve a vallással konnotálódó helyi etnikus/kulturális jegyeket a többség–kisebbség (szocio)történeti kontextusába helyezem, következzen felsorolás szerűen egy vallási–etnikai jellegű szinkronizáció, azaz a gábor cigányok vallási/etnikai kategóriáinak egyidejűsítése, reprezentációja:

- az adventizmus társadalmi, kulturális gyakorlata a magyar–cigány kapcsolatokban feloldja az etnikus kötelékeket, multietnikussá teszi azokat;
- a nyárádkarácsonfalvi gábor cigány közösség Hetednap Adventista Egyházon belüli tagságukhoz, hitéletükhöz eltérő identitás–stratégiák tartoznak, amelyek más és más időskálákban érhetők tetten;

¹⁵ Williams 2000: 295.

¹⁶ Hasonló folyamat leírását lásd Kotics 2001: 75–76.

¹⁷ Vö. Kotics 2001: 75–93; Pozsony 2003: 109–139.

– az adventista vallás gyakorlása egyfelől a kisebbség–többség kategóriáján belül gondolkodva a gábor cigányokat integrálja a többségi magyar társadalom irányába, másfelől pedig a gábor cigányok etnicizálva vallásgyakorlatuk teológiai tartalmait, szuszpenziós módon érvényesítik társadalmi, kulturális határaikat a többséggel szemben.

Etnikai szegregáció és vallási inverzió divergenciáinak időbeli aspektusai. „Magyar világ” 1940–44

Nyáradkarácsonfalva Nyáradkarácson község néven (mint comuna) több települést integrál közigazgatásilag. A Nyáradmente és ezen belül is az Alsó-Nyáradmente, mindig is a történeti Marosszék részét képezte. (A Nyáradmentének, mint néprajzi tájegységnek, történeti fogalomnak mindmáig használatos a régies, és egybeírt formája, a helyi sajtótól kezdődően el egészen a szaktudományos írásokig, éppen ezért dolgozatomban mindvégig a régies egybeírt alakját használom a tájegység leírásakor) Barabás László megjegyzi, hogy a Marosszék névvel jelzett terület alatt, még a szakemberek sem mindig ugyanazt a területet értik. Annyi bizonyos, hogy mind Kósa László, mind pedig dr. Kós Károly Marosszék tartományait összefoglaló írásaikban és nem utolsó sorban Orbán Balázs *Székelystörtelem leírása* című művében a Nyárad völgyét (Nyáradszereda központtal) Marosszék (mint egykori [széki] közigazgatási terület) szerves részeként írták le.¹⁸

A Nyáradmente mint összefüggő régió Alsó-, Felső- és Középső-Nyáradmentére tagolódik. Az Alsó-Nyáradmente mint kistérség a romániai Maros megye (județul Mureș) közigazgatási határán belül fekszik. Marosvásárhely (Târgu Mureș) megyeszékhelyként eltérő módon hatott/hat az alsó-nyáradmenti falvak szociokulturális helyzetére.

Bár az Alsó-Nyáradmente úgy él a köztudatban, mint homogén, legsűrűbben lakott magyar református települések halmaza, etnikai–vallási értelemben nagyon is tagolt, amelynek történelmi, társadalomtörténeti okai vannak. Éppen ezért az alábbiakban a térség vallási (felekezeti), és a valláshoz kötődő társadalmi–etnikai viszonyrendszerek többrétegű levezetését tűzöm ki célul. A vallásnéprajzi, vallásantropológiai megfigyeléseim tárgykörét a dolgozatban, a holisztikus szemléletmód¹⁹ érdekében szükségszerűen kiegészítem

¹⁸ Barabás 2010: 35.

¹⁹ A holisztikus szemléletmód lényegét Hollós Marida a következőképpen foglalja össze: „A kulturális antropológusok azt vallják, hogy bármit is vizsgálunk valamilyen populációban, az csak egy kis része a szokások, értékek, a hit és az attitűdök teljes rendszerének. Rájöttek, hogy a

társadalomtörténeti, vallásszociológiai, részben egyháztörténeti és vallástörténeti vonatkozású megfigyelésekkel.²⁰

Etnikai szegregáció és vallási inverzió divergenciáinak időbeli aspektusai. „Magyar világ” 1940–44. című alfejezetben szemléltetni kívánom az Alsó-Nyáradmente vallási sokszínűségének szerkezetű vázát, szétágazását, felépítettségét. Egész pontosan a gábor cigányok vallási életének *műltja*, a kutatás során készített interjúk, elbeszélések alapján a két világháború közötti időszakig nyúl vissza. A cigány közösség kollektív emlékezete, a legidősebb gábor cigány interjúalanyok narrációja ezt az időszakot aposztrofálja „vallási múltként”.

Faust Zita „Hagyomány és változás a karácsonfalvi gábor közösség életében” című tanulmányában közölt interjú-részletekben szintén tetten éri a cigány közösség ide vonatkozó narrációját, de a közösség vallási pluralizmusa, felekezeti instabilitásának kérdésköre nem disztingválódik. Faust Zita az alábbi leírást adja a cigány közösség ide vonatkozó etnikus–vallási dilemmájával kapcsolatosan:

„Karácsonfalván, felekezeti hovatartozásukat tekintve, a gáborok egy része a görög katolikus valláshoz tartozott. Az idősebb generáció szerint meghatározó volt Piroska Mihály görög katolikus szovátai pap személye, aki 1914–42 között állt a karácsonfalvi görög katolikus parókia élén, mely időszakban az egyházi élet egyre mozgalmassabbá vált (...). Mivel 1948-ban a román állam hivatalosan feloszlatta a görög katolikus vallást és létrejött az ortodoxiával való unió, a görög katolikusok többsége a református hitet választotta, de voltak olyanok, akik az ortodox vallásra tértek át, nemcsak a magyar lakosok közül, hanem a gáborok közül is. A vallásnak ebben az időszakban csak funkció jellege volt a gáborok számára, az egyházak szolgáltatásait csak kereszteléskor és temetéskor vették igénybe (...) Baranka Tivadar, Tócsi bácsi, a gábor közösség idősebb tagja emlékezetében elevenen él Piroska pap személye és munkássága. Elmondása szerint az édesapja jobb keze volt neki, olyan volt, mint egy »kulátor«, részt vett a családlátogatásokon, összegyűjtötték az egyházfenntartói járulékat. Amikor erről beszélt, tele volt a hangja pátosszal. Kérdésemre, hogy milyen vallásúak, az adventista vallást jelölte meg. Fontosnak tartotta elmondani, hogy az édesanyja református volt, de mikor az édesapja

rendszer bármelyik kiragadott aspektusa a többitől elkülönítve nem érthető meg. Ez a holisztikus nézőpont annyit takar, hogy a populáció életvitelének egyetlen aspektusa sem jelent semmit önmagában, hanem csak más feltárt aspektushoz való viszonyában értelmezhető. A holisztikus szemléletmód például megköveteli, hogy ha valaki egy populáció vallásos képzetét és rítusait vizsgálja, akkor azt is meg kell vizsgálnia, hogy a vallást hogyan befolyásolja a családi élet, a gazdaság, a politikai vezetés mintája, a nemek közötti kapcsolat és egy sereg más tény.” Hollós (1995) 2000: 5.

²⁰ A dolgozatban kurzíválom a néprajzi, antropológiai, vallásszociológiai, vallástörténeti, teológiai szakirodalomban egységesen meghatározott *kisegyházak, új vallási mozgalmak, szekta, szektajelenség, (egykori)- és (magyar ajkú) görög katolikus*, stb. fogalmakat, illetve ezeket a dolgozatban, tudományos értelemben használom. A dolgozatban, a helyi lakosság által használt vallási fogalmakat, illetve vallási tartalmú kifejezéseket idézőjelbe téve írom le.

vallásához jutott, belekeveredett, nem tudva, mit mondjon. Elgondolkodott, a felesége jött segítségére azzal, hogy ortodox. Valójában az édesapja görög katolikus volt, majd áttért az ortodox vallásra. Ami érdekes, hogy a gábor cigány édesapjára azt mondta: „ortodox, román”, annál is inkább, mivel köztudott, hogy Piroska pap magyar nyelven prédikált. – Adventisták vagyunk. (férj) Édesapám, nyugodjék, és édesanyám, ezek, édesanyám református vót. Édesapám... – Ortodox (feleség). – Igen, ortodox, román. Vót nekik egy pap, Piroska. Nem hallott róla maga? Nagy ember vót! – Az szovátaí vót. (feleség) És vót a kicsi templom, és édesapám, nyugugyék, a lelkésznek jobb keze vót. Tetszik tudni? Jobb keze vót! Mint egy kulátor vót...”.²¹

Az alsó-nyárádmenti települések vallási életére vonatkozó kutatásaim a kezdeti időszakban az *egykori görög katolikus felekezetűek* (napjainkra zömében református egyházhoz állottak és ortodox egyházhoz áttértek/átSORoltak) vallási-etnikai identitásában jelentkező asszimilációs, akkulturációs fázisokra irányult. A görög katolikus kutatással párhuzamosan résztvevő megfigyelést folytattam az alsó – nyárádmenti falvak új vallási mozgalmaiban, az Új Kezdet Gyülekezetben és a Jehova Tanúk Társasága körében.²²

A fentiekben már jeleztem, hogy az Alsó-Nyárádmente településeinek vallási-etnikus identitása nem egységes. Kutatásaimat a térségben, több fázisban végeztem. Az (egykori) görög katolikusok körében végzett kutatásom időben és területileg a legkiterjedtebb. Az Alsó-Nyárádmente (*egykori*) *görög katolikus*ság vallási, etnikai identitásának időfaktorai visszanyúlnak a 17–18. századi románság többhullámú erdélyi betelepüléséhez, illetve a 19–20. századi politikai korok által generált asszimilációs fázisokig.

A gábor cigányok „Magyar világ” ideje alatt rögzült vallási állapotának, kulturális-etnikai színezettségének tetten érése, megköveteli a Trianon utáni időszak, 1940–44 közötti „Magyar világ”, 1948-at követő görög katolikus egyház szisztematikus felszámolásának következményeinek tudomásul vételét. A politikai asszimilációs korszakokban bekövetkezett identitásváltási gyakorlatok a következő identitástípusokat eredményezte: *egykori görög katolikusok*, *magyar (ajkú) görög katolikusok*, „*többes (román–magyar, magyar–román) kötődésű görög katolikus személyek, csoportok*.”²³

A görög katolikus közösségek, családok mindig is szétszórtan éltek az alsó-nyárádmenti többségi református magyar közösségen és annak normarendszerén belül. A történeti emlékezet és narráció, a görög katolikusok vallási-etnikai identitásának kutatása kapcsán vezettek időben legrégebbre vissza.

²¹ Faust 2015: 15–16.

²² Lásd bővebben Simon 2007: 361–383.

²³ Ezen identitástípusok fázisait, ismérveit összefoglalva lásd: Simon 2015: 152–166.

Az Alsó-Nyárádmentén Nagyteremi (Tirimia) az a település ahol a román nemzetiségűek aránya napjainkban is többszöröse a magyar nemzetiségűeknek. A nagyteremi románság, mint többség napjainkban román nemzetiségűnek és ortodox felekezetűnek vallja magát, akik egykori görög katolikus román betelepülökként/betelepítetteként érkeztek a faluba. Napjainkban a nagyteremi többségi románság és az alig több mint száz főre apadó református felekezetű magyarság vallási-etnikai viszonyrendszerei történeti szempontból is eltéréseket mutat az alsó-nyárádmenti (magyar ajkú) görög katolikusok sorsképletéhez képest.²⁴

A romániai rendszerváltást követően a református és görög katolikus (mára már többségében ortodox) felekezetűek vallási identitásának társadalmi, kulturális különbözőségei mellett az alsó-nyárádmenti falvak felekezeti arculata jelentősen megváltozik, a kisegyházak és új vallási jelenségek nemcsak egyszerűen teret hódítanak maguknak, hanem jelentősen átalakítják a lokális közösségek társadalmi-kulturális-etnikai viszonyait.²⁵

Az alsó-nyárádmenti magyar ajkú görög katolikus személyekhez, családokhoz a helyiek történeti emlékezete hozzá tapasztja a román származást, mint etnikus stigmát. A többségi (református) közösség irányából mindig is érkeztek határfenntartási stratégiák a görög katolikus személyek, családok irányába. Az alsó-nyárádmenti görög katolikus románság a többségi református magyarság spontán módon kiható asszimilációs, akkulturációs hatásai mellett nemcsak a görög katolikus vallást konzerválta, hanem igazolhatóan az erdélyi görög katolikus nemzetiségi tudat kombinációit is. A 17–18. századtól kezdődően számolhatunk egy jelentős román népességgel, amely népesség a 19. század elejétől már statisztikailag is bizonyítottan görög katolikus vallású, a személyek, családok asszimilációs gyakorlata gyorsnak volt mondható.

A lokális közösség életében a „Magyar világ” időszaka az a történelmi korszak, amely görög katolikus személyeket, családokat pregnánsan szembesíti az önkéntes asszimilációval, illetve az erőszakos szervezett asszimiláció sokszínűségével. Ezek hatásai és emlékei már egyre jobban halványulnak a lokális tudatban, de még tetten érhetőek. Az általános köztudatban etnikai, vallási szempontból homogénnek vélt Alsó-Nyárádmente vallási-etnikai identitásának transzformációja, a többes kötődés tudományos értelmében mindig is integrálta a *vegyes repertoári, román–magyar vallási-etnikai jegyekkel egyaránt rendelkező görög katolikus* közösségeket, csoportokat, személyeket. Eddigi kutatási eredményeim egyértelműen igazolták, hogy a térség falvaiban az *egykori görög katolikus román* családok, személyek eltérő nemzeti, vallási karakterei nem pusztán a statisztikai

²⁴ Simon 2011: 110–119.

²⁵ Lásd bővebben Simon 2007: 361–383.

kimutatásokban jelennek meg, hanem a lokális köztudat is számontartja őket, mi több, kategorizálja, tipizálja a görög katolikus csoportokat etnikai, vallási jegyeinek differenciái mentén.²⁶

A lokális közösség kollektív emlékezetében a cigányok és a magyarok részéről egyaránt felsejlik Piroska Mihály görög katolikus pap szerepe, aki 1914–42 között állt a karácsonfalvi görög katolikus parókia élén. Személyének és munkásságának köszönhető, hogy az egyházi élet egyre mozgalmasabbá vált. A görög katolikusok létszámának növekedése a rendszeres hitélet gyakorlása, a templom restaurálása, bevakolása, a közösségi földek megmunkálása jellemezte ezt az időszakot.

A görög katolikus hívek *magyar érzelműként* emlékeznek Piroska Mihályra, aki a hivatalos liturgia és a prédikáció befejeztével magyarázattal szolgált, amely magyarul hangzott el. Néhány interjúalanyom szerint a liturgia keretében magyarul is hangoztak el énekek. Az ambivalens megítélésben szerepet játszik, hogy helyi papi pályája több korszakot, több egyházpolitikai törekvést ívelt át: a Székelyföldi Vikariátustól, az impériumváltáson és az ortodox expanzió át az 1940-es évek tömeges áttéréseiig.

„Piroska dolgoztatta az embereket, szogái vótak... a felesége rendesebb vót, Bereczki Lujza, szovátai születésű. Különben Piroska is magyar ember vót, nem a mócoktól vót. Há egy román embernek lehet Piroska Mihály a neve?”²⁷

„Piroska szovátai születésű vót. Magyar ember is vót, de román papnak tanult, mint magyar ember. Piroska pap alakította át a templamat is 1938–39-be. Addig csak fábó vót rakva, de nem is vót bévakolva, se belül, se kívül.”²⁸

Piroska Mihály szolgálatának utolsó évtizedben, 1937–38-ban a helyi általános iskolában egy ortodox kápolnát állítottak fel, mely 1940-ig tölti be funkcióját. Többé-kevésbé a helybéliek elhatárolták egymástól a görög katolikus vallást és az ortodox kápolna által hirdetett új vallási rendszert. Érdekes módon a visszaemlékezések szerint Piroska Mihály az ortodox kápolnában is tartott istentiszteletet vasárnaponként, ami első hallásra nehezen hihető, utalhat azonban a székelyföldi ortodox térítés gyenge személyi bázisára, a lelkészhiányra.²⁹

A magyar világ beköszöntésével Nyáradkarácsonfalván a görög katolikus közösség és személy szerint Piroska Mihály háttérbe szorul, feltehetően 1942-ben

²⁶ Lásd bővebben Simon 2003: 100–131; Simon 2010: 4–44.

²⁷ Szarka Emma, félig strukturált interjú, 2002. 08. 23.

²⁸ Incze Albert, életút interjú, 2002. 08. 21.

²⁹ Simon 2003: 100–131.

távozik. A parókia – mint sok székely görög katolikus egyházközségben – üresen marad ezen időszakban, helybeliek költöznek be.³⁰

Kutatásom során több református felekezetű interjúalanyom, azokat a cigány személyeket, családokat, akik az egykori görög katolikus mára már ortodox templomban gyakorolták hitéletüket, vagy csak egyszerűen – helyi szóhasználattal élve – a *román temetőbe* temetkeztek/temetkeznek *román cigányoknak*, vagy *ortodox cigányoknak* nevezik. Faust Zita által közölt interjúrészletben tetten érhető identitászavar alapja a kollektív emlékezetnek azon végtermékei, amelyek a személyes emlékezés, a hagyomány, a történeti tudat komponenseiből tevődik össze. A hivatalosan, még pontosabban egyházi tagságuk révén³¹ az egykori görög katolikus egyházhoz, 1948-at követően az ortodox egyházhoz tartozó gábor cigány személyek, mint memoárszerzők, az oral history keretében szólalnak meg, szűkebb családi eseményeiket történelmi epizódokba helyezve, a múlt tanúságtevőiként feltüntetve magukat.³² A cigány közösség esetében is a görög katolikus egyház, illetve Piroska Mihály az az egyházi személy, aki a helyi közösség és a hatalom ütközőmezején állt. A cigány közösség tárgyalt időszakhoz kapcsolódó vallási ideje, a múlttá formálódott, a vonatkozó *primer ágensi tapasztalatokat* a jövő generációjának lehetőleg örökölni kell.³³ Legutóbbi terepélményem érzékenyen eleveníti meg, kontinuitást képez(het) a görög katolikus felekezeti hovatartozás, mint etnikus stigma a magyar–cigány, cigány–magyar, román–cigány párbeszédben.

A falu központi terébe beköltöző a romániai és nemzetközi kereskedelmi tevékenységéből fakadóan vagyonos, új cigány elitet szimbolikusan megjelenítő család, újabb hatalmas építkezésbe kezdett. A családfő a főúttól közvetlen leágazó kis utca két szegényebb cigány család házát felvásárolta, lebontotta és úgy építkezett a két telekre, hogy az újonnan megépülő hatalmas ház, a főutcára nézzen, onnan jól látható legyen. Az utcában két magyar család is lakik, azonban az újonnan épített ház alapterületének nagysága és tételrendezése, azt követelte, hogy az közvetlen egy méteres távolságba épüljön a szomszédos magyar háztól, teljesen eltakarva, beárnyékolva azt, megváltoztatva az eddigi utcaképet. A helyi önkormányzatnál dolgozó és képviselői feladatokat ellátó helyi magyar lakos, aki egyben a református gyülekezet presbitere, de szülei betelepülő görög katolikus románok, akik a „Magyar világban” tértek át református hitre, szóvá tette a cigány családfőnek, hogy építkezésével mennyire megváltoztatta az eddigi

³⁰ Simon 2003: 100–131.

³¹ A gábor cigányok görög katolikus, illetve ortodox egyházon belüli hitélete régen többnyire a gyermek megkeresztelésében, és a sírhely megvásárlásában merült ki. Napjainkban mivel szinte kivétel nélkül áttértek a Hetednap Adventista Egyházhoz, kapcsolatuk az ortodox egyházzal, a sírhely megvásárlására korlátozódik, mivel előszeretettel temetkeznek ősük mellé.

³² Vö. Gyáni 2010: 85.

³³ Gyáni 2010: 85.

utaképet, tekintettel kellett volna lennie a magyar család pozíciójára is. A cigány családfő a következőket mondta: „... te román vagy, neked itt nincs szavad ebbe a faluba, jövevény vagy, úgy hogy hallgass, apád is román vót, te is az maradsz”.

E beszédszituáció kibontása megköveteli azt a fajta elméleti reflexiót amely a cigány–magyar kapcsolatok antropológiai kutatásaiban bekövetkező diszciplináris szemléletváltozást integrálja és amelyet Borbély Sándor a következőképpen fogalmaz meg:

„...a magyarországi romakutatásokban egy jól kivehető módszertani, elméleti tradíció kialakulásához vezettek (*az etnikai egyenlőtlenségek tudományos elemzésében korlátozó értékű megismerési perspektívákkal, a kirekesztés mechanizmusait negatívan megítélő, a befogadás mozzanatait pedig pozitívan értékelő attitűddel szemben* – saját magam utalok vissza Borbély Sándor idézetének előzetes koncipiálásához) amelyre nem ritkán a lokális együttélési helyzetben megnyilvánuló hatalmi viszonyok dekontextualizálása, az etnikumközi egyenlőtlenségek konfliktusorientált szemlélete és az etnikai különbségtétel kriminalizálása a jellemző”.³⁴

A cigány elitez tartozó családfő e beszédszituációban lényegében egy etnikai (vallási) alapú reverzibilis mentális viszonyrendszert állít fel. Ezt a fajta etnikai (vallási) különbségtételt csakis a lokális közösségen belüli hatalmi gyakorlatok (*lefokozás, alárendelés*), a helyi vallási–etnikai értékek kompenzáció (*felértékelés, kiegyenlítés*) összefüggésrendszerében érthetjük meg.³⁵ Fontos, hogy ezzel egyidejűleg vegyük figyelembe azt a fajta etnikumközi kapcsolatrendszert (jelen esetben az alfejezetben tárgyalt időszak vallási–etnikai viszonyainak inkonzisztenciáját), hozzá tapadó stigmákat, amelyek lényegében a helyiek közügye. Ebben az összefüggésben kiviláglik, hogy a beszédszituáció par excellence nem normasértő, nem is a lokális közösség hatalmi egyenlőtlenségének zavarát illusztrálja. A beszédszituáció sokkal inkább a lokális közösség szociális, társadalmi, és nem utolsó sorban vallási változások mentén megnyilvánuló *ellenálló képesség, differenciateremtő mechanizmus*, amely a kulturálisan elkülönülő csoportok aszimmetrikus eggyé szerveződésében állapodik meg.³⁶

A tárgyalt időszakban – mindez érvényes az alább következő alfejezetben foglaltak vallási–etnikai viszonyaira is – a gábor cigány közösség etnikai–vallási akkomodálódása követte/követi a magyar közösség vallási–etnikai fluktuálódását, bár nem azonos kategóriák mentén, de ugyanabban a történeti perspektívákban. Fontos megjegyezni, hogy a görög katolikus személyek, családok kapcsán felvázolt identitásminták, többes kötődés formái nem jelennek meg a cigány személyek, családok etnikus–vallási identitásában. Másfelől a vallási–etnikai kapcsó-

³⁴ Borbély 2016: 193.

³⁵ Vö. Borbély 2016: 193.

³⁶ Vö. Borbély 2016: 193.

latviszonyok aszimmetriája, a cigány–magyar kapcsolatokban, ebben az időszakban sem nevezhető csoportkonfliktusnak (ahogyan jelenleg sem), sokkal inkább egyensúlyt teremtő szimbolikus cselekvésformáknak, attitűdöknek.

Vallási alapú reverzibilitás a rendszerváltás előtt a magyar–cigány, cigány–magyar kapcsolatokban

A református egyház (disz)funkciója a magyar–cigány kapcsolatokban

A nyárádkarácsoni, többségi református közösség vallási képének leírását általános megközelítésben hozom, azzal a kutatói attitűddel, amely szerint a református egyházat, mint a helyiek egyik legfontosabb társadalmi intézményét kívülről elemzem. Elsőrendűnek a református egyház és a helyi társadalmi viszonyok egymásrahatásainak jegyeit tartom. A *kisegyházak, új vallási mozgalmak*, illetve a *szekta*³⁷ jelenségek a térségben, a romániai rendszerváltást követő két évtized megváltozott, új társadalmi viszonyainak tükrében domborodik ki igazából. A kisegyházak, új vallási mozgalmak hívei a vizsgált térségben a református egyházközségekől szakadtak ki. A szakadások és a vallásos élet új feltételei településenként változó módon és változó intenzitással következtek be. A települések társadalmi struktúráinak átalakulásai is éppen ezért eltérőek.

Az alsó-nyárádkarácsonyi egyházközségek hívei, illetve a lekipásztorok zöme – ha változó tendenciával is – megfogalmazzák, hogy a térségben a református egyház mint intézmény *veszélyben van, kultúramegtartó, magyarságvédő* szerepéből egyre inkább veszít. Az előbbi általános vallási, társadalmi közbeszédben megfogalmazódó *válságokra* a kutatónak figyelnie kell, illetve ezekre történő reagálást én magam is szükségesnek tartom. Ugyanakkor előre bocsátom, hogy a református egyházközségekről és azok társadalmi viszonyairól, illetve a re-

³⁷ A *szekta* fogalmat a dolgozat során Jean Vernette által használt *szekta* szónak etimológiáját követve használom. Jean Vernette a fogalom boncolgatását elutasítja, hasznavehetetlennek tartja, ha a fogalom pontos *objektív* meghatározására törekszünk. Viszont kimondja, hogy a szó egyfajta mozgalmat jelöl, a latin »sequor« (utána jár, kerget, követ) jelentéshalmazából kifolyólag. A szintén latin »secare« (elhálaszt, levág) szó jelentését tévesnek tartja, holott a *szekták* legtöbb esetben ténylegesen *leválnak, leválszótódnak* bizonyos *nagyobb egyházakból*. Vernette 2003. Az adventista egyházat a *kisegyházak, szabadegyházak, neoprotestáns egyházak* tudományos fogalmi keretén belül kezelem. A fentiekben kitérő jelleggel már említett Új Kezdet Gyülekezetet és Jehova Tanúk Társaságát definitíve *új vallási mozgalmak* csoportjába sorolom. Ugyanakkor hangsúlyozom, hogy a lokális közbeszédben meggyökeresedő és teológiai szempontból téves „szombatisták” kifejezést a Hetednapot Ünneplő Adventista felekezetűek jelölésére használják a helyi magyar emberek, ezért a kifejezést minden esetben idézőjelbe teszem.

formátus egyházközségek szerepének meggyengüléséről, kapcsolatáról nem teológusi álláspontból beszélek, pusztán a terepmunkáim során megfigyelt és értelmezett vallási, társadalmi jelenségeket írom le. A református egyházközségek belső működését nem elemzem, pusztán arra reflektálok, hogy a rendszerváltást követő időszakban és napjainkban végbemenő gyors vallási, társadalmi változásokra hogyan reagálnak a többséget kitevő református gyülekezetek, gyülekezeti tagok. A gyülekezetek és tagjainak, lelkipásztorainak *társadalmi felelősségére* vonatkozóan nem kívánok megállapításokat tenni, főleg nem az ügyben, hogy mi a szerepük és felelőségük a *szektáké, kiségyházaké, új vallási jelenségek* térnyerése szempontjából, illetve ezzel egyidejűleg a megváltozott gyors társadalmi jelenségek ügye kapcsán, amelyek az élet minden területére kihatnak, és amelyek a külső szemlélő előtt egyelőre még nem látszanak. Az elemzéseim háttérben, illetve megállapításaim mögött kultúrakutatói tapasztalat van.³⁸

Kardos László 1965-ben Bakonycsernyében végzett kutatásai alapján teszi közzé az *Egyház és vallásos élet egy mai faluban* című írását, amelynek értekező tárgyalása sok tekintetben konkretizálja a dolgozat problematikáját, főleg ami az elmúlt rendszer és a történelmi egyházak, illetve a *kiségyházak* és *újabb keletű vallási közösségek* viszonyát illeti. Kardos László célja Bakonycsernye vallásos életének differenciált bemutatása volt, az 1960-as évek végétől tekint vissza gyakorlatilag a második világháború végéig. Tanulmányában hangsúlyozza, hogy e két évtized alatt az egyház és a vallásos élet társadalmi feltételei megváltoztak, illetve hogy az egyház ideológiai és kultuszintézményi szerepét az állammal szemben elveszítette, ahogyan a felnövekvő generációkra gyakorolt addigi hatását is. Az egyház ebben az időszakban már nem képezte a polgári társadalom eszmei alapját, mi több az egyház nyílt társadalmi szerepvállalása is korlátozódott, tevékenysége a kultuszhelyek (templom, parókia) köré szorult vissza. Magyarország esetében a Szabadegyházak Tanácsán belül a szocialista állam megtűrte a kiségyházakat, vallásos csoportokat, ha azok éppenséggel nem minősültek üldözött szektáknak, írja Kardos. Végezetül hozzáteszi, hogy a szocialista állam az egyház *hagyományos kultuszapparátussal* szemben – alkotmányos joga alapján – mindig is érvényesítette

³⁸ Kutatói attitűdöm pozicionálásának ez ügyben azért szántam részletesebb magyarázatot a református egyházközségek jelenlegi vallási-társadalmi hatásainak vizsgálata ürügyén, mert az Alsó-Nyárádmente egyetlen történelmi egyházának, a református egyháznak mint intézménynek és a helyi társadalom kapcsolatának leírásához több szempontból is értelmezési keretet adó Egyház [„A társadalom szemszögéből” című írás – Biró A.–Túros 1995: 105–133.] a romániai rendszerváltás elején visszhangot váltott ki az egyházi vezetők részéről. A tanulmány 1995-ben készült és a Gyulafehérvári Főegyházmege által behatárolt régióhoz, a katolikus egyházhoz köthető, de a régiók közelmúlt és jelen társadalmi változásainak tekintetében nagy az egybecsengés. Az erdélyi történelmi egyházak – jelen összehasonlítás alapján a katolikus és református egyház – *társadalmi szerepvállalása* ügyében hasonlóságok figyelhetők meg. Hangsúlyozom, hogy a dolgozatban a társadalmi változások hasonlóságainak figyelembe vételekor, az elemzési sémák kölcsönzését tartom elsődlegesnek.

materialista ideológiai nézeteit, tanítását, propagandisztikus eszközök segítségével.³⁹

A dolgozat elméleti keretét én magam is kvázi két évtized, a romániai rendszerváltozástól napjainkig terjedő időszak vallási–társadalmi–etnikai szegmenseibe helyezem. Időben és térben távolinak tűnhet Kardos fenti egyház és állam viszonyát ábrázoló leírása, azonban a kelet–közép–európai térség egykori szocialista államok egyházpolitikájának, így a román kommunista rezsimnek is azonos volt a törekvése, a magyarországi szocialista (kommunista) államéval, ahogyan Tomka Miklós fogalmaz a *Vallás és társadalom Magyarországon* című művében: „A kommunizmus felszámolta az egyházak korábbi lehetőségeit, szerepét”.⁴⁰

Az Alsó-Nyárádmente vallási életét/vallási viszonyrendszerét a napjainkra megváltozott szociokulturális rendszerek, társadalmi–pszichológiai folyamatok, megváltozott vallási szimbólumrendszerek átalakították. A térség református egyházközösségei meghatározott társadalmi szabályozó erővel bírtak még a rendszerváltáskor, illetve településenként eltérő formában e szerepüket fenntartják jelenleg is.

Fontos hangsúlyozni, hogy az Alsó-Nyárádmente egyetlen történelmi egyháza, a református egyház a rendszerváltásig mindenféleképp olyan vallási rendszerként működött, amely egyben kulturális mérceként létezett a helyiek életében. Tomka Miklós meghatározásával élve ilyen esetekben a vallás „...nagymértékben növeli a gondolkodás és viselkedés kiszámíthatóságát és leegyszerűsíti a társadalmi kommunikációt”.⁴¹ A triumfalizmust a vizsgált térség református egyházközösségeinek vallási rendszerére csak részlegesen tartom vonatkoztathatónak, illetve egyházközösségenként eltérő formában. Tomka Miklós is hozzáteszi, hogy a triumfalizmus jelenleg némi fenntartással a falusi társadalmakra vonatkoztatható, ott is csak addig él, amíg nincs konkurens világgép. Az Alsó-Nyárádmentén – még akkor is, ha megkésve érkezett a homogén református felekezetek vallási életét mindenféleképp befolyásoló modernizáció és szekularizáció – a konkurens vallási rendszerek (a kiségyházak és új vallási mozgalmak jegyében) hamar megjelentek. Amint a konkurencia hiánya felszámolódott a rendszerváltást követően, a térség református egyházainak vallási rendszerének differenciálatlan egységei is bomlásnak indultak.

Kósa László az *Egyházi hagyomány – protestáns vallási néprajz* tudománytörténetének konceptualizálásakor megjegyzi, hogy

³⁹ Vö. Kardos 1969: 8–9.

⁴⁰ Tomka 2000: 22.

⁴¹ Tomka 1990: 156.

„...a protestáns egyházak is hosszú időn át befolyásolták az emberek magán- és közösségi életét, az egyháztagok viszont a maguk igényei és körülményei szerint formálták ezeket a hatásokat”.⁴²

A református egyház (disz)funkciója a magyar–cigány kapcsolatokban lényegében az autoritás elvén szerveződött. Egyházi, teológiai értelemben a gábor cigányoknak sem a rendszerváltás előtt, sem pedig utána nem alakult ki református identitása Nyárádkarácsonfalván, amorf maradt napjainkban is. A cigány közösség etnikus–kulturális–vallási identitása szituatív vonásokat tartalmaz, ugyanakkor interetnikus, dinamikus és változó.

Amennyiben komparatív igénnyel kitekintek hasonló kutatási gyakorlatokra, Borbély Sándor péterfalvi cigányok kulturális–etnikus identitása kapcsán leírt kutatás eredményeit kell segítségül hívnom.⁴³ Borbély a péterfalvi cigányok között végzett kutatása során hasonló következtetésekre jut, még pontosabban, az általa vizsgált cigány közösség református egyházzal, mint helyi társadalmi intézménnyel fenntartott kapcsolatrendszer esetében *morális autoritásról* beszél, és ezt helyezi társadalmi, kulturális kontextusba. Borbély kutatása esetében a magyar–cigány, cigány–magyar kapcsolatok diszfunkciója a református magyar lakosság erkölcsi minőségéből fakadó etnikus *távolság-fenntartási* gyakorlatokban konkretizálódnak.

A nyárádkarácsonfalvi cigány–magyar kapcsolatokban is létezett, illetve létezik morális autoritás, azonban a péterfalvi eseteleíráshoz képest, Nyárádkarácsonfalván gyorsabban devalválódnak ezen mechanizmusok. A következő alfejezetben a sok tekintetben bonyolult és egymással összefüggő vallási aspektusú morális kérdésekre, ezek autoritására visszatérek.

A cigányság rendszerváltás előtti vallási életében végbemenő szétválások, szekuláris formák, társadalmi formációkban öltének testet. A magyar–cigány kapcsolatokat ebben az időszakban a református magyarság autoritása jellemezte. Fordított előjelű cigány–magyar kapcsolatról ebben az időszakban nem igazán beszélhetünk. Eszerinti társadalmi–vallási diszpozíciót hogy megértsük, indukálnunk kell azt a fajta tekintélyalapú normatív struktúrát amely értelmében a nyárádkarácsonfalvi lokális közösségen belül a magyarság társadalmi tekintélye egyben egyházi jellegű is volt. Egy kétirányú befolyás a cigány közösség irányába, amelyek a társadalmi–vallási magatartásformák szigorú rendjét határozták meg.⁴⁴

Az akkulturáció már ebben az időszakban formálta a gábor cigányok belső társadalmi normáit, *értékválasztását, szociokulturális paradigmáit*,⁴⁵ de ezek irrever-

⁴² Kósa 1993: 11.

⁴³ Borbély 2007: 51–84.

⁴⁴ Vö. Borbély 2007: 61.

⁴⁵ Vö. Borbély 2007: 78.

zibilissé a rendszerváltás után válnak, illetve ekkor akkumulálódnak, amely folyamatot a következő alfejezetben elemzem.

Vallási alapú reverzibilitás a rendszerváltás után a magyar–cigány, cigány–magyar kapcsolatokban Vallási–társadalmi inverzió lenyomatai

Az Alsó-Nyárádmente rendszerváltást követő vallási viszonyrendszerének szétbomlásában a kisegyházak/szabadegyházak közül a Hetednapos Adventista Egyház különös és eltérő hangsúlyt kap. Az ekkor marosvásárhelyi székhelyű Hetednapos Adventista Egyház közvetlen a rendszerváltást követően megkezdte missziós munkáját Nyárádkarácsonfalván kezdetben néhány magyar és cigány család körében egyaránt. Az egyház jelenlétét a falun belül a gábor cigányok több mint két évtizede tartó áttérési gyakorlata, az utóbbi években pedig nagyobb tömegű áttérése kodifikálja egyházjogi értelemben. A Hetednapos Adventista Egyház és a gábor cigányok vallási életének formáit, vallási magatartásuk és etnikus határátlépési/határfenntartási gyakorlatait egzaktan Nyárádkarácsonfalva rendszerváltás utáni és recens társadalmi-kulturális viszonyai között elemzem. A nyárádkarácsoni gábor cigányok adventista vallásfelvételét, még pontosabban vallási megnyilvánulásuk társadalmi összefüggéseit, kapcsolatait „(re)szocializációs” modellnek hívom.

2012-ben összegeztem doktori értekezésemben a gábor cigány közösségre irányuló kutatásom eredményeit,⁴⁶ ebből kifolyólag ebben az alfejezetben kurrens tereptapasztalataimat, a cigány és magyar közösség aktuális vallási–etnikai–kulturális diffúzióit elemzem. A nyárádkarácsoni gábor cigányok „(re)szocializációs” stratégiájának az adventista vallás társadalmi–gazdasági–kulturális életükre gyakorolt hatásain túl több ismérve is létezik. A cigányság Románián belüli és a kiterjedtebb nemzetközi (házaló) kereskedelmi kapcsolata, legfontosabb gazdasági tényezőként jelentkezik a helyiek szociokulturális viszonyaiban. Szigorú endogámiájuk, azaz kulturálisan szabályozott házassági/házasságkötési szokásuk, nemzetiségi/családi körökben őrzött és (ki)cserélődő *presztízstárgyak gazdasági-etnikai identitásgyakorlatai*, újra és újra definiálják a helyi cigány–cigány kapcsolatokat, azok etnikus paradigmáit. Berta Péter a nyárádkarácsoni gábor cigányok *presztízstárgyak* etnikus paradigmáira vonatkozó kutatásában e tárgyak adásvételének gyakorlatait, a közösség *kulturális értékkritériumaként* kezeli.⁴⁷

⁴⁶ Simon 2017.

⁴⁷ Lásd bővebben Berta 2014.

Barabás László (1997-ben) és Gagy József (1999-ben) a cigányság falun belüli térfoglalási gyakorlatára vonatkozóan közöltek cikkeket. 2009-ben Pozsony Ferenc *Erdély népe. Szászok, örmények, székely szombatosok, cigányok* című művében érinti a gábor cigányok vallási–etnikus identitását.⁴⁸

Románia 2007. január 1-jei Európai Unió tagsága Nyárádkarácsonfalván is az átalakuló társadalmi szerkezetet, az életstratégiák megváltozását gerjeszti. Ebben a felvetésben a kutatónak a makrotársadalmi problémákat, kihívásokat mikroszintre kell redukálnia. A rendszerváltást követő és Románia Európai Unió csatlakozása közötti időszakban a cigány közösség vállalkozói, kereskedelmi szokásai, ezek kihatásai a falu és Románia különböző – sok esetben Erdélyen túli – gazdasági erőcentrumai körül forgott, illetve Magyarországon és Kelet-Közép-Európa néhány országában. A magyarság mindeközben szakít a földművelő hagyományokkal, gyorsan polgárosodik a 90-es évek elején, a második felében pedig gazdasági erőforrásai újra hanyatlani kezdenek, elsősorban a marosvásárhelyi ipari centrumok megszűnésének, ebből fakadó munkanélküliség és privatizáció kiszámíthatatlanságának köszönhetően. A magyarok a cigány közösség gazdasági erőforrását azonnal felismerik, kapcsolati tőke formájában ki is használják, akként, hogy házaikat többszörös áron adják el a legnagyobb gazdasági tőkével rendelkező cigány családoknak, akik egymás között felosztva a falut, sorra felvásárolják (utcánként) a hozzájuk, vagy valamelyik rokonuk közelébe eső magyar házakat. Ebben az időszakban a cigánytelepről faluba beköltöző családok nemzeti alapon újra strukturálják a falu képét, arculatát hatalmas építkezésekbe és házfelújítási gyakorlatokba kezdve, létrehozva mind a mai napig jól kitapintható *centrum*, *cigánytelep*, *cigányutca* (több utcát az oda beköltöző családok nemzeti nevei után neveznek el a magyarok és cigányok együttesen, például *Ruszkiek utcája*⁴⁹) *szimbolikus és szimbolikusan félreértékelt területeit*.⁵⁰ A cigány közösségen belül létrejön az új (polgárosultabb) cigány elit, birtokba véve a főutca mentén elhelyezkedő házakat és a falu központi tereit.⁵¹

A kétezres évek elején megépül az impozáns adventista imaház is a helyi cigány közösség adakozása, és külföldi adományok révén. Az adventizmusra való áttérés is ekkor a legintenzívebb, azaz a falun belül pozicionálódik a cigány közösség új vallási–társadalmi–etnikus identitása.

⁴⁸ Pozsony 2009: 183.

⁴⁹ A napokban a *Ruszkiek utcájában* egy szegényebb rendű Rostás család [a Rostásokat *bőrös cigányoknak* nevezik a helyiek] eladta a házat egy szomszéd falusi *házi cigánynak*. A Ruszki család mindenáron igyekszik megakadályozni az adásvételt, akár úgy, hogy magasabb összeget fizet a Rostásoknak, mondván, hogy: „...mi nem vegyülünk más cigányokkal, ide az utcába nem jöhet bé senki”.

⁵⁰ A térfoglalási gyakorlatok részletes leírását lásd Simon 2004: 70–83.

⁵¹ A rendszerváltástól napjainkig 80 magyar családi házat vettek meg a cigányok. Ebből 64 magyar ház 2000-ig került eladásra, 14 a kétezres éveket követően.

Az Európai Unió csatlakozást követően a cigányság Románia, Magyarország, Törökország, Szerbia gazdasági erőteréből való kilépés gyakorlatára, ezek gazdasági erőforrásának lecsapódása a falun belül, deformálja és egyben felerősíti az új cigány elit gazdasági erőforrását, hozzá tapadó szimbolikus gesztusokat, társadalmi interakciókat. Az új cigány elit erősebb gazdasági tőkéje, ezeknek a családoknak sajátos kölcsönös gazdasági segítségnyújtása, egymás gazdasági jellegű megsegítése, lehetővé teszi az újabb gazdasági stratégiákat, illetve ezek kibővítését Nyugat-Európától Kelet-Európáig, Észak-Európától Dél-Európáig. A cigány–cigány kapcsolatok alakulása szempontjából fontos megemlíteni, hogy ennek gazdasági haszna a falun belül reprezentálódik, újabb faluterek, utcák megvásárlása révén. Ezeket a házakat, a falutereket az elit immár nem a magyaroktól vásárolja meg (mivel a központi *felértékelt terekben* nincsenek, illetve csak szétszórta vannak magyarházak), hanem elszegényedett, eladósodott cigány családoktól.

Jelenleg a legtöbb gábor cigány család nemzetközi kereskedelmét csak úgy tudja folytatni, hogy a férfiak, egyes esetekben az egész család (nők és gyerekek együtt) több hónapon keresztül kívül rekednek a falu társadalmán. Gazdasági javaikat így nem tudják pozícionálni a falun belül. Az új elit családok gazdasági potenciálja statikussá válik, és lényegesebb, hogy ezzel egyidőben az adventista imaházon belüli egyházi pozíciójuk is otthonmaradásuk következtében.

A nyárádkarácsoni gábor cigány közösség gazdasági státusa jelenleg egyrészt a nemzetközi kereskedelmi lehetőségeknek megfelelően akkomodálódik, másrészt inverzívvé válik, azaz egy szűkebb, az új elithez tartozó családok alakítják a helyi társadalmi, szociokulturális viszonyokat.

A magyar–cigány kapcsolatokban is tetten érhető a társadalmi, szociokulturális kapcsolatok felcserélődése, megváltozása. Amíg a rendszerváltás utáni időszakban a cigányok társadalmi tőkéjének kihasználása a házfelvásárlások gyakorlatában merült ki, addig jelenleg a cigány háztartásokban való bedolgozás, annak vezetése (sok magyar nő mos, főz, takarít, ünnepekkor kenyeret és süteményt süt, levezeti a különböző ünnepek – keresztelés, temetés – bonyodalmait kereset és nyugdíj kiegészítésként, vagy egyetlen megélhetési stratégiaként, a férfiak ugyanígy sofőrnek szegődnek el hosszabb–rövidebb időre a belföldön– és külföldön kereskedő cigány családokhoz) jelenti a legfontosabb gazdasági szimbiózist.

Berta Péter a presztízstárgyak vándorlásának kulturális gyakorlatán keresztül vezeti le a fentiekben felvázolt gazdasági erők, családi státusok eltolódását, de paralel *jelencentrikusnak, jelenközpontúnak* minősíti az új elitnek azt a fajta társadalmi narratíváját, amely során előszeretettel hangsúlyozzák, hogy nem a *múltorientáltság* számít napjaink cigány–cigány kapcsolataiban, nem az *apai ági identitás*, hanem a *most és itt* elért társadalmi presztízsz.⁵²

⁵² Berta 2014: 202–203.

Napjainkban az adventista vallás és hitélet az a permanens és stabil kulturális, társadalmi szervező erő, amely negligálja a fentiekben felvázolt gazdasági, kulturális gyökerő dichotómiát, ide értve az olyan erős autochton kulturális, gazdasági gyakorlatokat is, mint a *presztízsgazdaság*. Berta Péter éppen ezért (szinte kényszerűen) a *politikai különbségeket »tompító« ellenideológiának* nevezi az adventista egyházon belüli hitéletgyakorlást. Monográfiájába egy esetleíráson keresztül beemeli, hogy az adventista imaházban, mint szakrális térben és időben, hogyan hagyják figyelmen kívül a politikai–társadalmi diskurzusokat, illetve hogyan számolják fel a vele együtt járó hierarchiai viszonyokat az egyes cigány személyek.⁵³

A magyarság irányába a cigány közösség adventista hitélete, annak megélése, illetve a cigányság gazdasági tőkénének (ki)használása egyensúlyteremtő erővel bír. Amennyiben megélhető stratégiaként fogjuk fel akkor lényegében egy terv, algoritmos cselekvési forma, egyfajta fogyasztási rendszer átalakítása, és a munkamegosztás újra strukturálása.⁵⁴ Ebben a relációban gondolkodva is egyensúlyteremtésről beszélhetünk. Mi több új kulturális transferről, interetnikus kapcsolatról, amely egyszerre vallási–rituális aspektusú, etnikumközi hagyományrendszerbe építve. A kérdés az, hogy ezek után a kezdeti magyar–cigány, későbbi (kurrens) cigány–magyar aszimmetrikus viszony felszámolódik-e? Kotics József írja Biró A. Zoltánra hivatkozva, hogy az aszimmetrikus alapviszonyoknak nincs akkora jelentőségük, mint azt a korábbi kutatások feltételezték. Annál inkább a mindennapi találkozásokon van a hangsúly, amelyek más és más alapviszonyok keretében nyerik el társadalmi értéküket⁵⁵. Kívülről nézve konfliktusmentesnek tűnik Nyárádkarácsonfalva magyar–cigány, cigány–magyar kapcsolatrendszere (a településen rövid időt eltöltő *turista, idegen, beutazó* meg is fogalmazza ezt, mi több példának állítja).

Zárszó helyett

A dolgozat problematikája szempontjából kurrens alapviszonynak az adventista hitéletet és kulturális reprezentativitása körüli társadalmi relációkat tételeztem fel, illetve ágyaztam bele a cigány–magyar, cigány–cigány, magyar–cigány kapcsolatok idősikjaiba. Ebben az alapviszonyban jelenleg abszorbeálódik a mentális *fiert* és *lent* viszony. A gábor cigányok adventista felekezetiisége, hitéletének fizikai határai transzetnikus közösséget hozott létre (jelenleg az adventista egyházhoz áttért magyar személyek száma is növekedő tendenciát

⁵³ Berta 2014: 203–212.

⁵⁴ Kotics 2013: 107.

⁵⁵ Kotics 2013: 109.

mutat). A szabályozott viselkedési normák, meghatározott találkozási lehetőségek kitalálnak, rendre felszámolódnak.⁵⁶ A folyamat azonban nem egyenletes, ugyanis annak ellenére, hogy a társadalmi relációkban kialakult egy *transznetnikus – vallási ideológia*,⁵⁷ a mentális/szimbolikus síkon végbemenő távolságtartás még mindig előítéletes. A magyar közösség időnként a hátrányos etnikai alapú megkülönböztetés és a negatív megítélésű *szekta*ként emlegetett kiségyházi tagság a „szombatosság” összeegyeztetésével még mindig stigmatizálja a gábor cigány közösséget. Kereskedelmi tevékenységük *láthatatlan gazdaság*ként jelentkezik a magyarok előtt, rejtve marad előttük, amely felerősíti a magyar közösségben a mentális/szimbolikus szféra strukturáló erejét, azaz a két közösség egyes tagjait egymástól távol, a *maguk behyén tartja*.⁵⁸ Ezért a helyiek a gábor cigányok „szombatosságát” álcának tartják, amely a „szemfényvesztést” szolgálja.

A mindennapi találkozásokban – annak ellenére, hogy az etnikai távolságtartás él és tudatos fizikai határai vannak – megjelenik a komplementaritás,⁵⁹ kölcsönös függés e transznetnikus–vallási relációkban. Fosztó László is hangsúlyozza, hogy „a vallási megtérés, az új vallási gyakorlatok és elvek elfogadása gyakori velejárója a társadalmi és kulturális átalakulásoknak”.⁶⁰ Fosztó László azon gondolatmenetével halad tovább a vallási változások mentén, hogy éppenséggel a vallási megtérésre irányuló antropológiai kutatások bizonyítják a legjobban a diszkontinuitás elvével szembe menve, hogy a vallási megtérés során a korábbi értékek jelentősége nem csökken, hanem valami más (új) tölti be helyét.⁶¹ Többek között a cigány identitás folytonossága megmarad (ahogyan a vizsgált közösség esetében is), csak éppenséggel a transzlokális kapcsolatok új rendjét hozzák létre. A nyáradkarácsonfalvi gábor cigányság esetében az adventizmus-hoz való megtérés, mint (re)szocializációs modell a társadalmi–vallási változások kölcsönhatásának jegyében mutatkozik. E kölcsönhatás az interetnikai kapcsolatokat racionalizálta/racionalizálja (és fontos, hogy nem modernizálta!).⁶²

Tereptapasztalataimat ezúton sem zárhatom le, a cigány és a magyar közösség *hasonlóságai* és *különbözőségei* a lokális közösség szociokulturális paradigmáit tovább alakítják, a (vallási) múltat több további szempont alapján is leválaszthatják a jelenről, újabb vizsgálódás tárgyává téve azt.

⁵⁶ Vö. Bakó 2017.

⁵⁷ Vö. Bakó 2017.

⁵⁸ Vö. Kotics 2013: 109.

⁵⁹ Vö. Kotics 2013: 110.

⁶⁰ Fosztó 2007: 23.

⁶¹ Fosztó 2007: 24.

⁶² Vö. Fosztó 2007: 26.

Irodalom

- BAKÓ Boglárka
2017 „Metanoia” A karizmatikus mozgalom hatása egy dél – erdélyi falu etnikai viszonyaira. http://www.sulinet.hu/oroksegtar/data/magyarorszag_i_nemzetisegek/romak/etni_citas_kulonbsegteremto_tarsadalom/pages/020_metanoia_a_karizmatikus.htm (letöltve: 2017.06.12)
- BARABÁS László
1997 A magyar kisebbség kialakulása Karácsonyfalván. Cigány identitás és magyar-cigány egymásmellettség. *Keresztény Szó*. 4.
2010 *Akiket fog a figura. Farsangi dramatikus szokások, népi színjátékok Marosközépen*. Marosvásárhely: Mentor Kiadó
- BERTA Péter
2014 *Fogyasztás, hírnév, politika. Az erdélyi gábor romák presztízsgazdasága*. Budapest: MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont Néprajztudományi Intézet
- BICZÓ Gábor – SZÁSZ János
2008 *Csillagok vándora. Antropológiai portré a domokosi Szász Jánosról*. Miskolc: ME Kulturális és Vizuális Antropológiai Intézet
- BIRÓ A. Zoltán – TÚROS Endre
1995 *Egyház – a társadalom szemszövegéből*. http://adatbank.transindex.ro/html/-alcim_pdf1482.pdf (letöltve: 2017.06.15.)
- BORSÁNYI László
1999 Megfigyelési technikák az etnológiai terepmunkában. *Ethnographia*. 110. 53–82.
- BORBÉLY Sándor
2007 Változó „határjelek” – a péterfalvi cigányok kulturális és etnikus identitása. *Regio. Kisebbség, Politika, Társadalom*. 18. 1. 25–51.
2016 Kompenzációs mechanizmusok és egyensúlyteremtő stratégiák egy vegyes (magyar–roma) etnikai összetételű határvidéki településen. *Erdélyi Társadalom*. 14. 1. 191–214.
- DUPCSIK Csaba
2007 *A magyarországi cigányság története*. Budapest: Osiris Kiadó
- FAUST Zita
2015 *Hagyomány és változás a karácsonfalvi Gábor közösség életében*. <http://www.antropport.hu/wp-content/uploads/2015/07/Faust-Zita-AntroPort-Konyvek-7.pdf> (letöltve: 2017.06.13.)
- FÉL Edit
1991 A saját kultúráját kutató etnológus. *Ethnographia*. 102.1–2. 1–7.
- FOSZTÓ László
2007 A megtérés kommunikációja: gondolatok a vallási változásról pünkösdzizmusra tért romák kapcsán. *Erdélyi Társadalom*. 5. 1. 23–49.
- GAGYI József
1999 Előszó. In Gagy József (szerk.): *Ismerős terepen Válogatás a csíkszeredai antropológiai írásokból*. 9–15. Csíkszereda: Pro-Print Könyvkiadó, KAM-Regionális és Antropológiai Kutatások Központja
- GYÁNI Gábor
2010 *Az elveszített múlt. A tapasztalat mint emlékezet és történelem*. Budapest: Nyitott Könyvműhely
- HOLLÓS Marida
1995(2000) *Bevezetés a kulturális antropológiába 3. javított kiadás*. Szimbíózis Kötetek. Budapest: Eötvös Loránd Tudományegyetem, Bölcsészettudományi Kar, Kulturális Antropológiai Szakcsoport

KARDOS László

1965 *Egyház és vallásos élet egy mai faluban*. Budapest: Kossuth Könyvkiadó

KÓSA László

1993 *Egyház, társadalom, hagyomány*. Debrecen: Ethnica Kiadó

KOTICS József

2001 *Mások tekintetében*. Miskolci Egyetem A kulturális és Vizuális Antropológia Tanszék Könyvei 4. Miskolc: Miskolci Egyetem Kulturális és Vizuális Antropológia Tanszéke2013 Divergens megélhetési stratégiák és az értékrend etnikai dimenziói – A tövisháti példa. In Biczó Gábor – Kotics József (szerk.): *„Mevagyunk mi egymás mellett...” Magyar – román etnikai együttélési helyzetek a szilágysági Tövisháton*. 105–141. Miskolc: Miskolci Egyetem Kulturális és Vizuális Antropológia Tanszéke

POZSONY Ferenc

2003 Magyarok, románok és cigányok a háromszéki Zabolán. In Bakó Boglárka (szerk.): *Lokális világok Együttélés a Kárpát-medencében*. 109–138. Budapest: MTA Társadalomkutató Központ2009 *Erdély népei. Szászok, örmények, székely szombatosok, cigányok. Egyetemi jegyzet*. Kolozsvár: Magyar Néprajz és Antropológia Tanszék

PRÓNAI Csaba

2000 A kulturális antropológiai cigány kutatások rövid története In Forray R. Katalin (szerk.): *Romológia – Ciganológia*. 53–72. Budapest–Pécs: Dialóg Campus Kiadó

SIMON Zoltán

2003 Identitás-vizsgálat Nyárádkarácson község egykori görög katolikus közösségében. In Balogh Judit – Dienes Dénes – Fazekas Csaba (szerk.): *Egyháztörténeti Szemle*. IV. 2. 100–131.2004 Objektív vizsgálat a nyárádkarácsonfalvi cigányság gazdasági élethelyzetének függvényében, és az ebből adódó elhatárolódási aspektusok a cigány-magyar együttélésben. In Deák István – Kabai Lóránt – Mizser Attila (szerk.): *Kultúrák Között Az I. és II. Interkulturális Diákkonferencia válogatott előadásai*. 70–83. Miskolc: Interkulturális Hallgatói Öntevékeny Csoport – ME-BTK Modern Magyar Irodalomtörténeti Tanszék2006 „Szappan és víz” A karácsonfalvi cigányság vallásos életének vizsgálata a Hetedik Napot Ünneplő Adventista Egyház térnyerésének vonzatában. In Daniel Heinz – Fazekas Csaba – Rajki Zoltán (szerk.): *Ünnepi tanulmányok Szigeti Jenő 70. születésnapjára*. 278–299. Miskolc: Bibor Kiadó2007 Kisegyházak és más vallásfelekezetek szerepe Nyárádkarácson községben a rendszerváltást követően. In A. Gergely András – Papp Richárd (szerk.): *A szakralitás arcai. Vallási kisebbségek, kisebbségi vallások*. 361–383. Budapest: Nyitott Könyvműhely2010 Etnikai, vallási identitás-konstrukciók egy középső-nyárádmenti görög katolikus kis közösség példáján keresztül. *Néprajzi Látóhatár*. 19. 4. 4–44.2011 A Székelyföld-peremi magyar szórványok identitástermelése: a nagyteremi példa. *Korunk. Fórum. Kultúra. Tudomány*. III. március. 110–119.2011 Kalapos gáborok. Vagyoni reprezentációk és térátalakulási folyamatok Nyárádkarácsonfalván. *Tabula*. 14. 1-2. 95–105.2015 Alsó- és Középső-Nyárádmente (egykori) görög katolikus közösségeinek vallási-etnikai jegyei. In Bojtos Anita (szerk.): *Keleti keresztény kultúráhatárainkon innen és túl. A 2012. november 9-én rendezett jubileumi konferencia tanulmányai*. 152–166. Budapest–Piliscsaba: PPKE BTK – Ifjúsági Koordinációs Központ Egyesület

TOMKA Miklós

1990 A vallás mint változó rendszer. *Szociológia*. 3–4. 155–184.

- 2000 Egyházak egymás közt a rendszerváltás utáni társadalomban. In Szabó Lajos – Tomka Miklós – Horváth Pál (szerk.): „...és akik mást hisznek?” *Hívek és egyházak egymásról*. 14–29. Budapest: Balassi Kiadó
- WILLIAMS, Patrick
 2000 A cigányok pünkösdistá mozgalomának tanulmányozása során felmerülő kérdések. In Prónai Csaba (szerk.): *Cigányok Európában 1. Nyugat-Európa Válogatás Bernard Formoso, Patrick Williams, Leonardo Piasere tanulmányaiból*. 286–295. Budapest: Új Mandátum Könyvkiadó

Zoltán Simon

‘MŰK RÉGEN NEM JÁRTUNK TEMPLOMBÁ, SEHOVA (...), MOST MIND
 MEGTÉRTÜNK’ [WE NEVER USED TO GO TO CHURCH BEFORE (...) AND, NOW, WE
 ARE ALL CONVERTED]: THE PAST AND PRESENT RELIGIOUS LIFE OF GÁBOR
 GYPSIES IN NYÁRÁDKARÁCSONYFALVA

The continuous divergences of the religious and social features of the community, the wealth-related representations of the kinship and family groups that can be characterized by Gypsy-Gypsy relations, and the fluctuations of the space-occupying practices of the latter, all demand that I highlight the latest findings of my research in this study from the aspects of turns and inverse social relations in between minorities and majorities as well as Hungarians and Gypsies. I wish to outline the manifestations of the religious life of *Gábor* Gypsies in *Nyárádkarácson* and the social interrelations behind these manifestations as a so-called (re-)socialization(al) model, in the course of which religious conversion and the acceptance of new religious practices and principles are tantamount to social and cultural transformation.

Könyvészet

Mód László – Simon András (szerk.): *A Nemzeti identitás, kulturális örökség, emlékezet és az Ópusztaszeri Nemzeti Történeti Emlékpark*. Szeged: SZTE Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék. 2011. 147 p.

Emlékhelyek, emlékező közösségek a „főszereplői” annak a (már nem új, de annál izgalmasabb) kötetnek, melyben a szegedi néprajzosok hatásvizsgálatot és befogadói (látogatói) diskurzusok követését kísérelték meg az Ópusztaszeri Nemzeti Történeti Emlékpark kulturális örökség-jellegének tartalmáról, jelentésteréről. Makrojelentésekről és mikroméretű tüneményekről van szó, vagyis a nemzeti emlékezet, az örökségesítés és a (fölöttébb eltérő) politikai rendszerek célkeresztjébe került szimbolikus univerzumok leképeződéséről, melyet szegedi egyetemisták és néprajzkutatók, a Babes-Bolyai Egyetem kolozsvári antropológus-etnográfus diákjai, a pozsonyi Comenius Egyetem hallgatói és a Turkuai Egyetem finn kutatója kezdett áttekinteni, hogy a Hetedik Nemzetközi Néprajzi Szeminárium kiemelt témaköréhez gyűjtsenek forrásanyagot. A nemzeti jelkép-tárunkban is kiemelt helyet nyert Emlékpark, valamint a nemzeti emlékezet kutatásainak különféle aspektusai kerültek szövegszerű bemutatásra abban a kötetben, melyet a Szegedi Tudományegyetem Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszéke (a Solymossy Sándor Közhasznú Egyesület közreműködésével) jelentetett meg. A *Nemzeti identitás, kulturális örökség, emlékezet és az Ópusztaszeri Nemzeti Történeti Emlékpark* című (több mint) konferencia-kiadvány kétnyelvű (magyar és angol) kötetként látott napvilágot, s már a tanulmányok címei is pompásan körvonalazzák, hogy a tizenegy szerző hét írása miképpen írja körül a „fenti és lenti” közötti örökségesítési, emlékezet-alakítási, befogadási és reprezentációs kultuszképződési játékkeret. Mód László bevezetője a kutatás körülményeit ismertetve és a célok megjelenítésében is határozott karakterrel tudósít a vállalkozás eredményeiről, a nemzeti identitás és a romantizáló tónusú hagyományformálódás, a nemzeti emlékezetpolitika és az örökség fogalmának felértékelődését tükröző tünemények természetéről. A földrajzi tér/terület szimbolikus birtokbavételét, az eredet- és alapítómítoszok variánsait, a tájelemek historizálását célzó törekvéseket és a „tér nemzetiesítését” megjelenítő rítusok befogadását keretekbe fogó írás bevezető-eligazító szándékú, de a nemzeti romantikából kitermelődő, politikai kultuszformáláskor kézre eső emlékpark-tervek átfogó ismertetését vállalva olyan kontextust teremt, melyben a régészeti, történeti, tájnéprajzi és szabadtéri múzeumi tárház a (Benedict Anderson-i) „elképzelt közösség” fogalmának megfelelően nemcsak „arra szolgál, hogy „feltérképezze a birt javakat, hanem arra is, hogy körülírja, meghatározza az örökhagyó, az örökös azonosságát. Esetenként megfigyelhető, hogy az emlékezet és a hagyomány pótlására alkotják meg az örökséget, de arról sem szabad megfeledkeznünk, hogy a turizmus révén az egyik legdina-

mikusabban fejlődő gazdasági ágazat hasznosítja”. (13. old.) E térben tehát a bármely közösség számára lehetővé váló, aktuális identitás intézményesítése valószínűleg, mely önmagában is helyi, regionális, nemzeti, kontinentális és nemzetközi (univerzális?) szinten teremti meg „az idealizált és dicsőséges aranykor elképzelését, a közösség fénykorát”, melyet mint az örökségturizmus jegyét/termékét az időben és térben rögzített nemzeti tudat lenyomatát hasznosítja. E mindenkor jelen-célú törekvés a sokféle identitás közül az individuumok nemzeti érdekű törekvését, mitizált múltját (magyar törzsek honfoglalása, vérszerződés, Feszty-körkép, Árpád-emlékmű, magyar Szombatosok Társasága 1896 és 1920-as évek közötti kegyeleti szertartásai, „búcsúhelyi” rangra emelt emlékműszerű építmény) és a gazdag stíluskeveredést is felvonultató (apátsági romok, búcsúhelyszín, Árpád kútja, galambdúcos székelykapu, földosztási kultuszhely, ezeréves história szobrai, modern emléktárgyak és múzeumi másolatok vásárhelye) kulturális és kollektív identitások piaca-viteli esélyét is magába foglalja.

E „lehorgonyzott mítoszok és kőbe vésett sztereotípiák” (Feischmidt Margit kifejezésével élve, 2007-es *Mindennapi előítéleteink* című kötetben publikált emlékezetes tanulmánya alapján) már a „nemzeti” szó és a néprajzi muzeológia vállalt feladatkörét is problematikusnak, vagy legalábbis „az univerzalista ideológiától a versenyállamig” húzódó eszmekörben a finn, a görög és a magyar társadalom számára jelentéssel bíró muzealizációs programok összehasonlításával élve kontextualizálhatónak látó finn kutató, Hieta Hanneleena „az alkalmazkodó múzeum” dilemmát ismerteti. (16–23. old.) Kutatása „átfogó elméleti megközelítése fenomenológiai”: az „intézmény” társadalomtudományi fogalmát, a „kairos és chronos” funkcióját, valamint a „generáció” fogalomkörébe sűrítendő interakciós és valóságépítő tevékenységformákat emeli ki három esettanulmányi helyszín segítségével. A pusztaszeri emlékhely szigorú, akadémikus néprajztudomány és ideologikus történettudomány merev cölöpsorai közé feszített: a „nyitott rendszernek tekinthető”, dinamikus kairosz, és a belátható fejlődésterű chronos stabil szerkezete formálja meg az egyének a hatalomhoz és az intézményes szerkezetekhez kapcsolódó viszonyát, vagyis a „gyűjtők”, a „gondnokok” és a „mediátorok” muzeológus generációit is. Persze a „generációk” mindig céljaik megvalósításához kötött, a fennálló politikai rendhez adaptálódni képes, a „korszellemet” a politikai frakciók változó hegemoniájában csak részben követni képes aktorok, akik magában a múzeum intézményében is megtestesítik a demokratikus, az autoriter, a versenyszellemű, a piacpárti, a neoliberais vagy a kultusz hagyományt követő gyűjteményszervezést – s ennek lenyomatai, struktúraformái diszelegnek Pusztaszeren is.

Ilyés Sándor, Peti Lehel és Szabó Á. Töhötöm közös tanulmánya („*Honnan tudjuk, hogy mik voltunk? Áruk, árusok és a nemzeti emlékezet tárgyasulása*”, 24–39. old.) a kolozsváriak és Ópusztaszer között érzékelhető (mentális, vállalkozási, közlekedési, finansziális, kulturális) határok sokféleségét illusztráló bevezető után aprólékosabb topológiai helyszínrajz felé indul, hogy azután a muzealizált múlt-

kiárúsítás felől a fogyasztás kultúrája, az identitás-állandót felvevő tárgyak kultúrsza, a „mi és ők” közötti válaszvonalakat a történeti időbe is átvetítő kérdéskör felé kalandozzon. Őszinte, kutatómetodikai és szakelméleti kérdésekben is magabiztosan járatos, érzékletes tónusú írásukban a Feszty-körkép lovasainak hódító „igazságát” és a gyalognépek kiszolgáltatottságát, tájba tagolt alávetettségét is érzékelő kontrasztokat is kiemelik, rátalálva a „nemzeti origó” kultúrnemzeti, törzsi, vérségi dimenzióinak időbeli visszavetettséget jól tükröző tüneményére. A tárgyak és a kulturális turizmus „olcsó termékekben” és „értékekben” deklarálható millióire fókuszálva a „terep” egyes szereplőit, boltosokat, főnököket, s „a hely” fő jurájának árusait faggatják ki tudni- és látnivaló-értelmezések terén, hogy ezután a kultusztárgyi készletet viszonyrendszerbe, kategóriákba és jelentéstartalmakba rendezve kezdjék mélyíteni elemzésüket. A történeti ideológiák, a historizáló környezet és a látogató-áradatok tipológiái mellett a fogyasztói attitűdöket, az azonosulás és elfordulás forgatókönyveit, a verbális diskurzusokba emelt problematikákat az „emlékpark / butikok / szuvenírek / szabadidőtöltés” keretei közé terelik, hogy konklúziójukban a tárgyak szerepének a fogyasztásban és a nemzeti ideológiák értelmezésében elfoglalt helyét körvonalazzák. Példás hitellességű írás, a társadalmi mikrovilágok életességének és a jelentéstervek térképének készítési módjával alighanem kutatómódszertani alapolvasmánynak kellene lennie bármely egyetemi néprajzos-antropológus képzésben.

Frauhammer Krisztina rövid írásában (40–46. old.) „*Ezt minden magyarnak látnia kell...*” – *A kulturális emlékezetéről és a nemzeti identitásról a vendégkönyvek tükrében*” címmel a múlthoz fűződő viszonyban alapozó fontosságú csoportidentitás, emlékezeti gesztusok, írásban fennmaradó „lenyomatok” (elismerések, javaslatok, panaszok, észrevételek, gratulációk, köszönetnyilvánítások, humorkodások és névjegyek) tipológiáját adja kilenc év alatt (1996–2005) megtelt 10-12 vendégkönyv bejegyzései nyomán. Ebből hatot elemzett behatóbban (kötetenként mintegy 8-10.000 beírással számolva, s az évi 500.000-300.000 látogatóhoz arányított csekélynek tűnő hányad kiegészül az on-line térben regisztrált bejegyzésekkel is), melyek – nem meglepő módon – mintegy 60-65%-ban tartalmazznak pusztán „Itt jártam” közlést vagy kézjegyet, 25-30%-ban „felejthetetlen élmény” típusú egysorosokat, s csupán öt-tíz százaléknál magasabb írásnyom, mely részletezésre érdemes. A látogatók kilencven százaléka magyarországi (egyensúlyosan mindenholn érkeztettek, regionális különbségek nélkül), a többi határon túli magyar (és igencsak kisebbségben valódi külföldi), jellemzően főképp iskolás csoportok dominanciájával. Az emlékhely „mint a magyarság szentélye”, mint zárándokhely-jellegű konstrukció és a múltból a jövő reménye felé vezető érzületek kegyhelye is. Az önbecsülés, büszkeség, a normakeresés igénye és az emlékezet integráló funkcióját is tükröző örömméret meghatározó ezekben a kéznyomokban, melyek egyúttal az Országos Emlékbizottság feladatvállalásának (1997) és küldetésének teljesítését is tükrözik, az emlékhely és a látogatók érintőleges kapcsolatában az interaktív változások nyomait is viselik. A büszkeséggel eltöltő

élményparki szolgáltatás épít ugyan „a közös mitikus, szinte szakrális múltra való emlékezés” értékrendjére, de a jobbára turisztikai mozgásba illesztett élménykomplexum kevésbé a helyszín zarándoklatra érdemes mivoltát szolgálja, mint inkább a tömegturizmus hangzatos múltideológiával átítatott emlékhelyforgalmazási törekvést – ami persze nem zárja ki a látogatók akár mély magyarságélményét sem.

A helyszín, a látogatások többsége és a közérzetjavító világnézeti hogylét belátható kelléke a mindenkori „normatív viselkedési” kontextusba ágyazott evés-ivás tüneménye is. A bor és a nemzeti identitás kapcsolatát körüljáró írás, mely Mód László és Simon András etnicitás- és identitás-értelmezésében a biológiai szükségletek mellett mentális adaptáció kérdéskörét taglalva a bor ópusztaszerei jelenlétének több mint évszázados jeleiből indul ki (már a Szegedi Szombatosok XXI. Társulata néven 1897-től látványos jelenlétét számítva), hogy a nemzeti szimbolika területén megjelenő tárgyi, jelképi, és mintegy „iszogatásantropológiai” historikumát föltárja a Feszty-körkép, az ünnepek és az emlékmű példáján. (*A bor és a nemzeti identitás kapcsolata az Ópusztaszerei Nemzeti Történeti Emlékparkban*, 47–53. old.) Fölkeltik figyelmünket azzal is, hogy a Szeri Kékfrankos és Szeri Rizling márkanevek, a bor tegezt utánzó „csomagolása” (palackozása) és a szegedi borversenyeken díjat nyert márkanevek piacának komoly fajtaforgalma is meggyőzi az olvasót arról, hogy az ősiségre ráfércelt rituális kínálati piac tízezres nagyságrendben hódítja a vásárlótömeget, sőt a Szent Vince Borrend és a Millicentenáriumi Borkönyvek ezres bejegyzés-száma is „a hagyomány ősiségét” és folytonosságát hordozó forgalmazás-kapacitást biztosít. A Park és a Borrend kapcsolata, az Árpád-emlékmű előtt zajló szabadtéri borrendi avatási rítus éppúgy „a bor és a nemzeti identitás összefüggésének tudatos hangsúlyozását, összekötését mutatja”, sőt a Rotunda bűvkörében zajló kóstolóval együtt mintegy „tudatos hagyományalkotás” alapelemévé teszi az emlékparkot magát is. (51–52. old.) Terménynapok, gazdálkodási bemutatók, kukorica- és paprikanap, dinnye- és hagymanap, szüreti programok, lovas kocsis és zenés terepbejárás, libahajtás és libator mind-mind „a lokális és a nemzeti identitás szoros összefüggésrendszerét” jelenítik meg folytonossá vált naptári eseményekként. A Hamvas Bélával szimbolikusan is alátámasztott tanulmány a kötet egészében nemcsak hangsúlyokat, „a biológiai szükségletek kielégítésén túl a heterogenitás és homogenitás megjelenésének hatásos eszközeként” tekint az etnikus, nemzeti és lokális identitásformák ekképpeni mutatkozására.

Ha a gasztronómiai szférák már rendben is volnának, annál könnyebb lesz az attrakciók közegébe ereszkednünk: Felföldi Edit és Lepár Karolina magyar, szlovák és finn egyetemistákkal közösen vették szemügyre a tájegységi szimbolikában nemzeti jelkép-státuszra futó „épitmények (jurták, földre vájt házak, boronaházak, áldozati hely), a bemutatott állatok (teve, kecske, szürkemarha a Kiskunsági Nemzeti Parkból) és szántóföldi növények (tönköly, alakor, kétszeres stb.), ... és a ’lovasbemutató’ képzlet-simogató élő skanzen-jellegét”. (*Időutazás a*

Nomád Parkban, 54–59. old.) Tapasztalataik összegzésében a lovasbemutató, nő-rablás, hátrafelé nyilazás, lándzsavetés, játékos párviadal és zenci-látványossági elemek műsorszámait szerepelnek, kisebb atavizmusokra is rámutatva (pl. keleti lovasnomád harcmódor és magnóra vett műsor, honfoglalás-kori attrakció keresztény zenével alászolgálva, záró koccintás, mint atavisztikus ősmagyar rituális elem, stb.). A nézőket provokáló, interakciót serkentő (szinte cirkuszi) szereplők kihívásai, lemészárolt bábuk mint megjelenített múlt dicső mellékszereplői „az ősök korát aranykorként” megjelenítő egész produkció kiváló példatárát adja (a kötetben majd’ minden írásban hivatkozásként megjelenő Kapitány-házaspár nemzeti szimbólumkötetéből) a jól ismert „társadalomkritikai” buzgalomnak is: a „típusos vadkelet” múlt-idealizálása, a „zsigerekben hordozott” honfoglaláskori emberlét szépségei a virtuális múlt meg a provokálható jelen kettősében bontakoznak ki. A hagyományörzés és lovasíjászkodás összehangolása „Árpád népe” hagyományörző kultúratörténetével – mint „a múlthoz való visszafordulás, a gyökerek keresése tulajdonképpen, mint a mai kor emberének identitáskereső próbálkozása” – akként válik interpretációs jelenséggé, hogy mögöttes társadalmi okok és szezonális turisztikai kínálat eredményes találkozáját szemlélhetjük meg az Emlékpark keretei között.

E szezonális attrakciókban folytonossá váló múltkeresés és múltidealizálás köszön vissza nemcsak a fellépő vállalkozók, merész kunszterek vagy élelmes szolgáltatók köreiből, de hasonlóképpen részeseivé lesznek a kulturális emlékezet-alkotásnak maguk a park skanzenjének dolgozói is. (Sopov-Elekes Dóra: *A megszépítő múlt. Az Ópusztaszeri Emlékpark Skanzenjében dolgozó teremőrök kapcsolata az épületekkel*, 60–67. old.) Küindulópontja a kötet „lelkiségét” is kontrasztosan jellemző kulturális emlékezet versus identitás Jan Assmanntól jövő sugallata, hogy ugyanis a kulturális emlékezet alkotja meg a múltat azáltal, hogy a közösség tagjai valamilyen viszonyt létesítenek a már megtörtént eseményekkel. Az egykori történések tovább élnek a jelenben, folytonosan ismétlődő rítusok vagy megőrzendő tárgyak formájában, amelyek szimbólumokká válnak, és ezáltal a közösség tagjainak önmeghatározását szolgálják. Azzal, hogy egy önmagunkról kialakított tudattalan képre tudatosan reflektálunk, valójában a saját közösségi hovatartozásunkat fejezzük ki. A nemzeti identitás tehát sohasem genetikusan kódolt, hanem egy tudatos reflexió eredménye – az kell hozzá, hogy az egyén önmagát úgy értékelje, mint egy közösség tagja, és ezt kommunikálja a külvilág felé is”. (60. old., Assmann 1999: 29–49, 129) A Szerző itt az 1970-es évektől megnyíló szabadtéri néprajzi gyűjtemények identitáskonstruáló hatására utal, mint a nemzettudat építésének eszközei közül hatékonyak tekinthetőre. Az ópusztaszeri példával, s ennek tudomány- és tájegységi gyűjteményformálási előzményeivel illusztrált levezetésben az Emlékpark térségi lakó és termelési helyszíneit fölidéző épület-együttesek hasonlóságait és eltéréseit tipizálva a nyári turisztikai szezonra alkalmazott teremőrök (mindannyian nők) példáira utal, nevezetesen valaminő nosztalgikus „jó érzésre”, az „alacsony” egzisztenciális helyzetű paraszti milió értékei-

nek fölfelé közvetítése révén kialakuló büszkeségre, a szegénység dacára megmaradó emberi kapcsolatrend értékeire és a tanyai létforma szépségeire rárévedező tónust gyűjti egybe. A „romantikus nemzeti” és az eredet mítoszára épülő etnográfiai vízió hitelessége azonban problematikusnak tetszik, ha a paraszti kultúra sematikus, fölöttébb látványossá varázsolt vagy a háttér-ismertetőket jól betanuló alkalmazottak aktuális életvilágával vetjük össze mindezt. (Hasonló volt a kontraszt a Felföldi–Lepár duó tanulmányában megnevezett íjászkultúrát megjelenítő vagy lovasbemutató-szereplőkkel is, akik között diák, agrármérnök, buszsofőr, géplakatos és testnevelő tanár éppúgy volt, mint lótarló gazda vagy kézműves, 56–57. old.). A teremőrök „mi-tudata” és csoportbeli interakciói is a kollektív vízió és az „én-tudat” közötti mentális tartományban engedik szolgálni ezt az identitásurisztikai létesítményt, extra értéket tulajdonítva nemcsak a nemzettudat építésének és fenntartásának, de a paraszti származás, léthelyzet és örökség továbbadására reflektálás várakozásának is.

A kötet második részében a tanulmányok szöveghű angol változata olvasható, kiegészülve a 2005. július 26. és augusztus 3. közötti VII. Nemzetközi Néprajzi Szeminárium programjával és 21 képpel. A szegedi Néprajzi–Antropológiai Tanszék ezzel a kötettel a teremtett hagyomány sorozat újabb opuszaként azt az örökségésítési folyamatot rajzolja meg személyes és közvetlen, tudományos kontextusba ágyazott „életképekkel”, amelyek tisztán látható, leképezhető (sőt fotografálható) dimenziókban mutatkoznak, amelyeknek az emlékezeti képmások, köztösen épített kultuszok és képzelt héroszok a leggyakoribb főszereplői. Képek, kultuszok és struktúrák a „fent” és „lent” között, a közvetítések területeként megjelölt tárgyegyüttesekben a muzealizálás új kihívásait felmutató és próbára tévő kontextusok megjelenítése izgalmas jövőképhez és problematizáló kortárs kritikához hozzájáruló megismeréseméleti összefüggésekhez járul hozzá.

A. Gergely András

Simonik Péter: A Népháztól a Gőzfürdőig: Munkásjóléti intézmények a Magyar Általános Kőszénbánya Rt. tatabányai bányatelepén (1896–1918). Tatabánya Megyei Jogú Város Levéltára Kiadványa. Tatabánya, 2013. 30 fekete-fehér fotó, 187 p.

Az iparosodás megindulásával az addigi megszokott élet mindenhol átrendeződött. A mezőgazdaság háttérbe szorulásával és az ipari termelés fellendülésével számos változás történt: bányatelepek alakultak, új munkásrétteg alakult ki.

Nem volt ez másként az egykori Tatabánya elődközségeinek vidékén sem, ahol az 1800-as évek végén megindult a szénbányászat és a későbbiekben erre megannyi iparág épült. Mind településtörténeti, mind szociálpolitikai szempont-

ból jelentős a Tatabányai Megyei Jogú Város Levéltára Kiadványának gondozásában megjelenő kötet, amely a város térségében megindult bányászat hátterében megjelenő kérdésekkel foglalkozik. Simonik Péter helyi születésű szerző, olyan témát kutatott fel, amely Magyarországon ez előtt nem került feltárássra: a szociális érzékenység meglétét és befolyását egy adott rendszerben, a vállalati világban. A könyv alapja egy 2008-ban megvédett doktori disszertáció, ami a szociális érzékenység határait feszegeti. A doktori disszertáció anyagát helyi és megyei kutatási eredményekkel kiegészítve tárja elénk a szerző. Egy összetett kérdés köré csoportosítja a témáját, ami pedig az, hogy mennyire meghatározó a vállalati és szélesebb körben a gazdasági érdek, valamint mennyit nyom a latba a szociális érzékenység a tatabányai bányatelep jóléti intézményeinek létrejötte során

Munkája nem csak azért jelentős, mert egy adott keresztmetszetben a vállalati jóléti politika teljes feltáráására tesz kísérletet, hanem azért is, mert mindeközben számos információhoz is juttatja az olvasót, arról az összetett rendszerről és dolgozóiról, akik sajátos csoportot képeztek a munkások között. Mindezek mellett olyan tényanyagokat sorakoztat fel, amely saját több évtizedes kutatómunkájának eredményét képezi. A bemutatásra kerülő kérdéskör ugyanis rendkívül szerteágazó: az élet minden területére kiterjedő rendszer az iskolától, a munkáslakások biztosításáig, a védőnői és csecsemővédő szolgáltatás megszervezésétől a gyógyszerárak és kórházi intézményi rendszer kiépítéséig. 187 oldalnyi terjedelemben, rendszerezett bibliográfiával, 30 fényképpel és számos ábrával út-törő példát mutat mindazok számára, akik a szociálpolitika és más tudományágak területén részletekbe menő teljes feltárást kívánnak végezni. Szerteágazó felhasználási lehetőségeket rejt magában a kötet. Hon- és népismeret, gazdaság és szociálpolitika, valamint a néprajz iránt érdeklődők is meríthetnek belőle hasznos, pontos információkat.

A kötet felépítését tekintve szerves részét képezi a szakirodalmi ismertetés, és a forrásanyag feltárása a bevezetőben. A folytatásban a vállalati jóléti politika kérdéskörének bemutatása a fő szempont, külföldi és hazai példákon bemutatva. Majd ezt követi a fő rész, a címben is szereplő MÁK Rt. (Magyar Általános Kőszénbánya Részvénytársaság) és ezen belül a tatabányai telephely vállalati jóléti politikájának pontról pontra való feltárása, elemzése, bemutatása. Minden intézmény és szervezet bemutatására törekszik, ami kapcsolódik a jóléti politika rendszeréhez. Persze ezeket megelőzően maga a MÁK Rt. megalakulása és az ezzel járó következmények is helyet kapnak a könyvben fejezet formájában. Éppen úgy, mint a bányatelepen való életkörülmények bemutatása is, hisz ezek tükrében nyer értelmet maga a vállalati jóléti politika kérdéskörének feltárása és a szociális érzékenység kérdéskörének elemzése is.

A célkitűzés és a megvalósítás átfedése következtében egy sokoldalúan forgatható, helyi érdekeltségű és általánosságban érdeklődők számára éppolyan hasznos könyv keletkezett, ami a kitartó munka, a részletes anyaggyűjtés és feldolgozás legújabb mintapéldányának tekinthető.

Bognárné Lizák Dorina

Боне Величковски: Македонски еротски народни песни. Маска, Скопје 2012. 197 стр. [Bone Velickovszki: Macedón erotikus népdalok Maszka, Szkopje 2012. 197 p.] A macedón erotikus népdalokról. 5–34. Forrásjegyzék. 35-147: 309 énekszöveg. 149–150: Utószó.

A macedón hagyományban elterjedt az erotikus népdalok vagy pontosabban nyíltan szexuális tartalmat felvonultató dalok éneklése. Napjainkban legközismertebb Kavadarci város koleda idején összegyűlő férficsoportja, akik a szabadban, kolbászsütögetés mellett licitálnak egymásra a „zsiros énekek” (*mrszni peszni*) éneklésével.

Bone Velickovszki a könyv terjedelméhez képest részletes elemzést ad a macedón erotikus népdalok, a „zsiros énekek” vagy „csúnya énekek” (*gnaszni peszni*) tematikájáról, adalékokat, továbbgondolandó, további kutatásra érdemes pontokat a télközépi maszkos játékok, egykori termékenységi rítusok utódainak kutatásához; amelyeknek nyomai bőven fellelhetők a 20. század Európájában (magyar betlehemezés, szlovák koleda, görög Kalogherosz játék, angol mummies’ play, bolgár kukeri etc).

Velickovszki szerint az egykori, obszcén tematikát felvonultató ünnepek sok nép körében ismertek voltak, de különösen a Mediterráneumban és a Közel-Keleten, hatásuk innen terjedt el a Balkán-félsziget irányába.

Az ünnepek erotikus tartalma macedón terepen főként a télközépi játékok (*koleda, vaszjilica, szurova, dzsamala*) általános orgiasztikus hangulatában, a játékok nemi aktust utánzó jeleneteiben, minduntalan feltűnő fallikus szimbólumaiban és a zsiros énekekben mutatkozik meg.

Velickovszki kutatásai szerint a zsiros énekek éneklése a karácsony körüli *koleda* szokáskörben, a megkereszteletlen napok alatt, főként Régi Újévkor vagyis Vaszsilicán; elvételre pedig az *ora-kopa* (szántás-kapálás) játékkor, a nagyböjtöt megelőző *provska* ünnepén, a húsvét és Szent György nap ünnepén tűnik fel a hagyományban. Az évkör ünnepei mellett elmaradhatatlanok a lakodalomban, de a méhész-énekek (*pcselarszki peszni*) között is előfordulnak.

Velickovszki a macedón erotikus folklórral eddig foglalkozó, nem túl bő irodalom ismertetését adja, Jordan Hadzsi Konsztantinov-Dzsin 1852-es emlí-

tését jelölvén meg elsőnek. Kiril Penusliszkinak, a macedón erotikus népmeséről, Blazse Risztovszkinak a koleda tűz melletti zsíros énekekről megjelent átfogó cikke mellett a továbbiak: gyűjtemények, macedón erotikus népdalokat is tartalmazó, egyes régiók szokáskörével foglalkozó monográfiák és egy erotikus folklórral foglalkozó jugoszláv kiadvány. Számuk nem éri el az egy tucatot.

A macedón erotikus dalok gyűjteménye 1998-ban jelent meg először, Velickovszki válogatásában, 163 tematikusan elrendezett énekkel, rövid előszóval és kommentárral, »„Péntekenként ordát eszem” Macedón erotikus népdalok« címmel. Ennek alaposan kibővített változata a jelen kiadvány, melyet a felsorolt gyűjtemények, archívumi anyagok és saját gyűjtései alapján állított össze.

A bevezető szövegben elemzi a dalok tematikáját. Ebben első helyen szerepel maga a koitusz említése több formában, nagyon gyakran autoriter személyhez kapcsolva, mint papa (öregapa) mama (öregasszony), nagybácsi, kalugyer. Mint a dalok szüzséi általában, ez is a télközépi maszkosok dramatikus játékaival áll rokonságban, csakúgy, mint a fallikus szimbólum, mely itt a dalszövegek esetében legtöbbször a férfi nemi szerv nagyságát vagy erekciónját hangsúlyozza. A férfi nemi szerv említése mellett majdnem ugyanolyan gyakori a női genitáliáké, sok esetben a legkülönbözőbb nevekkal. A maszkos játékokhoz hasonlóan feltűnik a bot, mint fallikus szimbólum, például ebben a lakodalmi énekben:

Дунда, дунда дебела	Dunda, dunda nagydarab
Се мажела в недела	Férjezmene vasárnap
Дошла сватови	Megjöttek a sógorok
Со китени стапови!	A kezükben díszes bot!

A nemi szerv antropomorfizálása más énekekben is igen gyakori. Gyakran feltűnik az autoerotizmus is, amelynek célja a nagy szexuális étvágy hangsúlyozása, a termékenység biztosításának céljából. Sok ének témája a terhesség vagy az egyik pillanatról a másikra felnövő gyermek. Emellett gyakran tűnik elő a természet, mint keret a mondanivalóhoz. Egyes énekekben megjelenik a *vagina dentata*, vagyis a fogas vagina témája visszafordítva, *vagina adentata*ként.

Jellegzetesek a köznapi szóhasználatot felvonultató, de obszcén utalásokkal rendelkező énekek, mint az alábbi:

Деда има ку...	Papónak van fa...
Деда има ку...	Papónak van fa...
Деда има кутија за цигари,	Papónak van fadoboza
Баба има пи...	Mamónak van pi...
Баба има пи...	Mamónak van pi...
Баба има писана кошула!	Mamónak van piros díszes inge!

Szó esik az ünnepben való részvétel alóli kibúvás retorziójáról, büntetésről, kiközösítésről, de ugyanúgy csúnya megszólás áldozata lesz az, aki a házról házra járó *koledároknak* nem ad ajándékot, vagyis kivonja magát a rituálé szabályai alól.

Szinte minden énekre jellemző valamilyen meghívó formula, például *Kolede, babo, le* vagy *Szurva, babo, szurva* vagy *Dudul, dudul, dudulcse* etc. A napjainkban karácsonykor Macedónia egész területén énekelt koleda ének is ilyen (*Kolede lede, padnalo grede...*). Az énekekben feltűnő tulajdonnevek esetében elmondható, hogy azoknak nem tartalmi, hanem formai jelentősége van, megjelenésük a rímhez és a ritmushoz kapcsolódik.

A dalokra jellemző a rituális erotikus karakter. Rendkívül fontos, hogy az említett ünnepek kontextusán kívül az ilyen obszcén beszéd tiltott és a legnagyobb erkölcsi lebecsülést váltja ki. Az énekek nyíltan és direkt módon fejezik ki magukat, ez a naturalista kifejezésmód ezeknek az ünnepeknek az atmoszférájában normalitásnak számít és helyénvaló.

A dalok összes leírt tulajdonsága rituális tevékenységekre utal, melyek a termékenység, megtermékenyülés ismeretlen, ezért félelmetes erőit kívánták befolyásolni.

Az énekek abc-sorrendben vannak szedve, amely keresésüket megkönnyíti. Dallamokat a szerző nem közöl. A könyvből megtudjuk, hogy az erotikus népdalok, más énekektől kölcsönzik dallamaikat, sőt a dallamok sokszor felcserélődnek. A diszkréció kedvéért Velicskovszki az adatközlők nevét a forrásjegyzékben nem közli, csupán a gyűjtők és a gyűjtemények nevét, valamint az archívumi anyagok megjelöléseit. A rövid összefoglaló utószót Katerina Petrovszka-Kuzmanova, a macedón maszkos szokások kutatója írta.

Valószínűleg nem csak e sorok írójának kedvence a következő, mágikus mondóka ritmikáját felvonultató, extatikus rítust bemutató lakodalmi ének, melyben Velicskovszki szerint a „zlatno ime” vagyis „arany név” mögül a fény, vagyis a nap szimbóluma tűnik elő.

A mágikus mondóka ritmikáját a *le* szótagocska állítja meg minduntalan.

Пиц, пицано	Pic, picuskám
Златно име <i>le</i> , златно име!	Arany név <i>le</i> , arany név!
За тебе се тупан кине <i>le</i> ,	Teéretted szakad a dob <i>le</i> ,
Тупан кине,	Szakad a dob,
За тебе ми зурли трештев <i>le</i> ,	Teéretted zurlák bőgtek <i>le</i> ,
Зурли трештев,	Zurlák bőgtek,
За тебе се оро игра <i>le</i> ,	Teéretted oro forog <i>le</i> ,
Оро игра...!	Oro forog...!

A könyv nemcsak a populáris irodalom olvasóinak körében örvend nagy népszerűségnek, hanem a kutató számára is igen érdekes tematikát kínál: régi termékenységi rituálék, dionüszoszi ünnepek gazdagsága tárul fel.

Bólya Anna Mária

Anna Hansen – Sofia Kling – Jakoba Sraml Gonzalesz (szerk.): Creativity, Lifelong Learning and the Ageing Population. [Kreativitás, élethosszig tartó tanulás és az elöregedő társadalom.] Fornva rdaren nr 34. Östersund, Sweden, Jamtli Förlag. 2013, 175 p. 13 kép

Az elkövetkezendő évtizedek egyik legsürgetőbb és legmeghatározóbb társadalmi kihívása, hogy megoldást találjunk az elöregedő népesség problematikájára. A kulturális szférának, így a különböző közművelődési intézményeknek is törekedniük kell arra, hogy fókuszba állítsák a társadalom egyre inkább nagyobb szeletét felölelő csoportját, az idősek csoportját. A fejlett országokban jelentős demográfiai változások zajlanak. Statisztikai kimutatások szerint az elkövetkezendő ötven év alatt az Európai Unió polgárai körében a várható élettartam megnő. Számszerűen: a férfiak 7,9, a nők pedig 6,5 évvel élnek majd hosszabb ideig. Ehhez társul egy lassú, de fokozatos népességnövekedés is. 2060-ra várhatóan a népesség 12%-a 80 év feletti lesz. Az élettartam növekedése és a várható egészséges évek száma azonban nincs egyenes arányban. De mi az, amit a kulturális szféra tehet az ügy érdekében? Erre a kérdésre próbál alternatív, adaptálható megoldásokat kínálni ez a tanulmánykötet.

Az Európai Unió 2012-ben hirdette meg az „*Aktív idősödés – nemzedékek közötti szolidaritás*” évét („*European Year of Active Ageing and Solidarity between Generations*”), amivel ösztönözni kívánta az európai társadalmakat arra, hogy programokat és megoldási stratégiákat dolgozzanak ki az öszülő társadalmak jelenségére. Ezzel a céllal rendezték meg a svédországi Östersundban a „*Kreativitás, élethosszig tartó tanulás és az elöregedő társadalom*” („*Creativity Lifelong Learning and the Ageing Population*”) című társadalomtudományi konferenciát. Az itt elhangzott előadások anyagát a konferenciával azonos címet viselő kötetben jelentették meg. Mivel az előadások különböző szakterületek képviselőinek tollából származnak, ezért ugyanazt a témát más-más nézőpontból közelítették meg. Az antológiában kilenc cikket olvashatunk – melyek mind a szakemberek, mind pedig a téma iránt érdeklődő laikus olvasók számára egyaránt érdekfeszítőek – arról, hogy Európa szerte milyen jó gyakorlatok és tapasztalatok születtek az idősek kulturális és társadalmi integrálása során. A könyv Európa különböző országaiból igyekszik bemutatni már lezajlott, új szemléletű kutatásokat, melyek innovatív és kreatív

módszertant generáltak. A kötet célja, hogy bemutassa, a kulturális szféra miként tud hozzájárulni a fenn említett probléma megoldásához.

Az első fejezet szerzője, Roland Kedefors szocio-gazdasági szempontból vizsgálja a Baltikum demográfiai helyzetét. Nem csupán a felmerülő problémákat vázolja (nyugdíjasok munkavállalásának akadályozása), hanem lehetséges megoldásokat is ad (mentorálás). Hangsúlyozza, hogy az idős emberek tapasztalata és tudása milyen jól hasznosítható volna az új szakemberek képzésénél. Ezáltal a foglalkoztatott idős dolgozók erőforrást jelentenek és enyhíthetnék a demográfiai változások negatív gazdasági hatásait.

A következő tanulmányban Sara Grut a hangsúlyt a munkaerőpiacról a kultúrára helyezi át. Kiemeli a kultúra idősekre gyakorolt pozitív egészségügyi (fizikai és mentális) hatásait. Felhívja a figyelmet, hogy a kulturális szektornak együtt kell működnie más tudományterületekkel annak érdekében, hogy mind mikro-, mind pedig makroszinten (vagyis az egyén, a közösség és a társadalom szintjén) kellő mértékben kifejthesse hatását. A múzeumi felfogásban paradigmaváltás következett be, a látogatóra már nem, mint passzív nézelődőre tekintenek, hanem szeretnék elérni, hogy minél inkább bevonódjon (*participatory museum*) és ezáltal minél több tudást elsajátítson. Míg a múzeumoknál ez már bevett módszer, addig más közművelődési intézményeknél (pl. levéltár) még dolgozni kell azon, hogy olyan környezetet és programokat hozzanak létre, ahol párbeszéd alakulhat ki a látogató és az intézmény között. Többek között ezért is tartja fontosnak Sara Grut az intézmények közti kommunikáció fejlesztését.

Anna Hansen és Henrik Zipsane esettanulmánya a svéd Jamtli Szabadtéri Múzeum példáján keresztül mutat be már megvalósult, jó gyakorlatokat, arra biztatva a közművelődési intézményeket, hogy kifejezetten idős embereknek szóló programokat dolgozzanak ki. Elsősorban azokról az emberekről van szó, akik bár betöltötték az 50. életévüket, nyugdíjasok, de még relatív jó egészségi állapotnak örvendenek, van pénzük és szabadidejük, amit aktívan szeretnék eltölteni. Három Jamtliban működő példáról olvashatunk: a Múzeum vállalta, hogy emlékeztetvesszéssel, enyhe demenciával élő idős embereknek reminiszcencia (Jelentése: visszaemlékezés – az emlékeket a tudatalattiból múltbéli tapasztalatok felidézésével [mozdulatok, illatok, ízek, látvány stb.] lehet ismét felszínre hozni.) programot dolgoz ki (erről a foglalkozásról bővebben egy másik fejezetben Britt-Marie Borgström ír). A másik módja annak, hogy minél inkább bevonjuk az öregeket a társadalmi életbe, illetve, hogy tanulási lehetőséget biztosítsunk a számukra, az a múzeumi önkéntesség. A harmadik lehetőség pedig, hogy részt vehetnek egy heti rendszerességgel megtartott programon, amelynek során a tevékenységek művelődéstörténeti tematikák köré szerveződnek (interaktív tárlatvezetés, filmvetítés stb.).

Amy Woodhouse és Tine Fristrup írása a művészet és kreativitás (sokszor alulértékelt) fontosságát mutatja be az idős emberek életében. Szigorú kritériumok alatt elemzett vizsgálatok azt mutatják, hogy a művészetekbe való bekapcsolódás mind az egyének szintjén (szellemi/mentális jóllét, fizikai jóllét), mind a közösség (szociális kapcsolatok, barátságok stb.) és a társadalom szintjén (előítéletek feloldása, befogadás, az idősökkel szembeni hozzáállás/attitűd stb.) is jó eredményeket hozott. A kreatív öregedés fogalma azonban szembehelyezkedik a fő tudományos elképzelésekkel.

Marvin Fromosa, Henning Lindberg és Britt-Marie Borgström tanulmányában egyaránt megjelenik, hogy a közművelődési intézményekben zajló reminiscencia programok milyen kimutatható és egyértelműen pozitív hatást gyakorolnak az idősök szellemi jólétére.

Marvin Fromosa rávilágít, hogy társadalmi szinten kialakult negatív előítéleteket támasztunk az idősökkel szemben, mely szerint általános gondolat, hogy az öregséggel együtt jár bizonyos fokú szellemi hanyatlás. Ennélfogva a kreativitást célzó kutatások elsősorban a fiatal generációkra fókuszáltak, a vizsgálatok központi kérdése pedig sokkal inkább a kreativitás és intelligencia közti kapcsolat mélységének kutatása volt, semmint a kreativitás és jóllét közti kapocs elemzése. Fromosa 2012-ben Máltán vezetett helyi öregeknek szóló reminiscencia foglalkozást. Tanulmányában leírja, hogy a program során azt tapasztalta, hogy a reminiscencia módszerét alkalmazva az idős emberek önbizalma mérhetően megnőtt – egyrészt sokkal magabiztosabbak lettek, nőtt az önbecsülésük, másrészt a szociális kapcsolataik terén is bátrabbak lettek. Elősegítette, hogy pozitívabb legyen az élethez való attitűdük, fejlesztette a problémamegoldó készségüket és az érzelmeik felett gyakorolt önkontrollt.

Henning Linberg és Britt-Marie Borgström pedig egy-egy múzeumi példán keresztül mutatja be az olvasónak, hogy milyen lehetőségek állnak egy szabadtéri kiállításokkal operáló közművelődési intézmény előtt az idősökkel való társadalmi felelősségvállalás kapcsán. A két szerző által leírt program alapul szolgál a jelenleg is futó Erasmus + projektnek, melynek célja, hogy demenciában szenvedő idős embereknek szóló foglalkozást alakítsanak ki, amely egyfajta mintaprogramként adaptálható bármely országban a különböző nemzeti specifikumokhoz igazítva. Az Erasmus + projektjében az alábbi szabadtéri múzeumok vesznek részt: Jamtli Múzeum (Svédország), Beamish Múzeum (Egyesült Királyság), Den Gamle By (Dánia), Lillehammer Múzeum (Norvégia) és a Szabadtéri Néprajzi Múzeum (Magyarország). A nyugati külföldi múzeumoknál már évek óta folyó gyakorlat a demenseknek szóló foglalkozások tartása, magyar viszonylatban azonban még csak most kezd ráébredni a társadalom az ügy fontosságára. A szentendrei Szabadtéri Néprajzi Múzeum 2015-ben kezdett el reminiscencia programokat tartani.

Henning Linberg tanulmánya a dán Den Gamle By-ben folyó demens-programot mutatja be. A Múzeumban 2005-óta folyamatosan dolgoznak olyan projekteken, melynek célcsoportja az időskori demenciában szenvedők. A foglalkozások során igyekeznek ezeket az embereket ismét kapcsolatba hozni az elfeledett múltjukkal. 2012-ben nyílt meg a Múzeum egy új épülete, az Emlékezet Háza (The House of Memory), ami Dánia 1950-es évekbeli lakáskultúráját idézi. Itt az idősek fiatalkoruk ismerős környezetében találják magukat, az ismerős környezet pedig biztonságérzetet, ezáltal pedig önbizalmat generál bennük. A program két fő részből áll: egyrészt az időskori emlékezetvesztésben szenvedő embereknek teremt a Múzeum egy olyan helyet, amely képes az emlékek előhívására, ezáltal a mindennapi életminőség javítására. Másrészt a Múzeum hozzájárul azoknak az embereknek a képzéséhez, akik részt vesznek az öregek gondozásában, legyenek akár hozzátartozók, akár szakemberek.

A szabadtéri múzeumok olyan speciális helyszínek, amelyek kiemelten alkalmasak az emlékezet stimulálására – vallja saját tapasztalatai alapján a svédországi Jamtli Szabadtéri Múzeum ismeretátadásért felelős munkatársa, Britt-Marie Borgström. Az épületek, az enteriőrök, a természeti környezet és persze a megfelelő múzeumpedagógiai módszerek azok, amelyek alkalmassá teszik a múzeumot az efféle projektek megvalósítására. Ha megengedjük az időseknek, hogy ne csak kognitív módon, hanem a különböző érzékszerveket bevonva idézzék elő az emlékeket, akkor sokkal több minden eszükbe juthat, ezért Jamtliban különösen nagy hangsúlyt helyeznek arra, hogy az épületben található bútorok, eszközök mind kézbe vehetőek, funkciójuknak megfelelően használhatóak legyenek. Elsősorban a résztvevők fiatalkorát próbálják meg visszaidézni ízek, illatok, hangok, tapintás, ismétlődő mozgássorok (pl. kávédarálás, favágás stb.) által. Borgström 2009–2013 között lezajlott demens-projektekkel bizonyítja, hogy egy közös cél érdekében milyen jól tud együttműködni több kulturális intézmény, helyi önkormányzatok és egészségügyi szakemberek.

A kötet utolsó fejezetének szerzője Anna Hansen. A cikk a svéd kulturális szférában dolgozó önkéntesekről szól. Hansen kutatása egy országos kérdőíven és bizonyos kulcs-adatközlőktől származó mélyinterjúkon alapszik. Kutatómunkája során azt tapasztalta, hogy az önkéntes munka pozitívan hat, mind az önkéntesre, mind pedig az őt fogadó intézményre. Ez kifejezetten igaz az idősebbekre. Az önkéntes munka értelmes elfoglaltságot jelent, hasznosnak érzik magukat, általa megelőzhető a társadalmi kirekesztődés, mindemellett pozitív egészségügyi hatásai is vannak.

Be kell látnunk, hogy az idősek a társadalom minden tagjára, közvetve vagy közvetlen módon hatással vannak. Az őszülő társadalom kihívást jelent szociogazdasági szempontból: egyre kisebb létszámú dolgozó kell eltartson egyre nagyobb létszámú nyugdíjast. Kihívást jelent az egyének szempontjából is: értelmes

és kielégítő elfoglaltságot kell találni a számukra (makro szinten az idősek, seniorok számára, mikro szinten pedig a nagymamák, nagypapák számára).

Ez a tanulmánykötet elsősorban szocio-kulturális szempontból kínál válaszlehetőségeket a felmerülő problémára. A társadalomnak olyan helyeket és lehetőségeket kellene teremtenie, ami lehetővé teszi mindenki számára a személyi fejlődést élete későbbi szakaszában is. A kulturális szektornak előre kell lépnie és olyan helyé kell válnia, ami a tanulás, tapasztalatszerzés, kreatív alkalmak és reminiscencia programok színtere – hogy a mindennapi életnek értelmet adjon azon emberek számára, akik kiestek a dolgos mindennapokból. Olyan emberek, akik elvesztettek egy szerető társat, akik gazdaságilag depriváltak, akik fizikailag törékenyek, akik valamilyen betegségtől szenvednek (pl. Alzheimer-kór). Ezek az emberek mind olyan lehetőséget keresnek, ahol tanulhatnak, kreatívak lehetnek és önmagukat fejleszthetik.

Bokonics-Kramlik Márta