



PÉCSI TUDOMÁNYEGYETEM
UNIVERSITY OF PÉCS



IMPRESSZUM

Romológia folyóirat

A lap megjelenik negyedévente
I. évfolyam, 2–3. szám, 2013. ősz–tél

Főszerkesztő: Cserti Csapó Tibor
Szerkesztőség: Beck Zoltán, Orsós Anna, Varga Aranka

Vendégszerkesztő: Balatonyi Judit – Beck Zoltán

Balatonyi Judit szerkesztői munkáját a TÁMOP 4.2.4.A/2-11-1-2012-0001 Nemzeti Kiválóság Program című kiemelt projekt támogatta. A projekt az Európai Unió támogatásával, az Európai Szociális Alap társfinanszírozásával valósul meg.

Rovatvezetők: Cserti Csapó Tibor, Orsós Anna, Varga Aranka

Tervezőszerkesztő, arculat és tördelés: Kiss Tibor Noé –

„A borító Szénássy Alex festményének felhasználásával készült.

A lapban elhelyezett fotókat Chad Evans Wyatt: Roma rising című kiállítástananyagából válogattuk.”

Olvasószerkesztő: Kovács Júlia

Szakmai lektor: Prónai Csaba

Az összefoglalókat fordította: Plazzeriano Gábor – Weaver András
A SPOT rovat interjúit Oláh Anita és Végh Zoltán készítették.

Kiadja: Wlislöcki Henrik Szakkollégium, PTE BTK NTI Romológia és
Nevelésszociológia Tanszék, Romológiai Kutatóközpont, Pécs
Felelős kiadó: Orsós Anna

A szerkesztőség címe, elérhetőségei: PTE BTK NTI Romológia és
Nevelésszociológia Tanszék, 7624 Pécs, Ifjúság útja 6.

E-mail: romologiafolyoirat@pte.hu

Web: www.romologiafolyoirat.pte.hu

Készült a Bolko-Print nyomdájában (7623 Pécs Rét u. 47., ügyvezető: Szabó Péter), 200 példányban

ISSN 2064-1257

Megrendelhető és előfizethető a szerkesztőség címén, elérhetőségein

TÁMOP-4.1.1.D-12/2/KONV-2012-0009

Komplex hallgatói szolgáltatások fejlesztése hátrányos helyzetű hallgatók részére a Wlislöcki Henrik Szakkollégium szervezésében

TARTALOM

5 Előszó

ALAPPONT

8 Beck Zoltán: A romológia és annak *valódi* tárgya

INTERJÚ

35 Beck Zoltán: „Az út végén megszűnnek a határok”
– beszélgetés Prónai Csabával tudományról, a kulturális
antropológia jelenéről, kutatói-tanári-emberi felelősségről
és a Boglár-iskoláról

SZÉLRÓZSA

39 Erdős Zoltán: Mítoszok és sztereotípiák. A cigányság
a 16–17. századi német és magyar közvéleményben

74 Plazzeriano Gábor: „Új fotográfiai valóságok” C. E. Wyatt
fotográfus portrészorozatában

121 Balatonyi Judit: A *Nagy fa* írásos és szóbeli reprezentációja a
hegyháti beások körében (egy beás férfi példája)

149 Zuzana Bodnárová: A magyarországi köszörüsök etnikai és ro-
konsági terminológiája

KITEKINTŐ

164 Balatonyi Judit: „Szobityijnoszty”-tól az „eventness” fo-
galmáig – egy esztétikai, erkölcsfilozófiai fogalom
társadalomtudományos használata

NAPLÓ

- 189 Tompos Krisztina, Morvay Judit: Egymásra, apránként
- 192 Beck Zoltán: Isabel Fonseca: Álva temesetek el! A cigányok útja
- 194 Elisabeth Tucker: Vernacular Religion in Everyday Life: Expressions of Belief



Előszó

„A kéziratok nem égnek el” – mondja Woland Bulgakov regényének Sátánja, s e szállóige igencsak jellemzi jelen kötetünk alakulástörténetét. A kötet, amelyet az olvasó most a kezében tart, már 2009-ben összeállt, már akkor megszületett a szerkesztői koncepció és a szerzők megírták a saját szövegeiket. Aztán a szövegek csaknem négy évig virtuális mappákban lapulva várták, hogy az értelmező *olvasók* végre kapcsolatot létesíthessenek velük. Úgy látjuk, hogy a szövegek még ma is aktuálisak és az egykori és a mostani koncepció is azonos: egyfajta újírás, újfajta értelmező(i) horizontok keresése a performativitás és narrativitás útvesztőiben. A szövegeket a szerzők természetesen újból a kezükbe vették – az újírás-újraolvasás ilyen triviális módon is megtörtént.

A századfordulón végbement performatív fordulatot követően több társadalomtudomány (kulturális antropológia, kulturális szociológia és kulturális földrajz stb.) a kulturális pragmatikai koncepciójának megfelelően amellet érvelt, hogy csak a konkrét társadalmi cselekvők gyakorlatai által lehet megérteni és föltárni a társadalom struktúráját, illetve a kultúrát (környezetünk megalkotásától a cselekvések ritualizált világáig) elsősorban a színrevitel kultúrájának tekintették. A humántudományok esetében pl. a nyelv-
bölcseleti indíttatású irodalomtudományi szemléletmódokban az utóbbi másfél évtizedben történt meg ez a performatív fordulat.¹ A performatív fordulat elemzői úgy vélekednek, hogy a szöveg és performance meghatározott viszonya modellszerű érvénnyel rendelkezik a kultúra értelmezése számára. A 70-80-as években kibontakozó textológiai és narratológiai elméletek képviselői a jelentés és kultúratermelő ember elbeszéléseit és egyéb narratíváit vették górcső alá. Érvelésük szerint az emberek a szövegek segítségével értelmezik a körülöttük zajló eseményeket, és konstruálják meg a világot, a saját világukat. A fenti elméletek a korábbi, esszencialista felfogások helyett a kultúra konstitutív mivoltát hangsúlyozták. Más-más módon, de kísérletet tettek arra, hogy újragondolják a közösség, a kultúra vagy éppen az etnicitás fogalmait (lásd a kötetben közölt spotok különféle „ki a cigány?” definícióit). Jelen kötet szerzői is egyfajta újragondolásra, újírásra vállalkoztak hol a performativitás, hol a narrativitás elméleti bástyájára építkezve, és belátva Geertz-cel: „A kulturális elemzés lényegéhez tartozik, hogy: befejezetlen. S ami ennél is rosszabb, minél mélyebbre hatol, annál kevésbé teljes.”²

Elméleti és empirikus alapokon nyugvó szövegeket olvashatunk: Beck Zoltán problémafelvető írásában pontosan arra kíváncsi, hogy vajon mikor következik be az a tudománytörténeti pillanat, amikor a tudományos diskurzus rákérdez a saját létezésére, miként ismer magára és mihez kezd ezzel a tapasztalattal. Erdős Zoltán a 16–17. századi német és magyar közvéleményekben megjelenő cigánysággal kapcsolatos mítoszok feltárására vállalkozik. A néhány száz évvel ezelőtti közösségi tudat szövegesítéseinek elemzéseivel kísérel meg közelebb jutni a „többségi társadalom” gondolkodási stratégiáihoz, a cigányokról alkotott képéhez, a szövegekben megképzett és a közösségi tudat-

- 1 Erika Fischer-Lichter: Grenzgänge und Tauschhandel. Auf dem Weg zu einer performativen Kultur. In Wirth, Uwe (Hg.): *Performanz*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2002. 293.
- 2 Clifford Geertz: *Az értelmezés hatalma*. Antropológiai írások. Vál., utószó: Niedermüller Péter. Ford.: Andor Eszter et al. Budapest: Századvég Kiadó, 1994. 197.



ban rögzült metaforizált cigányhoz. Zuzana Bodnárová a magyarországi közsörösök etnikai és rokonsági terminológiáját elemzi tanulmányában. Leginkább nyelvi centrumú vizsgálatról van szó – részben talán azért is, mert a szerző a Hübschmannová nevével fémjelzett prágai műhely tagja, ily módon kutatásaik leginkább a romani dialektusaira fókuszálnak. A tanulmányt különösen izgalmassá teszi, hogy az önmegnevezésen és más csoportok megnevezésén keresztül mutat rá egy közösség viszonyrendszerinek változására az egymásra következő generációk által kimért időben. Plazzeriano Gábor C. E. Wyatt fotográfus portrészorozatán keresztül keres új fotográfiai valóságokat. Amellett érvel, hogy a képek befogadása kulturálisan meghatározott. Balatonyi Judit egy hegyháti beás cigány közösség kiemelt szerepű fájának példáján, a fáról szóló írott és szóbeli reprezentációkat elemzi – a nagy fa voltaképp fikció, amely valóságos fizikai felülete a folytonos ráírásnak, helye ezzel együtt a ráírás újrameselésének: a valóságkonstrukciók állandó újratermelésének. A fenti munkák mellett még olvashatunk két rövidebb recenziót, és egy kisebb elméleti szöveget. Balatonyi Judit írása a szövegek vagy éppen a mindennapi cselekedetek eseményszerűségére, egyszerűségére kíván rámutatni: lényegében arra milyen is a „szöveg, ha történik”.

A szöveges anyagok mellett az amerikai Chad Evans Wyatt *Roma Rising* ('Roma felemelkedés') című portrékiállításának néhány képét is közreadjuk a folyóirat galéria rovatában. Chad Evans Wyatt zenészcsaládban született, egy fekete férfi és egy fehér nő gyermekeként. New Yorkban és Párizsban nőtt fel, 1976 óta tevékenykedik fotográfusként Washington DC-ben. A *Roma Rising* projektnek abban a reményben állt neki, hogy munkája elindít egy párbeszédet. A kiválasztott fotókorpusz több szalon is kapcsolódik kötetünk tematikájához (lásd Plazzeriano Gábor elemzését): a legfontosabb talán az a fotográfusi intenció, miszerint a portrékiállítás a narratívák sokféleségét kínálja fel.

A lapszám természetesen a Romológia folyóirat alapító szellemiségét szem előtt tartva bepillantást nyújt a Wlislöcki Henrik Szakkollégium életvilágába is, szerveződő közösségének tagjai spótszerű szövegegységekben szólalnak meg: az egyéni vélemények és az együttgondolkodás állandóan változó játéka így teremthet előbb vagy utóbb tényleges szellemi közösséget.

Pécs, 2013. október 20.

Balatonyi Judit – Beck Zoltán

ALAPPONT

8 Beck Zoltán: A romológia és annak *valódi* tárgya

Beck Zoltán

A romológia és annak *valódi* tárgya

ÖSSZEFOGLALÓ

A romológia, ha úgy tetszik, eddig nem nyújtotta be igényét egy értelmezhető gondolkodási mező megteremtésére. Dolgozatomban megkísérlem azokat az elemeket felsorolni, melyek elengedhetetlennek látszanak ahhoz, hogy a romológiát tudományos diskurzusként érteni tudjuk: egzisztenciális kérdésfeltevésre törekedek. Hangsúlyosan arra vagyok kíváncsi, hogy vajon mikor következik be az a tudománytörténeti pillanat, amikor a tudományos diskurzus kérdez saját létezésére, miként termeli magának meg ezt a reflexív nézőpontot, s végül mihez kezd vele.

SUMMARY

The Romology, as you like it, up to the present day hasn't been submitted any claim for the creation of a field of thinking and interpreting. In this paper I will try to enumerate those elements, which are essential to understand Romology as a scientific discourse. I will make effort to ask existential questions. I am very curious about when the time in the history of science will come when the scientific discourse puts a question to its own existence; how it produces this reflexive viewpoint, and finally what it will lead off with it.

A romológia, ha úgy tetszik, eddig nem nyújtotta be igényét egy értelmezhető gondolkodási mező megteremtésére. Ezt a szellemi riripét hiábavaló volna keresni – egyelőre nincsen. A következőkben megkísérlem azokat az elemeket felsorolni, melyek elengedhetetlennek látszanak ahhoz, hogy a romológiát tudományos diskurzusként érteni tudjuk: egzisztenciális kérdésfeltevésre töreksem.

Hangsúlyosan az érdekel, mikor következik be az a tudománytörténeti pillanat, amikor a tudományos diskurzus rákérdez saját létezésére, miként termeli magának meg ezt a reflexív nézőpontot, s végül mihez kezd vele. Azt képzeljük – hogy mint ezt ismert munkájában Said tette¹ – ténylegesen megmutathatóvá válik egy diskurzus *természete*. Ez kínál aztán lehetőséget a további állításokra. Várakozásunk szerint azt, hogy egy elkezdhető diskurzusnak éppen szakadásai lesznek azok a helyek, ahol igazolhatóvá válik egy új, ténylegesen tudományos diskurzusként tekintett romológia igénye. S ez azzal (is) jár, hogy felszámolhatókká válnak az eddig használt stiláris, retorikai alakzatai és

1 Said 2000, a dolgozat a továbbiakban vissza-visszatér Said monográfiájához.

struktúrái ennek a nem-diskurzusnak. Ezzel a felszámolással azok a pozíciók rombolódnak le, amelyek eddig útját állták a tényleges elbeszélhetőségnek, voltaképpen annak, hogy a romológia tényleges tárgyáról – köztük magáról – ejthessen szót.

Más modern bölcsészeti tudományok létrejötte – létrehozásának, kikényszerítésének – különösen azoknak, melyek közvetlen és kifejezett szándékkal a jelen társadalmi mozgásainak feltárására törnek, jelentős problémát okozott (és okoz máig) önmaguk tudományként való értelmezése. Mint Geertz írja: „A felismerés (vagy talán csak beismerés), hogy a társadalompolitikai gondolkodás sohasem testetlen reflexiókból nő ki, hanem »mindig a gondolkodó valós élethelyzetéhez« kapcsolódik, úgy látszott, éppen az előnyökért folytatott vulgáris csatározással szennyezte be azt a gondolkodást, amelyen felül kívánt emelkedni” (Geertz 1994: 22–23).²

Az elnevezés önejeje

A névadás aktusa nem egyszerűen a név dilemmáját jelenti – azt is, de erre néhány mondattal később térek vissza. A megnevezés, amely a megnevezés képességével kelti életre a megnevezettet – az első mozzanata a műveletnek. A névadás aktusa nem érvényesíti ugyan a megnevezettet, még csak eggyé sem válik vele, de feltételezi annak meglétét, annak a létezését, amit a megnevezés illet. Ebben az esetben egy diskurzust. A névadás nem kívülről adott, (nem isteni természetű, mint ahogy ezt Foucault [Foucault 2000: 36–64] az episztémé-váltás előttinek sajátjaként jegyzi) hanem maga a diskurzus termeli meg magának elnevezését.³ Egészen pontosan diskurzus nélkül nincs elnevezés, de nincs név, ha ezt a diskurzus nem kezdeményezi, azaz a maga számára nem tekinti feladatnak. Ez pedig már az elnevezés következő, immár temporális mozzanatára hívja fel a figyelmet. A diskurzus nem csupán van, hanem története van, időben megragadható, de nincs struktúrája ennek az időben való bennelevésnek. Jelen van, de meg nem nevezettségében van jelen. A diskurzus a maga neve körüli dilemmát

- 2 Geertz az ideológia mint kulturális rendszer nyitó egységét az ideológia és a tudományos diskurzus, módszertan stb. viszonya foglalkoztatja (Geertz 1994). A romológia ebben az értelemben – mint látni fogjuk – afféle társadalomtudományi természetet mutat. Egyfelől be kell látnia kizárólagosság-pozíciójának problematikusságát, másfelől korszerűbb és használhatóbb objektivitásra kell törekednie.
- 3 Arról a relatív bizonyosságról, amely a klasszikusnak gondolt társadalomtudományok esetében tematizálható, a dolgozat nem kíván beszélni. Ez azt is jelenti, hogy nem követjük nyomon a Foucault-i struktúrát, amely a fent említett dolgozat záró egységében a társadalomtudományokat nem-tudományokként rendszerezi a természettudományi/közgazdasági/filológiai hármasához köve azok létmódjait: A társadalomtudományoknak talán egész történetét, a XIX. századtól kezdve, e három modell alapján lehetne fölvázolni (Foucault 2000: 401). Ugyanígy nem követi a dolgozat más tudományterületekre vonatkozóan alakulástörténetük legfeljebb analóg mozzanatait, csupán ott kívánok ezekre utalni, ahol annak ereje fontosnak tűnik a vázlatos gondolatmenet követéséhez (vö.: Foucault 2000: 396-409; Schelling 2003: 6–7; Geertz 1994: 25–30), amely az ideológia terminusával, annak diskurzusképző erejével és a tudományos diskurzusban való jelenlétével foglalkozik; ugyanennek a kulturális antropológiára vonatkozó szoros elképzelései (Geertz 1994: 332–351); továbbá a szociológiára vonatkozóan (Alexander 1996: 9–27)

mindenképpen ontológiainak gondolja el. Arról van szó, hogy a név exponálása további terheket ró a diskurzusra – már a maga érintettségére vonatkozóan, önnönmagáról kell szólnia: tudománytörténeti vizsgálódásba kell kezdeni tehát, amely feltárja a nevének, megnevezésének alakulástörténetét. Megmutatja a név alternatíváit, tudományos okoltságát valamely megtartásának és mások elvetésének – ez a romológia diskurzusa esetében meglepően szűkös időintervallum, hiszen a 2000-ben napvilágot látott rendszerező igényű monográfia még a *Romológia/Ciganológia* címet viselte (Forray 2000). A kötet számos erőssége mellett mégiscsak problematikus lehet az, hogy ezt a megnevezés-dilemmát nem tudta egy metadiskurzusként elgondolni, nem épít be erről szóló tanulmányt a kötetbe. A megnevezés a romológia diskurzusán belül ugyanakkor állandóan visszatérő, problematikus mozzanat. Hasonlóképpen idézhetünk olyan sorozatokat, melyek romológiai tanulmányokként jelölik meg önmagukat, mások cigány tanulmányok gyűjteményeként jelennek meg,⁴ megint mások – s ezek vannak többségben – a roma/cigány lexémát jelzőként használják oly módon, hogy a tudományos munkáknak nem diskurzus-szerűségét, hanem tematikáját jelölik ki általa. Ezek számunkra azért lesznek különösen hangsúlyosak, mert ily módon azzal az implicit állítással terheltek, mely negálja a romológiát. A névadás illetén problémája láthatóan magának a diskurzusnak a problémája. Egyfelől – erre a későbbiekben kitérek – a diskurzus a nem-romák diskurzusaként jön létre, saját homogenizáló nép-elnevezésükből generálódik a tudományterület elnevezése is. A magyar nyelvű ciganológia számos alakban fordul elő a gypsy, tsiganes, etc. szóképzéséből.⁵ A romológia elnevezés valószínűsíthetően ezt a ráértett hierarchizáló jelleget, a monopozicionalitás hangsúlyozását kívánja meg áthúzni. A saját csoportelnevezésből képzett szóalak azzal a gesztussal jelölődik, hogy a megszólalás nem a nem-cigányok privilégiuma, egy pluralizált és felszabadított diskurzusban vehetnek részt a szövegek.

A közösségi identitás szempontrendszer szerint elgondolni a megnevezés problematikáját hasonló, és inkább foglalkozik a vizsgált közösségek, etnikus csoportok önelnevezéseivel és külső megnevezéseivel, azokkal az identitás-definíciókkal, amelyek a megnevezésen keresztül megrajzolódni látszanak. A romológia ily módon nem csupán azzal küzd, hogy magának szerezzen nevet, hanem azzal is, hogy milyen névvel, nevekkel illesse elgondolt tárgyát. Blasco a *Third Text* tematikus számának bevezetőjében ezzel az önelnevezés-problematikával számol. Nem azzal tehát, hogy kit tekintünk romának, cigánynak, hanem az elnevezést, annak aktusát helyezi fókuszba. A *Picturing Gypsies*-ben arról számol be, hogy a roma elnevezés a romani nyelvből indulva a csoport belső megnevezésének tűnik. Így helytállóan mutatja magát egy olyan diskurzusban, amely törekedni kíván a hierarchikus nyelvi alakzatok felszámolására – ez azonban korántsincs így. Mert bár „reflektál a [trópus] a gazdag örökségre és kulturális méltóságra” (Blasco 2008: 297–304) a megnevező intenciójának megfelelően, a megnevezés mégiscsak a megnevező birtokában marad. Számos közösség esetében ugyanis, melyeket ezzel a fogalommal neveznek meg, hasonlóan más megnevezésekhez, nem önelnevezés ez sem. Lehetetlen tehát, írja Blasco, uniformizálni az akadémiai írást ilyen módon. Ezzel tehát számolnia kell a diskurzusnak, bármely megnevezést is veszi használatba.

4 A Magyar Néprajzi Társaság *Ciganisztikai tanulmányok* címen jelentetett meg sorozatot (1984), amely Kríza Ildikó nevéhez fűződött.

5 pl.: Liégeois intézetének neve Centre de Recherches Tsiganes.

A Fónai-Pénzes-Vitál kötet is fogalommagyarázattal kezd. Bevezetőjében kíván közelebb jutni a szakirodalom szóhasználatához, elsősorban azért, hogy saját kötetük számára tisztázzák a megnevezések használatát. Belátják ennek nehézkességét, különösen azzal, hogy a roma/gypsies/travellers megnevezések egyaránt legitimek a nemzetközi szakirodalomban, használati körük pedig nehézkesen egyértelműsíthető. Annyit beláthatunk, hogy a traveller [utazó, vándor] megnevezés, amely erősen utal életstílusra, a magyarországi viszonylatban nem használható. Végül a dilemmát kevéssé tudják feloldani: „Jelen tanulmánykötetben, figyelembe véve és ismerve a roma és cigány megnevezések eltérő jelentését, gyakran felváltva használjuk a kétféle megnevezést. Ez megfelel a hazai roma, cigánykutatások szóhasználatának is: mindkettőre találunk példákat, sőt, a valamelyik megnevezést inkább elfogadó és alkalmazó szerzők, kutatók fogalomhasználata sem kizárólagos” (Fónai – Pénzes – Vitál 2006: 11).⁶ Az elnevezés-önelnevezés problematikájának (mely tehát egyszerre hat a romának, cigánynak mondott közösségekre és a tudományos diskurzusra, melynek meg kell neveznie önmagát) új lehetőségét kínálja a *Roma* elnevezés egy másféle, talán korszerűbb, vagy legalább ideológiai mozzanattal is bíró pozícióból elgondolva. A *European Commission* amolyan ernyő-terminusnak [umbrella-term] gondolja el a roma megnevezést⁷. Ez nem jelöli a közösségeket, tehát nem megjelölő, megnevező ereje hangsúlyos a fogalomnak. Inkább az a célja, hogy általánosságban fogalmazhasson meg olyan kérdéseket, melyek a különböző cigány, roma közösségek és a nem roma, nem cigány közösségek közötti társadalmi kommunikációra vonatkoznak. Így módon sokkal kevéssé akar ezzel a fogalommal elmondani bármit az ide értett közösségekről. Érezhetően ezzel a kitétellet működtethető a fogalom a tudományostól távolabb eső diskurzusokban. Ezzel többszintű és erős érdekérvényesítő erő is párosul, hiszen a társadalmi problémák – vélik ennek megfelelően a Commission képviselői – jól megragadhatók, hasonló mintázatot mutatnak Európa különböző országaiban, így van esély generális rendezésükre.

- 6 Baker saját kiállításáról szóló elemző tanulmányában, amelynek tétje végtére is az az írott jel, amelyet címnak választ: *No Gorgios*. Ebből adódik, hogy tanulmánya elején a népet megnevező terminust kénytelen tisztázni. Mint írja: „I use the word Gypsy to refer Roma, Romani and Traveller communities collectively.” [Használok a cigány szót, amely vonatkozik romákra, travellerekre egyaránt.] És később is vitatkozik a Hancock-i állásponttal, amely *pejorative*-nak jelöli a Gypsy kifejezést: „The use of the term Gypsy as a cross-group identifier is resilient, enhanced as it is by a pervasive self-definition in contrast to non-Gypsy society, illustrating a creative outlook on family, on community construction, on inclusion and exclusion. This creative outlook is key to the development of Gypsy identity (...).” [A cigány terminus használata mint csoportközi jelölő rugalmassá teszi és felerősíti a mindenütt jelenlévő önanonosságot, amely szemben áll a nem-cigány társadalommal, illusztrálva a kreatív szemléletmódot a családra, a közösségi szerveződésre, befogadásra és kirekesztésre vonatkozóan. Ez a kreatív szemléletmód a kulcsa a cigány identitás fejlődésének.] (Baker 2008: 407)
- 7 The Commission uses „Roma” as an umbrella term that includes groups of people who share similar cultural characteristics and a history of segregation in European societies, such as the Roma (who mainly live in Central and Eastern Europe and the Balkans), Sinti, Travellers, Kalé etc. The Commission is aware that the extension of the term „Roma” to all these groups is contentious, and it has no intention to „assimilate” the members of these other groups to the Roma themselves in cultural terms. <http://www.egovmonitor.com/node/35343>, [2010.04.23]

GALÉRIA



Miroslav Zima – Ret Army Major, Director *Roma Drom*, *Roma Drom* ügyvezető
Fotó: Chad Evans Wyatt (2001). Minden jog fenntartva!

Az elnevezés-problematika rövid vázlatából is kitűnik, hogy mindez egy, a későbbi témánktól eltartó problémakört is exponál, amely a romológia legitimitását megkérdőjelezők számára állandó lehetőséget kínál a kritikára. Végtére is sarkítottan arról van szó, hogy a romológia önellentmondásba keveredik már ontológiájának szintjén. Axiómája ugyanis a heterogenitás, a sokféleség feltételezése, mely szerint a romának, cigánynak nevezett közösségek között lényegi eltérések mutatkoznak, s elnevezésük egy külső homogenizáció eredménye, melynek cáfolatára folyamatosan kísérletet tesz, miközben saját létét éppen abból az előzetes feltételből nyeri, hogy képes valamit mondani a romákról általában. (Ennek az ellentmondásnak belátása azonban inkább tűnik tényleg romológiának, mint mondjuk a Romapedagógia című tanulmánykötet, vagy Raicsné Horváth Anikó monográfiája, ill. a Romológiai alapismeretek. De ezekről a kötetekről már külön-külön és együtt is megemlékeztem másutt.) De ez a belátás vezethet el bennünket végül mégis odáig, hogy lássuk: lehetséges-e valami érvényes tudás a romákról, cigányokról általában. Annyi bizonyosnak látszik, hogy ezt a tudást nem lehet önmagában állónak, kontextualizálatlan valóságdarabnak elgondolni. Ez a tudás alighanem a folyamatosan újraértelmezett, sokrétű és sokeredőjű viszonyok hálózatának megmutatásában és állandó újraértelmezésében rejlik. Nem a romológiáról való lemondás ad tudományos esélyt a románok, cigányok bármely közösségéről, kultúrájuk bármely eleméről való megnyilatkozásnak, hanem az interakciók hálózatának felismerése. Nem beszélhetünk úgy a cigányokról, romákról, hogy a velük kapcsolatban állót (tárgyakat, tereket, regényeket, befogadói pozíciókat, társadalmi csoportokat és intéz-

ményrendszereket) nem szólítjuk meg, nem akarunk arról tudást szerezni, azaz, nem tekintjük tárgyunknak. Azt gondolom, hogy a történeti kvázi-intézményesült szövegkorpusz revízióját ily módon érdemes elvégeznünk, mert így magával a vizsgálattal ha nem is a romákról, cigányokról, de a narratíváról és azok alkotóiról hasznosítható tudás szerezhető. Azok a szövegek tehát, amelyek a romákról való tudás hozzáférhetőségére alkalmatlanok, maguk is elsősorban a romológiai kutatás tárgyává válnak.

A romológia tudása

Banks a tudásszerzés egy paralel modelljét mutatja be, amelyben sokféle tudáselérést, és kétféle tudományos tudásszerzési utat vázol.⁸ Ebbe a koncepcióba Harding *strong objectivity* fogalmát vezeti be. A konstrukció abból indul ki, hogy az objektivitás magában valóságát nehéz elgondolni a humán tudományok bármelyikében, alapvetően azért, mert nem rendelkezünk vele. Amivel viszont dolgunk van, hogy kutatásunk tárgyát, az ahhoz kapcsolódó előfeltevéseinket és személyes viszonyunkat, állításainkat, narratívánk pozíciót és stratégiáit bevonjuk magába az értelmezés folyamatába. Harding megfogalmazásában: „The conception of value-free, impartial, dispassionate research is supposed to direct the identification of all social values and their elimination from the results of research, yet it has been operationalized to identify only those social values and interests that differ among the researchers and critics who are regarded by scientific community as competent to make such judgements”⁹ (Banks 2007: 782).

A különböző tudományterületeken ez a végső soron narratív bizonytalanság a következőkből adódik. A legtöbb diskurzus ráismert így vagy úgy arra, hogy nincs hozzáférése az igazsághoz. Ennek kiterjedt irodalmára, és különböző módon végbemenő folyamatára hívja fel a figyelmet többek között Hárs Endre tanulmánya (vö. Hárs 2002: 212–243). A narratív fordulaton túl és ebből adódóan többek között Geertz nyomán foglalkozik az objektivitás problémakörével. Ebből olyan stratégiák, retorikai eljárások és ideológiák épültek idővel, melyek valamilyen módon mégiscsak fenn tudták tartani a megszólalást. Ez naiv ráismerésként megjelenik Csalog interjúkötetében a 80-as évek végén, amely legalábbis megengedi az értelemnyerésnek többféle módját, még akkor is, ha érezhető benne az a szociológiai interjú-hagyomány, amelyben az interjút készítő valahogy mégiscsak inkább van birtokában a helyes tudásnak: „Műfajom kétségtelen nehézsége – mondja az író –, hogy ebben az alázatos íródeákszerepben nemigen van módon szubjektivitásukat, olykor tévedéseiket korrigálni. Én hiába tudom, hogy a Mester utca nem az Üllői útból nyílik, hanem párhuzamos vele – nem vitatkozhatom, és nem

8 A jelölő terminusai a *mainstream* és a *transformative academic knowledge*. A mainstream academic knowledge ebben a modellben a hagyományosan a kisebbségről a hatalmi többség által elmondott és alakított tudások és eljárásrendek összességét jelenti. A transzformatív viszont egy interakcióban létező, újraértelmezésen alapuló tudást.

9 [Az értékítélet-mentes, tárgyilagos, higgadt kutatás koncepciója saját szándéka szerint az, hogy minden társadalmi érték azonosítását valamint a kutatás eredményeitől való függetlenítését irányítsa, mégis ezeket a kutatásokat úgy operacionalizálják, hogy csak azokat a társadalmi értékeket és érdekeket jelenítik meg, amelyek a kutatók között különböznek, és csak azokat a kritikusokat veszik figyelembe, akiket a tudományos közösség kompetensnek tart arra, hogy kritikát gyakoroljon.]

kotnyeleskedhetek bele a modelljeim arcmásába, hiszen ezzel már az egyedi hitelességet csorbítanám. Tévedéseik is róluk szólnak, őket jellemzik. De nem is hiszem, hogy az ilyesféle javítgatás lenne a dolgom. A magam – nyilván ugyancsak szubjektív – tudását helyezzem az övék helyére? Én reprodukálni akarom őket, emberi valójukban, hogy fogható közelbe hozzam ezeket az embereket. És azt a kort. A kép helyes értése, kritikus olvasata legyen a felnőtt olvasó dolga” (Csalog 1989, fülszöveg).

Az *erős objektivitás* fogalmát érdemes továbbírunk. Nem csupán a kutatói ideológia pozícióit, hanem a kutatás tárgyának és lehetséges eredményeinek a társadalom egészével való kölcsönhatásait is fel kell tárnia a megszólalásnak. Ily módon azokat a nem-tudományosan leírható célokat, következményeket és akaratokat, amelyek a megszólalást bármilyen módon is befolyásolták. A csángókról szóló román és magyar kutatókból álló kutatócsoport ezt a következő módon fogalmazza meg tárgyukra vonatkozóan: „A csángó múlt feltárása ebben [ti. a tényleges megismerésben és a közösségek közötti kommunikációban] segíthet, ha erkölcsileg és tudományosan hiteles” (Miskolczi 2004).

Azt találjuk, hogy a szövegrész feltételez egy homályos pozíciót, az erkölcsi hitelességét. Ennek a hitelesség-problematikának kifejtésére nem vállalkozik a dolgozat a továbbiakban, annyit azonban megállapíthatunk: az ideologizáltság belátása legalább is dinamizálja az adott diskurzust, új erőket mozgósít és új beszédmódok kidolgozására ad lehetőséget.

A romológia tudománytörténetére jellemző, hogy időszakonként *monopozicionális*, könnyebben vagy nehezebben artikulálható hatalmi struktúrák rendezik, de akárhogy is: a módszerszerűen leírt világ helyett elmesélhető, folytonos diskurzushiány az általános jellemzője. Ezt jelzi az is, hogy Erdős Kamill, aki sajtófigyelőn keresztül gyűjtötte a cigányokról megjelenő anyagokat, megállapítja a cigánykutatásról, hogy benne olyan inherencia-helyek nyílnak, ahol az erőszak veszi át az irányítást, egy nem a szövegből adódó, de a szöveg által kinyilvánított, kikezdetetlen hatalmi pozíció. (Bár megállapítása nyilván nem terhelő, egyszerűen csak észleli, hogy a cigányokról szóló írásokat nem-cigányok írják.) Ily módon ennek a tudománytörténetnek a megírása a tartalmi kérdések vonatkozásában is számos problémát vet fel. S talán elég utalnunk most arra, hogy ezt mi sem jelzi jobban, mint éppen a romológia tudománytörténetéről szóló munkák hiánya. Tulajdonképpen Prónai Csaba az egyetlen, aki Magyarországon tudományos igénnyel megkísérelt kutatástörténeti monográfiát írni. A tudománytörténet írása, azaz egy tudomány időbeli alakulástörténete eltekintve attól a tudománytól, melyről éppen szó van, állandó értékelő-újraértékelő aktus. Nem feltétlenül azon a morális alapon ugyan, ahogy azt Lakatos Imre állítja, hogy tehát a kutató „azokat az eseményeket fogja beleírni a történetbe, melyek – az ő normái szerint – hozzájárultak a tudás gyarapodásához” (vö. Forrai – Szegedi 1999. más szövegeivel, tk. Kuhn tanulmányával).

De mindenképpen megjelenik egyfajta válogatói igény, amely a korpuszt rendezi: bizonyos szövegeket kitol, más szövegeket beemel. Így láthatóan a kutató vagy szükségyszerűen szűkíti tárgyát, ahogyan Prónai is teszi, vagy más eljárások, elkerülések hagynak ki szerzőket. Ily módon a korábban olyan jelentős státuszerővel bíró szerzők, mint Szegő László, Vekერი József vagy Várnagy Elemér, mára marginális alakulástörténeti epizódoként szerepelnek, tudományos munkásságuk a ma vagy még inkább a holnap romológiájára kevés kisugárzó erővel bírnak. Szövegeik egyre inkább a kritikai olvasat tárgyává válnak, és remélhetőleg itt sem jelentkezik korpuszsalakító erejük. Ez a

metakurzus viszont előhívja saját kritikai vizsgálatát, amely éppen annak a feltárására vállalkozna, hogy mik is ezek a pozíciók, értékek, normák – ha úgy tetszik, ideológia – amelyek ezt a narratívát létrehozták. A lehetséges összes tény felmutatása, azaz minden eddig létező, a romákkal foglalkozó kutatás, kutató, szöveg bevonása a korpuszalkotásba az idealizált elgondolásunk első lépcsője. Voltaképpen katalogizálnunk kell, amely magában még nem válik *történetté*.

Olyan módon kell ezt elmondanunk, amely egyszerre érvényes (legitim) elmesélési mód, hiszen az elmondhatóság maga lesz legfőbb legitimitás-erőnk: ha a romológia története elmondható, az legalábbis feltételezi a romológia létét, egzisztenciális kérdéssé válik számunkra ez az elmondhatóság. Az elmondhatóság problematikája azonban az, hogy tehát elbeszélhető-e immanens módon a romológia története, vagy éppen azáltal válik érvényessé, hogy elbeszélhetőségét egy már legitimnek elgondolt narratívához való igazodásból nyeri?

A példák ereje

Ezt a korántsem hiábavaló kérdést néhány példával szeretném megvilágítani, a romológia diskurzusán belülről – ez a példanyerés persze éppen a diskurzus legitimálásának egyik hatásos eszköze. Ezzel találkozunk a romológia tárgyára való rákérdezésben Katie Trumpener dolgozatában (Trumpener 1995: 338–380).¹⁰ Az ő általánosan elgondolt kérdésfelvetése az, hogy a *Nyugat narratíváiban elbeszélte cigány(ság)* kívül reked sajátnak elgondolt történetén, így válik történelem nélkülivé. Éppen azért, mert a róla elbeszélhető történet – amennyiben tényleg róla beszélődik el – nem ismerődik fel történetként a nemzeti történelmek narratíváinak visszfényében. A felismerhető nagy narratívák azonban nem róla szólnak, ugyanakkor erre a történetre ismer rá maga is történetként. Ezért lehet az, hogy a történet-ráismerés aktusa helyettesítődik be az önmagára való rákérdezés helyébe, így aztán arra törekszik ez a közösségi tudat, hogy megtermelje a maga számára ezt a narratívát. Ennek ambivalenciája pedig folyamatosan az egyenlőtlenség, a frusztráció újratermelését eredményezi. Erre a gondolkodási stratégiára találunk az iskolás könyvekben. Az újraírás helyett az újraírás látszatával találkozunk,¹¹ a rákérdezés helyeit kitölti a narratíva eleve adott és elfogadott ereje.

10 A tanulmány magyar nyelven is szinte egyidőben az angol nyelvű kötetel együtt jelent meg, Örlössy Dorottya fordításában – a magyar nyelvű idézeteket a továbbiakban ez alapján citálja a dolgozat. Vö. 4. fejezet)

11 Ezzel kapcsolatosan a mimicry bhabha-i terminusáig juthatunk. A terminus használatba vétele – kevés példától eltekintve (ebben a képzőművészetre vonatkozóan Junghaus Tímea úttörő munkássága kiemelendő) – a romológia diskurzusában még várat magára, holott az a hatalmi erőterben való elgondolása a viszonyrendszereknek, melyet a posztkoloniális elmélet hoz, már jelen van az elbeszélésben. Ezen a hivatkozáshelyen jóval izgalmasabbnak tűnik, ha nem a bhabha-i posztkoloniális szubjektum felé fordulunk, inkább a narratívum megtermelésének hasonló mintázatára hívom fel a figyelmet. Arról van szó tehát, hogy egy a hatalom beszédmódjának és gondolkodásmódjának megfelelő módon megírt, azaz a hatalom nyelvén beszélő szöveg a maga számára veszik el, mert önérvényesítő stratégiái az ily módon megtermelt szöveg ellen fordulnak. A közhelyé ismételt *not quite, not white* bizonytalan köztesség-élménye, amely cáfolat és megerősítés természetét egyszerre mondja el a mimicry-nek, nem

Ugyanúgy az inherencia-helyeken megjelenik a szerzői tekintély, amely így elválaszthatatlanul együtt létezik a szöveggel. Erre látunk példát a Lippai Balázsról írt iskolás történetben.

A Bársony-Daróczi cigány népismereti olvasókönyv (Vrana Mámi mesél) egyik szövege az egyébként cigány származású hajdúkapitányról szól (Bársony – Daróczi 2006). A szöveg azzal a konstrukcióval él, hogy közösségi identitásunk a nemzeti mintázatnak megfelelően nagy történelmi alakok, hősök fölemlítésével, az így felkínált narratív azonosság lehetőségével teljesedik be, s ezt most nem is kívánom megkérdőjelezni¹². Inkább azzal foglalkozom, ami számunkra érdekes lehet: a szöveg a Bocskai-szabadságharc történetébe olvassa mindezt bele. A történet Lippai Balázs hajdúfőkapitány története, akinek apja kovácsmester volt. Az ő karrierútja a mese szüzséje, a mesei műfaj elvárásainak megfelelő módon a változatlan jellemű főhős morális megkérdőjelezhetlenségével a centrumban. Azt látjuk, hogy a történet előrehaladtával a szöveg kiszorítja a cigány betűsort. Lippai Balázs sehogy sem találja meg ezt az azonosságpozícióját, egyszerűen azért, mert a történet szempontjából irreleváns etnikus származása. Annál lényegesebb azonosságelem mind a külső (a történetben szereplő figurák számára), mind a belső azonosság szempontjából, hogy mely városból származik, hiszen innen nyeri történelmi alakként vezetéknévét, ez az ő azonosíthatósága, másfelől hajdúsága, amely végül a vesztét is okozza, tehát a történet cselekménye szempontjából a leginkább releváns. Hangsúlyozom, ahhoz, hogy történelmi alakká váljak, hogy megtestesüljön, ezek szükségeltetnek. Ez a történet úgy képzi meg a cigányság történelmét, hogy egy már létező, hatalmi pozícióban lévő narratívába olvassa bele a cigányság történetét. Kérdésfelvetése azon a prekoncepción nyugszik, hogy létezik egy eleve elmondott, adekvát narratíva, amely kikezdehetetlen, s amelybe való *beleírással* a beleírtak is legitimálódhatnak. Azaz, ha nem így mondjuk el a cigányság történetét – nem a

abban az értelemben érdekes, hogy ráismerünk arra a roma, cigány emberre, aki beszorul a mimicry-be (sic!). Az igazi érdekesség narratívák szintjén az, hogy a látszólag egymással szembemenő szövegek mégis egy irányba tartanak, egymást lebontó akaratuk végül odáig vezet, hogy folyamatosan sarokba szorítva bár egymást, arra törekednek, hogy életben, érvényben tartsák azt a másikat. Azért, mert saját létalapjukat magukon kívülre, a másik szövegbe helyezték, és legfőbb vágyuk az általuk elképzelt autoritásuk fenntartása. Ennek fenntartása pedig csak a másik szöveg megtartásával lehetséges (vö. tk. Buden 2003).

További magyarázat helyett inkább hívom fel a figyelmet arra, hogy Jordanova írása a mimicry fogalma mellé vezet be a plágium fogalmát meghatározó cikkében, a *Mimicry and Plagiarism*-ban, amely az előbbieken röviden vázolt elgondolás szintű nem nagyon kidolgozott vázlata lehetne. Ott a szerző a két fogalom sajátos összejátszásában azt mutatja meg, hogyan számolódik fel a romákról, cigányokról szóló elbeszélte hagyományban az autonóm self, és hogyan lendül mozgásba a cigány örökérvényű, sztereotip figurája (vö. Jordanova 2008: 305–310).

- 12 Erre látunk példát, ha Hancock kötetének záró arcképcsarnokát lapozzuk fel (Hancock 2004, függelék). Abban a szövegben – később esik még szó róla a jelen fejezetben – szintén a többségi narratíva érvényesülését látjuk. A híres romák között nem a közösség képviselői, hanem néhol vélt, anekdotikus származási kontextuson keresztül igazolt, a nem-roma társadalom hírességei vonulnak fel. Az ily módon berendezett roma reprezentáció legalábbis pontosítja azt az ambivalenciát, melyről fentebb beszéltem. Jelzi szakadáshelyeit, a megfelelésnek való kiszolgáltatottság és az ezzel a kiszolgáltatottsággal az eleve így berendezett narratívában való zavar, rosszérzés momentumait.

nemzeti történelem mintázatának megfelelően, annak alávetett részeként vagy rész-történeteként – akkor nincsen érvényes történetünk. Továbbá: ha így mondjuk el, kohe-rens történetet kapunk, hiszen a koherenciát a már kész narratíva adja számunkra. To-vábbá: elhagyható a reflexivitás zavaró, mindent állandóan megkérdőjelező, bosszantó kísértete.¹³

Ám ennek az elmondásnak még csak képzelt hozadéka sincs, mert ha szem előtt tartjuk a közösségi, etnikus identitáserősítés kívülről érkező célját, amely a népismeret tanítá-sának jogi szabályozásában és tantervében is rögzítésre került, a nemzeti narratíva egészében jelentéktelennek tetsző roma hősokeket látunk, akiknek nevét csak a cigány népismeret tankönyvei tartalmazzák. Ha tehát a szöveg nem ennek a narratívának a lebontására tör, hanem ebbe ír bele, akkor bármi is legyen jelentésszerű intenciója, fenntartja és konzerválja saját alárendeltségét.

A romológia hangja

Alapvető kérdésünk továbbra is az, a deskripció hogyan váltható diskurzussá? A romológia alakulástörténetének egyes fejezetei kritika alá kell, hogy vonódjanak, vala-hogy úgy, amiképpen Geertz képzei el a kulturális antropológia dinamizmusát sokszor citált, híres aforizmájában, amely a gyomirtásról szól. A tudományos gondolkodásról szóló tanulmányában – amely egyébiránt előadássorozatának bevezetője – hasonló megfontolásokra sarkall Alexander is, akkor, amikor a *hagyomány és tudomány* viszony-rendszerét tárgyalja (Alexander 1996: 9–27), ahogyan Bausinger is, amikor saját köny-vének jubileumi kiadása elé e könyv hiányosságait elemző bevezetést illesztett: „E hiá-nyosságok okait az adott tudománytörténeti szituációban kereshetjük – másképp kife-jezve: ki lehet mutatni, hogy miért nem jelenhettek meg akkoriban hiányosságokként a

13 Hasonló példákba ütközünk a romákról szóló legtöbb történeti, vagy legalább valamilyen mó-don historizáló szövegekben. A *Short History of Roma in Russia* az Orosz Birodalom területén élő roma közösségek történetét kívánja elmondani (CRS, No.14, ERRC, 2005, 43–54). Az átfó-gó történet beleolvassa a történelmi időtagolásba a romákat, ahogy az alábbiakban ez látszik: „The October Revolution and the subsequent civil war of 1918-1920 which put an end to the Romanov dynasty and brought to power the Bolsheviks in Russia, had a profound impact on the position of Roma in the new social structure in Russia.” Az idézett szöveghez kapcsolódó magyarázó lábjegyzet egyértelműsíti, hogy a történetben az egyébként később is homályban hagyott kapcsolat a forradalom és a cigányság helyzete között ténylegesen nem a romákról szól: „The Romanov dynasty had ruled Russia since 1613. The last Romanov tsar, Nicolas II., was assassinated with his family in July 1918 by the Bolsheviks.” Az uralkodó dinasztia vázlatos története és a romák története között nem találunk a szövegben semmilyen kapcsolatot. Az elmondhatóság-probléma egyrészt abból adódik, amint ezt a fenti példaszöveg kapcsán láthattuk, hogy az elmondott történet nem a cigányok története. Ez sok esetben azért van így, mert ilyen, az elmondhatósági kritériumoknak megfelelő elmondható történetet nem ta-lálnak a történészek. A másik narratíva-problémára a Jordanova-i *metaphoric Gypsy* fogalom mutat rá. Ez az alakzat azt mutatja, hogy a meglévő történetek a *kitalált cigány* történetei, arról szólnak, a közösségi emlékezet számára leginkább a művészeti alkotásokban őrződnek és termelődnek újra.

sajátos néprajzi diskurzusból. A technika és egyáltalán a modern társadalom kifejezésformái az akkori néprajzban gyakorlatilag nem fordultak elő. Ezek per definitionem nem léteztek, mivel a népi kultúrát egy technika előtti, preindusztriális, premodern formának tekintették, amelyről feltételezték, hogy (...) mindmáig megmaradt. Fontos volt széttörni ezt az illúziót” (Bausinger 1995: 8).

A romológia azonban ebben korántsem mutat dialogikus viszonyt, inkább az elhallgatás jellemzi, amelynek kapcsán új kérdéshorizontot szükséges felvázolnunk.

A romológia története(i)ről

Egy diskurzus legitimitásának – és itt talán most mindegy is, hogy tudományos diskurzusról esik-e szó – jelentős mozzanata saját történetisége. Egyfelől az, hogy mit is gondol el a maga számára történeti tapasztalatnak, hogyan gondolkodik az elmúlt időről, arról, ami az aktuális jelen előtt volt, másfelől hogy a maga számára ebben a keretben hogyan teszi saját diskurzusát elbeszélhetővé. Saját egzisztenciájára vonatkozó tétjét ennek aligha lehet túlhangsúlyozni: abban az esetben, ha ez a kérdés megkezdődik, elfelejtődik vagy nem kerül egyszerűen szóba, a diskurzus maga kezdi ki önmagát, számolja fel legitimitációs törekvéseit.

A romológia esetében úgy tűnik, hogy ennek a fordulatnak – az elmúlt idő ilyen tapasztalatának – elkerülhetetlenül elérkezett az *ideje*. Ebben a diskurzusból mindig jelentős súllyal jelentek meg időtapasztalatok – koncepciótlan időtapasztalatok persze. Ezek legtöbbje kijátszódott egy olyan időparadigmának, amelyet a bináris oppozíciók rendje uralt.

Az ideológiai mozzanat, amely a tudományos gondolkodáson kívülről érkezik ebbe a diskurzusból, végigkíséri a tudomány alakulástörténetét. Elsőként Vekardi József Erdős Kamill cigánytanulmányaihoz írt bevezető tanulmányát (Vekardi 1989: 7–14) tekintjük át. Vekardi József szemléletmódját több kutató bírálta,¹⁴ közöttük Nagy Pál értő dolgozata, aki szerint Vekardi pozíciójának két alappillére van. Az egyik a modern nacionalizmus ideológiai horizontján ragadható meg: egyfelől abból a hatalmi pozícióból nyilatkozik meg, amelyet számára magyarsága (és ezzel együtt hangsúlyosan nem-cigánysága) biztosít, és ily módon a magyarságához olyan értékeket rendel, melyekből következik a cigányok elbeszélhetőségének valamilyen adekvát módja. Ennek az indexviszonynak viszonylag jelentős a hagyománya a nem-tudományos közgondolkodásban. Annak tehát, hogy a cigány mintegy valamiféle eleme, jele a magyarnak, és nem önálló entitás. A magyarországi nemzetkarakterológiai mozgalmak abban az esetben, ha a cigányt megjelenítették, ily módon jelenítették meg különösen a századforduló környékén, amikor is a mozgalom aktivizálódott (vö. t.k. Krúdy 1916; Ady 1987). Ezt az élményt a tudománytörténeti kánonban az elsőség, eredetiség, hitelesség forrásvidékén találja meg: „Magyar folyóiratban – a Bécsben német nyelven kiadott „Anzeigen” 1775/76. évfolyamában – jelent meg az első és mindmáig alapvető néprajzi és szociológiai összefoglalás a cigányokról.” Ugyanígy az elsőség modern mítosza sajátítja ki és teszi *magyarrá* Grellmann¹⁵ cigánykutatásait. Miközben Grellmann szintúgy német

14 vö. Prónai Csaba, Kovalcsik Katalin, Réger Zita, Nagy Pál a dolgozatban is hivatkozott munkái.

15 *Die Zigeuner* címmel 1783-ban Grellmann írja meg az első, cigányokról szóló monográfiát.



Raczko Gergő

Szerinted kit nevezünk cigánynak?

Személy szerint azt az embert nevezném cigánynak, aki cigány közösségben él, cigány családból származik. Így fogalmaznám meg, valamint az is fontos, hogy cigánynak is vallja magát.

Hogyan gondolkodik szerinted a többségi társadalom a cigányokról?

A többségi társadalomnak a cigányokról negatív tapasztalatai vannak, szerintem ezek közül néhány ilyen általánosítás, hogy lopnak, csalnak meg esetleg munkakerülők. Néhány ember által azonosítják ezeket a jellemzőket a többi cigányra is.

nyelvű könyvéhez legfeljebb kutatási terepül szolgál a kor Magyarországá. Ebben az áttételességben tehát nem csupán a kutatástörténet egy bizonyos szakasza, hanem a kutatás tárgya is birtokává válik a magyarságnak, amennyiben a kutatás tárgyát – Vekerdi értelmezésében – a magyarság biztosítja a kutatás számára. Ezzel csúszik össze Wlislöcki felemlegetése is, akinek munkássága a lineáris kronológiában folytonossággá lesz. Hangsúlyozom, a folytonosságot nem a kutatási téma, a kutatás tárgya vagy egy adott módszertani platform adja, hanem továbbra is a nacionalista nézőpont. A történeti narratíva koherenciáját ugyanis a kutatói származásra való utalás tartja fenn:

Erdélyi magyar volt minden idők legnagyobb cigánykutatója, Wlislöcki Henrik.

Vekerdi a cigányok kutathatóságára vonatkozó megállapításaival sem lép ki ebből az erő-pozícióból. A narratívája minden cselekvő erőt elvon a kutatási tárgytól, amely indexe lesz egy elképzelt magyar karakternek (a *hagyományos magyar nemzeti türelemnek*, mint írja bevezető tanulmányában), ugyanakkor tárgyának módszerfüggetlen tárgyalása megengedi azt a beszédmódot, amely az egymás mellé helyezések során egymásra és egymásból következtetések rendszerének mutatja ezeket a tényelemeket. Ennek a narratív erőszaknak ad támaszt egyfelől a morális megkérdőjelezhetetlenség, másrészt a beszélő tekintély. Amint Kovács Sándor sk. írja az értelmező közösségekről szóló tanulmányában (Kovács 2001: 9–21) egy Lázár Ervin-mese elemzése során jutva arra a kettős következtetésre, hogy a megkérdőjelezhetetlen érték-rendelés és a beszélő-jelentésadó autoritása érvényesítik a kimondást. Ott persze – Kovács elemzésében – a Négyszögletű Kerekérdő költőversenye volt az elemzés tétje, míg esetünkben egy alakuló tudományos diskurzus tudománytörténeti narratívája. Vekerdi egy afféle humanista értékrendszerben benne állva azzal a morális biztonsággal nyilvánul meg, melyben a szolidaritás és az értékmentés/megőrzés bármiféle megjelenése elismerésre talál. Ez tölti fel a szöveg töréspontjait többhelyütt, akár úgy is, hogy a maga helyébe szövegének voltaképpen tárgyát, Erdős Kamillt állítja, úgyis, mint a cigányok barátját, amely barátságot mintegy kutatói substructio-nak vél: „Mint a többi magyar cigánykutatót, őt is a cigányokkal kötött közvetlen kapcsolatok indították kutatóútjára.” (Erdős



GALÉRIA

MUDr Vladimír Horváth – Cardiothracic Surgeon, sebész
 PhDr Jana Horváthová – Historian and Museum Director, történész, múzeumigazgató
 Fotó: Chad Evans Wyatt (2001). Minden jog fenntartva!

1989) Ugyanakkor kitölti ezeket a helyeket az a beszélői tekintély is, amellyel Vekerdi elismert kutatóként (nyelvészként és folkloristaként) rendelkezik. Másutt, akárcsak előbbi példánkban, Erdős Kamill a hivatkozott legitimáló tekintély. Ez kendőzi el a szöveg erős önellentmondásait, leginkább azokat a szöveghelyeket, melyek egymásra következő módon beszélik el előbb a cigány kultúra sokféleségét (*nincs egységes cigány kultúra*), majd ugyanilyen affirmatív erővel nyilvánulnak meg a *hagyományos cigány életvitel*-ről. Tehát amint azt tételezi Ricoeur: „a koherens diskurzus az erőszak ellentéte” (vö. Ricoeur 1998: 126).

Ennek kapcsán nem kísérem meg a tanulmány széles mezejét végigvenni, csupán azt jelezni: nyilván nem létezik ez a koherens diskurzus, mint olyan, ugyanakkor létezik az a távolságtartó pozíció, mely képes felismerni saját erőszakát. A tétje gondolkodásunknak nem a romológia elbeszélhetősége, hanem az, hogy olyan diskurzus felé mozduljunk el, amely képes saját történetének erőszakát felismerni, azokat, amelyek nyomokat hagytak a szövegek testén. A Vekerdi-féle bevezető tanulmány reflektálatlanul hagyja ezeket a kérdéseket. A tudományos kutatás értelmét nem immanens módon vezeti végig Vekerdi, inkább a társadalmi hasznosságban véli azt felfedezni. A cigánykutatások célja „az elmaradott cigány tömegek összlakossági szintre emelése.” (Erdős 1989)

Ez a retorika, amelyet pátosz, megindultság és prófétikusság is jellemez, végül a nem-cigány cigánykutatók felé irányul, természetesen különösen Erdős Kamill felé. Ugyanakkor az értékelő, értékrendelő mozzanatok a narratívát uraló Vekerdit jellemzik,

ill. az általa leírt cigánykutatás attitűdjeit és pozícióit. „A cigányok körében élvezett páratlan népszerűségének [t.i. Erdős Kamillnak] titka éppen az volt, hogy magával egyenlőnek érezte a legegyszerűbb sorsú cigány embert is.” (Erdős 1989)

Erdős Kamill is – ennek a kötetnek egy mikrotanulmányában – kísérletet tesz a nemzetközi és hazai cigánykutatások rövid összefoglalására. Az általa készített lajstrom talán kevésbé érdekes, mint az, hogy felismeri ideologikus indíttatását a diskurzusnak, megtapasztalja és tudja aktuális társadalmi-politikai súlyát, mikor azt írja: „különösen a hitleri cigányüldözések, cigánykiirtások ellenhatásaként, szinte cigánykutatói reneszanszról beszélhetünk, mely figyelembe vehető mértékben a részvéten és a faji megkülönböztetés elítélésén alapult.” Majd később megjegyzi ugyanezen a helyen: „ez a munka azonban eddig sajnos elvonatkoztatott volt a gyakorlati lélettől, vagyis: nem célozta a cigányság felemelkedését és egyenjogúsítását a környező lakossággal” (Erdős 1989: 107–110). Az a reflektáltság, amely az '50-es években íródott Erdős-szöveget jellemzi jól láthatóan, azaz annak az ideológiai mezőnek felismerése, mely morális alapját adja a kutatásnak/kutatónak, ha úgy tetszik, felismeri ennek a moralitás-vezéreltségnek meglétét és szükségességét, ha szűkösségét és problematikuságát nem is, Vekerdi Erdős Kamill olvasatában eltűnik. Azt tehát látnunk kell, hogy miközben kutatónemzedékek működnek együtt, személyes (és nem tudományos: ideológiai vagy módszertani) kapcsolatuk, szimpátiájuk, rokonszenvük az, amely összesorolja őket. Erre szintúgy jó példa az is, hogy miközben Wlislöck munkásságát Vekerdi kiemeli (erre hivatkozik éppen Szegő álláspontjával szembeni magatartásként Prónai Csaba is), korántsem követi sem ő, sem Erdős azt az antropológiainak nevezhető vizsgálódást, melynek Wlislöck Henrik a tudománytörténeti előképe. Helyette inkább egy a bausingeri értelemben vett hagyományos néprajzi, (tárgy)gyűjtő munkát végeznek.

A cigánykutatások és történeti-kritikai olvasataik

Prónai Hundsalz egy szövegrészletét választotta az első nemzetközi tudománytörténeti áttekintés (Prónai 1995) előszavához.¹⁶ A mottóból az tűnik ki, hogy már az 1970-es évek végén felmerül az az igény, hogy valamilyen módon a tudományos diskurzus saját magáról megnyilatkozzék, elmondja saját történetét. Úgy, ahogyan erre Prónai Csaba vállalkozik, első önálló kötetében. A dolgozat kronológiai rendben tárgyalja a cigányokra vonatkozó kutatások történetét. Ugyanakkor vállalásának megfelelően egy másik szempontrendszer is érvényesít egyszerre: mégpedig azt, hogy ezt a narratívát (ti. a cigánykutatás történetét) mint rész narratívát gondolja el, amelyhez a kulturális antropológia alakulástörténete biztosít számára szüzsét. Ez a gondolkodás két irányban mozdítja el a mesélést: egyfelől úgy rendezi át a tudományos szövegek rendszerét, hogy felfüggeszti a romológia terminust. Ez a felfüggesztés inkább retorikus természetű. Ily módon a szövegen – Prónai tanulmányán – nem is kérhető számon a romológia jelentésekkel való feltöltése. Az ő szempontrendszere éppen a kulturális antropológia értelmezésére foku-

16 A továbbiakban a legszélesebb és egyszersmind leginkább reflexív, nézőpontomhoz vitathatatlanul legközelebb álló Prónai tanulmányokat kísérlem meg vizsgálat alá vonni. Közülük az említett monográfián túl tárgyalom a *Cigányok Európában* sorozat kötetéhez írt bevezető tanulmányait.

szál, és alighanem ennek specifikálódásaként jelöli a cigánykutatásokat. A Prónai-szöveg számunkra nem is ott termeli meg mondandóját, ahol azt megtermelni szándékában áll. Azt vizsgáljuk, hogy a *romológia milyen módon nyer értelmet* ebben a méltán elismert, és mindezidáig leghangsúlyosabb monográfiában. Azt látjuk, hogy a tudománytörténeti értekezések, melyeket a szerző idéz, rendre használják a romológia/ciganológia¹⁷ kifejezéseit. Piasere *ciganológiai csatornák*-ról beszél, a cigánykutatások kifejezésbe ütközünk több helyen. Végső soron ezeknek a trópusoknak megvan a jelöltjük: egy intézményesült szöveghagyomány rendszerében viszonylag jól körvonalazható szövegtömegekről van szó. A bizonytalanságok, zavar – amely mind a fogalomhasználatot, mind egy ilyen tudományos kánon meglétét kérdőjelezi – abból adódik, hogy szétartó módszertanok, ideológiák, célok és következmények hálójába rendeződnek. Hogy csak szélsőséges elemekre mutassunk: nincs olyan leíró történeti tanulmány a cigánykutatásokról, mely ne utalna a holocaust, a cigányüldözés tapasztalatára, amely a tudományos vizsgálódást is segítségül hívja a náci népirtás legitimálására.

Visszatérve a Prónai-szöveg szummatikus jellegére: a tudománytörténeti ismertető a kronológiát választja rendszerező elvként. Emellett egy olyan klasszikusnak tekinthető sémát választ, amely egyfelől ebben a kronologikus rendben előbb a nemzetközi kutatásokat veszi sorra, majd a magyarországi kutatásokat indítja el ugyanígy – feltételezett kezdeteitől a tanulmány megírásának jelenéig. Ez némi fejlődési vonalat is sugall: alakulástörténetről van szó, amely folyamatosan hangsúlyozza nem csupán a szövegek egymásra hatását, azaz ad némi dialogikus jelleget magának a tudományos szövegeknek, hanem azt is jelzi – és itt fog érvényesíteni egy a későbbiekben megmutatni való pozíciót –, hogy a kulturális antropológiai nézőpont bekerülése mintegy le is méri tudományos kisugárzó erejét ezeknek a tanulmányoknak, szerzői munkásságoknak. Azaz, Prónai, ahogy címében is jelzi, a cigánykutatásokat eleve viszonyba hozza a kulturális antropológiával. Ha úgy teszik, a cigánykutatásokat a kulturális antropológia horizontjába írja bele, és aszerint rendel jelentőséget, értéket szövegek, szerzők, kutatások mellé, hogy azok mennyiben írhatók bele éppen ebbe, a kulturális antropológia diskurzusrendjébe. Ez a következőket jelenti. Egyfelől tudományos legitimitást biztosít az ily módon elgondolható szövegeknek, szerzőknek, köztük Piasere, Patrick Williams, Okely, Sutherland, vagy a magyarországi kutatások között Wlislöcki vagy Stewart munkásságának. Másrészt eleve korpuszszervező erővé tudja váltani a kulturális antropológiának mondott szempontrendszerét. Az adott szövegek egymás közötti, és az elképzelt korpusz-centrumhoz való távolságát is egyaránt ez a követelmény, a kulturális antropológiaihoz való viszony határozza meg. Ily módon Vekardi József (sőt, általában a magyarországi cigánykutatásokat Michael Stewart előtt) vagy Thompson munkássága csak érintőlegesen tartozik a korpuszhoz, ebből következően maga Prónai is kevesebb hangsúlyt fektet ezek tárgyalására.

A vizsgálat logikája is ennek mentén halad, ahogy Prónai ezt többhelyütt egyértelműsíti: „Az ilyen munkáknak [ti. a a cigánykutatásoknak] korábban más két lehetséges halmazát neveztek meg, a kulturális antropológiát és ciganológiát. Utóbb vizsgálódá-

17 Sok esetben nem a szemléletmódok különbözőségét jelöli az eltérő fogalomhasználat. Van úgy, hogy szinonimák, a szó leghétköznapibb értelmében, van úgy, hogy fordítási-fordító kérdés, és néhol ténylegesen kifejez kutatói ideológiai különbözőséget.



Laboda Lilla

Szerinted kit nevezünk cigánynak?

Szerintem, aki felvállalja a roma identitását az cigány.

Hogyan gondolkodik szerinted a többségi társadalom a cigányokról?

A többségi társadalom tagjai elítélik őket, egy kalap alá vesznek mindenkit és nem gondolnak bele abba, hogy nem mindenki ugyanolyan és abba sem, hogy vannak a cigányok közt is, akik esetleg továbbtanulnak illetve rendszeren dolgoznak. Így végül is egy kalap alá veszik őket. Negatív véleménnyel vannak minden cigányról.

sainkat leszűkítettük kizárólag e két halmaz közös metszetére: csak a kulturális antropológiai cigánykutatásokra korlátoztuk figyelmünket” (Prónai 1995: 99).

Azért itt érdemes felfigyelnünk arra, hogy a szűkítés többirányú intencióval bír. Egyfelől kizárja a leírásból (vagy súlytalanítja a leírásban) mindazon munkákat, melyek nem kulturális antropológiai jellegűek. Közben önmaga szakterületéhez való viszonyából adódóan bizonyos kutatási területekre, lehetséges diszciplínákra vagy interdiszciplináris kutatásokra kevésbé figyelmez. Mint kulturális antropológus, reflexív viszonyt hoz létre leírásának tárgyával, és éppen ezt az interpretatív tudatosságot és reflexív távolságot jelöli immanens elemként ill. a beválogatódás kritériumaként: tulajdonképpen eszerint osztályoz¹⁸. A dolgozat nyitottságára jellemző, hogy a vázlat folyamatosan biztosítja ezeket a bekapcsolódásokat, útválasztásokat. Jelzi azokat a cezúrahegyeket, ahol az elmesélés pillanatnyiságából adódóan a szöveg választani kényszerül. Ilyen a 67. oldalon a *Gypsies: The Hidden Americans*-ról¹⁹ szóló egység, amely nem önmagában nyer értelmet, számunkra pedig nem is abban, hogy annak recepciójáról is szó esik. Inkább arra a narratívaszervező aktusra akarom a figyelmet felhívni, amely a szövegben felmutatja a maga választásait: „Egy alapvető elméleti problémához érkezünk itt el. A cigányokról írott munkákat vizsgálva valóban két eltérő irányú megközelítés rajzolódik ki: míg az egyik a cigányok és nem-cigányok közötti kapcsolatokat helyezi előtérbe, addig a másik inkább a csoportokat mint önálló egységeket szemléli” (Prónai 1995: 67).

Nos, amint a leírás a kulturális antropológiával ill. az azt körülölelő tudománytörténeti kánonnal kapcsolatba kerül, reflektálódik is. Prónai azonban ezt a reflektáltságot a kulturális antropológiával kevésbé viszonyba hozhatóval nem tudja megtenni. Olyannyira nem, hogy ezek kívül is kerülnek az általa megképzett ciganológián. Nem jelent ez, legfeljebb elméleti problémát a jelen esetben – tudományos dolgozatok és szerzők

18 vö. Prónai 1995: 8–53. Erre a viszonyra mutat rá Geertz-öt idézve, és a Prónai által „elménk képzelgése szerinti rend” nem más, mint annak tisztánlátása, hogy az elmondható mindig konstrukció, állandó újramondásra kész narratíva.

19 Anna Sutherland monográfiájáról van szó.

presztízshelye nem különösebben érdekes számunkra. A magyarországi kutatások bevezetésekor felsorolja ugyan a különböző aspektusokat, szórt kutatásokat, aztán viszont a történetsszervező elvéhez, és a kulturális antropológiaival viszonyba hozhatókat elemzi röviden.

Patrick Williams ciganológia-definíciója is abból a pozícióból indul, amelyből kulturális antropológusé indulhat. Prónai a Williams-i álláspontot részletesen fejti ki (amint Piasere álláspontját is, ahogy arra fentebb utaltam) egy későbbi tanulmányában (Prónai 2005: 7–68, különösen 55). A Williams-i álláspont azonban fontos mozzanattal gazdagítja a ciganológiához való viszonyulást. Bevonja az eddig erősen mellőzött hatalmi viszonyrendszert a diskurzusba. Olyannyira, hogy annak szinte mozgatójává teszi. Azt feltételezi, hogy a cigányok kutatása mindenkor összetartozik valamiféle hatalmi akarrattal, amely vagy a kutatói hatalom akarata, vagy az aktuális politikai elité, vagy a végrehajtó hatalomé, a hatóságoké, etc. Az biztos, hogy ez a hatalmi ágens a gádzsó (nem-cigány) világhoz tartozik, annak intézményeit kívánja fenntartani, annak biztonságát szavatolja. Tulajdonképpen a cigányokról való tudás egyfajta hátsó szándék: „az ellenőrzés kiterjesztése és a normalizálás” (Williams cit. Prónai 2005: 55).

A másik normatív sarokpontja a romológia/ciganológia/cigánykutatások elbeszélhetőségének a tudományossági kritérium. Ezzel a tudománytörténeti evidenciával azonban – amely mára a legitim diskurzusok esetén nem jelent problémát, a kimaradás kritériumainak határa másutt húzódik – ebben az esetben számolnunk kell. Talán a magyarországi cigánykutatások legjelentősebb ilyen fordulatát a Kritika által közölt Kovalcsik-Réger tanulmány hozta, amely elemzésének tárgyául a cigányokról, romákról szóló tudománytalan szövegeket tárgyalta, naiv művészetként.²⁰ Erre tett erőteljes kísérletet egyébiránt Kovalcsik Katalin és Réger Zita a Kritika hasábjain. Ezek összefoglalva a következők: 1: mesealkotásra jellemző tér-és időkeret mint szemléleti mód és történetalkotási stratégia, 2: a tudományos probléma és eszköztár hiánya, 3: a rendszerezett terminológia hiánya, 4: az adott szaktudományos ismeret hiánya. A cikket egyébként a Rostás-Farkas – Karsai könyvsorozat katalizálta, így sokhelyütt – többek között az egyik sarkalatos végkövetkeztetésben is – ehhez kötődnek kimondásai. Ezek közül az egyik: a tudomány etnikus kategóriaként való elgondolása a naiv tudománynak nem feltétlenül sajátja. (Ugyanígy kevésbé függ össze ezzel a gondolkodási paradigmával a romológia szakos képzés hitelessége vagy legitimitása.) Mivel a tanulmány alapszöveg, ezért feleslegesnek tűnik az, hogy a továbbiakban bővebben ismertessem. Ez a mozzanat – a szerzői származás, etnikai hovatartozás azonban fontos termékeny mozzanat lehet a továbbiakban. Ugyanis úgy tűnik, a szerzői etnikai közösségi identitás, az tehát, hogy a szerző romani/cigány vagy gádzsó/nem-cigány, folyamatosan terhelődik kéte-

20 Kovalcsik – Réger Zita, 1995/2: 31–34. Ugyanakkor azt gondolom, hogy a felkínált narratív dekonstrukció egyik legizgalmasabb példája Csémer Géza *Habiszti-je* (Csémer 1994). A könyv nem nyújt be tudományosságra vonatkozó igényt, almanachként jegyzi magát, a romák, cigányok történetét úgy meséli el, hogy az a magyarországi kultúrtörténet egy lehetséges narratíváját is megképzí. Kétségtelenül idealizált világot, de olyat, amely képes a romák, egy közösségi belső nézőpont felől értelmezni, olyan módon, hogy az nem manicheus módon épít ki egy átkommunikálhatatlan belvilágot, hanem kikezdi, lebontja, kikerüli, folytonosan átírja a nagy történeti narratívát. A *Habiszti* olyan könyv, amely kereszthivatkozásaival, műfaji határáthágásaival, sokszólamúságával a korszerű dokumentumirodalom (valóságirodalom) egyik kiemelkedő alkotása.

lyekkel, mindig kérdés alá vonódik. Ez a kérdésfelvetés tehát, bár látszólag a szerzőre kérdez rá, mégis inkább az olvasóról szól, az olvasói érintettségéről. Hancock a *We are the Romani People*-ben²¹ azt írja: „Haragszanak [ti. a romani nép] a gadzo tudósokra, akik magától értetődően végeztek felsőfokú tanulmányokat, és most azzal szereznek szakmai hírnevet, hogy bennünket és a nyelvünket tanulmányozzák. Nagy a harag mindazzal kapcsolatban, amit a gadzo szakértők összeírtak rólunk könyveikben és a cikkekben, amelyekből mindenki megtudhatja, hogy »hazugok... élősöködők, hencegők, arrogánsak és babonások (vagyunk)«” (Hancock 2004: 112).

Ha az előbb azt állítottam, hogy a Williams-i érvelés a hatalom viszonyrendszeréről szól, most ismét erről kell szólnom néhány szót. A megszólalással és annak lehetetlenségével, a megszólaláshoz való hozzáférés problematikájával van dolgunk. Ezt Hancock maga is észreveszi, amikor egy anekdotában elmeséli, hogy az írni-olvasni nem tudó idősebb generációk a fiatalabbaktól tudják meg a nem-romák által mondott *saját történetüket*. Ez a kiszolgáltatottság-élmény az, amely Williams-t arra sarkallja, hogy megkérje az antropológusokat, ne vállaljanak a nem-cigány intézményrendszer számára szakértést. A kulturális antropológusok közül Leonardo Piasere ennek a feszültségnek a feloldását (Williams-szel együtt) egy olyan tudományossági kritériumrendszer kidolgozásában látja, amely szakít a modernitás kizárólagosságra törő nagy narratívájának igényével. Ebben látjuk azt hiszem, a lényegi különbözőség egyik elemét. A Hancock-i állítások elsődleges jelentései szembeállnak azokkal a nem-roma állításokkal, melyek a cigányokról szólnak, és amelyeket dolgozatában gyakran idéz. Ugyanígy szembehelyezkedik, jogos kritikával illeti a zsurnalisztika különböző műfajainak szövegeit, karikatúráit, etc. Mégis úgy tűnik, hogy ez a szemantikai, még inkább *előjelváltó* akarat ugyanazt az ideológiai mezőt élte, amelyből származó állításokkal szemben kísérel meg újrafogalmazni önmagát. Ez az ideológiai csapda zavaróan közel helyezi egymáshoz Hancock-ot, Rostás-Farkas Györgyöt, Frasert vagy Vekerdit. A Hancock-i pozíciót azonban mégsem érdemes azzal a keménységgel elvetni, mint azt Nagy Pál teszi (Nagy 1998). Nagy deklarálja ugyan a narratív sokféleséget, történészként azonban mégis nem jelentésszerű módon, hanem kutatásának eljárásrendjében az elmesélés sokféleségének lehetőségét elveti. Nagy Pál tudományosság-szakmaiság kritériuma talán a legerőteljesebben érvényesített a mindaddig említettek közül. Bevezetésének alapeszméje a történeti kutatás filológiai tisztasága. És ez a tisztaság ideológia-nélküliséget is feltételez, miközben maga is belátja az ideológia-nélküliség lehetetlenségét: „Nem vonom kétségbe az új kulturális rendszer szükségességét, de meggyőződésem, hogy tévképzetek és történelmi hamisítások csak látszólag lehetnek egy egészséges önkép pozitív funkcionális elemei” (Nagy 1998: 9).

Inkább a kutatás intézményén kívül eső aktuális erőpozíciók és érdekek túlságosan fenyegető jelenlétét érzi, ezért egalizálja a sztereotipizáló többség és a *kíváncsi történet* aktusát. Nem tárgyalja ugyanakkor a hatalomhoz, a megszólaláshoz való hozzáférés problematikáját, amely sokkal inkább determinálja az alakuló diskurzust, kivonja a dialogicitást a szövegek viszonyrendszeréből ily módon függeszti fel a tényleges diskurzus lehetőségét.

A Hancock-szöveg ideológiai bizonytalansága a megszólalás így elgondolt lehetőségéből/lehetetlenségéből adódik. Ahogyan megköszörülve a torkunkat, hosszú hallgatás

21 A könyv magyar nyelven is megjelent (Hancock 2004). A hozzáférhetőség okán a magyar nyelvű kötetből idézek.

GALÉRIA



Richard Samko – Broadcaster & Television Producer, riporter és televíziós producer
Fotó: Chad Evans Wyatt (2001). Minden jog fenntartva!

után szót kapunk, kissé remegő, kissé elfúló hangon szólalunk meg. És talán előbb kérünk vizet, és aztán térünk át mondandónkra. Ez a megszólalás a Hancock-é. A Nagy Pál tanulmány – ahogy fentebb említettük – a kemény érvelés mellett dönt. (Ez a koherencia egyébiránt munkájának erőssége, amelyben egyszerre számol azzal, hogy a történelem lehetséges narratíva, ugyanakkor ezt a lehetségest nem dimenzionálja, és inkább gondolja el értékorientáltnak, amelyben a másként elmondott történet hamissá válik – történetté, de nem történelemmé.) Ebből a pozícióból bírálja többek között Fraser kötetét is. Könnyen belátható, hogy Hancock sokhelyütt naiv értelmező. Naiv azért, mert nem tárja fel tudományos módszerességgel a lehetséges forrásokat, akár az indiai őshaza-elméletéről, akár a romológia tudománytörténetéről ejt szót. Naiv azért is, mert nem számol azzal, hogy saját tekintélye által létrehozott kizárólagosság-narratívája támadható, de legalábbis korántsem korszerű. Jó példa talán erre az az egység, melyben az indiai eredet igazolásáról szól. Elsőként számba veszi azokat a problémás analógiákat, melyek jellemzően nyelvi analógiákból indulva következtetnek genetikai kötődésekre. Megmutatja azt is, hogy ez cáfolható kauzalitás, majd számos mesés, ahogy írja *fantasztikusnál fantasztikusabb* történetet ír le, melyeket nem-cigányok gondoltak el a cigányok származásáról. Ezt követően tárgyalja az indiai származást, oly módon, ahogyan azt az imént kritika alá vont nem-roma szerzők, köztük Grellmann tették. Grellmann bírálata esetén nem helyezi azt mondjuk a 18. század vége tudománytörténeti kontextusába, és korántsem azoknak visszfényében gondolkodik a kutatói munkásságról. Inkább aktualizál, hasonló módon, mint ahogy Nagy Pál ezt helyesen

jegyzi meg az ahistorizálással kapcsolatban jónéhány szerző esetében (vö. Nagy 1998). Tehát miközben a Hancock-i kritikai pozíció érvényesül, eljárás módja nem különbözik a kritika alá vonttól. Ami különbözővé teszi, és létrehozza a megkérdőjelezhetlent, az a *csácsi vorba*, az igaz cigány igaz beszéde. Ez viszont nem a tudomány természete szerint való igazolás. Ahogy Nagy Pál állapítja meg némi érzelmi túlfűtöttséggel, maga is kilépve a tudományos esszé adta retorikai-stiláris keretek közül: A kutatás nem származás, hanem szakmai felkészültség, képesség és kitartás kérdése. Aki nem francia, ne foglalkozzon Franciaország történelmével? (Nagy 1998: 8).

Alighanem érdemes óvatosabban bánnunk a szavakkal. A romákról szóló szöveg ugyanis jellemzően nem, vagy csak részben válik el tárgyától. Éppen úgy – és Nagy Pál ezt jelzi –, ahogyan művelője sem leválasztható erről. Ezért azok a kutatóval szemben támasztott igények, majd hogyanem személyiségjegyek, amelyek ebben a felsorolásban szerepelnek, zavaróan áthallásosak, a szerző származási kontextusára vonatkozó állítással együtt oly módon hangoltak, amely akár azt is állíthatja, a roma szerzőkből cigányságuk okán hiányoznak a fent felsorolt tulajdonságok.²² Az orientalista, posztkolonialista diskurzus tapasztalata azonban azt mutatja számunkra, hogy a beszédmódváltás az újraértelmezett szerzői származás kontextusba kerülésével tényleges és hiteles elmondhatóságot biztosít azzal, hogy a beszélő maga az adott közösség tagja.

Hancock alappozíciója a modernitás logikája, és ez okozza a teoretikus zűrzavart, azt, hogy megállapításai és gesztusai számos helyen helytállóak, mégsem jön létre koherens elgondolás, szemléleti pozíció. A posztkolonialista szerzők kritikai tapasztalata szólal meg dolgozatának egyik fejezetében, *A cigányellenesség magyarázata* címűben: „Mire a romani közösség reagálni, tiltakozni kezdett, már késő volt. Ugyanakkor eleddig nem fértünk hozzá a sztereotipizálás elleni harc eszközeihez sem, amilyenek például a perek indítása, a szervezett bojkott, vagy a levélíró kampányok.” (Hancock, 2004: 79)

Ez ad magyarázatot alighanem az eddig elmondottakra. Miközben a megszólalás azt a felismerést tartalmazza, amelyet a subaltern terminusával kísérel meg leírni a postcolonial studies, azaz a szöveg felfigyel a megszólalás problematikuságára, közben saját megszólalásához nem reflexív módon viszonyul. Sokkal inkább jellemzi egy affirmatív aktus, amely tele van dühvel, számonkéréssel és haraggal. Radikalizmusa nem nyelvi radikalizmus, hanem komformista aktivista tettekké szelődik. Az értelmezői szándék nem irányul erre a kényszerített státuszra, hogy ti. a hozzáférés milyen módon akadályozódik meg, és a megszólalásra vonatkozóan mit is jelent a *már késő volt* kimondása. Miközben számonkéri egy közösségi hang elhallgattatását, ő maga hallgatja el azt.

Összességében úgy vélem, korántsem az eddig felkínált helyeken érdemes megtennünk azokat a határhúzásokat, melyek eddig a diskurzust felszabdalták. A diszkurzív és

22 Miközben szerencsés helyzetben vagyok, ismerem személyesen a szerzőt, és recenzensként is tudományos munkásságát. Értem a Nagy Pál szövegek pozícióit, sarkosságának motivációit, az idézett szövegrész problematikuságát korántsem szerzőjére vonatkoztatom. A Nagy Pál-i közlés felindultsága a társadalmi környezet és a tudományos közélet különböző szintjeinek klímáját indexálja. Ugyanúgy, ahogy az is, hogy Hegedűs Sándor kötetének *Beköszöntőjében* két bekezdést szán annak, hogy beismerje, ő maga nem cigány: „Nem vagyok cigány” (vö. Hegedűs 2004: 5). Azt is érdemes megjegyeznünk, hogy a jogtudományban a kisebbségi jogok kapcsán hasonló vita bontakozott ki (vö. Pap 2004).

nem a szerzői származásba kódolt, és nem is a tudományos írás kritériumaival magyarázható akkor, ha meg kívánunk termelni a magunk számára egy folytonos diskurzust a merev bináris oppozícióink helyett. Inkább azt az ambivalenciát érdemes lelepleznünk, mely a szöveggel való viszonyunkat alapvetően jellemzi, legyen bármennyire is reflexív a viszonyunk. Ha úgy tetszik, komplex szocializációnk miatt megszólalásaink folytonosan csapdákat állítanak a megszólalás számára, amely folytonosan ezeknek a csapdáknak kikerülésére, lebontására törekszik. A szövegeket és szerzőiket sem kárhoztatni, sem hibáztatni nem érdemes. Inkább arra kell törekednünk, hogy az adott szövegek ebben a szélesen értett diskurzusban megtalálják saját helyüket, bevonásuk pedig mindeközben megmutatja sugárzó, jelentésképző erejüket. A tudományos diskurzus mérője nem az, mi is a közbeszédben, közgondolkodásban elbeszél és elgondolt, hanem az, hogy képes-e megtermelni a maga rendszereiben érvényesnek tekinthető szövegeket. A tudományos eredmények bármiféle reprezentációja, artikulációja vagy konstrukciója már csupán részben tűnik a tudományos szöveg próbájának, inkább újabb tudományos szövegek tárgyának,²³ melyek tárgyukkal egyidőben alakulnak.

A romológia tudománytörténete láthatóan azért nehézkesen elmondható, mert személyes-közösségi érdekhálók, intézményesült hatalmi akaratok és folytonos aktualitások írónak bele. A romológia újírása egyedül valamiféle dekonstruktív aktusként mehet végbe. Azok a stratégiák, amelyekkel az előzőkben találkoztunk, és amelyek haszonnal kecsegtetnek, a következőkben foglalhatók össze. (Azokról, melyeket kevésbé használhatónak gondolok el, nem kívánok összefoglalásként újra említést tenni.)

A kulturális antropológiai cigánykutatások leírásakor kritikai olvasatunk azt kísérelte meg megmutatni, hogy a tudománytörténeti konstrukció megkerüli 1: a megnevezés problematikusságát, 2: a történeti kánon megalkotását a lehető legjobban eltávolítja a kánonalkotó szövegek tárgyától, 3: kritériumrendszerét egy külső, megbízhatóbbnak tűnő diskurzusrendből nyeri, és végtére is annak specifikus területeként, annak kánonjába írja bele történetét.

A történeti cigánykutatások, azok tehát, amelyek a történettudományok eszköztárával dolgoznak, megfogalmazzák valamiféle romológia szükségességét. Ugyanakkor nem gondolkodnak felőle átfogó módon, mindvégig parciálisak maradnak igényeik, és addig a belátásig jutnak el, hogy a közösségi azonosságtudat tudományos tudásra kell, hogy ráépüljön. Ezt a tudományos tudást azonban zavaróan sokféle módon gondolják el.²⁴ Ez a gondolkodás némi rokonságban áll ugyan a kulturális antropológiával, de az egy jóval szélesebb mezőbe ír bele, így számunkra ez előbbi jóval termékenyebbnek bizonyulhat.

A kritikai tudománytörténeti írások – melyekből alig-alig találunk néhányat, amely a romológiára egyáltalán benyújtaná igényét – általában nem érvényesítik következetesen kritikai pozíciójukat, a tudománytörténet alakulásához nem viszonyulnak metakurzusként, legtöbb esetben arra nem is vállalkoznak, inkább összeolvassák azt a cigányok/romák temporálisan elbeszélhető történetével.

A szociológiai cigánykutatások, melyek megjelennek néha amolyan átfogó igény-

23 vö. pl. Hall, Stuart 1997/1; 1997/2. valamint egyéb, a mediális csatornákon megszólalás metanyelvi aktusait, melyek a tudományos szöveg áthelyezésére tesznek kísérletet akár úgy is, hogy népszerű fájlmegosztókon, internetes felületeken szerepelnek.

24 vö. Nagy Pál, Achim, Viorel, Fraser, Sir Angus munkái

nyel²⁵ (nyelvszociológiai, nevelésszociológiai, oktatáspolitikai vagy pusztán ismeretterjesztő hangsúlyokkal), az etnográfiai, kulturális antropológiai és szociológiai szemlélet valamiféle keverékét adják. Áttekintéseik jellemzően érintetlenül hagyják a cigány tematika tudományos alakulástörténetét, és a szinkronitásra helyezik (módszertanukból és szemléletmódjukból adódóan) a hangsúlyt.²⁶ Ha úgy tetszik, ezek sem nyújtanak be igényt a romológia diskurzusára. Ez az elgondolás a Kemény-iskola alapvető nézőpontjából és módszertani megfontolásából eredeztethető. Csalog Zsolt, egyre inkább emblematikusabbá váló figurája ennek az iskolának. Különösen nagy hatása abból is következik, hogy tudomány és szépirodalom határmezsgyéjén elhelyezkedő írásai nagy népszerűségnek örvendtek a '70-es, '80-as években. Közülük is talán a legismertebbnek zárszavában azt írja: a „cigányok sokfélék” (Csalog 1976: 105).

Összegzés

Esszém arra a problematikára akart rákérdezni, amelynek lényege, hogy milyen módon gondolható el egy lehetséges romológia, mint legitim diskurzus. Ha elmarad a romológia dekonstrukciója, a következőkkel kell számolnunk.

Megőrződhet a romológia olyan zárt idézetrendszernek, amilyenek Hancock is mutatja: a nem-romák romákról szóló elképzeléseinek egymást erősítő, a képzelt cigány-ról szóló beszédének:

Ettől kezdve [ti. Grellmann-tól] már különböző szakemberek (...) folytatták a további vizsgálódásokat. Megszületett a romológia. (Hancock 2004: 24).

Nem nehéz észrevennünk a romológia leértékelését a kimondásban. Világossá válik az, hogy az ily módon elgondolt romológia nem állja ki a tudományosság próbáját, nem a romákról beszél, miközben állítása éppen az, hogy univerzálisan érvényeset képes mondani róluk, megszólalása a megszólaló hatalmi pozíciójának fenntartását szolgálja. Ez a beszédmód kizárólagosságra tör, a többértelműséget kizárja. Az ebből való kitörés modellje az orientalizmus újraírásának módszere, melyre Said tett kísérletet. Az orientalista szövegekán egy kritikai pozícióból kerül kikezdésre, amelyben Said képes felmutatni a nem-tudás, nem-ismeret retorikai-stiláris létpozícióit, és képes azokat leleplezni. Ez a kikezdés a zárt szövegrendszer feltörését jelenti, ideológiai mezőinek feltérképezését és átírását, a kánon átrendezését oly módon, hogy végső soron tárgyává teszi azt, amelybe beleír. Innentől az orientalizmus nem a Keletről, hanem a Kelet meg-

25 „Ugyanakkor Régernél megfigyelhetjük azt is, hogy az, ami nála eredetileg »csak« nyelvészeti megközelítésnek indult, hogyan feszíti túl ezeket a kereteket. A terepen való empirikus adatgyűjtések akaratlanul egy holista értelmezés lehetőségét – és valószínűleg szükségességét is – teremtik meg” Prónai 1995: 106).

26 A dolgozat a tudománytörténeti konstrukció vizsgálatára törekedett, nem elemezte azokat a szövegeket, melyek ezt érintetlenül hagyják, köztük a Kemény-iskola több kutatói generáción átívelő munkásságát, Szuhay Péter dolgozatait, Csalog Zsolt, Diósi Ágnes szociográfiait vagy Neményi Mária nagyívű tanulmányait, etc. Szemléletmódjuk azonban befolyásolja a romológia diskurzus megalkotását, ezért indokoltnak tűnt legalább summázatban, így korántsem árnyaltan jelezni alapvető szemléleti pozícióikat.

képzésének logikájáról szól (vö: Said 2000, különösen a *Bevezető* 9–56 vagy a Hamady-elemzés 541–546, etc). Ennek a megszólalásnak azonban kevés szövegét találjuk, közülük leginkább az irodalomtudomány felől érkeznek értékes, de korántsem átfogó igényű dolgozatok.

Vagy átalakul olyan zárt idézetrendszeré, amelynek rémével Kovalcsik és Réger nyomán Nagy Pál is fenyeget, és kiszolgáltatódik egy ún. belső nézőpontnak, amely inkább a művészeti alkotások alakulástermészetét mutatja. A belsővé válás itt azt jelenti, hogy a szövegek önreprezentációs aktusok, legitimitás-erejük a pluralis 1-esből következnek. Ebben az esetben a kánon kiszolgáltatódása következik be a szerzők szövegfüggetlen tekintélyének, status quo-jának, amely folyamatos leértékelődéssel jár együtt. A tudományos diskurzus mimcry-jeként elveszti tényleges hatóerejét és a dialogicitás esélyét. A romológia olyan izolátummá válik, amely minden irányban lezárt, kiszolgáltatott és ideologizált mikrouniverzum lehet csupán.²⁷ Ennek a beszédmódja lényegileg nem különbözik az előzőekben leírttól, és miközben opponál tartalmában és értékelőjeleiben azzal, fenntartja és újratermeli azt. Az így elképzelt romológia problematikusságának másik eleme a *Mi* személyes névmásának szövegen túlható erejéből következik. Egyfelől azért, mert ily módon teret enged a manicheus logikának. Másrészt a metonimikus aktus, amelyre egyébként maga a megszólaló épít (hogy ti. a közösség részeként a közösség egészét beszéli el), a szöveg és tárgy között kiépíti azt a kognitív kapcsolatot, amely végül oda vezet, hogy a szöveg gyengeségei a cigányok, romák egészére értődnek. Továbbá azt is érdemes figyelembe vennünk, hogy ez a metonimikus aktus jelentős szerepet játszik eleve abban, hogy a cigány/roma tematika elhallgatódjék.

Azt tapasztaltuk, hogy a romológia korpuszalkotására tett kísérletek – bármennyire is kötődnek egy-egy diszciplínához – holisztikus igényűek valamiképpen: mégiscsak a cigányokról, romákról beszélnek általában. Vagy oly módon, hogy megkísérlik a metadiskurzus átfogó leírását adni (vö. Hancock)²⁸, vagy a romológiát tematikusan szerveződő transzdiszciplináris közegként kívánják elgondolni, és tudományos diszciplinákon való szerteágazásában kívánnak érvényes kimondásokhoz jutni a cigányságról (vö. Liégeois). Ezek azok az eljárásmodok, amelyek érvényt kívánnak szerezni a romológiának, azzal a látens jelenlévő állítással, hogy kimondhatók érvényes mondatok – egy érvénytelen narratívában. Álláspontom szerint egyedül a Prónai-szöveg az, amely benyújtotta igényét bármiféle kimondásra, és azt a kimondás olyan reflexiójával viszi végig, amely megalapozhatja egy tényleges romológiai diskurzus létrejöttét. Williams, Patrick tanulmánygyűjteményének bevezetőjében Prónai Williams-t idézve be is nyújtja erre, az így konstruált romológiára az igényét:

A sajátosságok leltára, amely egy specifikus tudomány felépítését célozná meg, csak a bezárásuknak egy módja, szabadságuk és kiteljesedésük béklyója lenne. A 'ciganológia' csak akkor igazolható, ha egyszerre jelent tudást a másiról és saját magunkról (Williams 2005: 55).

27 Ennek kifejtését ezeken az oldalakon nincs szándékomban megtenni. Bővebben ismertetem ezt az álláspontot (Beck 2004: 314–318; Beck 2006: 48–59).

28 A zárójelben felkínálkozó összevetések olyan szerzői munkásságok, amelyek reprezentatívak a romákról, cigányokról való jelenkori – a disszertáció írásának jelenidejében való – megszólalásokban az angol, francia és magyar nyelvterületen egyaránt.

A későbbiekben kifejtett álláspont a Williams-i kutatói magatartás ars poetikájának és kutatói személyes sorsának hozadéka. Ő maga az interakciókra építő, önmagunkra is folyamatosan kutatási tárgyként tekintő elbeszélhetőséget gondolja el lehetséges a megszólalás módjának.

Kilépve a kulturális antropológiai keretek közül, ez azt jelentheti a romológia számára, hogy létező, reflexív és kritikai diskurzusként képes lehet arra, hogy megteremtse azt a tudományos alapozottságú nyitott teret, amely a sokféleség elbeszélhetőségét dialogikusságában és saját sokféleségében együtt tartja fenn. Szabályrendszere, kategóriái, módszertana és ideológiai pozíciói ebben a kölcsönhatásban termelődnek meg, és vizsgálódnak felül. Az is világossá vált, hogy a romológia kutatási tárgya nem egyszerűen a romák, cigányok világa. Főként azért nem, mert egy ily módon kijelölt cél létrehozója lesz annak, amit vizsgál, és amellyel önmaga át nem járható és felül nem írható határait reprodukálja. A romológia valódi tárgya (a világot textualizáló metaforával) alighanem mindaz, ami bármi módon szöveg helyzetbe hozza a *cigány-t*, *romát*, metodológiája pedig mindaz, amely közelebb enged fénni ennek megragadásához, megértéséhez.

Bibliográfia

- ADY Endre (1987): *Művészeti írások*. Budapest: Kossuth Kiadó.
- ALEXANDER, Jeffrey, C. (1996): *Szociológiaelmélet a II. világháború után*. Budapest: Balassi Kiadó.
- BAKER, Daniel (2008): Breaking Beyond the Local. The Function of an Exhibition. *Third Text* 22(3): 407–415.
- BANKS, James A. (2007): Researching Race, Culture and Difference: Epistemological Challenges and Possibilities. In: Green, Judith L., Camilli, Gregory, Elmore, Patricia B. (ed.): *Handbook of Complementary Methods in Education Research*. London: Routledge, 773–793.
- BAUSINGER, Hermann (1995): *Népi kultúra a technika korszakában*. Budapest: Osiris – Századvég.
- BLASCO, Paloma Gay y (2008): Picturing Gypsies: Interdisciplinary Approaches to Roma Representation. *Third Text* 22(3): 297–304.
- BUDEN, Boris (2003): Kultúrák közti fordítás (hibriditás). *Magyar Lettre* 51. http://www.c3.hu/scripta/lettre/lettre51/boris_buden.htm (2008/05/14)
- BÁRSONY János – DARÓCZI Ágnes (2006): *Vrana mámi mesél*. Budapest: Sulinova.
- BECK Zoltán (2004): Tekintély és szöveg. *Educatio* 13(2): 314–318.
- BECK Zoltán (2006): Tyutyukaország márpedig nincsen. In Fűzfa Balázs (szerk.): *A hajnal frissessége*. Szombathely: SUP, 48–59.
- CSALOG Zsolt (1967): *Kilenc cigány*. Budapest: Kozmosz Kiadó.
- CSALOG Zsolt (1989): *Egy téglát én is letettem. Öt kis történelmi portré*. Budapest: Szépirodalmi Kiadó.
- CSEMER Géza (1994): *Habiszti – Cigányok élete, étele*. Budapest: Lettera Kiadó.
- EUROPEAN ROMA RIGHTS CENTRE (2005): *A Short History of Roma in Russia. In Search of Happy Gypsies. Persecution of Pariah Minorities in Russia*. Country Report Series 14.

- FÓNAI Mihály – PÉNZES Mariann – VITÁL Attila [szerk.] (2006): *Etnikai szegénység, etnikai egészségi állapot? A cigány népség élethelyzete és a kitörés lehetőségei Északkelet-Magyarországon*. Nyiregyháza: Krúdy Kiadó – Szocio East Egyesület.
- FORRAI Gábor – SZEGEDI Péter [szerk.] (1999): *Tudományfilozófia: Szöveggyűjtemény*. Budapest: Áron Kiadó.
- FORRAY R. Katalin [szerk.] (2000): *Romológia – Ciganológia*. Budapest – Pécs: Dialog Campus.
- FOUCAULT, Michel (2000): *A szavak és a dolgok*. Budapest: Osiris Kiadó.
- FRASER, Sir Angus (1999): *A cigányok*. Budapest: Osiris Kiadó.
- GEERTZ, Clifford (1994): *Az értelmezés hatalma*. Budapest: Századvég Kiadó.
- HANCOCK, Ian (2004): *Mi vagyunk a romani nép*. Budapest: Pont Kiadó.
- HÁRS Endre (2002): „A tigris, amely oroszlánként küzdött.” A »kulturális szöveg« metaforájáról. In Ármeán Otília – Fried István – Odorics Ferenc (szerk.): *Irodalomelmélet az ezredvégen*. Budapest – Szeged: Gondolat Kiadó – Pompeji, 2002, 212–243.
- HALL, Stuart (1997a): Representation and the Media. (directed Sut Jhally, Media Education Foundation, 55 min.)
- HALL, Stuart (1997b): Race: The Floating Signifier. (directed by Sut Jhally, Media Education Foundation, 62 min.)
- HEGEDŰS Sándor (2004): *Cigányábrázolás a magyar költészetben*. Piliscsaba: Konsept-H.
- JORDANOVA, Dina (2008): Mimicry and Plagiarism – Reconciling Actual and Metaphoric Gypsies. *Third Text* 22(3): 305–310.
- KOVÁCS Sándor (2001): Egy irodalomrendszer ideológiája. In: Kálmán C. György (szerk.): *Az értelmező közösségek elmélete*. Budapest: Balassi Kiadó, 9–21.
- KOVALCSIK Katalin – RÉGER Zita (1995): A tudomány mint naiv művészet. *Kritika* 2: 31–34.
- KRÚDY Gyula (1917): *Pest, 1916*. Békéscsaba: Tevan Kiadó (Reprint, 1997).
- MISKOLCZY Ambrus (2004): Előszó. In Uő – Radu Rosetti – Meinolf Arens – Daniel Bein – Demény Lajos (szerk.): *Rendhagyó nézetek a csángókról*. Budapest: ELTE Román Filológiai Tanszék – A Központi Statisztikai Hivatal Levéltára, 3–5.
- NAGY Pál (1998): A normatív történet szemlélet fogalma. In Uő: *A magyarországi cigányok története a rendi társadalom korában*. Kaposvár: Csokonai Vitéz Mihály Tanítóképző Főiskola.
- NAGY Pál (1998): *A magyarországi cigányok története a rendi társadalom korában*. Kaposvár: Csokonai Vitéz Mihály Tanítóképző Főiskola.
- PAP András László (2004): Csak az menjen ornitológusnak, aki madár? Adalékok az etnikai hovatartozás és a kisebbségi regiszter alkotmányos kérdéseire. *Beszélő* 1. <http://beszelo.c3.hu/04/01/05pap.htm> (2008/05/14)
- PRÓNAI Csaba (1995): *Cigánykutatás és kulturális antropológia*. Budapest – Kaposvár: ELTE – CsVMTKF.
- PRÓNAI Csaba (2005): Patrick Williams antropológiája. In Uő (szerk.): *Franciaország, Cigányok Európában*. Vol. 3. Budapest: Új Mandátum, 7–68.
- RICOEUR, Paul (1998): Erőszak és nyelv. In Szabó Márton (szerk.): *Az ellenség neve*. Budapest: József Kiadó.
- SAID, Edward (2000): *Orientalizmus*. Budapest: Európa Kiadó.
- SHELLING, Friedrich (2003): *Fiatalkori írásai*. Pécs: Jelenkor Kiadó.

- TRUMPENER, Katie (1995): The Time of Gypsies: A People without History in the Narratives of the West. In Appiah, K. A., Gates H., L., Jr. (eds.): *Identities*, University of Chicago: Chicago Press, 338–380.
- VEKERDI József (1989): Erdős Kamill szerepe a hazai és külföldi cigánykutatásokban. In Uő (szerk.): *Erdős Kamill cigánytanulmányai*. Békéscsaba: Erkel Ferenc Múzeum, 7-14.
- VEKERDI József (1989): Cigánykutatók. In Uő (szerk.): *Erdős Kamill cigánytanulmányai*, Békéscsaba, 107–110.



INTERJÚ

35 Beck Zoltán: „Az út végén megszűnnek a határok” –
beszélgetés Prónai Csabával

Beck Zoltán

„Az út végén megszűnnek a határok”

Beszélgetés Prónai Csabával tudományról, a kulturális antropológia jelenéről, kutatói-tanári-emberi felelősségről és a Boglár-iskoláról

Geertz sokat idézett interjújában (Richard Handlerrel, in. Az értelmezés hatalma, Század-vég, Bp., 1994) egyhelyütt arról vall, mennyire fontos volt pályafutása során a számára, hogy nem csupán etnográfusokkal, antropológusokkal volt munkakapcsolatban, hanem együtt dolgozhatott közgazdászokkal, jogászokkal, politológusokkal. Te mennyire látod zártnak vagy éppen nyitottnak a kulturális antropológia terét, diskurzusát?

Nincsenek határok. A tudományos megismerésről általánosságban szinte lehetetlen állítani bármit is. Ha megkísérlem mégis, „hagyományos” formában megfogalmazni, mi is a kulturális antropológia, akkor talán így lehetne érthető: a kulturális antropológia emberrel foglalkozó tudomány. Választ próbál adni arra, hogy egy embercsoport miért azt teszi, amit tesz. Nem jobb vagy rosszabb, mint más tudomány, ami ugyanezt teszi. És ha – most tegyük zárójelbe a lehetetlent – megtalálja a magyarázatot, az nem különbözhet attól, amit a többi hasonló tudomány talál meg ugyanarra a kérdésre vonatkozóan. Különbözhet és különbözhetnek egymástól a magyarázatok, de akkor nem találtuk meg a magyarázatot. Akárhonnan indulunk el (pl. a pszichológia-, a szociológia-, a kulturális antropológia felől), ugyanoda kell eljutnunk, különben nem sikerült megmagyaráznunk a jelenség okát. Most itt tényleg ne beszéljünk arról, hogy ez lehetséges-e! Ezen elképzelt tudományos megismerés logikájából ez következik. A kulturális antropológia útját nem a kulturális antropológia kedvéért járja valaki, hanem azért választja azt, hogy megértse emberek bizonyos csoportjait. Ezt más tudományok felől is megtehetjük. Ebből az is következik, hogy az út végén megszűnnek a határok – és talán a diskurzus mint olyan is felszámolódik végül.

Az látszik, hogy az újabb diskurzusok folytonosan saját létezésük igazolásáért küzdenek, és ez sokszor inkább hátráltatja kibontakozásukat. Hogyan látod – az elmúlt negyedszázad jó ismerőjeként – a romológia alakulását: intézményesülését, tematikájának irányait, hangsúlyait, beszédmódját vagy ideológiai megfontolásait?

Úgy érzem, hogy az a fajta szellemi gettó, amiről Leonardo Piasere 1991-ben beszélt, a mai magyarországi romológiára is ráillik. Mintha éppúgy megbélyegzett lenne ez a szó, ez a tudomány, mint azok a kultúrák, amelyekkel foglalkozik. A különböző tudományok képviselői inkább mintha visszahúzódnának saját tudományuk „üregéibe”, saját jól behatárolt világaikba. Ettől talán még a kulturális antropológia sem mentes. Nem tudom, hogy rajtatok kívül van-e még máshol romológia szak, de azt látom, hogy nálatok vannak eredmények. Van egy olyan vélekedésem, ami azt vallja, hogy ha nálatok ezzel születtek jó dolgok, akkor miért is ne legyen, és miért is ne nevezze magát annak, aminek szeretné. Amiket olvasok tőletek, abból az derül ki, hogy a tudományos világgal (most nem kezdem el firtatni ennek a kifejezésnek az értelmét, tegyük fel, hogy

van, és tegyük fel, hogy ugyanazt gondoljuk róla) együtt mozogtok, ismeritek az új dolgokat és azokat alkalmazni is tudjátok. A folyóirat elindítását fontos állomásnak tartom. Ezzel kifelé láthatóvá váltatok (akár befelé is), és ösztönző hatása van. A pécsi romológia komoly szellemi műhelynek számít, nem lehet többé figyelmen kívül hagyni.

Mit gondolsz, a társadalmi felelősségvállalás, akár a tényleges aktivizmus mennyiben dolga és felelőssége a tudományt művelőknek általában, egyáltalán, ha valaki társadalomtudományt művel, kell-e foglalkoznia a tudományosságon túli esetleges hatásaival?

Mindenki mindig felelős mindenért. Úgy értem, a döntéseiért, azokért a dolgokért, amiket tesz (vagy éppen nem tesz), azokért, amiket mond (vagy éppen nem mond). Nem tudom értelmezni a „társadalmi” jelzőt. Ugyanis nem tudok olyan felelősségvállalásról, ami ne társadalmi lenne. Van egy „Kulturális antropológia” című két féléves kurzusom, ami kötelező az ELTE Társadalomtudományi Karának különböző alapszakos hallgatói számára. Minden tanévben több száz diákról van szó. És én minden tanévben felolvasom nekik az Amerikai Antropológiai Társaság „Etikai Kódex”-ét. Felolvasom szóról szóra. Azok a dolgok, amik a felelősségvállalásra vonatkoznak, ami a kulturális antropológia etikai kódexéből kiderül, más tudományok esetében is fennállnak. Mi is van abban – a teljesség igénye nélkül: 1. Felelősséggel tartozunk az adott népcsoport iránt. Elsődleges szempont, hogy kutatásunk az általunk tanulmányozott népcsoportot ne veszélyeztesse, érdekeit ne sértse. 2. Felelősséggel tartozunk a tudomány iránt. Vagyis például nem hazudhatunk. 3. Felelősséggel tartozunk a megbízónk iránt, aki a kutatásra felkért minket és/vagy aki a kutatást finanszírozza. Ez nem más, mint a kutató társadalmi felelősségvállalása.

Miként látod a tudományos utánpótlás helyzetét: van-e új generációja a kulturális antropológiának ma Magyarországon?

Sajátosan értelmezett vulgár pozitivizmusom nem teszi lehetővé a válaszban a „generáció” szó használatát. Majd aki megírja a történetünket, az használhatja – és remélhetőleg – tartalommal tölti meg ezt a kifejezést (szüksége lehet egy ilyen kategóriára, hogy elmondhassa a történetet). Azt mondhatom, hogy folyik kulturális antropológiai képzés Magyarországon, és ennek vannak eredményei, de ezzel nem mondtam olyat, amit mások ne tudnának. Van minden évben „Szimbiózis Napok”, szokott lenni „Dialéktus – Európai Dokumentum- és Antropológiai Filmfesztivál”, van „Tabula” és van „Anthropolis”, van „Artemisszió” és egyre több helyen felbukkannak a kulturális antropológusok.

A kulturális antropológiai cigánykutatások terén iskolateremtő erejű a munkásságod. Nem hiszem, hogy van olyan kurzus ebben a tárgykörben, ahol ne volnál irodalom, a Cigányok Európában sorozat és annak bevezető tanulmányai kötelező citátumok, te írtad az egyetlen összefoglaló kutatástörténeti munkát, diákjaid kutatóközösségével készítettétek a Cigány világok Európában kötetet, etc. Hogyan látod ennek a műhelynek a történetét, jelenét és fenntarthatóságát a jövőben?

Amikor a „Cigányok Európában” sorozatot elkezdtem csinálni, még élt Boglár Lajos¹,

1 A kulturális antropológia magyarországi mestere 2004-ben, 75 éves korában hunyt el. A dél-amerikai indián közösségekre vonatkozó írásai különösen népszerűek voltak – nem csupán tudományos körben.

a kulturális antropológia magyarországi meghonosítója, egyetemi oktatásának megalapítója. Sokan voltak körülötte, a cigány tematika csak egyike volt azoknak a kutatásoknak, amelyek az ő hatására abban az időben az ELTE-n elindultak. Észre lehetett venni, hogy vannak olyan kutatók (pl. Judith Okely, Patrick Williams, Leonardo Piasere), akiket Magyarországon nem ismernek, pedig az eredményeiket érdemes lenne megismerni, és másokkal is megismertetni. Angolul többen tudtunk, inkább a francia és az olasz nyelvű tanulmányok fordítását kezdtem el szervezni. És valóban ezek megjelenése Magyarországon is hatással volt a kulturális antropológiai cigánykutatásokra. Akkor még osztatlan, ötéves volt a képzés, több ideje volt egy hallgatónak nálunk tanulnia, mint ma, amikor csak kétéves mesterképzésünk van. A hosszabb idő alatt közelebbi munkakapcsolatok is létrejöttek, ami kedvezett a műhelyszerű működésnek. Ráadásul Szarka Laci, amikor létrehozta a Magyar Tudományos Akadémia Kisebbségkutató Intézetét (később más lett a neve), a kulturális antropológiai kutatásokat az új intézmény egyik fő profiljaként hirdette meg. Több kulturális antropológiai végzettségű szakember dolgozott akkor ott, a budapesti Kulturális Antropológia Tanszék tanárai közül – rajtam kívül – pl. Bakó Boglárka és Papp Richárd is. A nálunk kialakult műhelyeket jól össze lehetett kötni az akadémiaival, szakmailag és anyagilag is. Emlékeimben úgy él, hogy többek között Horváth Kata és Kovai Cili terepmunkája is így indulhatott el. És nemcsak egy esetről volt szó, hanem számos esetben az történet, hogy az akadémia és az egyetem közösen talált ki és bonyolított le kutatásokat, amiben a diákjaink is részt vettek. Boldog idők voltak. A „Cigány világok Európában” például ennek a közös munkának a gyümölcse, de Boglár Lajos már nem élhette meg a megjelenését, amit nagyon sajnáltam. Aztán az akadémián is megváltozott a helyzet, a kulturális antropológusok sorra távoztak a Kisebbségkutató Intézetből (és végül maga Szarka Laci is). Ezzel egy jelentős háttérintézményünk veszett el. Ráadásul a Bologna-i rendszer következtében két évre zsugorodott az egyetemi képzési idő. Nem lett kevesebb a tananyag, ugyanazok a tárgyak szerepelnek a képzésben, majdnem ugyanannyi kredit értékben, mint korábban, ami nem csupán azt jelenti, hogy kevesebb az idő ma a tanításra, hanem azt is, hogy a diákok ideje lett kevesebb: a kutatásra fordítható idejük éppúgy, mint a velünk töltött idő. Ezek a dolgok nem kedveznek a diákjainkkal közösen működtetett tudományos műhelyeinknek. Ennek ellenére azt látom, hogy évről évre kivirulnak. Van ebben a Boglár-iskolában valami, ami újra és újra megteremti a közösségek kis köreit Papp Rikittől Bakó Boglárkáig, Tesfay Sábától Murányi Veronikáig. Kutatóműhelyek csoportjai jöttek létre körülöttük, és mindig kitalálnak, csinálnak valamit. Konferenciát, tematikus folyóirat-számot, tanulmánykötetet, filmklubot. A cigány témával foglalkozó diákokat Bakó Bogi gyűjtötte maga köré, és ennek vannak eredményei is. Nemcsak azokra az összejöveteleikre gondolok, ahová más tudományterületekről is hívnak jeles szakembereket, hanem konkrét publikációkra is, vagy pl. olyan esetekre, amikor valaki ebből a műhelyből indulva jutott el valamilyen másik, későbbi kutatásáig.

SZÉLRÓZSA

- 39 Erdős Zoltán: Mítoszok és sztereotípiák.
A cigányság a 16–17. századi német és magyar
közvéleményben
- 74 Plazzeriano Gábor: „Új fotografiai valóságok”
C. E. Wyatt fotográfus portrészorozatában
- 121 Balatonyi Judit: *A Nagy fa* írásos és szóbeli
reprezentációja a hegyháti beások körében
(egy beás férfi példája)
- 149 Zuzana Bodnárová: A magyarországi köszörösök
etnikai és rokonsági terminológiája

Erdős Zoltán

Mítoszok és sztereotípiák

A cigányság a 16–17. századi német és magyar közvéleményben¹

SUMMARY

Myths and legends – Gypsies in the german and hungarian public opinion of in the 15th–17th century

My paper examines how the majority of society imagined gypsies. To research this, over the official documents I used narrative sources. It is also necessary to interpret my sources in other ways: where they are mentioned and when, and in which context those sources are mute. In some context for the first sight one could expect that certain features – based on stereotypes – are cited as a typically gypsy virtue. But the authors of sources have not associated features with gypsies, or if they have then not clearly, or not only with them.

A cigányság korai történetével foglalkozó szakirodalom az utóbbi évtizedekben jól feltárta a cigányság jogi, gazdasági és életmódtörténetét, foglalkoztak belső szerveződéssel, egyes csoportjaik megkülönböztetésével, és a rájuk vonatkozó források kritikájával. Mindehhez elsősorban a jogszabályokat, hivatalos okiratokat használták forrásként. A néprajzi jellegű írásokat kivéve azonban eddig viszonylag kevés figyelmet kapott a cigányság és a befogadó társadalmak közti kulturális kapcsolatok kérdésköre. Nagy Pál a 16–19. századi cigányság és befogadó társadalmak közti kapcsolatok nehézségét vizsgálta; ennek okát a cigány és a nem-cigány történelem eltérő ritmusában, a kulturális ciklusok, a szocializációs minták különbözőségében fedezte fel (Nagy 1999).

Dolgozatomban ennek a kérdéskörnek egyik részproblémájával foglalkozom, avval, hogy milyen képet alkotott a „többségi társadalom” a cigányságról. Ennek vizsgálatához a hivatalos okmányokon kívül főként elbeszélő forrásokat fogok használni. Szükség van emellett a források másfajta értelmezésére: nem csak az lehet fontos, hogy hol említik a cigányságot, hanem az is, hogy mikor és milyen kontextusban hallgatnak róluk a feljegyzések. Bizonyos összefüggésekben ugyanis első közelítésben azt várnánk, hogy egyes vonásokat sztereotip módon a cigányságnak tulajdonítanak; a források szerzői azonban mégsem hozzák összefüggésbe az említett dolgot a cigányokkal, vagy nem egyértelműen és nem kizárólag velük.

1 Javított másodközlés – Az eredeti szöveg megjelent: Khetano drom, 2010. július 22. http://www.kethanodrom.hu/index.php?option=com_content&view=article&id=203:mitoszok-es-sztereotipiak&catid=62:tarsadalomciganyasag&Itemid=86



Tereza Fabiánová – Writer, Playwright, író, drámaíró
Fotó: Chad Evans Wyatt (2001). Minden jog fenntartva!

A történeti irodalomban szintén ritkán fordul elő két régió viszonyainak összehasonlítása. Fraser egy körképet rajzol, de a végső következtetések levonásával adós marad (Fraser 2002). Nagy Pál számos munkájában szinte kizárólag a magyarországi cigányság történetével foglalkozik, és csak esetenként használ nyugati forrásokat egy-egy probléma megvilágításához.

A cigányság magyarországi (pontosabban csak az erdélyi és a királyi magyarországi) helyzetét én egyrészt a többi magyarországi nemzetiség helyzetével szeretném összevetni, másrészt pedig megpróbálom egy összeurópai kontextusba illeszteni, de mindezek előtt a német területek viszonyaival összehasonlítani. Érdekes lehet ezen belül annak vizsgálata, hogyan látta egy német szerző a magyarországi cigányokat (Daniel Speer *Magyar Simplicissima*). A kép teljesebbé tételét szolgálja rövid kitekintésként néhány adat a spanyol helyzetről; ezt az önkényes döntésem az indokolja, hogy Cervantes néhány műve értékes és mindeddig kevésbé használt adatokat tartalmaz a cigányság nyugat-európai megítélésével kapcsolatban. A dolgozat korlátai azonban nem teszik lehetővé, hogy a magyar és a nyugati köztudat közti eltérésekre antropológiai, társadalom-, vagy eszmetörténeti módszerekkel magyarázatot próbáljak adni; ennek vizsgálata egy újabb tanulmányt igényelne.

Ezúton mondok köszönetet Beck Zoltánnak, a PTE Romológia Tanszék egyetemi adjunktusának, aki több értékes gondolat és szempont felvetésével segítette a munkámat.

Európa és a „másik”

A középkor utolsó századában Európa minden addiginál szorosabb és rendszeresebb kapcsolatba került távoli kultúrákkal, az idegennel, a „mással”. Ez a találkozás két régióban zajlott le a legintenzívebben és legélesebben.

Nyugat-Európa a 15. század legvégétől kezdve az amerikai indiánokkal ismerkedett meg fokozatosan, többféle módon és formában. Bár akadtak példák a békés egymás mellett élés, egymás megismerésének igényére, az egyes konkvisztádorok és a nyugati társadalmak az egyenlőtlenség elve, az európai kultúra magasabbrendűségének elve alapján inkább az elutasítást és az erőszakot választották a „másikkal” szemben (Todorov 1992).

Közép-Európa előző századokba visszanyúló, hosszabb előkészületek, csatározások, a „szoktatási fázis” után szintén a 15. század során kényszerült szembenézni egy idegen kultúrával, a hódító törökkel. A helyzet azonban itt a nyugatinak éppen a fordítottja volt. Itt a „másik” érkezett hódítóként, ő volt valós erőpozícióban, az európai keresztény kultúra pedig hosszú távon védekezésre kényszerült vele szemben. A magyar társadalomnak az első, 14. század végi összeütközések után egy évszázad kellett, hogy felismerje: „a török expanzió nem egyszerű külpolitikai vagy eretnek-probléma, hanem az ország belső egyensúlyának felborulásával és keresztény jellegének elvesztésével fenyeget” (Fodor 1997: 31). Élethalál-kérdés volt tehát az ellenállás, és ez erősen rányomta bélyegét a magyarországi közvéleményben kialakult török-képre, jóllehet annak kettőssége sosem szűnt meg. A védekező harc eszmeiségéből következően a török a politika, a propaganda és a történetírás szintjén mindig gyűlölt és rettegett ellenségként jelent meg, de az átlagemberek gondolkodásában a hosszú idejű szomszédság, együttélés különös értékeket hozott létre. Rengeteg példa akad a békés kereskedelmi kapcsolatokra, a végvári katonák között tiszteletadási, barátkozási formák kialakulására, sőt a 16. században sokáig féltő volt a parasztság egy részének átállása a török sikeireinek és ígéreteinek hatására (Fodor 1997: 35–38).

A hadszíntértől távolabb, német nyelvterületen szintén hasonlóan ambivalens török-kép élt a köztudatban. Megvolt a kíváncsiság, ugyanakkor dominált a töröktől való félelem: kegyetlenségüknek, pusztításaiknak sztereotip képe a 15. századtól a 17. század végéig nyomon követhető a forrásokban. A közemberek gondolkodásában ugyanakkor megjelentek pozitív megítélések, amiket viszont a császári propaganda igyekezett elnyomni, vagy saját céljai érdekében kihasználni (Barbarics 2000: 335–337, 342, 348).

Az élethalál-harc jelentős hatást gyakorolt a török terjeszkedés által északra sodort balkáni népek megítélésére is.

A 15. század második felében egyre gyorsuló ütemben telepedtek Magyarország déli határvidékeire szerbek, sőt magyar hadjáratok is ezrével hurcolták el és telepítették le a szerb parasztcsaládokat, katonaparasztokat a Délvidékre (Szakály 1979: 243). Mégis igen megbízhatatlannak tartották a szerb népet, mert a balkáni államok egyre többször tűntek fel a török szövetségeseiként, a török várakban szép számmal alkalmaztak szerb martalókat. És bár Szapolyai környezetében is sok délvidéki politikus dolgozott, és az igen karizmatikus Cserni Jovánt is ő bízta meg a déli megyék rendbe szedésével, hitelüket jelentősen lerontotta Jován cár pártváltása, majd halála után csapatainak török zsoldba állása. A Szerémségben letelepedett rác katonák később a hátszág dűlásával, a török sereg kalauzolásával vettek részt a magyarok elleni hadjáratokban (Szakály 1979:

238). Később is általánosan elterjedt vélemény volt, hogy a rácok a törökök hírszerzői, akik tevékenységükkel több magyar végvár elvesztéséhez járultak hozzá. Ugyanakkor a várakban szerb katonákat is alkalmaztak, szolgálva a török elleni védelmet.

Nyugat- és Közép-Európában szinte egy időben jelentek meg a cigányok, a 15. század első felében. Kis-Ázsiában és a Balkánon több évszázadon át a Bizánci Birodalom alattvalóként éltek, majd a 15. század első évtizedeiben vándoroltak Közép- és Nyugat-Európa országaiba. Magyarországra eleinte a román vajdaságok felől érkeztek, majd a későbbi török harcok során, a kialakult demográfiai és politikai vákuumot kihasználva a Délvidékre. Eleinte azonban még a nyugati területek felé vették az irányt, több generáción át folytonosan Magyarországon lakó csoportjaikról csak a 15–16. század fordulójáról tudunk.

Mivel Európa két nagy régiója szinte egyszerre találkozott a cigányokkal, érdekes tanulságokkal járhat annak összehasonlítása, hogy ez a nép hogyan jelent meg az egykorú nyugatiak tudatában és a magyar közvéleményben, az integrációnak milyen formái alakultak ki, és milyen gátló tényezőkkel kellett megküzdenie mind a befogadó társadalmaknak, mind pedig az integrálódó cigányságnak.

A cigánység a nyugat-európai köztudatban

A cigányokat vándorlásaik korábbi szakaszában, a 11–15. század során, Bizáncban általában a jövendőmondókkal, bájolókkal, bűvészekkel, utcai szórakoztatókkal, medvétáncoltatókkal, kígyóbűvölőkkel és szitakészítőkkel azonosították, elég megvetően. Itt használt, és később az európai nyelvekbe is átvett nevük, az „athinganosz”, kitalált eretnek szektájukra utalt, amely a köztudatban boszorkányok gyülekezeteként élt (Fraser 2002: 52–54; Száraz 2007: 46).

A 15. századtól nyugat-európai útjaik során meg kellett küzdeniük az ottani társadalmak mélyen gyökerező hiedelmeivel is. A sötét bőrszín a néphit szerint valamilyen lappangó bűnt, gonoszszágot jelzett.² Emellett, mivel az újonnan érkezők nem voltak besorolhatók semmilyen hagyományos nemzeti, társadalmi, vallási kategóriába, azonnal kívülállónak kezdték látni őket. Mivel tehát továbbra is számolniuk kellett a helyi társadalom értetlenségével és ellenállásával, két stratégiát kezdtek alkalmazni.

Először is megpróbálták saját társadalmi szerkezetüket minél inkább úgy feltüntetni, mint ami nem tér el lényegesen a hagyományos európai struktúráktól: elöljáróikat királynak, hercegnek, grófnak kezdték nevezni. Céljukkal ellentétben azonban ez nem a többségi társadalom elitjébe való beilleszkedésüket segítette, hanem épphogy ennek az elitnek a haragját vívta ki, hisz a méltóságok jogos viselői nem tűrték címeik bitorlását. V. Jakab skót király felháborodott azon, hogy a cigányok elöljárója a királyi címet használja (Szemenyei 2002: 35). Heinrich Grellmann szerint pedig a feudális címek használata csak „mulatságos másolása volt annak, amit Európában találtak, és amit megcsodáltak a civilizált világban” (Mezey 1986: 57).

2 Kivételes esetekben ugyan a sötét bőrszín jelezhetett karizmatikus tulajdonságokat is, ahogyan a magyar történelemben többször felbukkanó „fekete emberek” (Cserni Jován, Karácsony György) esetében.

Másfelől pedig a „nagy cselhez” folyamodtak: olyan mítoszokat kezdtek magukról terjeszteni, amelyekről tudták, a helyi társadalom szemében elfogadhatóvá teszi őket. A mítoszok szinte minden változatában, már a bizánci vándorlások idején előfordul az egyiptomi eredet,³ aminek tudata olyan mélyen meggyökerezett többek közt a magyar társadalomban, hogy a cigányokat jóval később is „fáraóknak” vagy „fáraó népének” nevezték.

Elsőként az a történet terjedt el, hogy a keresztény hitet hét évre elhagyták, ezért ugyanannyi évig kell vándorlással vezekelniük (Fraser 2002: 69). A 17. század közepén Jacobus Thomasius és Ahasvérus Fritschius tanulmányaiban maradt fenn ennek a mítosznak sokkal gazdagabb változata. Eszerint Szent Lajos francia király idején Egyiptomban csatlakoztak a muzulmánok elleni keresztes hadjáratához, majd a franciák veresége után a sereggel együtt kivonultak őshazájukból, és királyi engedéllyel Európában telepedtek meg. De mivel a muzulmánok győzelme miatt egy időre meghódoltak nekik, sőt még az iszlám hitet is felvették, a pápa az egész népet hétévi céltalan vezeklő zárándoklatra ítélte (Thomasius et al. 1998: 36, 57).⁴ A száműzetést azonban olykor nem a hit elhagyásával, hanem ellenkezőleg, a kereszténység melletti állhatatos kietartással magyarázták: azt állították, hogy a szaracénok keresztény hitükért űzték el őket hazájukból, és ezért vándorolnak otthontalanul a világban. A pápa a legenda ezen változata szerint fel is szólította a keresztényeket, támogassák őket, hiszen a keresztény hitért szenvednek (Fraser 2002: 59, 74).

A 16. század elejétől bukkan fel a forrásokban a másik mítosz, mely szerint „Krisztus születése után estek bűnbe, mikor a Szűzanyát és a kis Jézust egyiptomi menedékükben nem akarták befogadni, s őseik ezen bűnéért vezekelnek örök száműzetéssel” (Thomasius et al. 1998: 37).

A mítoszok terjesztése azonban csak ideig-óráig használt: a 15. század végétől egyre kevesebb hitelt adtak nekik, a lakosság egyre ellenségesebbé vált a cigánysággal szemben, az alamizsna egyre fogyott, és volt, ahonnan azonnal el is kergették őket.⁵ A német birodalom több törvényt hozott ellenük, minden menlevelüket semmisnek nyilvánították, kitoloncolásukról intézkedtek (Fraser 2002: 92–93).⁶ A nyugati országok közül több kísérletezett a letelepítésre kényszerítéssel, vagy a kiutasítással.⁷ Az asszimi-

3 Az egyiptomi eredet tudatának Hancock az itt leírtaktól egészen eltérő lehetséges okait adja meg: szerinte az „egyiptomi” megjelölést a középkorban minden idegen népre alkalmazták; Európába érkezve az Adriai-tenger melletti Kis-Egyiptomban éltek; vagy pedig a törökök telepítették őket erőszakkal a Balkánról Egyiptomba, ahonnan azonban sokan közülük vissza tudtak térni (Hancock 2004: 23–24).

4 Ezt a legendát „magyarítva” beépítette a saját munkába a 18. század végén Enessey György is: szerinte a cigányság Európai megjelenése nem a francia, hanem a magyar keresztes hadjáratához kapcsolódik, vagyis az első cigányok II. András kíséretében kerültek volna Magyarországra (Thomasius et al. 1998: 90).

5 Ugyanakkor továbbra is bőven akadtak még a köznépből és a politikai elitből is, akik segítettek a cigányoknak, vagy mert elhitték a mítoszokat, vagy azért, mert keresztény kötelességnek tekintették a rászoruló szegényeknek segíteni. (Thomasius et al. 1998: 69–71; Fraser 2002: 98–99).

6 A német birodalmi intézkedéseket a 17. század közepén áttekintette Ahasvérus Fritschius (Thomasius et al. 1998: 65–68). Összeurópai áttekintést ad Liégeois (2002: 98–103).

7 Sőt, a portugálok megkezdték a cigányok kitelepítését a gyarmatokra. (Fraser 2002: 158–

láció a kezdeti ismerkedési fázist követően lehetetlennek bizonyult. Világossá vált nemcsak az, hogy az európai társadalmak nem kívánták befogadni a cigányságot, hanem az is, hogy a cigányság maga sem akarta feladni saját kultúráját. Elég öntudatos volt, és hagyományai elég mélyen éltek ahhoz, hogy elutasítsa az asszimilációt.⁸

Mindez egybeesett a világpolitika radikális és tartós megváltozásával. Európa védekezésre kényszerült az oszmánokkal szemben, a török veszély növekedésével pedig egyre gyakrabban látták a cigányokat a szultán kémjeinek.⁹ Két szentföldi zarándok, Bernhard von Breydenbach 1483-ban, majd Arnold von Harff 1497-ben azt írja, hogy a cigányok által előadott mítoszokból egy szó sem igaz, vagyis „ezek csavargók, közönséges gazfickók, s ki akarják kémleni ezeket a földeket” (Fraser 2002: 59; Száraz 2007: 47). Az *Eine Unterredung gegen die Türken* című röpirat olvasói számára már minden bizonyonnyal egyértelműnek tűnt, hogy a cigányok nemcsak tolvajok, hanem kémek is, akik a török kezére akarják játszani a nyugati országokat (*Traktátus* 2003: 116–118). Az írás lelegelejn a cigány szereplő egy felderítést végző török katona kíséretében tűnik fel. A török a szembe jövő keresztényeket ki akarja faggatni, a cigány azonban meg akarja ölni őket, csak a náluk levő pénz és drága holmik érdeklik. Amellett azonban, hogy elsősorban tolvaj és gyilkos, az évek során éles szemmel kifigyelte az európai országok szokásait, belső viszonyait. Értékes információkkal szolgálhat tehát a törököknek, bár ezek értékét maguk sem becsülik túl: a cigányság csak egy a Török Birodalom rengeteg informátora közül (*Traktátus* 2003: 113, 118, 135). Jacobus Thomasius szintén kémekként értékeli a cigányokat: szerinte a cigányság vándorlásai, nyelvismerete, és egymás közt használt, gyanúsító ható nyelvük is arra utal, hogy régóta a törökök számára végeznek felderítéseket (Thomasius et al. 1998: 40–41). Egy 1541-ben megjelent német röpirat viszont már a szultán katonáiként szerepelteti a cigányokat: állítólag a Bécszet ostromló török sereg nagy részét ők alkották, és „hosszú lándzsájukkal sok keresztényt agyonverték” (Benda 1942: 40–41).

Érdekes változás játszódott le tehát a cigánysággal kapcsolatos nyugat-európai köztudatban. A cigányok a közösségeik túlélése, beilleszkedése érdekében kitalált eredetmítoszokat terjesztettek magukról, amik azonban a 16. század elejére ellenük fordítottak. A nyugati társadalmak számára ugyanis ekkorra igen kellemetlenné vált a cigány-

160). A 17–18. században néhány német államban és Hollandiában „cigányvadászatok” tartottak, rengeteg halálos áldozattal (Liégeois 2002: 101). A Brit-szigeteken viszont a 16. század első felében még viszonylagos biztonságban éltek: néhány csoportjuk a skót király kegyeit is megnyerte, emellett ismételtelen kijelentették, hogy a cigányság szokásai alkalmasak az igazságszolgáltatásra (evvel ki nem mondva belső szervezetüket ismerték el). Ugyanekkor már néhány birtokon intézkedtek elűzésükről, jóllehet törvényileg még csak a csavargók, tolvajok, koldusok ellen léptek fel. Az első cigányellenes törvény Angliában 1530-ban született meg. Az 1560-as években az angol és skót törvények (már etnikai kategóriaként megnevezve) a cigányságot is megjelölik a kóborló társadalmi rétegei mellett, és intézkednek kitoloncolásukról, vagy kivégzésükről; az 1609-es nagy jelentőségű törvény után ez az állapot szilárdul meg (Szemenyei 2002; Binder 2009).

- 8 A kutatás (Fraser, Hancock, Liégeois) általában csak az első szempontra van tekintettel, ebben jelent újdonságot Száraz Miklós György megközelítése (Száraz 2007: 54, 56, 61–67).
- 9 A török veszélytől távolabb fekvő vidékeken, ahol igazi, élő törököt nem sokan láthattak, sőtét bőrük, szokatlan ruházatuk és idegen nyelvük miatt a cigányságot magát vélték töröknek (Szemenyei 2002: 13; Hancock 2004: 49).



Bogdán Angéla

Szerinted kit nevezünk cigánynak?

Szerintem az a cigány, akit a többségi társadalom cigánynak tart. De az is lehet, hogy az a cigány, aki annak vallja magát. Inkább negatívan, mint pozitívan gondolkodnak az emberek a cigányokról a sok sztereotípa és előítélet miatt.

Hogyan határozzák meg őket?

Nehéz megmondani, vajon mi alapján dől el, valakit cigánynak tartanak-e. Talán ránézésre, külső szemmel ítélnek gondolom, hogy ki lehet cigány (a viselkedése alapján, külső jellemzők, rasszjegyek alapján).

Hogyan változhat meg szerinted a társadalom cigány képe?

Szerintem úgy változhat meg, hogyha a többségi társadalom elfogadóbb lesz a cigánysággal. Ha azt érzi a cigányság, hogy a társadalom is befogadóbb, akkor talán az összkép is változik.

Te mit tudsz tenni azért, hogy megváltozzon ez a kép?

Ha azt teszem, amit eddig is tettem. Én úgy gondolom egy emberként nem igazán tudok mit tenni. Csak úgy, ha azt teszem, amit eddig is csináltam és maradok egy példa.

Volt már olyan, amikor azt érezted, hogy nem jó cigánynak lenni?
Volt, amikor kisebb voltam. Akkor én nagyon nem voltam megbékélve azzal, hogy cigány vagyok. Nem szerettem a bőröm színét, fehér akartam lenni. Valami oknál fogva nem éreztem azt, hogy jó cigánynak lenni.

S volt-e már olyan, amikor azt érezted, hogy jó cigánynak lenni?
Most, hogy így felnőttem, már teljesen megvagyok békélve ezzel és elfogadtam azt, hogy én cigány vagyok. Szerintem ez így most jó. Attól függetlenül, hogy mi a helyzet Magyarországon én szeretek cigánynak lenni.

ság jelenléte, ezért mindenképpen meg akartak szabadulni tőlük: az egyiptomi eredet és a zarándoklat mítoszával szemben egy ellenmítoszt alakítottak ki, mely szerint a cigányok a török kémjei. Mítosz és ellenmítosz is egy-egy aktuális problémára adott reakcióból született; mégis csak a török kémkedés legendája halt el az őt létrehozó szükség-szerűséggel együtt, az egyiptomi eredet legendája még századokig fennmaradt.

A minden alapot nélkülöző mítoszok és a kémkedés vádja mellett a nyugati közvélemény a cigányság társadalmi besorolásával, szociális helyzetével kapcsolatban is kialakított sajátos sztereotípiákat. Nem sikerült azonban eldönteni, szociális vagy etnikai kategóriaként foglalkozzanak-e a cigánysággal, és nem tudtak magyarázatot adni ennek a csoportnak etnikai jellegére, származására, nyelvére és vallására sem.

A 17. század közepén Jacobus Thomasius, majd Ahasvérus Fritschius összegyűjtötték és kritika alá vették a cigányság származásáról szóló, a tudományos közvéleményben elterjedt véleményeket. Jacobus a nomád életmódjukból, bőruk sötét színéből, ruházatukból és a tenyérjósítás szokásából arra következtet, hogy a cigányság őshazája Egyiptomban, illetve Egyiptom és Etiópia közti térségben volt. Innen a Közel-Keleten, Kis-Ázsián, majd a Balkánon át jutottak volna Közép-, majd Nyugat-Európába. Elfogadott véleményként említi, hogy a népvük is egyiptomi származásukra utal, jóllehet egyesek azt (jelképesen) egy fészket rakni képtelen madárfaj nevéből vezetik le (Thomasius et al. 1998: 25–26).¹⁰ Ahasvérus ugyan lehetségesnek tartja az afrikai eredetet, viszont szerinte a cigányság életmódjára és vallására sokkal inkább hasonlítanak a tatárok szokásai, vagyis a belső-ázsiai eredetet tekinti elfogadhatóbbnak (Thomasius et al. 1998: 60).

Gondot okozott a származás kérdésén kívül az is, hogy a cigányok egymás közt mindig saját nyelvüket használták. Ez a nyelv sokáig furcsának és megfejthetetlennek bizonyult, a kor tudósai számára is. Hogy mégis ismert kategóriába tudják sorolni, egyesek (felületes hasonlóságok alapján) a vend, vagy a cseh nyelvvel rokonították, vagy a tatárok nyelvével hozták összefüggésbe (Thomasius et al. 1998: 24, 55; Fraser 2002: 88, 97).

Elterjedt vélemény volt már a 16. század elején, hogy a cigányság nem egységes népcsoport, hanem bizonyos csoportjaik befogadtak a társadalom peremén élő, kitaszított elemeket, szökevényeket, bűnözőket, koldusokat. 1579-ben Ágost szász választófejedelem avval az indokkal rendelte el a cigányok kiutasítását államából, hogy köztük gyakran megbújnak német és más származású bűnözők, nehezítve a rendfenntartást és az igazságszolgáltatást (Liégeois 2002: 103).¹¹ Szociális kategóriaként való azonosításukat megkönnyítette, hogy a tolvajok szintén saját nyelvet alakítottak ki egymás közt, amit a kívülálló csak nagy nehezen érthetett meg (Burke 1991: 65). Ezt a tolvajnyelvet azonosították sokan a cigányság saját nyelvével.

A svájci krónikák feljegyzései szerint a 16. századi cigányság már nem volt azonosnak tekinthető a korábbi században bevándorolt cigány csoportokkal. Hasonlókat ír Krantzius 1530-ban megjelent *Saxonia* című munkájában (Nagy 2004: 134–135). Jacobus Thomasius a 1652-ben megjelent tanulmányában a cigányságot nem tartja eleve becsületlen, tolvaj népnek; elfogadja eredetmondájukat is, nem állítja, hogy az csak becsapás volna. A problémát abban látja, hogy a cigányok mindenkit szívesen maguk közé fogadtak, és ezért „mentsvárat lát csapataikban minden gazember.” Így a cigány nép jelentősen felhígult: „néhányan ugyan a mai cigányok közül is ama száműzöttek maradékai, de a többi kétségkívül különféle nemzetiségű gyűlevészhad.” Megszokott mesterséget nem tanulnak, a nők jóslással, a férfiak kockajátékkal, kupeckedéssel, rablással, fosztogatással, és szemtelen koldulással keresik kenyerüket. Ez a bűnözőket is magába foglaló csoport, ami már nem tekinthető etnikai egységnek, véleménye szerint veszélyes az európai államok belső békéjére, ezért helyesnek tartaná, ha a korábbi kísérletek folyta-

10 A cigányság saját eredetmondája, önreprezentációjának eleme jelenik itt meg Jacobusnál. A madár a végtelen vándorlás jelképeként ma is fontos szerepet játszik a cigányság önértékelésében és önbrázolásában (Pápainé 2002: 56).

11 A „periferiális keveredésnek” ezt a folyamatát részletesebben írja le Nagy Pál egy konkrét magyarországi példán, a 17-18. századi siklói cigányság történetén (Nagy 2000b).

tásaként kiűznék őket Európából (Thomasius et al. 1998: 38–41).¹² A legszélsőségesebb felfogás (amely a korszak törvényhozásában is megjelent) az volt, mely szerint a cigányságban semmilyen etnikai, nemzeti jelleget nem kell keresni, hanem egyszerűen büntetőjogi kategóriaként lehet kezelni őket. Johann Thurmaier 1522 körül megírt bajor történetében az emberiség söpredékéből összeállt csoportokról beszél, akik végigjárták egész Európát, és eközben „büntetlenül loptak, csaltak, és a betevő falatot rablással és jóvendőmondással keresték meg” (Nagy 2004: 16–17).¹³

A nyugatiak a cigányságot nemcsak etnikai jellemzők alapján nem tekintették egységesnek, de a közös vallásuk alapján sem, ugyanis egyöntetű véleményük szerint a cigányság vallástalan, vagy furcsa keverékvallást követő nép.¹⁴ Az 1520-as években kétszer is kiadott *Eine Unterredung* című német röpiratban szereplő cigány mindig idegenkedve, idegenként beszél a keresztény szokásokról („a ti hitetek”, „ti keresztények”), ugyanakkor az iszlám hitet sem vallja a sajátjának. Jacobus Thomasius értekezése szerint a cigányok „a bűn és a kék rabjai, a vallás megvetői – például gyakran többször is megkeresztelik a gyerekeiket, csak hogy keressenek rajta – méregkeverők, gyilkosok, ráolvasók – különösen a mágikus tűzoltáshoz értenek...” (Thomasius et al. 1998: 41). Emellett Jacobus említ egyéb véleményeket is, melyek szerint a cigány név a nép eretnységére, csaló és kóborló mentalitására, érinthetetlenségére, tisztátalanságára utal. Mások kereszténynek mondják a cigányokat, akik viszont jóslással is foglalkoznak (Thomasius et al. 1998: 27, 30). Evvel egybehangzóan Ahasvérus Fritschius a cigányok közömbösségéről ír: szerinte az őshazában maradtak is érzéketlenek a vallás iránt, mivel nincs püspökük, nincsenek templomaik és nem ülik meg az ünnepeket sem, jóllehet keresztényeknek vallják magukat (Thomasius et al. 1998: 59). Ezekhez hasonlóan felszínes leírást nyújt Tollius 1687-ben: szerinte a cigányok „görög vallásúaknak állítják magukat, amikor a keresztények uralma alatt vannak; egyébként pedig pogányok, vagy – ahogy mondani szokták – vallásnélküliek: nincsenek ugyanis istenszobraik. Tisztelnek azonban egy istenséget, de pogány szokás szerint” (Nagy 2004: 119).

Általános jelenség, hogy a befogadó társadalmak tagjai nemigen törekedtek a cigányság valóban pontos megismerésére, hanem megelégedtek a felületes szemléléssel és leírásokkal. Az ilyen írások voltak hivatva, hogy kielégítsék a társadalom szélesebb rétegeinek természetes információigényét. Jacobus Thomasius értekezésében például a tudományos kifejtés során igyekszik kimérint maradni, a munka összegző részében azonban kifakad a cigányság – számára is elfogadhatatlan – életmódja miatt. Mindezt úgy teszi, hogy közvetlen ismeretei nincsenek a cigányokról, egy ízben maga is kijelenti, egyetlen cigányt sem kérdezett meg biztos információkért, értesüléseit kizárólag

12 Hasonlóakat ír Ahasvérus Fritschius is (Thomasius et al. 1998: 61).

13 A cigányság etnikai vagy szociális kategóriaként való azonosítása némileg másképp történt a Brit-szigeteken. Az angol és skót törvények az 1560-as évekig szintén nem nevezték meg a cigányságot etnikai csoportként, és azután is rendre a koldusok, csavargók, házalók, színlelt együgyűek vegyes társadalmi csoportjai mellett említették őket (Szemenyei 2002: 17–18, 25). Ugyanakkor a korban jelentős belső migráció miatt szilárdan elhatárolták a Skóciában született kóborlókat és a cigányokat mint bevándorlókat (Szemenyei 2002: 23, 29).

14 Az egyházi szervek erre hivatkozva több helyütt adtak ki tiltó rendelkezéseket a cigányokkal szemben, több esetben önmagukkal is ellentmondásba keveredve: olykor azt rótták fel nekik, hogy nem viselkednek jó keresztényként, máskor viszont épp azt tiltották meg, hogy a papok megkereszteljék őket (vö: Liégeois 2002: 102).

GALÉRIA



Milan Virag – Municipal Judge, Teplice, városi bíró
Fotó: Chad Evans Wyatt (2002). Minden jog fenntartva!

régebbi könyvekből szerezte (Thomasius et al. 1998: 41). Persze ez a magatartás nem tekinthető általánosnak, akadtak, akik a maguk szemével akartak meggyőződni a cigányok különös életmódjáról. 1427-ben a névtelen Párizsi Polgár egyetemi oktató létére többször is járt a város mellett letáborozott csoportnál, megbizonyosodva a sztereotípiák tarthatatlanságáról. „Három-négy alkalommal elmentem oda, hogy beszélgessek velük, de soha egyetlen dénárom se tűnt el. És nem is láttam, hogy valakinek a tenyerét vizsgálták volna, de a nép mindenütt ezt állította róluk” (Novák 2007: 219–220).

A többségi társadalom elutasító viselkedése a cigányságból kétféle lélektani reakciót válthatott ki. Olykor saját közösségeik felé fordulva igyekeztek minél jobban elkülönülni, bezárkózni, máskor viszont a sztereotípiák internalizálódtak: elfogadták a rájuk erőltetett klisészerű meghatározásokat, és azok szerint kezdtek viselkedni. Sok esetben tehát a cigányság önmeghatározásának alapjává a többségi társadalomtól való elhatárolódás válhatott (Hancock 2004: 23, 49, 79).

Kitekintés a spanyol viszonyokra

Az első cigány csoportok a 15. század közepén tűntek fel az Ibériai-félsziget vidékein. Mindenhol vendégszeretettel fogadták, sok esetben gazdagon megajándékozták, és pénzzel is ellátták őket. Előljáróik a spanyol szervektől menleveleket tudtak szerezni, amelyekben elismerték a cigányság belső szervezetét, az előljárók joghatóságát. Több

oklevélben megemlékeztek a pápai engedélyről és compostelai, vagy római zarándoklatról beszéltek. A 15. század végétől azonban a vendégszeretet megcsappant, a városok, falvak határából legtöbbször már visszafordították őket. Kasztíliai Izabella és Aragóniai Ferdinánd ugyanazokban az években, amikor a zsidók kiűzéséről és a mórok erőszakos megkereszteléséről intézkedtek, a cigányokat is megpróbálták letelepedésre és legális munkavállalásra kényszeríteni. A menlevelek időtartamát korlátozták, és 60 nap haladékot adtak nekik állandó lakóhely megteremtésére, ellenkező esetben a száműzést helyezték kilátásba. I. Károly egészítette ki ezeket a törvényeket: elrendelte, hogy akit harmadszor is csavargáson érnek, jusson örökös rabszolgaságra, gályarabságra (Frazer 2002: 100–102). A későbbiekben is gyakran előfordul a spanyol törvényekben annak szándéka, hogy a cigányságot letelepedésre kényszerítsék, paraszti foglalkozásra vagy iparűzésre készítsék. A szankció általában a gályarabság volt, a spanyol flotta igényeinek megfelelően (Liégeois 2002: 109–112).

A német közvéleményhez hasonlóan a spanyolok is szembekerültek avval a problémával, hogy az egyes cigány csoportok befogadtak mindenféle gyanús, törvényen kívüli elemet. A spanyol hatóságoknak már a 15. században fegyveresen kellett biztosítaniuk a cigány elöljárók joghatóságát csoportjuk felett; ez pedig arra utal, hogy komoly feszültségek alakultak ki az igazi cigányok és a csapatokba újonnan felvett idegenek közt. A portugál király a későbbiekben szintén több rendeletet adott ki nemcsak a cigányok ellen, hanem azok ellen is, akik „a cigányokhoz hasonló életmódot folytatnak, bár maguk nem cigányok” (Frazer 2002: 101, 103). Összegyűjtésüket és tömeges kitoloncolásukat célzó 18. századi spanyol razziák indoklásában hasonlóképpen előfordul a megkülönböztetés a „rosszéletű, ártalmas”, vagyis továbbra is vándorló életmódot folytató cigányok, másfelől a megtelepedett cigányok között, akiknek „viselkedése nem visszhangozza ezt a bűnös hangot.” Ez a szemlélet vezetett el végül ahhoz az 1783-as törvényhez, amelyben a király a cigányság mindenféle etnikai azonosságát tagadta: „Kijelentem, hogy azok, akiket cigánynak hívnak, vagy azok, akik cigánynak mondják magukat, se származásuk, se a természet által nem cigányok, eredetük nem ártalmas eredet. Ezt figyelembe véve megparancsolom, hogy mától fogva egyikük se használja többé se eddig használt nyelvét, se ruházatát, és mindegyikük hagyjon fel az eddigi kóbor életmódjával” (lásd Liégeois 2002: 111–112).

A cigányságot korlátozó vagy éppen megsemmisítésükre irányuló intézkedésekkel párhuzamosan azonban a közvélemény érdeklődése is megnőtt irántuk. Erre utal Gal Vicente portugál szerző *Cigánykomédia* című írása, amelyet III. János király előtt adtak elő 1521-ben. A nyolc szereplő mindegyike cigány; koldusoknak, árusoknak mutatja be őket, az asszonyok pedig jóslással, énekléssel, tánccal keresik kenyerüket. A szerző életmódjuk, foglalkozásuk mellett selypítő akcentusukat figurázza ki (Frazer 2002: 102).

1613-ban jelent meg Cervantes *A cigánylány* című elbeszélése. A történet középpontjában Preciosa, az álomszép cigánylány áll, akinek bája a spanyol politikai elit tagjait, főbírákat és tanácsurakat is magával ragad. Többen mondták is róla, akik táncát látták: „Milyen kár, hogy cigány ez a kislány. Megérdemelné, hogy valami nagyúr gyermeke legyen!” (Cervantes 1958: 16). Nem is csoda, ha szerelmes lesz a lányba egy főnemes gyermeke, és egy apród, akik szívesen követik őt a cigánytáborba, lemondva rangjukról és vagyonukról, felvéve a cigány szokásokat, életmódot.

A többi cigány azonban csak a háttérrel alkotja Preciosa alakjának kiemeléséhez, az

ő megítélésük szinte mindenütt megmarad a hagyományos, egész Európában elterjedt sztereotípiák szintjén. A cigány férfiak szamarakat tenyésztenek, és lopnak, a lányok és asszonyok tamburinnal, cintányérral és kasztanyétával kísért táncukkal, énekükkel, és tenyérjósással keresnek pénzt, de értenek a gyógyításhoz, varázslatokhoz is (Cervantes 1958: 52, 59). A legjobban közülük Preciosa tud jóslolni, a leginkább az ő táncát kedveli a közönség, az ő okosságán ámulnak el a hallgatók (Cervantes 1958: 24, 32, 36), és ő az, aki időről időre minden váddal szemben megvédi a cigányok becsületét.

A műben néhányszor előkerül a korban megszokott ítélet a cigányokról, szófordulatokként, vagy ellenszenves szereplők szájába adva: „A lopás vágya és a lopás úgyszólván elválaszthatatlan sajátosságuk, és ezt csak a halálban vetkőzik le” (Cervantes: 1958: 13). Egy katona pedig így fakad ki a cigányok ellen, mikor egyiküket lopással vádolják: „Fogadok, ötöl-hatol, és letagadja a lopást, hiába találták meg nála a zsákmányt. Valamennyiüket a gályára kellene küldeni. Mennyivel jobb volna, ha ez a himpellér ott ülne, és őfelségét szolgálná, ahelyett, hogy helységről helységegre táncol, és végiglopkodja a fogadókat. Katonaszavamra mondom, úgy képen vágom, hogy menten elvágódik” (Cervantes 1958: 67).

Preciosa azonban ki mer állni társai mellett. Elmés válaszokat ad minden gyanúsításra vagy ítéletre, és az értékes tulajdonságait emeli ki: „nincs sem ostoba cigány, sem tompaesű cigánylány. Mert életük fenntartásához észre, ravaszságra és szemfülességre van szükségük, így hát lépten-nyomon élesítik elméjüket” (Cervantes 1958: 23). A tolvajlás vádjára pedig így felel: „Ha mégoly toprongyosak és ziláltak vagyunk is, sohasem hiszik el szegénységünket, hanem azt mondják, olyanok vagyunk, mint a belmontei haramiák zubbonya: kívül szakadtak és szurtosak, de belül pénzzel béleltek. [...] Pedig mi valóban nem vagyunk tolvajok, nem is lopunk senki fiától” (Cervantes 1958: 33, 39).

A mű középpontjában tehát a cigány csapat története áll. Egészen új a cselekmény perspektívája: itt nem a cigányság integrációjáról és annak nehézségeiről van szó, hanem épp fordítva, a befogadó társadalomból származó két jövevény beilleszkedéséről a cigányok közé. Cervantes a cigányok szemszögéből szemléli és láttatja a cselekményeket (persze a megértés és olykor az elismerés mellett a sajátos szemléletmódjukat nem tudja a magáévá tenni). A történet végén azonban bekövetkezik a nagy fordulat. Preciosáról, akit eddig született cigánylánynak hittünk, kiderül, nem véletlenül tűnik ki szépségével, okosságával, éreynességével a többi cigány közül: hiszen arisztokrata származású, főrangú szülők gyermekeként született, és onnan került a cigányok közé; ráadásul ha cigánynak hitte is, azért „mindig többre tartotta magát, mint amennyire cigánylánynak illik” (Cervantes 1958: 74). Az elbeszélés középpontjában tehát végül mégsem a cigányok története, hanem az arisztokrácia néhány tagjának furcsa kalandjai állnak, a valódi cigányok pedig rangban és erkölcsökben őalattuk maradnak.

Cervantes írása tartalmaz néhány adatot a cigányság jogállásával, társadalmi státusával és belső szervezetével kapcsolatban is.

Néhányan ugyan nagy hírnévre tettek szert mint táncosok, énekesek, azonban a többséget ennek ellenére is tolvajnak tekintették, és biztosítékot követeltek tőlük, ha valahol lesátoroztak, hogy nem fognak lopni.¹⁵ Mégsem kizárólag a befogadó társada-

15 „[...] még hírednél is szebb vagy, te gyönyörű cigánylány”; „nem volt helység, ahol nem beszéltek Andrés Caballero, a daliás cigány ügyességéről és tehetségéről” (Cervantes 1958: 37,



Csonka Norbert

Ki a cigány?

Én mindig is úgy gondoltam, hogy akinek barna a bőre az cigány (leszámítva az indiaiakat). Valójában az egy nagyon jó kérdés, hogy ki a cigány ma Magyarországon. Talán az, aki annak vallja magát. Vagy az, akire én azt mondom, hogy cigány?

Hogyan gondolkodik szerinted a többségi társadalom a cigányokról?

Szerintem sokan megvetik őket, persze vannak olyanok, akik pozitívan gondolkodnak, de ők nagyon kevesen vannak. Csakis a bőrszínük alapján ítélik el őket.

lom elutasító magatartása miatt volt nehéz a keveredés a két nép közt, hanem a cigányság bezárkózása miatt is. Aki nem cigány létére mégis cigány emberrel akart összeházasodni, annak előbb, nehéz próbák és „tanulóévek” során magának is cigánnyá kellett válnia (Cervantes 1958: 31, 65).

A cigány csoportok belső szervezetét „értelmes és célszerű alapokon nyugvó” rendnek nevezi. Egyik legjellemzőbb érték az erős szolidaritás: a külvilág előtt titokban tartják egymás viselt dolgait, ha egyikük bajba jut, közösen állnak ki mellette. Szinte mindent közös tulajdonuknak neveznek, kivéve a feleséget és a szeretőt. Bár a vérferőtözést eltűrik, a házasságtörést sosem hagyják bosszú nélkül: a hűtlen asszonyt maguk ölik meg. Értékrendjüket teljes egészében a szabadság szeretete hatja át, ha mégoly sok kellemetlenséggel jár is együtt: „Nekünk az időjárás viszontagságai lanyha szellők, frissítő a hó, fürdő az eső, zene a mennydörgés és fáklya a villám”. Nem hajtja őket semmilyen ambíció, a kényelmes élet, vagy gazdagság iránti vágy: „Bennünket nem kínoz az aggodalom, hogy elveszíthetjük becsületünket, sem virrasztásra nem kényszerít a becsvágy, hogy növeljük” (Cervantes 1958: 44–46). A szabadság ára pedig az összeütközés a többségi társadalom tagjaival; ezt Cervantes szerint a cigányok világosan látták, és tudomásul vették a következményeit: „Ezen a világon minden dolog bizonyos veszéllyel jár. A tolvajság veszélye a gálya, az ostor és a hurok” (Cervantes 1958: 48).

Cervantes művében tehát előkerül a cigánysággal kapcsolatos (az eredetmondákat kivéve) szinte valamennyi nyugat-európai sztereotípiája: a tolvajlás, a jóslás, a bűnöző elemekkel való feltöltődés. Ugyanakkor mindezek sajátos értékekké válnak: különösen nagyra értékeli a szerző szabadságszeretetüket, összetartásukat, de nem visszatartó a furcsa észjárásuk, és a rengeteg lopás sem.

51). „[...] egy faluba érkeztek. Itt néhány ezüstartyagot adtak a helység bírójának biztosítékul, hogy nem fognak lopni, azután tábort ütöttek” (Cervantes 1958: 50, 65).

A cigányság letelepedése, jogi és gazdasági helyzete Magyarországon

A cigányság első csoportjai a 15. század elején bukkantak fel Magyarország területén, de ekkor inkább még nyugat felé vették az irányt, Magyarországon jobbra csak átutaztak, míg néhány évtized alatt szinte egész Nyugat-Európát bejárták. Hamarosan azonban mindenütt üldözni kezdték őket: nem léphettek a városok falain belülre, a tartományokból kitoloncolták őket. A szilárd társadalmi, gazdasági és politikai rendszerek, intézmények közt elfogadhatatlannak bizonyult a cigányság vándorló életmódja, vérségi szerveződése, nemzetiségi autonómiája miatt (Mezey 1986: 7–8).

Míg Nyugat-Európában és Lengyelországban általános volt, hogy a cigányság helyzetét törvényekkel szabályozták, jogaikat korlátozva, addig a Királyi Magyarországon és Erdélyben legfeljebb megyei szabályrendeletek szintjén foglalkoztak velük, még gyakrabban viszont csak egy-egy csoportjuk jogállását rendezték oltalomlevelekkel, menlevelekkel, kiváltságokkal (Mezey 1986: 9). Ennek megfelelően a szervek mindig az aktuális helyi viszonyok szerint jártak el, támogatták illetve korlátozták a cigányság gazdasági lehetőségeit.¹⁶ A cél minden esetben az volt, hogy a befogadók számára hasznos, és a cigány közösségek számára is elfogadható jogi, szervezeti keretek teremthetők. Ez természetesen mindkét féltől rugalmasságot követelt. Szükség volt a földesúr vagy városvezetés emberségére és érdekeltségére, de legalább ennyire fontos a cigányok alkalmazkodási hajlandósága; hiszen ők vállalták a nagyobb áldozatot, részben fel kellett adniuk életmódjukat és saját belső szerveződésüket.

A városokba betelepült cigányok a város vagy a földesúr függésébe kerültek, tőle kapták munkájukat, megélhetésüket, ezért alkalmazkodni voltak kénytelenek, de belső szerveződésük, szokásaik (legalábbis elvben) érintetlenek maradhattak. Viszont a vándorló életmódot folytató, menleveles cigány csoportok sokkal inkább meg tudták őrizni hagyományait, értékrendjüket, hiszen kevésbé függtek a befogadó társadalomtól. Az ő esetükben a földesúr tudatában volt annak, hogy számára is nagyobb hasznot hajt, ha a cigányokat nem kényszeríti életmódjuk feladására, hanem továbbra is speciális foglalkozásaikat űzhetik a hagyományos keretek között (Nagy 2004: 32–25). Ilyen szellemen igyekezett rendezni a birtokain élő cigányok helyzetét 1616-ban Thurzó György nádor, és 1630-ban Esterházy Miklós. Mind a ketten kijelentették, hogy a cigányok életmódját nem büntetni kell, hanem inkább gondot kell viselni rájuk, már csak elesettségük, szegénységük miatt is; csak így válhatnak a társadalom hasznos tagjaivá (Fraser 2002: 148–149; Nagy 2004: 50–51).

Mivel a cigányság csoportjait sohasem lehetett maradéktalanul a földesúri munkaszervezetbe és jogrendszerbe illeszteni, több esetben a birtokosok kísérletet tettek arra, hogy vajdák kinevezése által legalább részben ellenőrzés és szabályozás alá vonják őket. A cigányság sajátos belső szerveződése így külső kötelezettségek vállalása mellett fennmaradhatott. A vajdai intézmény az integráció fontos tényezője: célja az volt, hogy a befogadók és a cigányok eltérő értékrendjét, életvitelét egymáshoz közelítse. A

¹⁶ Például 1667-ben Debrecen vezetői korlátozták a cigányok lóeladási lehetőségeit, három év múlva viszont biztosították számukra a fémmunkák végzését. 1689-ben aztán teljesen eltiltották őket a lókereskedelemtől, és a kohó melletti munkákra rendelték őket. (A cigányok jogállásával kapcsolatos 17. századi rendelkezésekre l. Mezey 1986: 106–107; Hegedűs 2000: 12–17).

vajda közvetített a cigány közösségek és a befogadó társadalom politikai vezető rétege között, emellett igazgatási és bíraskodási funkciókkal rendelkezett. Az ő feladata volt az ellentétek elsimítása, békés rendezése, és a törvények betartatása, az elvárások szerinti normarendszer elsajátíttatása; evvel együtt azonban a vármegyei, vagy városi elit rajta keresztül ellenőrizte és befolyásolta is a cigány közösségek életét. Például Esterházy Miklós 1630-ban a vajdakinevezést avval indokolja, hogy a cigányok „bizonyosb rendben lehessenek es ala 's föl iartokban s' buidosásokban legyen kitől fügyenek”, ugyanis eddig kóborlásaik alatt „egyeb emberek társaságán kívül lakoznak”. 1661-ben Homonnay Drugeth György ungi főispán a vajda szerepét így határozza meg: a vajdának együtt kell tartania az alája tartozókat, „az ő vajdasága alatt levő cigányokat törvényekben és szokásokban megtartsa [...] Lopásra és kártételre őket ne bocsássa”; ha mégis konfliktus adódna a helyi lakossággal, akkor a panaszosokkal a vajda tartja a kapcsolatot, és a bűnöst is ő bünteti meg (Thallóczy 1878: 704; Nagy 2004: 99–100).

Az Esterházyak több oltalomlevélben biztosították a birtokaikon élő cigányoknak szokott mesterségeik, a kovácsolás és a cserélés szabad üzését, hogy így nyert keresetükkel magukat és családjukat fenntarthassák (Thaly 1884: 570, 572). Egy alkalommal megerősítik Vörös Mihályt vajdai posztján, és utasítják tisztviselőiket, hogy büntessék meg azokat a cigányokat, akik nem engedelmessé válnak a vajdának (Thaly 1884: 573). Ez talán a csoporton belül belviszályokra utal, amelyek miatt a vajda szükségesnek látta hatalma megerősítését. Egy újabb, 1717-es oklevélben pedig az egyik birtokon meghatározott szolgáltatásokat kértek a cigányoktól: szükség szerint kovácmunkák elvégzését, fuvarozást saját lóval és kocsival, „szénatakarásnak idején, a mennyire limitáltatnak: annyi gyűjtőt”, vagy az úr kívánsága szerint ehelyett 12 forintot adni, és végül cenzusként Szent György és Szent Mihály napján minden sátor után 1-1 forintot és 1 font borsot. A járandóságok behajtásáért a vajda felelt (Thaly 1884: 575).

A 17. században az integráció több tekintetben is nehezebb lett: relatív túlnépesedés lépett fel, a munkaszervezetbe való beilleszkedés egyre nagyobb nehézségekkel járt. Komoly konfliktusokat okozott, mikor egy kisebb körzet, egy város nem tudott a már letelepedetteknél több cigányt eltartani, munkával ellátni. Ilyenkor nem csak a befogadó társadalomnak, hanem a helyi cigányságnak is érdeke volt, hogy újabb csoportokat már ne engedjenek a közelben letelepedni, hiszen az valamennyiük megélhetését veszélyeztette volna (Nagy 2000 9–10). 1686-ban például a kassai cigányok vajdájával íratott alá a város magisztrátusa egy kötelezvényt, mely szerint az ő hatósága alatt élők tartózkodnak a tolvajlástól, dolgozni fognak és nem fogadnak be újonnan érkezett, idegen cigányokat (Hegedűs 2000: 15–16).¹⁷

A munkaszervezet fokozatos telítődésével együtt járt, hogy a városok, vármegyék vezetői, és a birtokosok a vajdakinevezésekkel egyre több befolyást igényeltek a cigány közösségek felett, és a vármegyei elit többsége a helyhez kötést és a munkára fogást

17 Az okmány teljes szövege sejteti a kassai ügy közvetlen előzményeit is. Eszerint a cigányokat a városvezetés el akarta űzni a város „hóstátjából”, külvárosából, azonban a cigányok mégis kijárták, hogy bizonyos feltételek mellett maradhassanak: vállalták, hogy örökre Kassa joghatósága alatt maradnak, munkaszolgáltatással és ajándékokkal tartoznak, mint eddig, és aki közülük ezentúl lop, azt fel kell akasztani. Ekkor ígérték meg azt is, hogy újonnan érkezőket már nem fogadnak maguk közé (Kemény 1892: 380–381).



Margita Cichá – Teacher, tanár
Fotó: Chad Evans Wyatt (2002). Minden jog fenntartva!

erőltette, a szokott mesterségek és életforma feladásával járó, ezért gyakran elfogadhatatlan munkákat követeltek meg a jogbiztosításért és oltalomért cserébe (Nagy 2004: 42–48). Ennek ellenére a függőségi rendszerbe való betagolás még ekkor sem volt egyértelműen erőszakos. A bírósági ítéletek nem rendelkeztek etnikai töltéssel: cigányokkal szembeni perben többször hoztak felmentő ítéleteket,¹⁸ illetve maradtak emlékek cigányok által kezdeményezett és cigányok egymás közti pereiről is; sőt nem egy alkalommal a halálraítélt cigányokat is cigány hóhérok végezték ki (Nagy 2000: 15).¹⁹ Előfordult, hogy a vajda közbenjárására halálraítélt cigánynak kegyelmeztek meg, persze nem feltétel nélkül: a kegyelmet nyert és családja a földbirtokos örökös jobbágya lett (Csontos 1877: 456). 1659-ben Heves vármegye pedig egy cigányokat ért sérelem ügyén rendszabályozta meg a fegyelmetlen végvári katonákat (Nagy 2000).

Először II. Rákóczi Ferenc tett kísérletet a cigányság jogállásának általános rendezésére, amikor 1704 januárjában fővajdát nevezett ki az egész Dunántúl cigány lakosságának élére. A pátens azonban jobbára csak általánosságokat közöl. Az elmúlt időkben mindkét részről előfordultak sérelmek, ettől kezdve viszont bármilyen panasszal a fővajdához kell fordulni. Az ő megkerülésével a cigányokat semmivel sem szabad háborgatni, és tőlük semmilyen szolgáltatást nem szabad követelni (Thaly 1880: 607–608).

18 Lótolvajlás, -eladás, -csere ügyén indított pereket említ példaként Nagy 2004: 79.

19 Ez köszön majd vissza Jókai Mór regényében, *A cigánybáróban*.

A 18. század során jelentősen megnőtt a cigány népesség száma Magyarországon. Sokan érkeztek a jobb sors reményében nyugatról, az ottani kirekesztő, illetve asszimiláló törekvések elől menekülve, illetve keletről, a román vajdaságok felől, a rabszolgaság elől menedéket keresve (Száráz 2007: 92). A felvilágosult uralkodó ugyanekkor igyekezett minél áttekinthetőbbé tenni az állami élet egészét, és evvel együtt rendezni a jó részt a társadalom peremén élő cigányság helyzetét is.

A 18. század közepén-második felében a felvilágosult abszolutizmus radikális kísérletet tett arra, hogy a cigányságot nem csak jogi és gazdasági, hanem kulturális értelemben is minél hamarabb beépítse, asszimilálja a többségi társadalomba. A cél az volt, hogy a cigányságot állandó lakhelyhez kössék, hogy így egyrészt rendesen be lehessen hajtani az adójukat, másrészt (rendészeti okokból) elejét lehessen venni az örökös tartományokba való áttelepülésüknek. Ehhez a központi és helyi hatalom olykor erőszakos módszereket is igénybe vett: ilyen volt például a cigány gyermekek elszakítása családjuktól, és kiadása nevelőszülőkhöz. Tiltották emellett a cigányok közti házasságkötést, ellenben pénzjutalommal díjazták a vegyes házasságokat. Minden bizonnyal jól ismert jelenségeket írt le egy magyar közköltészeti emlék, mely szerint a magyar urak a következő rendeletet hozták:

*Parasztok legyenek, megparancsoltatott,
Jobbágyok számába ki-ki íratatott,
Házépítés, szántás-vetés meghagyatott,
Szent János napjáig terminus adatott [...]
Cigány név, nyelv és szó erősen tiltatik.*

A vers szerint a cigányokat telekre ültették, hogy állandó lakóhellyel rendelkezzenek, magyarul kellett tanulniuk és beszélniük, sőt magyar ruhában kellett járniuk a rendelet követően (RMKT 2000: 239–240). II. József valóban eltiltotta a dologtalan naplopást, a kéregetést, lócserelést, és munkára kötelezte a cigányokat. Emellett eltörölte a „cigány” nevet is, helyette az „új lakos”, „új magyar” megjelölést kellett használni.²⁰

Tehát egyrészt az asszimiláló törekvések szenvedő alanyai lettek a cigányok, másrészt pedig sokan kívülről, alacsonyabb rangúaknak tartották őket. Ezek ellenére azonban ismerünk néhány híradást a cigányság és a befogadó társadalom közti keveredésről. A Magyar Simplicissimus német szerzője például arról számol be, hogy (főleg Erdélyben) gyakori a cigányok és magyar parasztok közti házasság (Speer 1956: 228–229).

A felvilágosult abszolutizmus erőszakos megoldási kísérletei ellenére a 18. század második felében bontakozott ki a cigányság tudományos leírásának, megismerésének igénye.²¹ Nyugat-Európában ekkor születtek meg az Encyclopaedia Britannica kötetei, valamint Heinrich Grellmann „Die Zigeuner. Ein historischer Versuch...” című munkája.

20 A felvilágosult abszolutizmus cigánypolitikájára lásd: Mezey 1986: 14; Liégeois 2002: 108.

21 Akadtak persze 17. századi példák is, pl. Jacobus Thomasius lipcsei professzor 1652-ben, és Ahasvérus Fritschius rudolstadt-schwartzburgi tanácsos 1660-ban megjelent tanulmányai, azonban ezek az írások még nem tekinthetők ténylegesen tudományos munkáknak, inkább csak a korok szemléletét, és ítéleteit foglalták össze. Jacobusnak például nem voltak közvetlen ismeretei a cigányokról, ki is jelentette, hogy csupán régebbi könyvekből merítette saját írása anyagát, és egyetlen cigányt sem kérdezett meg biztos információért (Thomasius et al. 1998: 41).

Magyarországon Enessey György készített egy hosszabb tanulmányt a cigányokról; ebben közölt több cigány szót, avval a céllal, hogy etimologizálással támaszthassa alá a Bibliából levezetett eredetmagyarázatát (Thomasius et al. 1998: 84–86, 88–89, 92). A másik érdekes tudományos munka Vályi István dunaalmási református lelkész nevéhez fűződik. Vályi leydeni egyetemi éve alatt találkozott indiai diákokkal, akiktől több mint ezer szót jegyzett fel. Ezt a listát aztán felolvasta a győri cigányoknak, akik a legtöbb szónak ismerték a jelentését: ebből következtetett a cigányság indiai eredetére (Rostás-Farkas – Karsai 1992: 33).

A cigányság és a magyarországi közvélemény

Míg nyugaton a cigányság kitalált eredetmondákkal igyekezett elfogadhatóvá tenni jelenlétét a helyi lakosság számára, addig a magyar területeken nem kellett ilyenhez folyamodniuk. A magyarországi forrásokban nem fordul elő a Szent Család cserbenhagyása, a hitehagyás bűne, mindig békés egyiptomi vagy szentföldi zarándokokként tűnnek fel a cigányok (Nagy 2004: 15; Dupcsik 2009: 32). Viszont egyiptomi származásuk tudata a korszak egészében fennmaradt, általában „egyiptominak”, „fáraó népének”, vagy „fáraónak” nevezték őket.

A német forrásokkal ellentétben a magyarországi feljegyzésekben csak elvétve bukkan fel a kémkedés vádja: Istvánffy említi egyszer, valamint egy Edward Brown nevű angol utazó írja 1669-ben, hogy Galgóc környékén lakók avval vádolták a helyi cigányokat, hogy a budai vezér küldte őket a vár kikémlelésére (Mezey 1986: 57; Nagy 2004: 37). Sokkal gyakrabban vádolták a magyarok elárulásával az önként törökké lett renegátokat, a szerbeket, és a zsidó kereskedőket (Szerémi 1941: 37–39; Dernschwam 1984: 214, 227–228, 280; Ungnád 1986: 253).

A cigányság etnikai egységének felbomlását, és lecsúszott, bűnöző elemekkel való telítődését a nyugati szerzők után a magyarországiak is megemlítik néhány helyen, annak ellenére, hogy nálunk széles körben sosem terjedt el a nyugaton általános „emberiség söpredéke” klisé. A jezsuita Szentiványi Márton 1691-ben így írja le a cigányságot: „tolvajok csapata, valamint dologkerülő és csalárd emberek söpredéke, amely különféle nem túlságosan távoli, hanem szomszédos nemzetekből gyűlt össze” (Nagy 2004: 136).²² Ennek nyomán a kor politikusai és hivatalnokai a cigányságban gyakran nem egy népcsoportot láttak, hanem egy sajátos társadalmi kategóriát, amelyet egybe lehetett mosni a többi, társadalom peremén élő szegény réteggel, és amely különböző szociális problémákat vet fel. Ez vármegyei szabályrendeletek hivatalos indoklásaiban is megjelent. 1638-ban Sopron vármegye kiutasította területéről a cigányokat, majd

22 Oláh Miklós már a 16. század első felében leír egy ehhez hasonló jelenséget, ám az általa említett csoport csak nagyon bizonytalanul azonosítható a cigánysággal. Simánd falu lakói mindannyian testi hibásak, így nem dolgoznak, mentesek minden szolgáltatástól, és csak koldulásból élnek. Különös, maguk alkotta nyelvet beszélnek, és saját koldusénekeket költöttek. Oláh Miklós egyáltalán nem szól ezeknek az embereknek közös származástudatáról, vagy közös vallásáról, így a leírás szerint nyoma sincs az etnikai egységnek, csak önként vállalt kirekesztettségük, társadalmi helyzetük tartja össze őket (Oláh 2000: 51). Mezey Barna egyértelműen a cigányság egyik csoportjáról szóló leírásként értelmezi és közli a szöveget (Mezey 1986).

évekkel később lovas katonákat fogadott fel a vásárt fosztogató cigányok ellen. 1670-ben egyszerre űzi el a cigányokat közönséges bűnözőkként Somogy, Vas és Sopron vármegye, három évvel később pedig Szentgyörgy városa (Hegedűs 2000: 12–17). A rendeleteket azonban többször meg kellett ismételni, és ez arra enged következtetni, hogy azokat nemigen hajtották végre következetesen: a társadalom jelentős része eszerint hallgatólagosan elfogadta jelenlétüket és életformájukat.

Bár a cigányok török ügynökként, illetve az emberiség söpredékeként való megbélyegzése néhány esetet kivéve Magyarországon sosem terjedt el, a tipikusnak tekintett foglalkozásaikkal szembeni ellenérzés már a legkorábbi időktől több forrásban megnyilvánult.

A cigányok sajátos foglalkozásaikkal kiegészítették a városok és falvak már kialakult munkaszervezetét. Leggyakrabban vas- és pléhmunkákkal, tűzfegyverek készítésével, útkarbantartással foglalkoztak, illetve futárokként, kalauzokként alkalmazták őket. Mindazok, akiknek ezekben a megbecsültebb állásokban már nem jutott hely, megpróbálták egyéb munkákhoz jutni, és (paradox módon) az ilyen alantasnak tekintett munkák által igyekeztek beilleszkedni a befogadó társadalomba. Olykor középületek takarítását és tatarozását, a kanális tisztítását bízták rájuk, de sok helyen hóhéréként, kínzóeszközök és kalodák készítőiként, vagy kutyapecérként álltak a városok, vármegyék, vagy földesurak szolgálatában (Mezey 1986: 10–11). 1667-ben például Nagybányán hoztak kutyatartási rendeletet, melynek záradéka szerint a szabályt megszegők kutyáit a cigányokkal fogják megöletni (Hegedűs 2000: 14).

A cigányság egyik ősi foglalkozásának a kovácmesterséget tekinthetjük. Speciális technikáikat alkalmazva (amelyek olykor sokkal jobbak voltak a céhes ipar módszereinél) szerepet kaptak a hadiszerek gyártásában. A kovácmesterségben szerzett tapasztalatokat és eszközöket használták a kisebb ékszerek, csecsebecsék készítésénél is: rézből, tört ezüsből, üvegből, és különféle magvakból, gyöngyökből függőket, láncokat, és nagy fülbevalókat készítettek (Dernschwam 1984: 152). A 17. század végi Magyar Simplicissimus Erdélyben sok cigányról számol be, akik fő foglalkozása a kovácmesterség. Általában mindenfelől összegyűjtögetett ócskavasból készítenek különféle vastárgyakat, amiket igen olcsón árulnak. A német szerző mindehhez gúnyos megjegyzést fűz: „Különösen jó patkoló kovácsok és lódoctorok, de még jobb lókupecsek, csalók és lóköttők” (Speer 1956: 228).

A kovácmesterségük a lókereskedelem és lótolvajlás mellett a köztudatban összekapcsolódott a hóhéri feladatok elvégzésével is. Egész Európában elterjedt legenda volt, hogy ők készítették Krisztus keresztféjéhez a szegeket. Szerémi György igen megvetően említi, hogy Dózsa György vaskoronáját a cigányok készítették, aztán a kivégzéskor ők izzították fel és helyzeték Dózsa fejére (Szerémi 1941: 53).²³ Istvánffy Miklós tudósítása szerint pedig cigányok végezték ki a gyűlölt Grittit is (Istvánffy 2001 I: 330). Annak képze, hogy a cigányság „pribék népség”, más formában is felmerült. 1534-ben cigányokat fogtak perbe Lőcse felgyűjtásának kísérlete miatt. A kínvallatás során a vádlottak azt állították, Szapolyai bízta meg őket Lőcse, Libetbánya, Kassa, Eperjes, Bártfa felégetésével (Hegedűs 2000: 8; Nagy 2000). A közvélemény számára a vád hihe-

23 Ezt a történetet később Istvánffy Miklós is átvette Szerémitől (Istvánffy 2001. 141.); míg Nagy Pál szerint a történet csak Istvánffynál jelenik meg, és az ő szemléletmódját tükrözi (Nagy 2004: 28).

GALÉRIA



Kateřina Danyiová – Editor, szerkesztő
Fotó: Chad Evans Wyatt (2002). Minden jog fenntartva!

tőnek bizonyult, annak ellenére, hogy pusztán a két király közti politikai csatározások során használták őket bűnbaknak.

A zenélés a 16–17. században vált a magyarországi cigányság fontos megélhetési forrásává; főleg a protestáns vidékeken alkalmaztak előszeretettel (a zsidók mellett) cigány zenészeket, de a zenélést nem tekintették speciálisan cigány foglalkozásnak (Nagy 2000a; Dupcsik 2009: 39). A 15. század végétől kezdve több alkalommal tűntek fel, igen nagy megbecsülésnek örvendtek, igen előkelő környezetben: játszottak Beatrix királyné, II. Lajos, majd Izabella királyné udvarában, mindenütt lelkes hallgatók előtt (Fraser 2002: 110–111). „A legkiválóbb egyiptomi hegedősök, a fáraók ivadékai játszanak itt, akik nem ujjaikkal pöngetik a húrokat, hanem faverővel verik s teli torokkal énekelnek hozzá” – szól a híradás a gyulafehérvéri udvarról 1543-ból (Takáts 2000: 148). 1596-ban Zrínyi György írta, hogy szert tett két fogoly cigány muzikusra: „Amikor összeeresztik [a két cigány zenészt] s vonni kezdi, csoda, mely szép gyönyörűség hallgatni, ki miatt embernek ugyan enni sem kell. [...] csoda, mely szép, formán való szerencsen és cigány táncokat járt, kinek nézésénél ugyan nem tudom, mi lehetne ékesb és gyönyörűségesebb” (Takáts 2000: 152). Apor Péter 18. század eleji emlékezései szerint a nemesi mulatságok, ünnepek nélkülözhetetlen résztvevői voltak a cigány hegedősök és dudások (Apor 1978: 73–74). A 18. század végén Enessey György már egyik fő foglalkozásukként említi a zenélést, amivel többen komoly hírnévre is szert tettek, mások közt Szepesi Barna Mihály és Gömöri Dzinka Panna (Thomasius et al. 1998: 91, 96). Gróf

Hoffmannseggnek ugyancsak kedves emlékét jelentett a cigányzene 1794-ben: „A cigányok híresek arról, hogy a legjobban huzzák s én mindenkor nagy gyönyörrel hallgattam” (Pesovár 1977: 55).

Az elismerő hangok mellett mindig akadtak elítélő vélemények, sokan a muzsikálást csak komolytalan, semmirekellő emberhez méltó foglalkozásnak tekintették. Erre a beállítottságra jellemző, amit a Magyar Simplicissimus német szerzője, Daniel Speer írt: „Természettől fogva hajlanak a zenére. Van is majdnem minden magyar nemes embernek cigánya, aki hegedűs és mellékesen lakatos.” A mű főhőse, Simplex beszámol egy grófnál trombitásként tett szolgálatáról, akinek volt két szintén trombitás cigánya. Ezek azonban nemcsak „toprongyosak”, hanem „szamarak, lusták, és ügyetlenek” is voltak, valamint túl dacosak ahhoz, hogy tanuljanak valamit a tehetséges muzsikus Simplextől. Egy másik alkalommal szintén arról számol be a főhős, hogy a cigány síposok nem igazán szépen zenéltek, a legrosszabbul a német és lengyel dallamokat tudták játszani; ennek ellenére a magyar gazdáiknak nagyon tetszett az előadásuk (Speer 1956: 229, 220, 252).

Speciális megélhetési mód a jóslás, varázslás. A cigány asszonyok gyakran foglalkoztak gyógyfüvek gyűjtésével, gyógyítással, esetenként fogamzásgátlással. Ha azonban a beteg rosszabbul lett vagy meghalt, az asszonyt könnyen boszorkánynak titulálhatták – ahogyan megesett ez a többi nemzetbeli füvesasszonyokkal, nem egy esetben magyar nemesasszonyokkal is. Vagyis a varázslás, boszorkányság egyáltalán nem volt etnospecifikus jelenség. Bornemisza Péter „Ördögi kísértetekről” című művében a nép körében élő különféle varázslatok, módszerek és konkrét esetek sokaságát írta le, anélkül, hogy bármelyiket is szilárdan a cigánysághoz kötötte volna (Heltai-Bornemisza 1980: 1012, 1053–1055). Magyarországon tehát a cigánysághoz nem tapadt a bűbajoskodás, boszorkányság negatív toposza, mint a középkori Bizáncban és mint Nyugat-Európában. Sőt 1701-ben Bánffy György erdélyi vajda egy bizonyos Reffuly vajdának engedélyezte nemcsak a gyógyítást, hanem a varázslást és szerencsemondást (Nagy 2000: 61).

A varázslás, hitetlenség és istentelenség toposza magyar környezetben csak egy német szerző művében, a Magyar Simplicissimusban kap nagyobb hangsúlyt. A regény főhőse mellé szegődő cigány mindig nadragulyagyökeret hordott magánál, és időnként varázsmutatványokkal kápráztatta el útitársait: „Faedényben meg tudta főzni a marhahúst anélkül, hogy az edényt a tűz megpörkölte volna. Tudott sokféle, Isten a megmondhatója, miféle boszorkánykenőcsöt készíteni. Ha valamit bekent vele, fazék, szék, pad, bunda, barom vagy ember, akarata ellenére táncolt tőle. Nem egyszer rögtönzött ilyen látványos mulatságot. Ha egy különös cigányigét kiejtett, minden rakásra dűlt.” Nem csoda, ha elhangzik a műben a (nyugatról oly jól ismert) figyelmeztetés: „Senki ne kereszteltessen nekik gyereket, mert ezt csak színből teszik, hogy pénzt kapjanak. Valójában a gyerekeiket éjszaka valaminő kenőccsel tűz fölött keresztelik” (Speer 1956: 229–230).

Némelyek el tudtak helyezkedni a katonaságban fegyverkovácsokként, csiszárokként, lőportörökként, illetve utászokként; II. Ulászló már 1496-ban hadi szerszámok gyártásában tett szolgálataikért adott kiváltságot Bolgár Tamás vajdának és 25 sátonyi népének (Mezey 1986: 76). Katonaként azonban nem szívesen alkalmazták őket, sőt éppen a vitézi erények és magatartás teljes ellentétét látták bennük. Hans Dernschwam, a büszke szász patrícius, törökországi utazása során a török hadseregről írva megjegyzi, hogy katonák helyett jobban hasonlítanak a „szegény, nyomorúságos, csüggeteg” ci-

gánynépségre, „amely nélkülözi mind az alkalmasság, mind a rátermettség erényét.”²⁴ Zrínyi Miklós szintén a cigányok példájával világítja meg a katonák számára kárhozatos viselkedést: „rut dolog az, hogy egy szegény legény, ki egy darab kenyérral egyébiránt contentus lehetne, egy szekeret, egy kurvát, ökröt, barmot huz maga után: nem vitáz embernek való az, hanem amaz kandorló cigányoknak ” (Zrínyi 1985: 137). Ennek ellenére előfordulnak cigány emberek katonaként, sőt tisztkeként is. Bocskai egyik hadvezére, Lippai Balázs cigány származású volt – ezért Istvánffy, ha katonai járatlansággal nem is tudja vádolni, gonosznak és igen kapzsinak mondja (Mezey 2986: 122). Thököly Imre egyik ezredese, az 1690-ben elesett Horváth Ferenc is cigány származású volt (Hegedűs 2000: 16). A 18. század során ezen a téren sokat változott a szemlélet. Svédországban, Poroszországban besorozták a cigányokat, és Grellmann is elismeréssel írta, hogy a cigányok igen jó katonák, jó állóképességgel, nem véletlen, hogy bizonyos magyar ezredekben minden nyolcadik újonc közülük kerül ki. Egy 1787-ben kelt magyar körözőlevél tanúsága szerint „a cigány hűséges a posztjához, ha katonáskodásra fogják, és testi keménysége éppen erre teszi a leghasználhatóbbá ” (Szárász 2007: 58).

Az említettek mellett a cigányság még két foglalkozást űzött, amelyek azonban nem gyakoroltak nagyobb hatást a befogadó társadalom közvéleményére. Erdélyben sokan közülük bányászaként és aranymosóként dolgoztak. A dévai kamarához tartozó cigányokat I. Ferdinánd 1552-ben, Izabella királyné öt évvel később tette adómentessé. Az aranymosó cigányok helyzetét azonban csak jóval később szabályozták, egy kiváltságolt egyesületet állítva fel a számukra (Mezey 1986: 74, 77–78). Emellett a 17. században kezdett kialakulni a faluzás: a férfiak faluról falura jártak, mindenütt felajánlották szolgáltatásaikat. Így akár fél évig is távol lehettek a lakóhelyüktől, családjuktól (Nagy 2000a). A kortársak ezt egyértelműen koldulásnak, „erőszakos rátukmálásnak”, bujdosásnak, csavargásnak tekintették, és idegenkedtek, féltek tőle.

A cigányság mentalitására és életformájára jellemzőnek tartott vonásokat a „cigányság”, „cigánykodni” szavakkal kezdték jelölni, sokszor negatív értékítéletként, szitokszóként.²⁵ A cigányok Szeréminél mindig az alattomosság, csalárdság, hűtlenség jelképeiként tűnnek fel: „fáraó módon”, „mint a fáraók” (Szerémi 1941: 201). Pázmány Péter szintén „cigánymesterségnek” nevezi a csalást,²⁶ Tinódi pedig a porcióval csaló udvarbírákhoz és kulcsárokhoz hasonlítja őket, közmondásos lopósságuk miatt.²⁷ Szkhárosi Horváth András hasonlóképpen Magyarország társadalmi, politikai és erkölcsi gondjai közt említi: „Az cigánoknak lám békét hagytok, kik mindenkor lopnak...”²⁸ Hasonló szófordulatokban megjelenik a cigányság életformája is, amit a befogadó társadalom mindig bizonyos ellenérzéssel szemlélt. Heltai Gáspár a megállapodatlan, állhatatlan

24 Konstantinápoly utcaín egyébként sok cigány koldust is látott, és újabb epés megjegyzése szerint „fabatkát sem érnek ezek az emberek” (Dernschwam 1984: 409–410).

25 Ilyen becsmérlő értelmű kifejezésekből közöl több példát Dömötör 1934: 162; Liégeois 2002: 143–144.

26 „[...] mi a tévelygők könyveit soha ki nem nyomtattuk; nem is szűkölködik az igazság, efféle cigánymesterségek nélkül” (Pázmány 1983: 263).

27 „Ők atyjafiasok az cigánokkal, / Orcájok temérdök nagy álnoksággal [...]” (Tinódi 1984: 504).

28 Szkhárosi Horváth András: Az Istennek irgalmasságáról és ez világnak háládatlanságáról (RMKT 1880: 206).

életformát nevezi „cigányságnak”.²⁹ Mások a rozoga, kicsi kunyhókat hasonlították a cigányviskókhoz, és általános volt a nézet, hogy a mezőkön, a város határain kívül, a társadalom megbecsült tagjaitól elkülönülve táborot verni, „akár a cigány népség”, alantas, méltatlan dolog (Dernschwam 1984: 161, 182).

Azonban meg kell jegyezni, hogy a magyar irodalomban és történeti művekben sosem domináns az efféle „cigányozás”; a hűtlenség, hitszegés, és aljas vagyonszerzés sokkal inkább kötődött a köztudatban (érthető módon) a törökökhöz, valamint (a törököknél sokkal kevésbé) a rácokhoz és zsidókhoz. Pázmány Péter például sosem példálózik a cigányság bűnösnek, kárhozatosnak tartott mentalitásával. Még a legaktuálisabb kérdések (az ország romlásának okai, a keresztény vitézek erényei) tárgyalásakor is vagy bibliai és antik példákat hoz fel, vagy a legelvontabb kategóriákban gondolkodik: bizonyos mentalitásokat, tetteket egyes társadalmi rétegekhez, foglalkozásokhoz köt, vagy általában vett emberi természetről beszél. Másfelől az ilyen szófordulatok kontextustól függően pozitív tartalommal is bírhattak: a „cigányság” olykor egy különös, furfangos észjárást jelentett, és csak akkor kapott negatív felhangot, ha ezt az agyafúrtságot mások becsapására, megkárosítására használták fel (Nagy 2004: 141).

Mindezek a vonások a szófordulatok, mondások mellett előkerültek a mulattató és csúfoló versekben is. Többször került szóba indulatos természetük, idegenkedésük a letelepült életmódtól, paraszti munkától, irtózásuk a merev hierarchiától, a jogi szemlélettől:

*Mi bírtuk világot, laktunk, hol akartunk,
Falukról falukra mentünk, keltünk, jártunk.
Nagybíró, kisbíró, tizedes – ezekre
Elhalok féltében hatalmas nevekre*

(RMKT 2000: 241–244).

A magyar szerzők előszeretettel karikírozták a cigányok sóvárságát az anyagi jólétre, és a társadalmi megbecsültségre. Többször találkozunk a közköltészetben az ennivalóból épült templom képével, és a testi értelemben vett mennyországgal, ahol a cigányok jót ehetnek, ihatnak, pipázhatnak, és a „mennyei vásáron” lovat cserélhetnek (Küllős 2003: 18). Közmondásossá vált emellett, hogy „Szereti a cigány a veres nadrágot”, „Azon van, hogy veres ruhára szert tégyen, / Ha rongyos lészen is, csak selyemből legyen” (Küllős 2003: 26–27)³⁰ A viszonylagos létbiztonságban élő többségi társadalom elnéző mosollyal figyelte, hogy ami a számukra hasznavethetetlen ócskaság, az a cigány ember számára értékes lehet.

Gyakran vált multság tárgyává is a közköltészetben a cigányság különösen erős hajlama a lopásra.³¹ Az egyes lopási esetek ugyanakkor komoly konfliktusokat is okozhattak a valóságban. Rákóczi Ferenc 1704-ben kiadott pátense szerint az elmúlt idők

29 „Ki-ki mind az ő rendiben és hivataljában állhatatos legyen, és ne csavarogjon alá-fel, mert afféle cigányságnak hitván haszna vagyon” (Heltai-Bornemisza 1980: 123).

30 „Rossz anyagból való ruhát nem hordanak, nemes emberek elviselt rongyait kunyorálják el, vagy veszik meg” (Speer 1956: 228).

31 „Az fiát a lopásra jól megtanította, / De az imádságra el is feleltette [...]” (RMKT 2000: 232).

ben egyrészt a cigányságot érték sérelmek, másrészt viszont „maga is természeti inclinatioja szerint alattomban gyakorlani szokott csalárdságaival” haragított magára sokakat, és ezért van szükség a cigányság jogainak rendezésére és előljáró kinevezésére (Thaly 1880: 607).

Másik sok bosszúságra okot adó, de a közköltészetben mulatságossá, a bonyodalom középpontjává váló jellemvonás a cigányok csalárdsága. A 16. század eleji német mesterdalnok, Hans Sachs ezt adja az egyik főhőse szájába:

*Legyen falu vagy város az,
sehol se jár jól az igaz:
ellenséget lel mindenütt,
s az mind az ő fejére üt.
Ám aki hízelegni tud,
annak dicséret, hála jut.
Így tanultuk mi meg, cigányok,
a hízelgést, a csalfaságot*
(Sachs 1999: 30).

Egy magyar mulattató versben pedig éppen ez a mentalitás, a csalárdság, a ravaszság (és a közösség szoros összetartása) jelenik meg a cigányság egyetlen lehetséges életstratégiájaként. A haldokló vajda így foglalja össze végrendeletét, és a családjának szánt tanácsait:

*Szerelmes rajkóim, szépen alkudjatok,
Tü magatok közt szépen osztozzatok,
A cigány seregtül el ne távozzatok!
Erős paraszt munkát ne is dolgozzatok,
Csalástúl, lopástúl tü ne irtózzatok!*
(RMKT 2000: 229–230; Küllös 2003: 21)

A források szóhasználata alapján tehát első látásra úgy tűnhet, hogy a magyar és német szerzők a cigányság karakterisztikusnak tekintett vonásait alapvetően kétféleképpen értelmezték: vagy „természettől fogva” bennük levő, etnikus jellemzőkként (ezt emeli ki Rákóczi pátense), vagy pedig a szociális helyzetükre adott reakcióként, régi beidegződésekként, nemzedékről nemzedékre átörökített viselkedési mintákként (erre helyezi a hangsúlyt Hans Sachs és a magyar mulattató). A kétféle értelmezés azonban a korban egyáltalán nem vált szét: a nemzetek karaktere egyszerre függött a természetes adottságoktól, és a társadalmi viszonyoktól, történelmi múlttól. Ezt támasztják alá Enessey György sorai: szerinte, bár „az ő meg romlott természetére és benne meg rögzött szemtelen szokásaira nézvést egy azon fölöttébb meg vettetett és alá való népnek láttassék is”, mégis „szánakodásra méltó inkább az ő sorsa és nem gúnyulásra” (Thomasius et al. 1998: 81). Vagyis Enessey szerint a természet és a szokások nem két eltérő jellegű, más-más folyamatra utaló fogalom, hanem egymást kiegészítve és feltételezve alkotják egy nemzet jellemvonásait. A cigányok a magyarországi közköltészetben sosem ellenségként jelennek meg, hanem az etnikailag és kulturálisan sokszínű Magyarország egyik csoportjaként; sokáig annyira mások, annyira érthetetlenek vol-



Buzás Géza

Szerinted kit nevezünk cigánynak?

Azt nevezük cigánynak, aki elsősorban annak vallja magát és a környezete ítéli annak.

Hogyan határozzák meg őket?

A többségi társadalom a cigányságot egy különálló csoportnak ítéli meg, külön autonómiát tulajdonítanak nekik, mint ahogy külön kultúrát is.

tak, hogy nem váltak ellenséggé: az irodalmi művek általában marginális, mulattató figuráiként tűntek fel (Küllös 2003: 47, 63–64; Vö: Nagy 2004: 147–148).

Annak ellenére azonban, hogy nem tartották őket ellenségnek, a cigányság kívülállóságának, sőt alsóbbrendűségének képzete többször felbukkan a közköltészetben, iskoladrámákban, elvontabb, jelképes formában is. Ennek egyik alakja az volt, hogy negatív eredetmondákat költöttek a cigányságról. Egy ilyen monda szerint Noé egyik fiától, Khústól származnak, és a rajtuk ülő átok miatt nem telepedhetnek meg sosem (ezt a mondát ismerték a 16. század elején Franciaországban, közölte egy 1678-ban született erdélyi vers, és végül Enessey György is). Egy másik monda szerint az első cigány az ördög gyermeke volt, és lelke az ördög szellentéséből származott, ez tűnik fel egy 17. századi névtelen magyar szerző versében (Küllös: 2003: 30).³²

Néhány szerző azonban éppen ezeket a sokak szemében lenézett, vagy komikus, de mindenképpen kívülálló figurákat használta fel ahhoz, hogy kemény bírálatot mondjon a többségi társadalom felett. Ilyenek például Hans Sachs írásai. Vásári komédiáiban él a mélyen gyökerező sztereotípiákkal, de sosem bántóan, inkább a mulattatás eszközeként használva őket. Célja, hogy bemutassa a társadalmi rend, a konvenciók visszásságait, és a cigányokhoz hasonlóan egyáltalán nem kíméli a német parasztokat, polgárokat, nemeseket, papokat sem. „Az öt nyomorult vándor” című komédiában a cigány saját mesterességét, a tolvajlást hasonlítja össze a fuvaros, a kalmár, a csatlós, és a kolduló barát mesterességével (Sachs 1999: 509). „A fonóház” című műben a parasztok egy cigányt kérnek meg, hogy jósoljon nekik. Ő aztán meg is mondja mindenkiről az igazságot, felfedi a régi vétkeiket, és evvel egymás ellen fordítja a házaspárt és a szerelmeseiket (Sachs 1999: 28–30). Vagyis a cigány főszereplő a visszásságok leleplezője, és evvel a szerző társadalomkritikájának szócsöve volt.

A 18. század végén két magyarországi iskoladrámában figyelhetünk meg hasonló tendenciát. A cigány főhős egy nemesemberrel, illetve egy diákkal kerül szembe a bíróságon. Bár a korrupst bírót a csaló nemesembert nem merik elítélni, egyikük arra biztat-

32 Meg kell azonban jegyezni, hogy hasonló negatív eredetmondák szinte minden etnikai csoporttal kapcsolatban megjelentek, a szlovákok származásáról szóló versben például ilyenek állnak: „Hogy lószarból is már tót származnék [...]” (RMKT 2000: 258).



Zuzana Gáborová – Attorney, Brno Ombudsman's Office, ügyvéd
Fotó: Chad Evans Wyatt (2002). Minden jog fenntartva!

ja a cigányt, többé ő se riadjon vissza a nemesek becsapásától. A diákok viszont már botozásra ítélik, és elégtételül azt is elrendelik, hogy ezentúl minden diák előre köszönjön a cigányoknak (Küllős 2003: 26–27).

Az integráció lehetőségei és nehézségei

A nemzet a koraujkor szemléletében etnikailag, a származást tekintve homogén egészet alkot, egy mentalitásbeli és kulturális típust. Ez az oka a nemzetkarakterológiák elterjedtségének. Az *Eine Unterredung* című német röpirat például Európa minden népéről bőszes jellemzést ad, megemlíti a jellegzetes kulturális értékeket, az életvitel elemeit, a jellemző habitust, és részben ezekből vezeti le az adott nemzet politikai rendszerét. Az áttekintés célja, hogy feltárja, melyik nemzetől mekkora segítség várható a török elleni harchoz. Ezt az etnikailag-kulturálisan többé-kevésbé egységes nemzetet a rendi társadalomban politikai intézmények, kiváltságok tagolták.

Az integrációt ma befogadó, multikulturalista jellegű, kölcsönösségen, párbeszédre alapuló fogalomként értjük, a koraujkorban azonban a mélystruktúrákat nem érintő kapcsolatot jelentett, kimerült az ország, vagy a helyi közösség életét szabályozó törvények és normák külsődleges elfogadásában. Nem feltételezett aktív kapcsolatokat, viszont lehetőséget nyújtott a békés egymás mellett élés kialakítására, a jogi és gazdasági környezetbe való beilleszkedésre. Az így értelmezett integráció ellentétét az asszi-

milációra illetve az izolációra tett erőszakos jogi és gazdasági lépések jelentették. E két szándék mindvégig jelen volt, a magánjogi, vármegyei és állami szinten váltakozott. A felvilágosult abszolútizmus tűzte ki először célként a gazdasági-jogi kereteken túl az értékrend, a kultúra megváltoztatását is, időnként brutális lépésekkel.

A 18. század végéig Magyarországon a mai értelemben vett nemzetiségi kérdés nem merült fel. A nemzetiségek maguk sem fogalmaztak meg politikai igényeket, és a „többségi társadalom” részéről is jellemzőbb volt az elzárkózás, a jogi és gazdasági kiváltságok védelme a kirekesztés vagy erőszakos asszimiláló szándék helyett. Kivételt néhány, kis csoportokban letelepedő, a többségtől markánsan eltérő életmódot folytató, más értékrendet, hitet valló etnikai-felekezeti közösség alkotott: a zsidók, a szombatosok, a cigányok. Velük szemben nagyfokú bizalmatlanság, sőt esetenként félelem élt, ami éppen az elzárkózásukból, a titokzatosságukból eredt. A zsidókkal szembeni, középkori hagyományokon alapuló vád volt, hogy ők gyilkolták meg Jézust; a cigányokkal szemben ehhez hasonlóan a Szent Család cserbenhagyásának vádja merülhetett fel. A zsidókkal szemben a középkortól kezdve időről időre vérvádak fogalmazódtak meg (Magyarországon legismertebb a 19. század végi tiszaezlári per), illetve azokhoz sokban hasonló a 18. század végi honti emberevőper, amelynek során koholt vádak és kicsikart vallomások alapján 41 halálos ítéletet hozott a vármegye az egyébként ártatlan cigány vádlottak ellen (Hajdu 1996; Liégeois 2002: 108; Száraz 2007: 98–99). Érdekes, hogy sokszor a zsidók és a cigányok származását is összemosták, mind nyugaton, mind magyar területeken: a cigányokat az Egyiptomból kivonuló zsidók leszármazottaival, vagy éppen az őket előző egyiptomiak ivadékaival azonosították (Küllös 2003: 32; Hancock 2004: 51).

Általában azonban elmondható, hogy a befogadó társadalom igen ambivalensen viszonyult a cigánysághoz. Fordultak hozzájuk jóslatért, gyógyszerekért vagy talán varázsszerekért, illetve akadtak, akik szánták a cigányok rossz sorsát, és támogatni igyekeztek őket.³³ Másrészt viszont a közhangulatot mindig fel lehetett szítani a cigányok ellen, hiszen nem ismerték őket, így rengeteg előítélet élt velük szemben, és még a legképtelenebb vádak is hihetőnek tűnhettek. A politikai elit, a vármegyei vezető réteg és az országos méltóságok a kétféle magatartás közt ingadoztak: ha gazdasági érdekeik úgy kívánták, támogatták őket, biztosították jogaikat (általában a nagybirtokosokra jellemző, akik a cigányok speciális munkájából a legnagyobb hasznot húzták), máskor viszont jogaik korlátozásáról, vagy elűzésükről, sőt kiirtásukról rendelkeztek (főleg a megélhetésüket féltő céhek, és a nagymértékben idegenellenes köznemesség). Az integráció, vagy legalább a békés együttélés nagyban függött attól, hogy sikerül-e az érkező cigány csoportok jogállását rendezni, illetve (evvel összefüggésben) sikerül-e őket a földesúri birtokok, vagy városok munkaszervezetébe beilleszteni (vö: Binder 2009). A földbirtokosok hasznot húzhattak a cigányság speciális mesterségeiből, ezért érdekükben állhatott a vándorló életforma engedélyezése is, ugyanakkor a vajdai kinevezések a korlátozott ellenőrzés lehetőségét jelentették a földesúr számára (vö: Száraz 2007: 88, 94; Dupcsik 2009: 38, 42).

Az integráció kulcsa azonban nem csak a gazdasági és jogi helyzet rendezése lehetett: ismerünk példát arra, hogy cigányok tanulás útján igyekeztek a társadalom nem

33 A 17. század közepén írta Ahasvérus Fritschius, természetesen elítélve ezt a magatartást: akadnak „olyanok is, akik – valamiféle idétlen könyörületesség kábulatában – nem átalják védelmezni sem e szélhámosok dologtalan és gyűlöltre méltó koldulását” (Thomasius et al. 1998: 54).

pusztán elfogadott, hanem megbecsült tagjaivá válni. 1695-ben Szőnyi Nagy István „Magyar Oskola” című munkájában írja, hogy a kolozsvári református iskolában „né-mely cigányok is vannak, kik tanulásra édesedvén szépen olvasnak, némelyek írnak is” (Hegedűs 2000: 16). Egy 1773-as kiskunhalasi összeírás arról tudósít, hogy a helyi cigányok közül többen már kijárták az iskolát, vagy még oda járnak (Mezey 1986: 61). 1774-ben (vagyis három évvel a Ratio Educationis előtt!) pedig a Somogy megyei Szomajom falu cigány lakói kérvényezték iskola felállítását gyerekeik taníttatására.³⁴

Az integrációt mindig nehezítette, hogy jóllehet a jogi és gazdasági környezetbe be tudtak illeszkedni, a mentalitásbeli és életmódbeli változás viszont jóval hosszabb folyamat volt. A cigányság más hagyományokkal rendelkezett, más volt a tér- és időszemlélete, életvitelükből és munkalehetőségeikből adódóan eltért a tulajdonhoz való viszonyuk, másféle ambíciók is hajtották őket. Például a ló szimbolikus jelentőséggel bírt a szemükben, gyakori volt az olyan csere, amelynek során egy értékesebb, jobb lovat sikerült szerezniük. 1599-ben Udvarhelyszéken egy bizonyos János cigány többszöri csere után egészséges, bár kicsi lova helyett szert tett egy vak pej lóra, amely minden bizonnyal nem volt értékesebb az első állatnál; János számára tehát nem annyira a nyereség, mint inkább a csere aktusa lehetett fontos, ha veszteséggel is járt (Nagy 2004: 79). Evvel cseng egybe az, amit Révay Péter turóci főispán írt Gáspár vajda számára kiállított ajánlólevelében: a cigányság rég megszokta már, hogy „ide-oda elbolyongva [...] semmiféle célratörő igyekezetet nem is ismerve, csak egyik-napról a másikra, egyik óráról a másikra élve, csak úgy, az Isten szabad ege alatt keresse meg kétkezi munkájával élelmét s ruházatát” (Mezey 1986: 95).

További fontos gátló tényező, hogy a cigányság egy része, akik földesúri menlevéllel rendelkeztek és így megtarthatták vándorló életformájukat, csak minimális mértékben érintkeztek a befogadó társadalom tagjaival. A 16. század közepén Sztambulba utazó Hans Dernschwam tapasztalatai szerint a hódoltsági vidékeken a cigányok nem a szerájban vagy annak környékén szállnak meg, hanem saját székértáborukban (Dernschwam 1984: 182). Még a 18. század végén is azt írja Enessey György, hogy a cigány közösségek sátraikat csak a városok szélein és a falu végén állíthatták fel (Thomasius et al. 1998: 91).

A kétféle életforma megítélése, és az avval összefüggő értékrendek nemigen közeltek egymáshoz. A megtelepedett életmódot folytató, városi kultúrájukra igen büszke nyugatiak sokszor csak valami érthetetlen furcsaságként szemlélték a cigány közösségeket, életritmusuk, szokásaik egyszerre voltak ismeretlenek és megvetettek. 1421-ben Burgundiában írták, hogy az egyik város határában három napra sátorozott le egy cigány csapat, és ennyi idő alatt egyszer sem váltottak ruhát. A férfiak szakállasok és hosszú hajúak, a nők turbánszerű fejfedőt, mélyen kivágott inget, és vállukra vetett, durva anyagból készült lepedőt viseltek. A gyerekek és az asszonyok fülbevalókat hordtak (Fraser 2002: 74).³⁵ Daniel Speer szintén furcsállva, rosszállva, és túlzásokba esve írja le a cigányok szokásait és ruházatát. Szerinte igen korán, már 12–15 évesen házasodnak, és „a házasodásig majdnem meztelenül járnak. Egy fehér vagy színes lepedőféle kendőt két csücskénél fogva összekötve vetnek nyakukba. Ez elfedi ugyan hátsóré-

34 Ebben a kérvényben a cigány közösség adaptív stratégiáját látjuk: a többségi társadalomtól elsajátított értékek és viselkedésformák révén akarták elkerülni, hogy az ő gyermekeiket is nevelőszülőknak adják át (Nagy 1999: 333; Nagy 2000a).

35 Ehhez hasonló vélemények a 15. század elejéről (Liégeois 2002: 98).

szület, de elől meztelenek, hogy látni lehessen, melyik nemhez tartoznak. Hajuk hosszú. Az iskola büdös számukra” (Speer 1956: 228–229). Nemesi kúriájából szemlélve, és meglehetősen túlzásokba esve Enessey György a 18. század végén hasonlóan visszataszítónak írta le a cigányok életét: „Az ő élete módja többnyire piszkos, gyakori büdös hussal való élés, koplalás, henyélés, lopás, varáslás, világ szélt-bujdosás, tserelés, tsalás ‘s a’ többi. Ruházattya ringy-rongy e’ mellett mégis kevely” (Thomasius et al. 1998: 91). Még szélsőségesebbek a honti emberevőperben keletkezett iratok, amelyek szerint a vármegye vezetői úgy tudták, a cigányok nem házasságban, hanem vérfertőző ágyasi kapcsolatban élnek, félig meztelenül járnak, nem dolgoznak (bár azt mondják, tava-szonként a bányavárosokba mennek munkát keresni), hanem henyélésre és rablásra nevelik gyerekeiket is. Többször kiadtak már rendeleteket „e viperafajzat” megregulálására, de mindezek hatástalannak bizonyultak (Hajdu 1996).³⁶ Csak Révay Péter turóci főispán említi egy 1608-as okmányában a cigányok életmódját szokatlan részvétellel: „ősi hagyományai szerint a szántóföldeken, a mezőkön, a városokon kívül, csakis rongyosra kopott sátrai alá húzódva éli már megszokott keserves életét. [...] ezzel együtt megtanulta azt is, hogy a házfalakon kívül viselje el a záporosőt, a fagyos hideget és a rekkenő forróságot egyaránt, nemkülönben azt is, hogy ne legyen e földön semmiféle öröksége, ne kívánozzék városokba, várakba [...]”(Mezey 1986: 95) Végül még Enessey sem tudja visszatartani sajnálatát: „E végre szánakodásra méltó inkább az ő sorsa és nem gúnyulásra” (Thomasius et al. 1998: 81).

A „megszépítő emlékezet”

A 18. század során fokozatosan megváltozott Nyugat-Európa és a „másik” kapcsolata: megszületett a túlhajszolt, rideg, sokszor álságos és kiüresedő európai kultúra ellenpontja: a „nemes vadember” típusa. A vágy egy tisztább, egyszerűbb világ iránt a távoli, a civilizációtól még meg nem rontott kultúrák iránti érdeklődés fokozódásához, a vad kultúrák felértékelődéséhez vezetett. Mindez először a tengerészek útleírásaiban tükröződött, majd innen szivódott fel a szépirodalomba (utópiák, fantasztikus útleírások, robinzonádok), és a filozófiába. Az idegen kultúrákkal való találkozás problémája itt már az európai életmód alapjaira vonatkozó kérdésekként jelentkezett: érvényesülhet-e a szabad akarat és az emberi személyiség szabad alakulása a társadalmi keretek kötöttségeivel és torzító hatásaival szemben, valóban ellentétesek-e egymással a természeti és társadalmi törvények? Ezek a kérdések vezettek (a legélesebben Diderot-nál) a saját kulturális pozíció megkérdőjelezéséhez, és a „vademberek” átértékeléséhez. Ami eddig kicsapongó életmód, túlfűtött bujaság volt, most kényelemmel és gyönyörökkel teli boldogságnak kezdtek látni. Amit eddig ostobaságként és gyerekes esztelenségként írtak le, most természetes ártatlanságként és békésen közömbös lelkiállapotként értékelték. Korábban megvetően elítélt lustaságukat és igénytelenségüket most egyszerűbb igényeiknek és a természet bőkezűségének tulajdonították (Bitterli 1982: 480–485, 541–546).

Ehhez hasonlóan alakult ki az irodalmi cigány típusa a 18–19. században. Az általában komolytalan, mókás, figuraként megjelenő cigány hősök azt az embert jelenítették meg,

³⁶ Vö. a közel egykorú nyugati kliséket a cigányok paráznaságáról, házasságtöréseiről, vérfertőző viszonyairól, pl. David Hume munkáiban (Szemenyei 2002: 23).

aki furfangos észjárásának hála mindig ki tudja vágni magát a szorult helyzetekből, nem kötődik vagyontárgyakhoz, és nem akar kényszeresen, szabadsága feláldozása árán is anyagi biztonságot teremteni magának: szabad maradt a lélektelen társadalmi konvencióktól, a nehezen viselhető, embertelen kötött munkaidőtől (Hancock 2004: 79, 83).

A cigányság 16–17. századi történetét, sorsát ekkor már sok szépirodalmi mű dolgozta fel. A cigányok és magyarok kapcsolatainak megannyi eleme megszépítve tűnik fel ezekben az írásokban, a társadalmi konfliktusokat letompítják, helyettük az egyéni sorsokra és tragédiákra összpontosítanak, vagy éppen ellenkezőleg, egy idealizált képet nyújtanak a korszakról. Általában előfordulnak a századok óta a köztudatban megörögzült sztereotípiák (tolvajlások, boszorkányság, kovácsmesterség és zenélés, vándorló életforma, állhatatlanság és megbízhatatlanság stb.), de szinte minden esetben jelentősen átértelmezve, új tartalommal feltöltve.

Arany János „A nagyidai cigányok” című komikus elbeszélése egy 1556. évi, furcsa várostromról szól.³⁷ Nagyida várának magyar védői elhagyják és a 70 sátornyi helyi cigányra bízják a várat. Mindannyian úgy érzik, itt az alkalom visszaszerezni a cigány név becsületét, a vajda a győzelemről, a népe nagy dicsőségéről, mindenféle szép ruhákról és kincsekről, sőt a cigány ország megalapításáról álmodozik. Azonban mindjárt az első napon összevesznek a vajdai méltóságon, majd nagy mulatságot csapnak, és díszlövészekre elpazarolják az összes puskaport. Így aztán az ostromlók az első nekifutásra beveszik a várat, és elkergetik a cigányokat, akik nemhogy nagy dicsőséget és gazdagságot nem szereztek, hanem még azt is a várban hagyták, amijük eddig volt. A cigányok alkalmatlannak bizonyultak komoly erőfeszítésekre, hősiesség magatartásra, megmaradtak komolytalan, de kovácsokként, zenészekként jól alkalmazható mesterembereknek.

Nagyon hasonló képet alkotott a cigányokról Gárdonyi Géza. Ő teremtette meg a magyar irodalom talán legismertebb cigányalakját Sárközy személyében az „Egri csillagok”-ban. Sárközy kedves figura, aki a legváratlanabb helyzetekben bukkan fel, segíti a főhősöket, de igazából félénk, és emiatt a valóban nemes küzdelemre, a haza védelmére nem alkalmas. Viszont állandóan vándorolva bejárta az egész országot, sőt nagyszerű helyismeretének köszönhetően el tudja kalauzolni a magyarokat egészen a török fővárosig. Családja szállást nyújt a főszereplőknek, és élelemmel látja el őket. Sárközy alapjában véve inkább megtűrt, mint megbecsült tagja a társadalomnak, de nem vetik meg őt és nem törekszenek elnyomására vagy eltávolítására. A köztük levő kapcsolat derűs, az elismerésre és befogadásra nyitott.

Egészen más cigánykép bontakozik ki Jókai Mór regényében, a török világ alkonyán, és a 18. század elején játszódó *A cigánybáróban*. A szerző itt a cigány nemzet tipikusnak tekintett vonásait mint sajátos értékeket emeli ki. A regény főhőse, Botsinkay Jónás cigány mutatványosok közt nevelkedik. Miután hazatér birtokára, egy cigány asszony, egy boszorkány látja el, akinek a házában egy koponya, egy érctükrő, és mindenféle állatbőrök, -csontok mellett sok gyógyító kenőcs, ital is található. A legény szerelmes lesz a boszorkány leányába, és miután kiábrándul az úrhatnám és finomkodó, de lélektelen és aljas rács és német előkelőkből, feleségül is veszi őt. A regény további részében is pozitív színben tűnik fel a cigányság sajátos értékrendje és életmódja. Békeszerető

37 A kortárs források nem tudnak a nagyidai cigányok esetéről, a történet 1729-ben bukkan fel egy jezsuita történetíró munkájában, Arany János ennek kései változatát írja meg (Százaz 2007: 88–89).



Kőszegi Krisztián

Ki a cigány?

Szerintem az, akiben valamennyi cigány vér folyik, az cigány – vagyis az ősei cigányok. Lehet az negyedvérű, aki azt mondja magáról, hogy cigány és nincs valójában benne cigány vér – az szerintem nem az.

Hogyan gondolkodik szerinted a többségi társadalom a cigányokról?

Magyarországi példát nézve szerintem lenézik őket, ez azért észrevehető mindenhol. A legtöbb ember azt gondolja, hogy nem fűdenek, csak bűnözésből élnek, csak szegények, hát körülbelül így jellemzik a cigányokat szerintem.

nép (ennek kedvéért vállalják az egyébként lenézett vándorló életformát), rendkívül jól tudnak alkalmazkodni (ennek köszönhető, hogy még vallásukat is megváltoztatják, ha a szükség úgy hozza), elvégzik a legalantasabbnak tartott munkát is; vagyis Jókainál ezek a tulajdonságok pozitívummá válnak, noha maga is tudta, hogy a kortársak, még a parasztok is, éppen ezek miatt nézték le a cigányokat. Ezért határozza el a főhős, hogy helyreállítja a cigány név becsületét: alapít birtokán egy falut a környékbeli cigányok számára, ahol bányászattal és vasművességgel foglalkozhattak, majd pedig saját költségén egy cigányokból álló huszárcsapatot is felszerelt. A regény további jelentős momentumja a cigányasszony halála: a falubeli pap jelenti fel őt boszorkányságért. A kínvallatás során az öregasszony mindent beismer, de az úrfira, a főhősre vallani nem hajlandó. A kicsikart vallomás alapján halálra ítélték, majd a hatóságok a környék cigány vajdájával hajtatták végre az ítéletet, ahogy vele készítették el a kínezésközöket is. Jókainál tehát a korban állhatatlanságukért annyira megvetett cigányok éppen a kitartásukkal tűnnek ki.

Jókai művének perspektívája hasonló, mint Cervantes írásáé. Az események homlokterében a cigány közösség története áll, a többség által lenézett életformája sajátos jelentőséget és értékhangsúlyt kap. A főhős azonban egy magyar arisztokrata ifjú, aki, bár messze kimagaslik ebből a közegből, mégis közösséget vállal a cigánysággal.

Összefoglalás

Egy ilyen rövid áttekintés után megállapítható, hogy a Magyar Királyságban és az Erdélyi Fejedelemség területén az elismerés és a befogadás formái korábban és sokkal előnyösebb módon alakultak ki, mint a nyugati országokban. Ebben nagy szerepe volt annak, hogy a cigányok Magyarországon nem hirtelen jelentek meg nagy tömegben, mint nyugaton, így nem okoztak olyan sokszerű hatást a magyar társadalom számára (Nagy 2004: 30).

A cigány és nem cigány társadalom közti kulturális kapcsolatok története jól kirajzoló tendenciákba rendezhető. Eleinte egy kényes egyensúlyi helyzet alakult ki, spon-

tán létrejött stratégiákkal, „áteresztő csatornákkal”, ugyanakkor erős gátló tényezőkkel is. Ez az egyensúly a 17. század második felében bomlott meg, hogy néhány évtized múlva átadja a helyét a felvilágosult törekvéseknek, amelyek a cigányság mint marginális társadalmi csoport (és nem mint nemzet, nemzetiség) integrációját célozta meg, elsősorban a nevelés eszközeivel, a szocializáció színtereinek megváltoztatásával (Nagy 1999: 323).

Természetesen itt sem hiányoztak az alapvetően mindenütt és minden etnikai-vallási kisebbséggel szemben meglévő hátráltató tényezők (eredendő bizalmatlanság a megszokottól eltérő kultúrák iránt, gazdasági válsághelyzetekben felerősödő konfliktusok stb.). Bőven akadnak ugyan példák a befogadó „többségi társadalom” elutasító, sőt agresszív megnyilvánulásaira, de olyan jellegű erőszakos megoldásokat, mint nyugaton, magyar területen egyáltalán nem, vagy sokkal gyengébben alkalmaztak. Mindvégig előtérben volt a gazdasági integráció elősegítése, és a jogi helyzet rendezésére tett kísérletek. Másfelől pedig a cigánysággal szembeni (általában vármegyei szintű) megnyilvánulások sosem estek egybe a magyar köznemesség szittyá öntudatán alapuló politikai nacionalizmussal és idegenellenességgel, ami elsősorban a németek ellen irányult.

Bár a magyar és a német irodalomban is felbukkant olykor az igény, hogy a cigányságot a hagyományos kategóriákba sorolják, nem ez volt a domináns jelenség. A kor fogalmiságából következően általában nem merült fel szándék egymás mélyebb megismerésére és megértésére, a cél a béke megőrzése volt a felszínen, a mélystruktúrákat nem is érintve. A befogadók így természetesen gyakran megelégedtek a kialakult sztereotípiákkal, ami pedig hosszú távon az előítéletek táptalaja. Meg kell azonban jegyezni, hogy a német területek közvéleményében sokkal több klisészerű és sztereotip képpel találkozni; ilyen például a cigányság tolvajként, a török ügynökeiként, boszorkányokként, vagy emberiség söpredékeként való beállítása, megbélyegzése; ilyesmi a magyar forrásokban ritkán fordul elő. Magyar környezetben csak egy német szerző, Daniel Speer műve, a Magyar Simlicissimus tartalmaz igen sok sztereotípiát, ez azonban felvonultatja szinte az egész nyugati repertoárt: a tolvajlás, a boszorkányság, a paráznaság klisészerű képeit.

Nem volt ugyanakkor kirívóan rossz helyzete a cigányságnak a többi magyarországi „kisebbséghez” viszonyítva sem: a magyarság attitűdjei minden más etnikai csoporttal szemben is hasonlóak voltak, mint a cigánysággal szemben. Jól érezhető ez például a mulattató közköltészetben, a csúfolókon, amelyekben rendre megjelennek a negatív eredetmondák, az öltözködés és a sajátos akcentus kigúnyolása, valamint mindenféle vaskos tréfa és trágár szidalom (RMKT 2000).

A cigányság számára a 16–17. század sokszor nem hozott mást, mint szenvedést, kirekesztettséget, és sok személyes tragédiát. Ennek ellenére a magyar szépirodalomban és történeti emlékezetben a cigányság és a magyar társadalom közti kapcsolatok ha nem is felhőtlen, de alapvetően kiegyensúlyozott képe él.

Bibliográfia

- APOR Péter (1978): *Metamorphosis Transylvaniae* (Téka). Az előszót és a jegyzeteket írta: Kóczyány László. Szöveggondozó: Lőrinczy Réka, Bukarest: Kriterion Könyvkiadó.
- BARBARICS Zsuzsa (2000): „Türck ist mein Nahm in allen Landen”. Művészet, propaganda és változó törökkép a Német-római Birodalomban a XVII. század végén. *Hadtörténelmi Közlemények* 113 (2): 329–375.
- BENDA Kálmán (1942): *A törökkor német újságirodalma*. Budapest: Magyar Történettudományi Társulat.
- BINDER Mátyás (2009): Cigány-képek a sztereotípiáktól az integrációig. *Múlt-Kor Történelmi Portál*. www.mult-kor.hu/20090107_ciganykepek_a_sztereotipiaktol_az_integracioig?pldx=1 (2011.03.21.)
- BITTERLI, Urs (1982): *„Vadak” és „civilizáltak”*. Budapest: Gondolat.
- BURKE, Peter (1991): *Népi kultúra a kora újkori Európában*. Budapest: Századvég Kiadó – Hajnal István Kör.
- CERVANTES, Miguel de (1958): A cigánylány. In Uő. *Példás elbeszélések* (A világirodalom klasszikusai). Bev., jegyz.: Benyhe János, Budapest: Európa Könyvkiadó. 13–76.
- CSONTOSI János (1877): Adalék a magyarországi cigányok történetéhez. *Századok* 454–456.
- DERNSCHWAM, Hans (1984): *Erdély – Besztercebánya – Törökországi útinapló*. Közreadja: Tardy Lajos, jegyz.: Dávid Géza, Tardy Lajos, Budapest: Európa Könyvkiadó.
- DÖMÖTÖR Sándor (1934): Mióta muzsikusok Magyarországon a cigányok? *Ethnographia* XLV(3-4): 156–178.
- DUPCSIK Csaba (2009): *A magyarországi cigányság története*. Budapest: Osiris Kiadó.
- FODOR Pál (1997): Az apokaliptikus hagyomány és az „aranyalma” legendája. A török a 15–16. századi magyar közvéleményben. *Történelmi Szemle* 1: 21–49.
- FRASER, Sir Angus (2002): *A cigányok* (Osiris Könyvtár: Történelem). Budapest: Osiris Kiadó.
- HELTAI Gáspár – BORNEMISZA Péter (1980): *Heltai Gáspár és Bornemisza Péter művei* (Magyar remekírók). Közreadja: Nemeskürty István, Budapest: Szépirodalmi Könyvkiadó.
- HAJDU Lajos (1996): Előítélet és ítélet. A honti emberevőper. *Rubicon* 6. (Rubicon, 1990–2000 [elektronikus dokumentum] Budapest: Arcanum: Rubicon-Ház, 2002).
- HANCOCK, Ian (2004): *Mi vagyunk a romani nép* (Interface). Budapest: Pont Kiadó.
- HEGEDŰS Sándor (2000): *Cigány kronológia*. Piliscsaba: Konsept-H Kiadó.
- ISTVÁNFY Miklós (2001): *Istvánffy Miklós magyarok dolgairól írt históriája. Tállyai Pál XVII. századi fordításában*. I. Sajtó alá rendezte: Benits Péter, Budapest: Balassi Kiadó.
- KEMÉNY Lajos [közl.] (1892): Kassa városa levéltárából [1405-1653]. *TörténelmiTár* 1–3: 378–381.
- KÜLLŐS Imola (2003): *Cigányok a régi magyar közköltészetben a XVII. századtól a reformkorig*. Szekszárd: Romológiai Kutatóintézet.
- LIÉGEOIS, Jean-Pierre (2002): *Romák, cigányok, utazók* (Interface). Budapest: Pont Kiadó.
- MEZEY Barna [szerk.] (1986): *A magyarországi cigánykérdés dokumentumokban 1422–1985*. Budapest: Kossuth Kiadó.

- NAGY Pál (1999): „Kicsinségemben elszakattam.” Cigány közösség, szocializáció és gyermekors Magyarország a 16–19. században. *Educatio* 2: 320–338.
- NAGY Pál (2000): *Cigányperek Magyarországon, I. kötet. Korai perek, 1506/1534-1715* (Gypsy Studies – Cigány tanulmányok 1). Pécs: PTE BTK Romológia Szeminárium.
- NAGY Pál (2000a): „A félmondatok összegyűjtésére vállalkozom” Kende Ágnes és Kerényi György interjúja Nagy Pállal. *Amaro Drom* 2. www.amarodrom.hu (2007.02.23.)
- NAGY Pál (2000b): *Civitas Ziganorum. Amaro Drom* 8. www.amarodrom.hu (2007.02.23.)
- NAGY Pál (2004): „Fáraó népe”. *A magyarországi cigányok korai története (14–17. század)* (Gypsy Studies. Cigány tanulmányok 15). Pécs: PTE BTK Neveléstudományi Intézet Romológia és Nevelésszociológia Tanszék.
- NOVÁK Veronika (2007): *Hírek, hatalom, társadalom. Információáramlás Párizsban a középkor végén*. Budapest: Gondolat – Infonia.
- OLÁH Miklós (2000): *Hungária – Athila* (Millenniumi Magyar Történelem. Források). Ford. és jegyz. Németh Béla. Budapest: Osiris Kiadó.
- PÁPAINÉ Szabó Matild (2002): A „Madarakból lettünk” című könyv tanulságairól. In Deme Tamás (szerk.): *Roma aeterna*. Pécs: PTE Tanárképző Intézete, 53–60.
- PÁZMÁNY Péter (1983): *Pázmány Péter művei* (Magyar remekírók) Vál., a szöveget gondozta, jegyzetek: Tarnóc Márton. Budapest: Szépirodalmi Könyvkiadó.
- PESOVÁR Ernő (1977): *A magyar táncművészet évszázadai*. Szöveggyűjtemény (Néptáncpedagógusok Kiskönyvtára). Budapest.
- RMKT (1880): *Régi magyar költők tára. II. kötet. XVI. századbeli magyar költők művei, 1527-1546*. Közzéteszi: Szilády Áron, Budapest: MTA.
- RMKT (2000): *Régi magyar költők tára, XVIII. század*. Közköltészet 1. Mulattatók. Sajtó alá rendezi: Küllös Imola, Budapest: Balassi Kiadó.
- ROSTÁS-FARKAS György – KARSAI Ervin (1992): *A cigányok története*. Budapest: Cigány Tudományos és Művészeti Társaság.
- SACHS, Hans (1999): *A lovag meg az ibolya. Farsangi komédiák*. Ford.: Mann Lajos, Budapest: Orpheus Könyvkiadó, 1999.
- SPEER, Daniel (1956): *Magyar Simplicissimus* (Aurora IV). Turóczi-Trostler József előszavával és Benda Kálmán megjegyzéseivel, Budapest: Művelt Nép Tudományos és Ismeretterjesztő Könyvkiadó.
- SZAKÁLY Ferenc (1979): Honkeresők. Megjegyzések Cserni Jován hadáról. *Történelmi Szemle* 2: 227–260.
- SZÁRAZ Miklós György (2007): *A cigányok. Európa indiánjai*. Budapest: Helikon.
- SZEMENYEI Mariann (2002): *Mítosz és valóság: megjegyzések a skóciai cigányok történelméhez 1625-ig* (Gypsy Studies – Student 1). Pécs: PTE BTK Romológia Tanszék.
- SZERÉMI György (1941): *A mohácsi vész kora*. Ford.: Erdélyi László, Szeged.
- TAKÁTS Sándor (2000): *A török-magyar énekesek és muzsikások*. In Takáts Sándor: *Bajvívó magyarok*. Budapest: Corvina Kiadó, 144–157.
- THALLÓCZY Lajos (1878): A cigányok szervezete történetéhez, 1661. *Történelmi Tár* 704–705.
- THALY Kálmán (1880): Adalék a magyar cigányok történetéhez. *Történelmi Tár* 607–608.
- THALY Kálmán (1884): A cseszneki vár cigányai. *Történelmi Tár* 568–578.

- THOMASIVS, Jacobus – FRITSCHIUS, Ahasverus – ENESSEY György (1998): *A cigányok. Három korai tanulmány a cigányokról*. Válogatta, előszóval ellátta: Magyar László András, Budapest: Orpheusz Könyvkiadó.
- TINÓDI LANTOS Sebestyén (1984): Krónika (Bibliotheca Historica). Sajtó alá rendezte: Sugár István, bev.: Szakály Ferenc, Budapest: Európa Könyvkiadó.
- TODOROV, Tzvetan (1992): A másik. *Holmi* 11: 1535–1550.
- TRAKTÁTUS (2003): *Eine Unterredung gegen die Türken – Traktátus Mohácsról*. Közreadja: Balog F. András, ford.: Sára Balázs, utószó, jegyzetek: Radek Tünde. Budapest: Littera Nova.
- UNGNÁD Dávid (1986): *Ungnád Dávid konstantinápolyi utazásai* (Magyar Ritkaságok). Ford., bev.: Kovács József László, jegyz.: Fenyvesi László, Kovács József László. Budapest: Szépirodalmi Könyvkiadó.
- ZRÍNYI Miklós (1985): *Zrínyi Miklós prózai művei* (Zrínyi Könyvtár, 1). Szer., bev., jegyz.: Kovács Sándor Iván. Budapest: Zrínyi Kiadó.

Plazzeriano Gábor

„Új fotografiai valóságok” C. E. Wyatt fotográfus portrészorozatában

SUMMARY

New photography realities – in the portrait series of C. E. Wyatt, photographer

My paper is looking for an answer – through a specific, European project of American photographer Chad Evans Wyatt – for questions that must be asked in the situation of Hungarian and surrounding roma population, the situation of photography, philosophy of photography and some fields of social sciences. This could allow us to move in a huge space of interpretation, so the paper precisely asks how the reception of Wyatt's pictures is determined? My hypothetical statement is reception of images is culturally determined. I presume that linguistic message and annotation environment of images, content of images are primary in interpretation of images. So images are determined from their aspect of linguistic substance.

Dolgozatom az amerikai fotóművész, Chad Evans Wyatt egy konkrét, európai munkáján keresztül keresi a választ olyan kérdésekre, melyeket a fotográfia és fotófilozófia, egyes társadalomtudományok¹ és nem utolsósorban a magyarországi és térségbeli roma/cigány népesség jelenlegi helyzetében szükséges lehet feltenni. Nyilvánvalóan ez igen tág értelmezésnek adhat teret, ezért egészen konkrétan megfogalmazva a dolgozat arra próbál választ keresni, hogy milyen módon determinált Wyatt felvételeinek befogadása? Hipotetikus állításom, hogy a képek befogadása kulturálisan meghatározott – ezen belül pedig nyomatékosan feltételezem, hogy a nyelvi üzenet, a képek annotációs környezete, tartalma elsődleges a képek értelmezésében. Tehát a képek nyelvi szubsztanciájuk aspektusából determináltak elsősorban.

- 1 Elsősorban a szociológia, azon belül a kisebbségkutatás, és a médiatudomány szerepe jelentős, hiszen nagy hatással vannak a roma/cigány népcsoportokkal szembeni el nem fogadás, meg nem értés mechanizmusaira is, mely folyamatos társadalmi konfliktusokat okoz. Azonban ha a dolgozat tárgyára – bizonyos képek megalkotására, megjelenítésére és azok befogadására, tehát egy kommunikációs folyamatra – fókuszálunk, természetesen számon kérhetők kulturális antropológiai, szociálpszichológiai, nyelvészeti, művészettörténeti aspektusok is; egyetértve Horányi tételével, hogy az ilyen folyamatok vizsgálata nem kielégítő egyetlen aspektusból, s eredményes lehet különböző szakterületek terminusait felhasználni (Horányi 2003)

Ezek megerősítéséhez egyrészt vizsgálni fogom az alkotói gesztust, a szerzői intenciók felépítését társadalomelméleti keretekbe ágyazva; magát a képet, mint a kommunikáció eszközét, s annak a fotográfussal és apparátusával való viszonyát; a képekhez kötődő (egy kiállításon nagy eséllyel felbukkanó) annotációs környezetet, és e megjelenő szövegek helyét, szerepét a képek befogadásában. Bemutatom Wyatt-et, és kiállítását: kiválasztom és jellemzem Wyatt sorozatának egy portréfotóját, komparatív mozzanatként egy hazai fotós ugyanilyen jellegű portréjával hasonlítom össze; a konkrét kép-pár összevetésével és elemzésével pedig szűkítem a kérdésfelvetésre adható lehetséges válaszok számát. A kiválasztott Wyatt-portrét összevetem egy klasszikus szocioportréval, mindvégig próbálva a befogadói folyamatok, olvasatok lehetséges irányait bejárni. Wyatt képeinek retorikai mechanizmusát is górcső alá veszem Roland Barthes spektrálanalízisének modellje alapján. Wyatt teoretikus intencióját² a Barthes által képviselt nyelvészeti, strukturalista képértelmezéssel bontom ki. Ezzel az interpretációval válhat láthatóvá az a kép, melyet bemutatva – és az elméleti összefüggéseket egy, a dolgozatban meghatározó szerepű fotófilozófiai konstrukcióval (Flusser 1990)³ alátámasztva – megvalósulhat munkám nem titkolt társadalomkritikai célja. Mindezt a befogadói oldal egy olyan olvasatának körüljárásával erősítem meg, mely – egy hazai kiállítás, és a körülötte kibontakozó vita – bemutatásával a dolgozatot lezárja, de egyben szabadon is hagyja a továbbgondolás lehetőségével.

Vizuális kultúránk a „technikai kép feltalálása” óta⁴ hatalmas változáson ment keresztül. A kijelentés közhelyes mivolta támogatja az értelmezést, mivel a közhelyek a tudománnyal, s főképp annak módszertanával kapcsolatban nyugtalanító problémákat rejtenek és sejtetnek.⁵ Nemcsak a képekben megragadható változások, hanem az azok előállításában, értelmezésében jelenlévők is sejtetik azon mezőket, melyeket fontos felfedni Wyatt kiállításával kapcsolatban, s nemcsak azért, mert a kiállítás egy kiválasztott felvételét megragadva belehelyezhető az egy fényképfelvétel lehetséges értelmezési csatornáiba. A vizuális kultúra változására vonatkozó, véget nem érő folyamat is közismert: a technika fejlődése többször is je lentősen átformálta a tudományos- és közgondolkodást. Nagy Károly Zsolt, írásában (Nagy 2005 91–107)⁵ az olyan „terepfüggő” tudományra vonatkoztat, mint az antropológia. Dolgozatom módszertani hasonlósága révén megpróbálja követni ezt a gondolatot a fotográfiával, hisz a fényképezés (illetve egy emberrel felszerelt fényképezőgép) is terepfüggő: a fényképezési bozótos

- 2 Az alkotói intencióra kevésbé a Husserl-i fenomenológiai értelemben tekintek. Tanítványa, Roman Ingarden felfogása szerint a műalkotás létmódja a befogadóra vonatkoztatott jelek rendszere, melyek jelentést hordoznak, e jelentések pedig strukturálhatók. Tehát ha a műalkotás intencionált – látszatlétezésüket és illetékességüket is az őket kialakító alkotói tudat aktusának intenciójából merítik (Ingarden 1977). Teoretikus intencióként pedig az alkotó fogalmi rendszerének tudatos üzenetté alakítását értem: a fotográfia esetében a fényképek jelentésekkel, szimbólumokkal, fogalmi elképzelésekkel való létrehozását.
- 3 Flusser műve erősen befolyásolta a témaválasztást és az irányvonalak lefektetését – legfőképp említve a képek és a társadalom Flusser által is feszegetett kapcsolatát.
- 4 Niépce és Daguerre találmánya 1839-re datálódik, bár hozzátehetjük, hogy ők igazából „pusztán” csak kémiai és optikai tudásukkal kombinálták a már „felfedezett” képelőállító technikát. A camera obscura feltalálása – mint azt Zrinyifalvi is megjegyzi – a történelem távoli homályába vész (Zrinyifalvi 1997).
- 5 Nagy Károly Zsolt „közhely-bevezető”-jéből kölcsönözve (Nagy 2005: 91).

kultúrtárgyai között lopakodik (Flusser 1990: 28), és les áldozatára, akit/amit végül lencsevégre kap.

A vizualitás folyamatosan fejlődő, változó világa az, amely megváltoztatta – már a festészethez, a szövegekhez való – viszonyulási formáinkat is. Hisz a mindenkori medialitás – mely az észlelés alapja, hiszen a jelölőt észleljük, nem az üzenetet – mindig is felértékelte a közvetítő, médiumok szerepét; „e média-technikák és kommunikációs apparátusok mind a mai napig változásban vannak” (Sághy 2007). Az óriási mértékű technikai fejlődés pedig már ugyanezt teszi az eddig hagyományosnak mondott fotográfiával, és a mozgóképkultúrával egyaránt. Ennek kicsúcsosodása a fényképezés digitális technikai eljárásának immár közel két évtizede tartó terjedése. Átala szélesebb tömegek által vált elérhetővé a fényképezés s a fényképkalkotás aktusa, mellyel a fotóuni-verzum redundáns képeinek száma eddig soha nem látott mértékűvé emelkedett; miután a fényképezés viszonylagosan olcsóvá is vált. Ezek a digitális fényképezőgépek még erőszakosabban követelik tulajdonosaiktól, hogy újra és újra elsütögessék gépeik exponáló gombját (Flusser 1990: 48). Nincs tét, a nem sikerült képek törölhetőek, nem vész kárba az alapanyag. Ellenben ez az alapanyag-nélküliség teszi a digitális fénykép dokumentumjellegét megkérdőjelezhetővé. Ahogy Andreas Müller-Pohle fotóművész és fotóteoretikus fogalmaz: „a képi ikonok fossziliává dermedtek” (Adamik 2000: 46–47). A fényképezés technikai fejlődésével párhuzamosan a képmanipuláció lehetőségei ijesztő módon burjánzanak: mindenfajta képi hagyományt, képlátást és szokást töredékessé, kétségessé és megkérdőjelezhetővé téve – érvel a fotóteoretikus. Jogosan, hisz innentől már nincs az a kép, ami ne lehetne más. A véglegességek elvesztették érvényüket.

A távolodás – a kezdeti, hagyományosnak mondott leképezési eljárásoktól – teszi lehetővé számunkra azt a reflexiót, mellyel megragadhatóvá válik a változás esszenciája. Ez, véleményem szerint a „képiesség” technikai oldalán túl egy sokkal fontosabb tény megragadására is alkalmas: mégpedig a fotográfusnak, az apparátus használójának, a képbefogadói magatartás programozójának gesztusát, szemlélet- és látásmódját, és az abban történő szintén jelentős változásokat megragadni.

Azt a gyanút kívánom bizonyítani, hogy ezek a változások alapvetően kezdik megváltoztatni az eddigi befogadói, képolvasási és/vagy értelmezési struktúránkat. Ennek fő oka az lehet, hogy a fotográfus a valóság szeleteiről – „optika-szemével” közvetítve azokat – többlettartalmakat kommunikálhat, vagy épp fordítva: ténybeli faktumaitól foszthatja meg alkotásait. A minket ekképp körülölelő, szinte elárasztó technikai képek tömege, ezáltal már valóságunkat is kezdik átkonstruálni, létrehozva egy globális képszcenáriumot. A változás másik okát keresve eljutunk a befogadói, képolvasói „kulturálatlanság” meghatározásához: ahogy arra Miklós Pál is rámutat „az emberek nagy többsége csak a direkt információt, a képen kívüli valóságra vonatkozó referenciát olvassa ki a képből” (Miklós 1989: 6–13). Tehát a társadalom olyan interferencia „áldozata”, melyben túlságosan sok a viszonylag könnyen olvasható képi információ – ebben a közegben a megszokás szintjén, spontán módon tanulja, illetve pont ezáltal, nem tanulja meg a képek nyelvét.

A fotográfiában alighanem a dokumentumfotó hordozza a legtisztább fotógesztust.⁶ Mert a fotográfus – miközben részben felszabadulni próbál a minket, s így őt is

6 Kunt Ernő felhívja a figyelmet a fotó enkulturációs vonására; hozzátéve, hogy a „fotográfia, mint a kultúra képmása” funkcionál. Feltételezi, hogy a fényképek tükrében is élénk tárulhat

körülvevő kulturális megkötöttségekből – filmre viszi e kultúrfeltételeket, melyeket aztán, többé-kevésbé könnyen rekonstruálhatunk. Kérdéses, hogy mennyire lehet ez érvényes a mai értelemben vett és kommercializálódott dokumentum- és riportfotók, portréfotók esetében. Mint az főként a 20. század első felére vonatkozóan megállapított, az etnográfiai fotó, mint realista dokumentáló- és oktatóeszköz széles körben elterjedt, és a népi kultúra részeként felfogott, kulturális jelenségekre vonatkozó fényképes dokumentációk tömegével állnak rendelkezésünkre (Illés 2004: 119). Nem feltétlenül kell egyetértenünk Ruby-val, aki azt állítja, a kamera még nem használható kutatási eszközként, hiszen nem megfelelő a kulturális tartalmak kiemelésére (Ruby 2004: 12–13). Mi indokolhatja a dokumentumfotó tisztaságát, könnyű rekonstruálhatóságát? Szintén Ruby írja le, hogy „magának a médiumnak az egyedülálló minősége teremti meg” azt a lehetőséget, hogy rögzítsék, elemezzék, és bemutassák a kultúra vizuális megjelenési formáit, melyek másképp kevésbé megragadhatók, illetve, ezen a módon ragadhatók meg a legjobban (idézi Nagy 2005: 92). Azt hagyjuk figyelmen kívül, hogy Ruby végül megkérdőjelezi saját állítását, hiszen ő a képi kommunikáció antropológiájához kereste elméletét. Állításából pedig, mi magunk kérdőjelezhetjük meg azt, vajon a fotográfia tényleg csak a kultúra vizuális megjelenési formáit képes közvetíteni? Helyes lépés, ha kijavítjuk oly módon, hogy a fotográfia a kultúra vizuális megjelenítésére lehet alkalmas, nem pusztán annak vizuális megjelenési formáinak közlésére.

A már említett strukturális változások miatt azonban arra kényszerülünk, hogy az eddiginél erősebben ragadjuk meg a kulturális meghatározottságot. De ennek struktúrája a fényképezés gesztusából olvasható ki leginkább, és kevésbé a fényképezés tárgyában rejlik. Ennek magyarázatához Bán András gondolata releváns: a vizsgálódó, befogadó pozícióját ugyanúgy rekonstruálni kell, mint a képek készítőinek pozícióját. Mert maguk a képek bármiféle intenció, morális megfontolás hatására készülnek – s így a legkülönbélebb világlátások szimbolizálására alkalmasak – eredeti kontextusukból kiemelve védtelenné válnak (Bán 2004: 18). A dolgozatban Wyatt munkáját elemezve, azt újnak, rendhagyónak tekintem – ahogy az világossá válik – az alkotó fotógesztusa, látásmódja erre ösztönöz a vizsgálódás menetében. Összevetve más, hasonló tematikájú munkákkal kiderül: jó választás olyan fényképek vizsgálata, melyek egy eleddig hagyományosnak titulált fotógesztussal, eszmeiséggel megjelenítve épp egy elvárható hatás⁷

a társadalom valamilyen „képe”, azaz a fotók vizsgálata révén nemcsak a társadalom, de az individuumok megismerése is könnyebb folyamat (Kunt 1995: 3).

- 7 Külön tanulmány készülhetne arról, hogy a roma/cigány tematikájúnak nevezhető felvételeket készítő fotográfusok milyen céllal választják tárgyukat. Mély vizsgálódás nélkül is azonban látható, hogy akár szociofotók, akár portrék, akár művészi projektek része ezen fotók összessége, céljaiban megegyeznek: olyan érzések, tudások, tapasztalások keltése az alkotók célja, mellyel objektívjuk tárgyat tényszerűen mutassák, vagy éppen pozitív színben tüntessék fel. Sokuk tehát pozitív képet szeretne alkotni a cigányságról. Miért? Az ellenük irányuló sztereotip viselkedés miatt? Beck szerint a fotós „objektívál”, azt üzeni, hogy tárgyának dokumentumereje számít, az a nagy, mert a valóságot kétdimenziósra transzformálja – nem értelmez, csupán megjelenít. Azonban ami különbséget tesz ezek között a felvételek között, az a fotós céljainak hogyansága: a fotós nyelvezete, szubjektív érvrendszere. A legtöbb fotós sajnálatos módon képtelen többlettartalmakat kommunikálni fotóin, fogalmi rendszer nélkül, pusztán a valóság átadása a célja. Megelégszenek azzal, hogy a képek esztétikai kisugárzó erejének univerzalitása működésbe lépjen, s ebben vakon bíznak (Beck Zoltán 2009; Béres István 2004).



Dagmar Kariková-Straková – Costumer, Puppet Theatre of Ostrava, bábtervező
Fotó: Chad Evans Wyatt (2002). Minden jog fenntartva!

ellentettjét érték el. A megfigyelőt abba a kényelmes befogadói pózba taszítva, melyből két attitűd következhet: a roma/cigány népeiségre azzal a romantikával tekinteni, mellyel a gondtalan boldogságot és szabadságot látjuk, egy társadalmi szerződésektől mentes, ámde szegény népcsoportot. Vagy, az elmaradott, iskolázatlan életmódot hangsúlyozva visszaáll az az ironikus és megvető távolság, melynek a befogadó társadalmak által történő felvétele, – ahogy Trumpener nevezi – „a fénykép nyugtalanító varázsának kivédése” (Trumpener 1996: 222). Azonban az amerikai Chad Evans Wyatt *Roma Rising* című portrékiállítása más. Ahogy végignézzük a kiállítás darabjait, azok újra kezdik rajzolni mind befogadói, mind értelmezési struktúráinkat. Kérdések merülnek fel a befogadóban, a fotógesztus direkt vagy indirekt módjáról: a fotós szándékáról, arról hogy mit, kit látni a képeken, mi a jelentésük, van-e egyáltalán? Egy megszokott kép-szcenárióm változik meg a befogadóban. Az a gyanúm, a megfigyelő hezitál annak eldöntésében, kiket is lát a képeken. A döntést, ha szükségszerű egyáltalán a döntéshozatal, befolyásolja a képek kiállításá szerveződő kontextusa, annak annotációs keretével együtt. Így mindenképp eldöntendő kérdéssé rostálja ki azt, hogy vajon egy társadalom, társadalmi közösség, csoport individuumai, vagy azok összessége rajzolódik ki előttünk. Avagy a Liszt Ferenc által 1859-ben a következőképpen jellemzett nép: „Egy nép, melynek a civilizált nemzetekre gyakorolt hatása, az elragadtatás, éppoly nehezen ragadható meg, mint amilyen nehezen írható ki; csak halad előre korról korra, mint valami misztikus örökség; rossz híre ellenére fajtájának életereje és bájossága tetszést vált ki legnagyobb költőinkből.” (Trumpener 1996: 227). Wyatt akkor éri el küldetését,

amikor a befogadók valóságkonstrukciói nem efelé a kicsinylő/romantikus irány felé változnak. Hanem akkor – ez egyben legyen hipotézisem társadalomkritikai összegzése is – amikor „a nacionalizmus retorikája, és az általa létrehozott kulturális legitimáció modellje” (Trumpener 1996: 240) nem erősíti többé az etnográfia, a látvány és a narratíva területeinek felosztását a nyugati, „kultúrateremtő” és az időtlen, „természeti” kultúrák között. Fenti következtetésekkel pedig, pusztán egy kép megértése során zajló kommunikációs folyamatban, a kommunikációs modell⁸ szereplőinek és azok tárgabb közegének, az egész társadalomnak az egymás megértésben és elfogadásában közrejátszó szerepét és felelősségét is szeretném nyomatékosítani. Mindezeket összefoglalva, hipotézisemet a következő pontokban tartom megragadhatónak:

Az alkotói intenciók apparátus-béli determináltsága: a társadalom, mint apparátus; a fényképezőgép, mint apparátus; és a fényképész, mint apparátus, egy-egy „black box”. Egymást táplálva összefüggenek, együtt alkotják a „Super-Black-Box-ot”. Ez az „eszköz” felelős a jelentésképzésért, mely a befogadóban jön létre a képek megtekintésekor, olvasásakor, értelmezésekor. Flusser black box-nak nevezi az apparátusokat, melyek olyan komplex játékszerek, melyeknek programjai meta-programok, szimbólumok kombinációi. Lehetnek automatizáltak, de vannak az emberre, mint funkcionáriusra támaszkodó black box-ok is, melyek összekapcsolódó rendszere alkotja a super black box-ot. (Bővebben a „Vizuális interfészek kiteljesedése a fotográfiában” című fejezetben.)

A befogadók értelmezési stratégiái társadalmilag determináltak (a képet jobbra a valóság közvetlen leképezéseként értelmezik). Ezt, mint metaforikus folyamatot tekintem, mely a modern társadalmi berendezkedés képolvasási modellje.

Wyatt képei nem a redundáns képek áramával haladnak. Képei nem a társadalmi apparátus programjának már feltárt részeit merítik ki. Fogalmainak képre-vitelével a narratívák sokféleségét kínálja fel. Ezt, mint metonimikus folyamatot tekintem, mely a posztmodern társadalmi berendezkedés képolvasási modellje.⁹

Alkotói intenció – intencionált befogadó

C. E. Wyatt, és a „Wyatt-i színház”: a *Roma Rising* portrészorozat

Chad Evans Wyatt portréfotós. Zenészcsaládban született, New Yorkban és Párizsban nőtt fel, 1976 óta tevékenykedik fotográfusként Washington DC-ben. Még fiatalkorában, zenei tehetség híján hangszerét szülői nyomásra olyan eszközre cseréli, mellyel – mint azt egy cseh rádióadásban nyilatkozta¹⁰ – „a fénnel komponálhat zenét”. Autodi-

8 elen kontextusban kielégítő a Shannon–Weaver-féle rajzos kommunikációs modellre tekintünk: Információforrás ----- adó ----- jel ---*-----vett jel -----vevő ---- információbefogadó (Weaver 1977).

9 A dolgozat a továbbiakban nem vállalkozik a modernitás-posztmodern viszonyrendszerének elméleti megközelítésére, feltárására. A dolgozat a konkrét interpretációk során azonban folyamatosan reflektál erre, különösen a befogadás, értelemnyerés, jelentésadás problémakörében (lásd később).

10 Cameron, Rob, *Chad Evans Wyatt – portraits of Roma rising above discrimination*, A Cseh Rádió „Romove” műsorában hangzott el. <http://romove.radio.cz/en/article/20747> (2008.09.10). Az angol nyelvű szöveg fordítása: Plazzeriano Gábor.

dakta módon, könyvekből adoptálta tudását, és szülei kapcsolatainak, ismeretségeinek révén a portrézást egyből a művészvilágban kezdhette. Munkái így például a washingtoni *National Gallery of Art* gyűjteményében és a *Smithsonian Institution* zenei részlegében is megtalálhatók. Az Egyesült Államok öt elnökét, szenátorokat, és számtalan közéleti hírességet és személyiséget fotózott. Wyatt 1993-ban érkezett Csehországba feleségét kísérve, aki a vasfüggönyön túl rekedt felmenőit kutatta az országban. Egy barátja javaslatára Washington DC-beli tevékenységéhez hasonlóan nekiállt, hogy átfogó képet adjon a rendszerváltás utáni Csehország közéleti, művészeti alakjairól. Így készül el a „101 – „Artists in the Post-Revolution Czech Republic” (Wyatt 2000; 2004), melyben számos portréről cigány/roma¹¹ középosztálybeli művész, közéleti szereplő nézett vissza Wyatt-re. De nem ez volt az elsődleges oka, amiért belekezdett a „Roma Rising” portrészorozatba. Mint azt az interjúban Wyatt hangsúlyozza, a „kép” lépésről lépésre állt össze: egyrészt olvasott egy cikket, melyben a szerző azt állítja, hogy a cigányok alsóbbrendűek; ez igencsak megdöbbenetete. Aztán, a cseh művészeti album munkái közben számtalan cigány/roma művésszel dolgozott együtt. Ahogy visszaemlékszik: „Ők azt mondták: – Tudod, van itt azért egy középosztály... amit látsz a sajtóban, az csak a szegénység, bánat, reménytelenség...” (Sustova – Kenety 2005 1. rész). Aztán albumának egyik szereplője hozzátette: a cseh média szisztematikusan egy oldalról közelíti meg közösségüket. Egy hónapra rá Wyatt cikket olvas egy csehországi perőről, melyben egy cigány/roma politikusnő fordul bírósághoz, amiért származása, konkrétan bőrszíne miatt nem szolgálják ki egy étteremben. Mindezek a történetek hozták elő Wyatt-ből azokat az érzéseket, melyek szintén inspiráló erőként segítették a

11 A „cigány/roma” kifejezéspárt mindenhol következetesen ebben a formában használom a dolgozat során. A hazai ciganológia/romológia (következetesen szintén párban lenne használandó) – illetőleg az azokkal rokon tudományterületek képviselői között sincs konszenzus a megfelelő szóhasználatlalt kapcsolatban. Az európai trend, az EU kisebbségpolitikai irányelveivel azon van, hogy az antirasszizmus és az egyenlő esélyek nevében az angol „Gypsy” – és a különböző országokban annak megfeleltethető megjelölést (mint például – a teljesség igénye nélkül – tsigane, gitano, manush, cigány, zigeuner, zingari, cigani, bohémiens) – annak negatív jelentéstartalmái miatt – „roma”-ra változtassa. Ezzel ellentétben „lehetetlen és nem kívánatos az uniformitást erőltetni sem a közírásban, sem az egyetemes gondolkodásban azokról az emberekről, akik mások által is, és önmegjelölésükkel is olyan különböző elnevezéseken ismertek, mint ‘Gypsy’, ‘Roma’, ‘Gitano’, ‘Manush’ – és így tovább...”, írja Gay y Blasco (Gay y Blasco 2008: 297). Anélkül, hogy belemélyednénk abba, hogy a felsorolt elnevezések az adott országok szóhasználatában milyen értékeket képviselnek: csak a hazai helyzet áttekintése megfelelően alátámaszthatja a szó párban való használatának fontosságát. Magyarországon a változtatás gyakorlatilag sem működhet: hazánkban élnek romungrók, akik „magyar-cigányok”, nagyobb részük csak magyar nyelvű, kisebb részük a romani egy dialektusát is beszéli. A beások indokoltan utasítják el a ‘roma’ névhasználatot – mert az romani nyelven hordoz jelentést, mely nem a beások nyelve, akik a román nyelv archaikus változatából származó beás nyelvet beszélik, önmagukat beásnak, cigánynak jelölve. A romani, itthon elterjedt oláh-cigány (ismét csak egy népszerű, de etimológiailag helytelen szó, mivel pont az oláh-roma népesség az, mely nem cigány, hanem roma) etnikai csoport a romani több nyelvjárását beszéli, elsősorban a lovárit. Az ő nyelvükön releváns a ‘rom’ (ember) ‘roma’ (emberek) szóhasználat. Ők tehát ‘romák’ (újabb kérdésfelvetést implikál a magyarban elterjedt, ám halmozott többes számmal használt kifejezés). A dolgozatban tehát bármilyen kontextusban is jelenik meg, a cigány/roma megnevezést fogom használni – a cseh vonatkozású szövegekben is.

„Roma Rising” megszületését: ez pedig saját identitása. „Egy fekete férfi és egy fehér nő gyermekeként eleget tapasztalhattam az Egyesült Államok polgárjogi mozgalmi időszakában történtek körül, már gyermekkoromtól fogva. Jöttek apámhoz doktorok, ügyvédek, különböző szakterületű, diplomás feketék, épp ezért ez nekem természetes volt. Szóval, hogy van az a dolog például a kisebb agymérettel? Felelőtlen dolog ekképp vélekedni, de az emberek megteszik. Miért? Mert sztereotípiáik kimondásával egyben jóvá is hagyják azokat...” (Sustova – Kenety 2005 1. rész). Wyatt így abban a reményben, hogy munkája elindít egy párbeszédet, eldöntötte, nekiáll a „Roma Rising”-nak a 101 munkái után. A 101 egyik cigány/roma portrémodelljétől számtalan elérhetőséget kapott. Az illető egy ebéd alkalmával azt mondta Wyatt-nek, hogy a média kitartóan tartózkodik annak megvitatásától, közlésétől, hogy igenis létezik középosztály, felsőfokú végzettségűek a cigány/roma népességben. Mindezeken hatására, így kezdte el a 2000-ben bemutatott, Washingtonban és Prágában is kiállított, 101 folytatásaként a „Roma Rising”-ot 2001-ben, és fejezte be 2004-ben. „Embereket szerettem volna fotózni, akik ehhez a középosztályhoz tartoztak, ehhez a professzionális, diplomás osztályhoz, és azt mondani: ha az előítéleteid a cigány/roma népességről helyesek, akkor ki ez a száz ember, akiket lefotóztam? Miként magyarázod őket? Én csak dolgoztam, csak lefotóztam őket, meg sem hallva azokat az érveket, melyek azt mondják, „...no, rendben, találtál néhány különlegeset közülük, de a többi az rettenetes...” (Sustova – Kenety 2005 1. rész). Wyatt szerint sok ember rendkívül egyszerűnek látja ezt a kiállítást; „that’s intentional” (ez szándékos) – teszi hozzá. Azt akarta elérni, hogy ezek a képek rendkívül egyszerűek legyenek, közvetlenek, és tiszteletteljesek a képek szereplőivel szemben, ne egy túlfűtött érzelmesség sugározzon a képről. Másképp, ha meg akarjuk nézni a képen szereplő személyt, akkor el kelljen gondolkodnunk arról a képen szereplő személyről.

„Roma Rising”, azaz ‘Roma felemelkedés.’¹² Wyatt a kiállítás teremszövegében úgy nyilatkozik módszeréről, hogy azok elfordulnak a cigány/roma portréfotózás eddigi hagyományaitól. Nem pusztán amiatt, mert fekete-fehér kivitelüknek köszönhetően tiszteletet és nyugalmat sugárzó, formális portrék, de egyben meghívó is a nézők számára, hogy bekapcsolódjanak egy még nem ismert, ám őszinte felek közötti beszélgetésbe. Nem is pusztán amiatt, mert a képek nem a hagyományos téglalap alakban tűnnek fel, hanem a portréfotósok által előszeretettel használt négyzetes középformátumban¹³ készültek. Wyatt sorozata 83 felvételtől áll, melyekről – néhány csoportos és családi portré jóvoltából – 108 ember tekint vissza, s várja a befogadótól, hogy ne csak megnézze, de lássa is őket. Ahogy Wyatt nyilatkozik: „Megvolt az okom az óvatosságra: ezeket az embereket számtalan fotós közelítette meg évtizedeken keresztül,

12 A kiállítást Magyarországon a Dialéktus Fesztivál 2007 szervezésében, a Ceské Centrum segítségével mutatták be a Marcibányi Téri Művelődési Központban 2007. április 10-14 között. Önkéntesként dolgoztam a fesztiválon, így nem csak a kiállítás anyagát vehettem alaposan szemügyre, de a megnyitón is jelen voltam, ahol a művésszel is találkozhattam. A teljes kiállítás anyaga megtekinthető az Interneten: <http://www.romarising.com>

13 Az úgynevezett TLR formátum többek között 6x6-cm-es filmre dolgozik. A TLR dupla lencserendszert takar, a gépbe felülről kell belenézni, így az exponálás csípőmagasságból a legkényelmesebb. Ezek úgynevezett két fényaknás gépek, dupla lencserendszerük által (lásd később). A TLR mind a mai napig népszerű, és digitális változatai a mai digitális paletta legmagasabb, és egyben legköltségesebb kategóriájába tartoznak.

akik úgy tűnik ugyanazokat a felvételeket ismételték újra és újra – fénymásolat minőségben; semmit sem hordozva a nagyszerű cseh fotós, Josef Koudelka¹⁴ cigány/roma felvételeinek esszenciájából, amelyek az ilyen fényképek velejévé, mintájává válhattak Csehországban, a cigány/roma lakosság megismerésében. Még most is, ezek a fotósok látszólag tehát egy olyan művész munkásságával ‘versengenek’, akit különösebben nem is ismertek, sem őt, sem munkásságát, pusztán néhány felvételét” (Sustova – Kenety 2005 1. rész). Wyatt olyan felvételeket kívánt felmutatni, melyek a tisztelet portréi, némi stúdióhatással, fekete-fehéren a tündöklő színek ellenében, ezzel is a szemlélődésre, elmélkedésre hangolva a nézőt. Olyan fotókká téve őket, melyek megfigyelhetővé válnak az érdeklődők számára. Ha mint szöveg tekintünk a cigány/roma fotóra,¹⁵ teszi fel Wyatt, azt egzotikusnak, „másfajtanak” értékeljük, mely kizárja a csoportot a többségi kontextusból (és egyben belehelyezi egy kisebbségibe).¹⁶ A fotók stílusa olyan, groteszk figurák „színházat” hozzák létre¹⁷, melyek visszavonhatatlanul különbözőek, a megváltás bármiféle esélye nélkül. „Ezekon a fotókon nem azok a leggyakrabban hangsúlyozott aspektusok láthatók, mint a szegénység, a megbízhatatlanság, határtalan és felelőtlen lelkesedés, a zene öröme, vagy az, hogy képtelenek gyökereket eresztetni. Ezt a látásmódot nem ritkán rikító színekkel erősítik meg, ami által még inkább elhatalmasodhat a filmen megörökített szereplők elszigeteltsége.”¹⁸ Wyatt szerint a cigány fotó egy igazságot ismer el, a megoldhatatlan problémák igazságát. A

- 14 Josef Koudelka elismert cseh fotográfus, aki munkássága során különös érdeklődést mutatott a cigányság élete, a népi vallásosság eseményei, és más folklorisztikus események iránt. 1962 és 1968 között a közép-európai régió cigánytelepeit fotózta. Leginkább nemzetközi porondon vált ismertté, hazájában munkássága nem volt számottevő hatással a fényképészetre.
- 15 A dolgozat során az egyszerűbb fogalmazás kedvéért mindenféle negatív konnotátum nélkül használom a szókapcsolatot, mely arra utal, hogy olyan fotóról van szó – legyen az bár portré, néprajzi, dokumentum, vagy akár családi fénykép – mely tárgyat tekintve, annak értékmentes, általános, leíró elemei mentén besorolható a cigány/roma fotók közé. Lecsupasztva az árnyalt, tudományos megközelítésektől úgy is fogalmazhatunk: olyan fényképfelvételről van szó, melynek tárgya egy/több cigány/roma ember.
- 16 Újabb szociológiai fogalom, melynek nem etimológiai magyarázatát szeretném adni, sem bevett szociológia attitűdöket megváltoztatni. Csak úgy gondolom, hogy a szó extrém példája annak amikor negatív konnotátumok kötődhetnek egy szóhoz: A „többség” – számosságbeli egység. Több – kevesebb. Ellenpólusa tehát a „kevesebbség”. A kisebbség” ellenpárja a „nagyobbság” – melyet ha mindenképp társadalomelméleti szemüvegen át tekintünk, leginkább minőségi tényező. A „kisebbség” szó a jelenlegi értelménél és használatánál degradálóbb és pejoratívabb nem is lehetne: ha figyelembe vesszük, hogy azok, akikre a kifejezést használja a tudomány, szinte kivétel nélkül marginális helyzetben vannak, ha mást nem, hát számosságukból kifolyólag. Kevesebben vannak, tehát „kevesebbség”. Hiszen nem arról van szó, hogy a „nagyobbság”-ot képviselő társadalmi csoportok értékniváltást fejeznek ki a „kisebbséggel” szemben – mégis így van; a szóhasználat ezt sugallja. Amellett, hogy kevesebben vannak, még a tudományos álláspont is lenézően, lekicsinylően nyilatkozik meg róluk, pusztán kategóriai besorolásukkal. „Cigány vagy etnikai kisebbség?” Igen, kénytelen vagyok én is a bevett fogalmi rendszert használni, pusztán érzékeltetni szerettem volna, hogy a fogalom használatát ellenérzésekkel tűröm.
- 17 Miroslav Vojtechovsky, cseh fotográfus szavait kölcsönzi teremszövegében Wyatt.
- 18 Evans Chad Wyatt – Roma Rising / Roma felemelkedés. A kiállítás magyarországi, magyar nyelvű teremszövege alapján.



Kőszegi Mária

Szerinted kit nevezünk cigánynak?

Úgy gondolom ezt a fogalmat – cigány – több nézőpontból is lehet vizsgálni. Az egyik valószínűleg a többségi társadalom által megnevezett cigány. A helyes megfogalmazás szerint a cigány egy népcsoport, aminek nincsen hazája, és szétszórtva az egész világon megtalálható. Mint minden etnikumnak, a cigányságnak is van saját kultúrája, nyelve, vallása, identitása. Első hallásra ez a kérdés egyszerűnek tűnik, de jobban belegondolva nem is annyira az. Egyértelműen nem lehet megállapítani, hogy ki cigány és ki nem. Vannak olyan cigányok, akik beleolvadnak a többségi társadalomba, mivel a cigányságra jellemző rasszjegyek nem egyértelműen mutatkoznak náluk. Ilyen rasszjegy például az átlag európai embernél sötétebb bőrszín, így ők nem feltétlenül vallják magukat roma származásúnak. Ez a korábbi népszámlálásokból is jól kimutatható. Ezért hát a kérdésre visszatérve:

Véleményem szerint cigány az, aki annak vallja magát. Persze vannak olyan cigányok, akik kettős identitásúak és ezt kontextustól függően használják.

Hogyan gondolkodik szerinted a többségi társadalom a cigányokról?

A hétköznapi használatban a cigány szó negatív kifejezésként épült be a köztudatba. A többségi társadalom által megnevezett cigány, aki lusta, így nem dolgozik, ebből adódik, hogy segélyből él, sok gyereket nevel. Persze ezt mind a szociális juttatás érdekében teszi. Mindemellett aki cigány bűnöző életmódot folytat, sőt a magyar társadalom egy új fogalmat is kitalált cigánybűnözés néven.

Hogyan változhat meg szerinted a társadalom cigány képe?

Manapság a statisztikák azt mutatják, hogy egyre rosszabb a helyzet. Mindenkitől azt lehet hallani, hogy 10 éve még nem volt ekkora a cigányellenesség, de amióta a szélső jobb oldali pártok megjelentek a parlamentben, egyre erősebb lett ez. Úgy gondolom, hogy még tovább fog erősödni a jövőben.

Szerinted, ha ezek a pártok nem lennének, akkor változna a cigányságról alkotott kép?

A cigányság képe a társadalomban talán nem változna. De a negatív érzelmek a cigányság ellen, azok nem lennének ilyen mértékűek, az biztos.

Hogyan változhat még a társadalom cigányság képe?

Talán abban, hogy ne azt lássák minden cigány emberben, hogy egy bűnöző; hogy biztosan azért „csinál” annyi gyereket, mert ő a segélyből szeretne élni; hogy ő biztosan egy munkakerülő, hanem embert lássanak benne, akinek ugyanolyan céljai vannak, mint a többi embereknek.

Tehát a kultúra megismertetése talán lehet eredményes?

Nem azt mondom, hogy a kultúrát kéne megismertetni, de akár azon keresztül is lehetne oldani az ellentéteket. A legfontosabb az, hogy ne legyen negatív diszkrimináció. Például arra gondolok, hogy a munkahelyeken, minden cigánynak munkát kellene adni. Többségük nem munkakerülő, csupán nem kapnak munkalehetőséget, olyan munkákat kapnak, amit inkább végeznek el fekete munkában, mint rendes munkaként. Én úgy gondolom, hogy a legnehezebb munkákat a cigányok végzik, de erről senki nem beszél.

Te mit tudsz tenni azért, hogy megváltozzon ez a kép?

Talán példa mutatást emelném ki a hasonló helyzetű társaimnak. Nekik azzal, hogy én egyetemista vagyok, szerintem jó példát tudok mutatni a cigányság felé.

Volt már olyan, amikor azt érezted, hogy nem jó cigánynak lenni?

Volt pár olyan alkalom, amikor ha azt mondjuk nem is érzem, hogy nem jó cigánynak lenni, de azt igen, hogy negatív megkülönböztetés ér azért, mert én cigány vagyok. Például egy szórakozóhelyen nem mehetek be csak úgy, mindig van egy úgynevezett „face kontroll”, leginkább ilyenkor érzem hátrányát. De alapesetben azt vettem észre, ha ugyanúgy viselkedek mint ők, akkor nincs gond belőle a mindennapokban.

És volt-e már olyan, amikor azt érezted, hogy jó cigánynak lenni?

Például itt a szakkollégiumban mindig azt érzem, hogy jó cigánynak lenni, mert egy cigány értelmiségi csoport tagja lehetek. Itt mindig azt érzem, hogy jó cigánynak lenni.

média képviselői ebből az elnyűtt formából kreálják újra is újra azt az ortodox dogmát, azt az elfogadott kódot, mely nem igényel gondolkodást – mindezért „jutalmul” még több ilyen megrendelést kapnak –, mintha a társadalom csak ezt szeretné látni, vagy mintha érdekük fűződne a sokféleség megmutatásának leplezéséhez. De mi van akkor, tehetjük fel joggal, hogyha a média erről a látszólagos igazságról is hamisan beszél? Ha létezik a roma/cigány közösségnek egy jelentős része, amelyről azt hisszük, hogy nincs is, de akik tényleg megvalósítják mindennapi sikereiket, csak úgy, mint a társadalom bármelyik tagja, esetenként annál még sokkal jobban. Olyan sikereket, melyek a többségi társadalom számára is jól értelmezhetőek. Ha a polgári társulások, vagy a nemzeti/nemzetközi non-profit szervezetek igyekezete sikeres, akkor a „Roma Rising” célja határozottan lehet az, hogy megtalálja és ábrázolja ezen kisebbség jelentős részét. Azokat, akiknek a család és a művelődés egyaránt kimagasló jelentőségű. Azokat, akikből ügyész, orvos, vagy tanár vált. Vagy akik céget építettek, vagy a művészet különböző területein publikálják munkáikat. Igen, vannak zenészek is köztük. De tanárok is, ugyanúgy. Amennyiben e kiközösített kisebbségről alkotott sztereotípiák igazak, kik láthatók Wyatt portréin? „Ki ez a több mint száz személy, akik egy sokkal nagyobb csoport képviselői?” – teszi fel kérdéseit Wyatt kiállításának teremszövegén, melyekre a kiállítótérben elhelyezett kétdimenziós felületeken meg is adja a választ.

Nyolcvanhárom portrétó. A befogadó úgy lép be a kiállítótérbe, hogy tudja: a kiállítás címe Roma Rising – ‘Roma felemelkedés’. Az angol cím ugyan frappánsabban közvetíti Wyatt ars poétikájának lényegét, maga a kiállítás textusa mindenképpen befolyásolja a kiállítás befogadását. Az egyes felvételek egy adatlapot tartalmazó felületre vannak felkasírozva. A fénykép felett név, foglalkozás. A fénykép alatti szöveg kérdés-felelet: születés időpontja, helye; jelenlegi lakhely; tanulmányok; jelenlegi foglalkozás, szakterület; elért eredmények az életben és a munkában. Majd néhány extenzívebb szöveg: arról, úgy él-e az illető, ahogy gondolta; jövőbeli tervek; mottó, kívánság. Cseh nyelven bal oldalt, angolul jobb oldalt. A kiállítás annotációs környezetének hatására, szerepére a dolgozat több fejezetében is kitérek.

Alkotói intenció – fényképezési gesztus

A fényképezés gesztusa a fotográfus/fotós/fényképész azon szándéka, viselkedése, mely a kép létrehozására irányul. A fényképész: művész. Olyan, mint egy egyetlen kockából álló film rendezője, operatőre és vágója egy személyben (Földes 2006). Flusser e viselkedést a vadászat hasonlatával írja le (Flusser 1990: 28), melynek terepe a fényképezési bozótos, mely „szándékosan odaállított” kultúrtárgyak terepe. Ezek jelentik a kulturális megkötöttségeket, ezek a kultúránk feltételei, és jelentései. A fényképész ezek között lopakodik, hogy kikerülve a megkötöttségben rejlő szándékokat, melyek csak megkötik, akadályozzák őt – a „vadat” keresse: a jelentések nélküli „valóságot”, melyet így akadály nélkül tud leképezni, és továbbítani. Nemcsak a fotókritikának, de a képeket olvasni, értelmezni tudóknak van meg az a képessége, hogy a fényképekből kiolvassák a meghatározottságokat – így tehát számukra maga a bozótos az „elejtendő vad”. A felmerülő nehézség azonban ismert: a fotografiai funkcionálás jellemzője, hogy a folyamatot működtető apparátus kategóriái rátelepszene a képen fellelhető kulturális körülményekre, és megszürik azokat. Ha tehát az apparátus input-ján egy kulturáli-

san telített fénykép érkezik be, azt a rendszer próbálja minél inkább kiszűrni. Mondjuk azzal, hogy a terjesztési apparátus más csatornát választ neki. Például¹⁹: Wyatt portrékiállítását látja egy orvos, és Wyatt orvos-portróját egy orvosi szaklap számára elkéri. A szaklapból a portrét átveszi egy civil szervezet. Tőlük egy politikai kampányhoz kerül tovább, és a kampány során gyufásdobozok felületére nyomtatják. Ez természetesen kodifikáló folyamat: miközben eredeti jelentéseitől fosztják meg a képet, a befogadás szempontjából egész más jelentésekkel itatják át a terjesztés apparátusai. A fényképész kiszolgáltatott: fogalmait a rendszer felülírja, újrafogalmazza. Ha az apparátus input-ján kevésbé informált kép áramlik be, még azt a keveset is leszűri róla az apparátus, hogy aztán teljesen egyforma felvételek áramolhassanak ki az apparátus külső végződésein. E felvételekről van szó, amikor a dolgozat során ezeket az egyforma, redundáns fotókat említem. Ezeken a fényképeken csak a fényképezőgép kategóriái jelennek meg – a fotós technikai gesztusa.

A fotós, gesztusának megvalósítása során játszik (Flusser 1990: 29) egy kombinációs játékot gépe mint apparátusa téridő kategóriáival²⁰, ezek kezelhetők a gépen, és eredménye, a fotós játékának eredményeként olvasható le a fényképről. Ám ezek nincsenek összefüggésben a kulturális meghatározottság struktúrájával. A gép azt teszi, amit a fényképész akar, ő pedig azt, amit gépe tud. Érdemben tehát „bármit” nem kaphat le: csak azt, ami a programban szerepel, és csak faktumokat. Bármit is akar lefotózni a fényképész, azt faktumokká kell fordítani. Flusser szerint eközben önmaga áldozata lesz: azt gondolja, hogy saját kritériumait viszi bele a játékba, de azok az apparátus programjának lesznek alávétve. A fotógesztus során tehát kétféle beállítás végzendő el: az apparátus kategóriáit kiválasztva (a gépen) mint technikai gesztus; valamint az apparátuson kívüli kategóriákat mint fogalmi gesztus. Ha tehát a fényképésznek nincsenek fogalmi a társadalomról, annak körülményeiről, a művészetekről, a politikáról, a felmerülő kultúrfeltételeket, azok szándékait nem tudja a képre/képbe fogalmazni. A fotó „akadálymentes lesz” a fotográfus naivsága, rátermettlensége végett. A rátermett fényképész²¹ olyan faktumokat keres a világban, melyek még sohasem léteztek. Ezeket fogalmi rendszerével komponálja a képekbe. A naiv fotográfus az apparátus programjában lévő lehetőségek között keres. „A világ számára csak a létrehozandó faktumok ürügye” (Flusser 1990: 31). Az apparátus programjának lehetőségei és a világ: a megvalósítandó lehetőségek. A fotógesztus végső döntése: a kioldógomb megnyomása. De ez a döntés nem „döntő”, mert csak egy döntés-kvantum része, ezért a fényképész szándékát fényképeinek koherens sorozata szemléltetheti leginkább. Wyatt esetében szintén: kiállítása, portrészorozata koherens egészként utal vissza intencióinak akár egy képre is érvényes létjogosultságára. Teremszövege annotációs funkcióban, nyelvi üzenetként képzi meg a kiállítás kontextusát, mely intencióinak jelentéstelítettségét nemcsak, hogy „kivonatként” tartalmazza, de érzékelteti Wyatt fotográfusi rátermettségét is: ezt szükségszerű észrevennünk, ahogy felvételei visszaigazolják a szöveg által meg-

19 Flusser Holdra-szállást ábrázoló képének példáját adoptáltam a dolgozat témájához (Flusser 1990: 44).

20 A tér, mint távolság helyes megválasztása, és beállítása, valamint a helyes záridő alkalmazása: a felvétel pusztán technikai paramétereinek beállításával a fényképezőgépen.

21 Flusser „experimentális fotográfusnak” nevezi az „igazi fotóst, aki tudatosan az apparátus ellen játszik.

teremtett kohéziót. A „soha nem létezett faktum” megalkotása nem azt jelenti, hogy pusztán képeinek létrehozásával képes életre kelteni a cigány középosztály képviselőit. Annyit jelent, hogy fogalmi rendszerével a fotóuniverzum programjában még meg nem valósult képek megalkotását tűzi ki célul. Mindezt olyan erős lábakon álló fogalmi rendszerrel, mely „beledokumentálódik” fényképeibe, melyeket a társadalmi apparátus képtelen kiszűrni a képek felületéről: ezáltal egyrészt Wyatt fotói nem válnak redundáns képekké, másrészt intenciói, fogalmi rendszere eljutnak a befogadóhoz.

A portrészorozat egy képének kiemelése – Wyatt orvos-portréjának spektrálanalízise²²

Ahhoz hogy fogást lehessen találni a Wyatt-i szándékok halmazán, célszerű a kiállítás komplex egészének felbontása. Természetesen más aspektusból pont, hogy a kiállítás kohéziója bizonyítja intencióinak működését, vagy az alkotói üzenetek biztos értelmezésének lehetőségét a befogadói oldalon. Ha egyetlen képet kiemelve, elemezve visszük azt végig mind Flusser fotóuniverzumán, mind társadalmi, ideológiai kereteken, vagy a kép, illetve technikai kép megragadása közben, jobb rálátást kaphatunk nemcsak a vizsgált kép természetéről, de az egész kiállításról is. Kiválasztottam a kiállítás egy fotóját (1. kép). Olyan fotót választottam, mely „tematikájában”²³ alkalmasnak látszik egy „ellenképpel” való összevethetőségre. A kiválasztott képet saját gondolataimmal leírom, körbejárom. Horányi Attila ál-szofizmusához hasonlóan (Horányi 1999: 178) megpróbálok „képet alkotni a képről”. Fontos leszögezni, hogy ez a képleírás csupán a kép-tárgy értelmezés²⁴ legelső szintje, mellyel csak bizonyos mértékben lehet a képbe hatolni.

-
- 22 A spektrálanalízis eredetileg színeképelemzés, azonban most, mint R. Barthes képvizsgálati metódusát használom, mellyel a képek hordozta üzenetek vizsgálhatók. A vizsgálat alapelemei a „denotációs” és a „konnotációs” jelek. Előbbi a kép analogikus üzenete – kód nélküli; utóbbi a jelentett – kódolt. E jelentettek teszik ki a kép retorikáját és a kép jelentettjeinek ideológiáját (Barthes 1990: 64).
- 23 Nyilvánvalóan nem szeretném az összehasonlító elemzésre, annak menetére ráerőltetni a felhasznált fotókat. Ha Wyatt kiválasztott képe ‘cigány-kép’, (attól függetlenül, hogy nem lehetünk benne biztosak, hogy ‘cigány-kép’-e egyáltalán) értelemszerűen azt egy hasonló elgondolással létrehozott felvétellel célszerű összehasonlítani. A kiválasztott képek szereplői közel azonos társadalmi, életkori jellemzőkkel bírnak, így az összehasonlításban hasonló esélyeket hoznak magukkal.
- 24 Panofsky háromlépcsős megértés modelljét alapul véve. Panofsky a legalapvetőbb megértés-aktusban az ábrázolt tárgyat azonosítja a hozzátartozó tényállásokkal. Ebben az esetben feltételezzük, hogy jelen dolgozat szerzője a kép leírása során egy adott kulturális miliőben rendelkezett a kép megértéséhez elengedhetetlenül szükséges ismeretekkel és tapasztalatokkal. Ebben a képértelmezésben tehát a műalkotáson ábrázolt tények jelenségértelmének feltárására teszek kísérletet (Panofsky 1984).



1. kép: MUDr Olga Roštášová – Diabetes Specialist
diabetikus orvos, specialista

Fotó: Chad Evans Wyatt (2003) Minden jog fenntartva!

A kiválasztott fotó a sorozat kilencedik felvétele. Egy nő portréja. Olga Rostášová Jirkovban élő orvos. Dietetikus. A róla készült portré, mint az összes többi a sorozatban: fekete-fehér. Az orvos színe a fehér. Olga fehér köpenyben ül, a legnagyobb bizonyossággal saját rendelőjének asztalánál. Kényelmes, háttámlás széken ül, mely sötét tónusú, és miután Olga nem hátradőlve, hanem egyenesen, kihúzott háttal ül a széken, az ülőalkalmatosság háttámlája látszik, annak feketéje ellensúlyoz. A kép ezáltal egyensúlyban van. Olga nincs zavarban. Tökéletes természetességgel egyenesen belenéz a kamerába. Tekintete tiszta és őszinte. Haja rövid, ápoltság, mint az orvosoknak általában. Szemüveget visel, arca mosolyra áll, ám tekintete inkább komoly, és érdeklődő. Magabiztos. Magabiztosságot áraszt abban a pozíciójában, ahogy, és ahol a képen szerepel. Az orvosi munka: hivatás. A hivatástudat tökéletes eleganciája uralja a képet. Olga tudja, hogy orvos. Ez egy pozíció, amely erős pozíció. Nem csak egy munka. Hivatás. Ez átsugárzik a fényképen. Ennek egyik ellenpontjaként tűnik fel az a lágy fény, napsugár, amely az Olga mögötti relaxációs ablakon beárad. Az ablak alsó része bukópozícióban nyitva áll résnyire. A háttérben az ablak előtt egy asztal, tiszta, fehér terítővel letakarva, rajta kevésbé láthatóan, de valószínűleg adminisztratív felszerelések, könyvek. A fotós Olga íróasztala mellett valószínűleg egy fotelben ült. Ha ez nem is biztos, az látható, hogy a felvételt kissé alulról készítette el. Olga úgy tekint ránk, mintha egy páciense ülne a fotós által elfoglalt helyen. Ez a viszony nem feltétlenül a kiszolgált beteg,

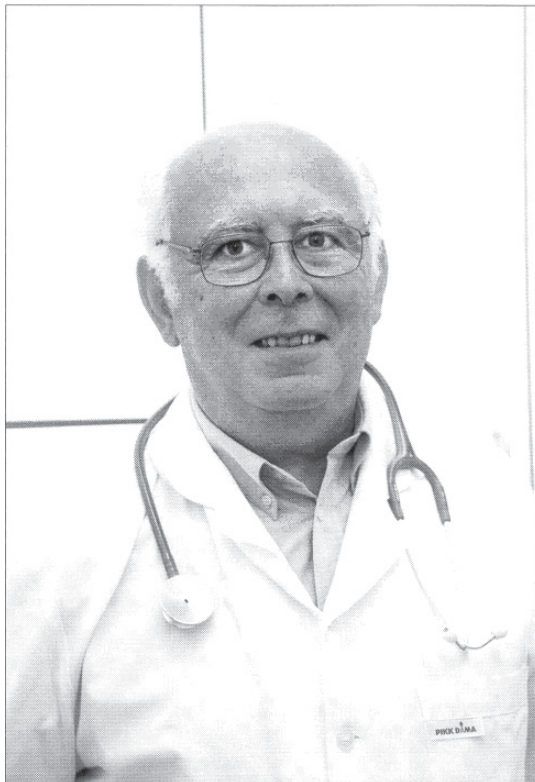
és a felette álló orvos, a gyógyító viszonya. Ez a viszony az orvosi elhivatottság és segíteni akarás, és az őszinte bizalom viszonya. Ezt erősíti meg Olgának az asztalra helyezett, egymáson nyugtatott két keze. Olga házas, jobb kezének gyűrűsujján karikagyűrűt látunk. Bár az asztal fele kilóg a felvételtől, ez nem bontja meg a kép egységét. Az asztalon rend van, Olga előtt konkrétan semmi sincs, két kezén kívül. Az asztal makulátlan, és fényes felületű. Olyannyira, hogy Olga összetett kezét visszatükrözi. Valamint látjuk az asztalban fehér köpenyének is egy részét. Olga köpenyének felső zsebére névtábla van erősítve. A névtábla ferde, valószínűleg gyorsan tűzték fel a ruhára. Felirata nem olvasható le. A kép, összességében természetes. A kép egyensúlyban van. Tónusai természetesek. Úgy érzem, ez a kép sokkal kevesebbet mondana színesben.

Komparatív mozzanat: az ellenkép – Nyári Gyula orvos-portrójának spektrálanalízise

A képek összehasonlítása több okból is ésszerű: egyrészt az Olga fotójára vonatkozó kérdések kontextusba helyezhetőek, a két felvétel egymás referenciája lehet, könnyebb a viszonyítás. Egy másik fotó bemutatásával kidomborítható Wyatt fotójának, és kiállításának néhány adekvát vonása, és fordítva: ezekkel a vonásokkal, és a referencifotó „elolvasásával” felhívható a figyelem utóbbi hiányosságaira. A cél pusztán a képek érzékeltetésével, leírásával ráirányítani a figyelmet két fontos dologra. Egyrészt, ha tüzetesen, a képek szoros olvasásával vesszük őket szemügyre, akkor a képből kivont információ által megtudható, hogy készítője mit szándékozik vele közölni. Mi az információ, az üzenet? Gombrich szerint ez az információ meglehetősen független az alkotói intenciótól (Gombrich 2003: 96). Ellenben azt is kifejti, hogy magának a tárgynak a kiválasztása mindig megmutatja azt, hogy a készítő értelmezése szerint melyek annak fontos jellemzői. Valamint a kép készítője értelmezési folyamatának valamennyire szükséges egybevágnia a néző értelmezési folyamatával; tehát másrészt, Flusser szavaival a „síkokba kódolt” jelentések is kiolvashatóvá válnak, attól függően, hogy tartalmaznak-e kulturálisan megfogalmazott jelentéseket vagy sem (Flusser 1992: 60–61). „Ránézésre” tehát az is kiderülhet a vizsgált fotókról, hogy redundánsak-e, avagy kulturális megköttöttségek, akadályok hálóján keresztül „kapták-e le” azokat, tehát szimbólum-dúsak-e. Van-e jelentésük?

A kiválasztott referencifotó (2. kép) egy magyarországi fotós, Nyári Gyula munkája. Nyári nem született fotográfus: Wyatt-hez hasonlóan szintén hangszer cserélt fényképezőgépre, bár ezt csak élete későbbi szakaszában határozta el. Előtte klarinétművészként járta be a világot. „Po Drom” azaz ‘Úton’ című, négy nyelvű fotóalbumának (Nyári 2004) ars poétikája szerint „pozitív oldalról próbálja bemutatni a roma társadalmat”. Egy vele készült interjúban²⁵ önmagát úgy azonosítja, mint „roma fotós”, aki szereti megkomponálni a fotóit, akinek a képein rend van.

25 Varga Ilona, *Nyári Gyula hatvan éves – beszélgetés Nyári Gyulával*, Elhangzott 2005.június 22-én az MR Kossuth Rádió Cigány félóra című adásában, írott változat: <http://www.romapage.hu> (2008.11.23.)



2. kép

Ebből az albumból, a már említett indokok miatt, szintén egy orvos-képet választottam. A felvételen Kóczé Antal, körzeti orvos látható. Nyári felvétele a hagyományos 4:3 képarányú, színes, álló portré-felvétel. Az albumban rengeteg fotó van, színes felvételek. Talán a nyomdai minőség végett, ezek a színek némileg fakók, élettelenek. Antal körzeti orvos. Az orvos színe a fehér. Antal fehér köpenyben áll, a legkisebb biztonsággal valószínűsíthető, hogy hol, de talán valahol az intézményben, ahol dolgozik. Annyi bizonyos, hogy a háttérben épületbelsőre ismerünk, talán csempézett falra vagy szekrényre, amely szintén fehér. A kép ezáltal nincs egyensúlyban. Túl sok a fehér. A háttér is fehér, Antal is fehér. A haja ősz, tehát az is fehér. Testének határvonalai sok helyütt egybeolvadnak a háttérrel. Antal testtartásából nem sok látszik. Antal nincs zavarban. Antalt nem ismerni ugyan, de a tekintet, mellyel belenéz a kamerába, nem tökéletes természetességet sugall, bár tekintete tiszta, nyugodt. Inkább nyíltszívűt gondolnék, őszinte helyett. Haja, mint az orvosoknak általában, rövid; korából adódóan erősen kopaszodik, feje oldalán azonban makulátlan ősz. Ezáltal a fej is beleolvad a háttérbe. Szemüveget visel, mosolyog, tekintete baráti. Magabiztos. Mackós kiállása végett inkább, mint a fotón betöltött pozíciójából kifolyólag. Arról a kép nem árul el semmit. Az orvosi munka: hivatás. A hivatástudat tökéletes eleganciáját egy orvosi eszköz szimbolizálja, mely Antal nyakán van keresztülvetve. Egy sztetoszkóp. Más nem. A képen leg-

GALÉRIA



Štefan Vašek – Policeman, Vesli na Moravou, rendőr
Fotó: Chad Evans Wyatt (2002). Minden jog fenntartva!

inkább egy olyan érzés sugárzik át, melyet „baráti gesztusként” lehetne leginkább megnevezni. A fotós és az orvos talán jóban vannak. Barátok. A kép egyetlen térbeli viszonyítási eleme a háttérrel megosztó két vonal, melyek Antal fejéből és vállából „erednek”, a csempéket elválasztó sötétedő fuga csíkjai, vagy a szekrény ajtaja. A felvétellel valószínűleg túlexponált. Az így is uralkodó fehér területek nagy része a semmibe vész, tejszerűen egybeolvadnak. Az Antal nyakában lévő eszköz szárát is alig lehet kivenni. Antal köpenye alatt inget visel, ennek színe sem domináns: világoskék. Az egyetlen pont, mely diadalmasan odavonzza a befogadó tekintetét, az Antal nagy, szinte fekete szempárja. Nyílt, őszinte, egyenes tekintet Antalé. A szemüveg által keretezve Antal tekintete túlzó dominanciával billenti ki a képet egyensúlyából. A tekintet nagyon fontos, de azon kívül semmilyen támpontot nem kap a kép befogadója. Ráadásul ebből a tekintetből inkább egy kedves nagypapa bizalma árad, mintsem az orvosi hivatás magabiztossága. Antal köpenyén nincs névtábla. Ehelyett egy ruhacímke látható a felső zsebre varrva – nem szerencsés, de tisztán kiolvasható. A „pikk Dáma” feliratról egy jelmezkölcsönző jut eszembe. Az orvosi jelmeznél a köpenyhez jár a sztetoszkóp. A nagypapás tekintet is erre erősít rá. Színes kép lévén Antal bőrszíne is leírható. De nem pontosan. Az album színei nem valóságshűek. Kicsit világos minden. A bőrszín, mint külső antropológia jelleget felhasználhatom-e arra, hogy eldönthessem, Antal cigány/roma-e, vagy sem? Antal bőrszínéről nem azért nem lehet eldönteni Antal cigányságát/romaságát, mert az album szerintem világosabb, hanem mert úgy ítélem meg, a bőrszín alapján nem eldönthető, ki a cigány/roma, és ki nem. Nyári Gyula, a szerző – külön-

ben is már eldöntötte. Albumában a roma társadalom értékeit mutatja be. Ezt el kell fogadjuk. Számomra a kép azonban nem természetes. Tónusai sem természetesek. Úgy érzem, ez a kép sokkal többet mondana, ha nem volna. Vagy ha mást nem, sokkal többet mondana, például fekete-fehérben.

A kiválasztott fotók komparatív vizsgálata

Fontos, hogy a vizsgálat során Wyatt felvételén van a hangsúly, melyet a Nyáriéra való reflektálással jobban ki lehet emelni. A vizsgált fotók némileg egymásra hangolhatók, a következő, néhány egyszerűen feltehető kérdésekkel: Olga és Antal cigány/roma? Fontos-e a képeken, hogy Olga és Antal cigány/roma? Miből látszik a képen, hogy Olga és Antal cigány/roma? Egyáltalán, a fotográfus mit üzen? Miként válik láthatóvá, hogy Olga és Antal cigány/roma, vagy miként tűnik el, eltűnik-e, eltűnhet-e a képek etnikai olvasata? Fontos, hogy az átgondoláshoz kizárjuk a fotók kontextus-nélküliségét. Az egy olyan csatornát nyithat a képek olvasásához, melyben számos fontos kulturális megkötöttség elillanna. Tehát részben ismerve az alkotókat, és munkájuk eredeti megjelenési csatornáit, megállapítható, hogy a munkák egyike sem az összes európai társadalom által hordozott és megosztott egzotikus elképzelések (Gay y Blasco kifejezését használva) vizuális inkarnációja, melyet a nem-cigány/roma reprezentációk hoznak létre velük kapcsolatban (Gay y Blasco 2008: 297). De a kérdések eldönthetők – mely válaszok nyilvánvalóan nem értékítéletek, hanem bizonyosan logikai következtetések.

Wyatt fekete-fehér fotója szemben áll Nyári képének színességével. A fekete-fehér kép nem teljes kódolás. A színes – fejt ki Gombrich – bizonytalanságban hagyja a befogadót annak információs értékéről (Gombrich 2003: 98). Ahogy a képek elemzésekor megállapíthatóvá vált: a színek nem működnek Nyári színes felvételén, és nem működnének Wyatt fekete-fehér képein. Nyári felvételén a szerző mindkét gesztusa kétségbe hagyja a megfigyelőt a színek által: egyrészt a technikai gesztus sikertelensége kétségeket ébreszt magának a képnek, mint kétdimenziós síknak az érzékelésében. Másrészt ezek a színek a fogalmi gesztus ellen vallanak: a kép kinti világára, a valóságra referálnak, azzal vágnak egybe, tehát felszabdadják a kulturális meghatározottság hálózatát. Azt mutatják, ami az értékmentes valóság. Egyszóval, ahogy Sággy Miklós azt Bazin és Barthes gondolatait összevetve írja: a valóságot teszi jelenvalóvá, médiumként működve egyben felszámolja saját közvetítő, médium voltát (Sággy 2007). Az ilyen képek felborulnak: Barthes „punctum komponens” (Barthes 1985) túlsúlyba kerül. Azaz olyan képelemekből állnak, mellyel e képek „meghaladják önmagukat”, tehát a valósággal túlságosan is képesek kapcsolatot teremteni. A Wyatt választotta út fotófilozófiailag történetileg is egyet jelent a teoretikus látásmóddal. Bár Flusser kifejti, hogy a naiv néző ezeken a képeken ugyanazt látja, mint a redundáns képek bármelyikén: a világot, faktumokat, melyek „a világból kiemelkedve, felületeken ábrázolódnak” (Flusser 1994: 34). A fekete-fehér képek működése úgy érthető meg, ha a feketét és fehérét mint nem létező faktumokat, fogalmaknak, mégpedig az optika elméleti fogalmainak tekintjük, melyek igazából a fény határesetei²⁶. Ekképp elméleti faktumok. Nem léteznek, mert egy elmélet fogalmainak képei. Ha léteznének, minden vagy fekete, vagy fehér, vagy annak keveréke volna: ez a szürke, mely az elmélet színe. Elméleti analízisként tehát

²⁶ Olyan határesetek ezek, melyeket Flusser ideális eseteknek ír le: a fekete a fényben lévő valamennyi hullám teljes hiánya, a fehér pedig valamennyinek a teljes jelenléte (Flusser 1990: 34).

alkalmatlan a világ újraszintetizálására. Ez mutatkozik meg a fekete-fehér képekben: szürkék, tehát teóriák képei.²⁷ Wyatt Olgája tehát eleve egy teoretikus képről néz a megfigyelőre. Ami azt jelenti, hogy a szerzője a technikain túl fogalmi gesztussal komponálta a képet. Az optikai elmélet képbe való áthelyezése mágiával tölti fel azt, és a „fekete” és „fehér” teoretikus fogalmát kódolja át faktumokká. Ezért az ilyen fotók az elméleti gondolkodás mágiáját hordozzák: felületté változtatják a lineáris, elméleti diskurzust. Nemcsak Wyatt akkori friss tapasztalatát a cigány/roma közösségekről, de kiállításának teremszövegét egyaránt. A fekete-fehér képek összefoglalva tehát a fogalmi univerzum szépségét hordozzák. Ez nem azt jelenti, hogy egy színes kép nem lehet szép, vagy igaz: ez is a baj vele. A világot mutatja magát, azt sokkal inkább valósnak, így a szemlélő nem töri rajta a fejét, mit is lát a képen. Tehát Wyatt esetében eldönthető, hogy modellje, Olga cigány. De nem feltétlenül ez a legfontosabb a képen, nem ezen van a hangsúly. Bár Beck Zoltán a fényképek befogadói oldalán egy olyan történeti bázis létezését feltételezi, melyben a már meglévő fotók sokasága által nem kell fölszámolni a cigányokról alkotott eddigi elgondolásainkat (Beck 2009). Olga reprezentációja nem része annak a bázisnak. Még nem. Wyatt szándéka, hogy fotóját abba a történeti bázisba helyezze segítse, gazdagítsa a befogadót, nem az eddigi elgondolások felszámolásában, hanem új jelentése képzése által annak kiterjesztésével. Ha az látszik a képen, hogy Olga cigány/roma, az abból látszik, mert Wyatt fogalmi rendszere, történetének szövege Olga látványképét a *Roma Rising* egyik képévé, elemévé kódolja.

Nyári fotójáról ez a fajta rálátás hiányzik. Rényi András fogalmazza meg August Sander portréival kapcsolatban, hogy a „jó kép esélye”, hogy feltárjon valamit az emberből (Rényi 2001). Ehhez a rálátáshoz, teszi hozzá, Sander idejében még volt hova egy lépést visszahátrálni a valóságtól; megtalálni ezt a rálátást. Nyári közel van a modelljéhez. Felvétele mintha erőltetne, erőlködne. Meg akar győzni arról, hogy Antal roma, és becsületes, jó ember. Nem a kép jelentettsége által, hanem azzal, hogy „ráadja” a fehér köpenyt. Az egész képen egy fehérséget mutat, azzal dicsekszik. Nyári fotója a Barthes-i felfogásban akár jó fotóként is elgondolható volna, hiszen már nem „jel”, hanem maga a „dolog”. Nyári üzenete saját fénykép voltát haladja meg, Barthes ebben az önfelszámolásban (Barthes 1985: 32–35) látja a fénykép alapú megjelenítés fő érdemét: ettől látja művészinak a fényképet (Sághy 2007). A fotográfia demokratizálódása idejében²⁸ pontosan a puristák ellenében jelentek meg azok a törekvések – írja Scharf a fotográfia és művészet kapcsolatáról (Scharf 1997: 33) – melyekben torzítani kezdték a természet addig „sérthetetlen” képét. A médium azon feladata tehát, hogy a természeti látszatokat egyszerűen rögzítse, többet kívánt annál, hogy a tárgy megválasztásával, elrendezéssel, expozíció előtti és közbeni, feltűnésmentes technikákkal merítse ki a művészi tevékenység elemeit. A fényképészek is részesülni óhajtottak a festészetnek és rajznak kijáró tiszteletből. E természeti látványok „torzítása”, utalva itt Gombrich képzőművészeti példájára (Gombrich 2003: 94) a reprezentáció fogalmi módszereinek révén valósul meg: a nem naiv megfigyelő érzékeli, hogy az alkotó milyen kódot használ

27 Igaz, a fényképek színei szintén elméletiek, de sokkal absztraktabbak, mint a szürke. Ezért a fekete-fehér képek konkrétabbak, igazabbak: teoretikus eredetük sokkal világosabban fogalmazódik meg bennük.

28 A Kodak fényképezőgépének 1888-as megjelenését tartom ennek Aaron Scharf tanulmánya alapján (Scharf 1997).

vagy épp milyen kódra van korlátozva. A fényképek leírásából megállapítható, hogy Nyári fotója pusztán azokra a kódokra korlátozódik, melyek kiolvashatók a már hasonló tematikában megvalósult számtalan fotó bármelyikéből. A képet könnyű értelmezni, nem üzen. Nyári nem él a látvány „torzításának” lehetőségével. Nem található benne jelentettségére utaló jelek. A fénykép önfelszámolása az alkotó technikai gesztus-béli képességeit is kérdőre vonja. Nyári fotója redundáns, nem informatív. Wyatt fotója informatív, teoretikus, szerzőjének gondolkodását, fogalmi világát kódolja képi elemekbe. Felvétele harmonikus, kiegyensúlyozott. A fotó sugall, gondolkodásra sarkall. Az alkotó egyénisége, szubjektuma és tudása tehát döntő szerephez jut a képalkotás során. Ez a szubjektív alkotói folyamat figyelmet igényel, előbb azonban az alkotói folyamat színterét, és elemeit érdemes Flusser megközelítésében megvizsgálni.

Vizuális interfészek kiteljesedése a fotográfiában

Alkotói és befogadói pozíciók feltérképezése

A társadalom kultúrkritikai aspektusa Flusser fotóuniverzumában

A vizuális kommunikáció új jelenségei kapcsán egy új látásmódot említ tanulmányában Doboviczki (Doboviczki 2004: 97–98). Manovich-ra utalva úgy véli, hogy a technikai fejlődés hatására a teljes kultúra vizualizálódik, mely megsokszorozza, felaprózza a kommunikáció alapegységeit: mind az aktusok, mind a kommunikátumok számszerűen megnövekszenek. Mindez nem egy légüres térben történik: az interpretációk egy kortól, kultúrától, társadalomtól abszolút mértékben befolyásolt és attól függő térben zajlanak. Ezáltal, utalva Gombrich-ra, maga az alkotás sem egy steril folyamat (Gombrich 1972: 90). Nála az ábrázolás nem egy vizuális benyomás hű emlékképe lesz, hanem az alkotó viszonyulási modelljének építménye. Ez is meghatározza a vizuális kultúra alapvető sztenderdjeit, melyekbe emocionális szinten épül be a képi és vizuális információ: kialakítva kulturális mintákat, sémákat, szignálokat. Doboviczki ebben látja megvalósulni a vizuális interfészt (Doboviczki 2004: 102), mely korunk technológiai-kommunikációs kultúráját ötvözi hagyományos mozzanatokkal, azokat átalakítva. Ahogy tehát változik az információ közege, változnak a társadalmi struktúrák, szimbólumrendszerek, melyek együttesen irányítják korunk társadalmi kommunikációját. De a folyamat kétirányúságot kíván: a társadalomnak is kontrollálnia kell ennek a működését, és azt a társadalmi problémák felszámolásában használnia.

A reflexióban már említett társadalmi felelősség abból a szociológiai megközelítésből is számon kérhető, mely abból indul ki, hogy a kultúra olyan viszonyrendszerben vizsgálendő, mely viszonyrendszert annak jelentései, értékei mentén állítunk fel. Ez a megállapítás a szociológia legfontosabb előfeltevését árnyalja (Giddens 2003: 68). Ahogy Giddens is kifejti, a szociológusok igyekeznek az etnocentrizmust elkerülni, ám a különböző társadalmak tagjai az individuum²⁹ szintjén „etnocentrizmussal átitatva”,

29 Hozzá kell tenni hogy ez Flusser aspektusából nézve még veszélyesebb, hiszen azt állítja, nem is igazán individuumok vagyunk, hanem kapcsolódások mikéntjei – így ezekben a kapcsolódási lehetőségekben az olyan társadalmi referenciák, mint például az etnocentrizmus, sokkal gyorsabban terjednek, illetve oszlanak el. (Flusser 1996)

más kultúrákat sajátjukkal összevetve ítélnék meg. A különböző kultúrák egymás mellett élésében tehát a legnagyobb problémát ennek hatása okozza: mégpedig az, hogy a társadalom tagjai nehezen tudják elfogadni a másik kultúra eszméit, viselkedésformáit, tagjainak életmódját. Az elfogadás elősegítésében van nagy szerepe a különböző kommunikációs stratégiáknak, melyeket különböző szintű kultúrák alkotta államhatalmak, és az általuk irányított tömegkommunikáció alkalmaz a társadalom tájékoztató-sára, mely szocializáló, nevelő szereppel bír.³⁰ Ezáltal a társadalom számtalan világ, számtalan „univerzum” hatásának van kitéve. Ezen univerzumok, karöltve a tömegkommunikációval pozitívan és negatívan egyaránt képesek befolyásolni, programozni a társadalmakat. E világok egyikének tekinthető Flusser fotóuniverzuma is (Flusser 1990: 53), melyet megvizsgálva értelmezhetjük azokat a társadalmi erővonalakat, melyek számunkra a leginkább adekvátak a dolgozat kontextusában. A fotóuniverzumon keresztül megragadhatóvá válik a fényképezés aktusa is, mellyel a társadalom az általa irányított és kontrollált apparátusok révén létrehozza ennek az univerzumnak az alkotórészeit: a képek, a vizualitás területe ez. Az a fotóuniverzum, melyben a fényképezést Flusser egy kultúrkritikai oldalról közelíti meg. Ez a megközelítés azért fontos, mert a fotóuniverzum minden egyes fotója mágikus hatással bír a társadalom tagjaira, és a bennük való hit³¹ túlmutat egyfajta profán hiten, de egyben sajátos vallásos jelleget is ölt. Olyan esszenciával, mintha a fényképnek egyfajta világi küldetése volna. Mivel általa a világ képes megváltozni: az jobbá válhat, ha az emberiséget felrzza a világ szenvedésével, nyomorával, fájdalomával szemben tanúsított közönyéből, apátiájából. Ezáltal tehát a képek mágikusak, mintha csak egy isteni kinyilatkoztatás eszközei lennének. Épp ezért nagyon veszélyesek is.

Mi is tehát a fotográfia univerzuma? Először is honnan ered? Ha tárgyát, a fényképet az ipari társadalmak termékeivel vetjük össze, leszögezhető, hogy mint tárgy értéktelen. Az ipari tárgyak is azért értékesek, mert információt hordoznak, azonban azok beépülnek ezekbe a tárgyakba, és azokból kioldhatatlanok, csakis magának a tárgynak az felhasználásával oldódnak. Ekkor a tárgy értéke, az azt alkotó anyag valószínűtlen formájával, és annak információhordozó képességével megszűnik. Ellenben a kép: értéke

30 A dolgozatnak nem célja átfogó médiaelméleti teóriákat vizsgálni, de úgy érzem, fontos tisztázni a tömegkommunikáció szerepét. Tény, hogy a médiának kiemelten fontos szerep jut a társadalmi szemlélet kialakításában, az előítéletek formálásában. Fiske és Hartley médiára vonatkozó bárdi funkcióját említi Belinszki is. Leírja, hogy ezen a „tárgyát hőssé magasztaló” (utalva a kelta poéták vezéreiket magasztaló verselésére), formán keresztül a valóságról alkotott társadalmi konszenzus, mint magától értetődő dolog artikulálódik, melyhez ugyanakkor a befogadó sokféleképpen viszonyulhat. A társadalom tagjai a médián keresztül részévé válnak egy általános kommunikációnak, így a média szerepe a kulturális identitás kialakításában, a társadalomba való integrálódásban igen meghatározó (Belinszki 2000).

31 Itt Pfsztner Gábor elgondolása mentén a képek vélt, megelőlegezett objektivitásából fakadó hitelességi feltételekbe vetett bizalmat értem. Maga az analóg fényképezési eljárás tudományos elveken alapul, és bár a képkészítés processzusa alatt beavatkozásra van mód, ennek nyoma marad. Tehát, miután a fénykép létezése tudományos axiómákon alapul, igazoltnak, hitelesnek tekinthető. Így a képek valóságtartalmát, tárgyak létezését a laikus sem vonja kétségbe, hiszen hivatalosan ellenőrzöttnek tekintti, hisz benne, mint valami olyanban, amihez semmi kétség nem férhet. Hinni tehát így annyit tesz, mint igaznak tekinteni, és elfogadni azt, amit valaki állít, vagy mutat egy fényképen (Pfsztner 2005: 5–6).



Petrovics József

Ki a cigány?

Aki cigánynak vallja magát, aki tartja a cigány szokásokat esetleg a kultúrát is ismeri, az nevezhető cigánynak.

Hogyan határozzák meg őket?

Mindenképpen negatívan, tehát negatív előítéletekkel gondolkodik róluk a társadalom. Amit most utoljára halottam, az a „koszos, bűdös ember”. A buszon ez volt az utolsó, amit halottam pár nappal ezelőtt például. Tehát ez az, amit mondhatok, hogy mindenképpen a negatív előítéletekhez társítják a cigány szót.

csakis a felületén hordozott információ, és nem a dologisága. Ez lengeti a posztindusztrialitás zászlaját: nem a dolog az értékes, hanem az információ. Univerzumban a tárgyak tulajdonlásának, elosztásának problematikája³² minimálisra zsugorodik, és helyét átadja az információ programozása és annak terjesztése problematikájának. Mely látszólag igazán nem is problémás: az információ lazán helyezkedik el felületén, így könnyen átvihető másik felületre. A hatalom tehát nem azé, aki a felületet, tehát a fényképet magát birtokolja, hanem azé, aki az információ birtokában van.

Ezzel Flusser elvezet minket a jelenbe: ez az információs társadalom ideje (Flusser 1990: 42). E társadalom világa olyan világ, melyben mindent és mindenkit képek vesznek körül. Oly rengeteg, hogy azokhoz már hozzászoktunk. Melyben épp ezért a megszokott redundáns, a változás pedig, informatív. A társadalom tagjait tehát elsődlegesen redundáns fotók veszik körül – az egyik helyére kerül a másik, és ez az állandó változás az, amelyhez hozzászoktak a társadalom tagjai. A változás, a haladás lett az, ami nem-informatív, és a változatlan, ami informatív lehetne, bár minden bizonytalansággal meglepő és megrendítő lenne. Az egymást kiszorító fotók redundáns volta azok „újdonságában” áll, mellyel automatikusan kimerítik egy fotóprogram lehetőségeit. A kihívás a fényképezés számára ebben áll. Szembeszegülni a redundancia áradatával. Látható, hogy míg a hagyományosnak mondott „cigány-képek” az áradattal egy irányban haladnak, addig Wyatt munkája a redundancia áradatával száll szembe. A folyamatosan változó fotóuniverzum tarkaságával is szembeszáll: a fekete-fehér alkotások kismémmizik a fotóuniverzum színeinek szublimális programozását, mely színek csak ismételt rituális, automatikus viselkedést indukálnának.

A fotók pontszerűen helyezkednek el ebben a fotóuniverzumban. Ebben az univerzumban minden pont, minden fénykép az apparátusprogram egy világosan elkülönült elemének felel meg. A fotóuniverzum apparátusai abszurd módon mindentudóak és mindenhatóak (Flusser 1990: 56). Azért, mert nem maga az univerzum jelenti a fényképet, hanem a fénykép az, mely a program elemeit, és ezáltal fogalmait is kijelöli. Tehát az univerzum eleve arra van programozva, hogy „tudása” minden egyes fotóval azonnal gazdagodjék. A képek beszippantása egy kombinációs játék elvén működik. Előbb-utóbb minden variáció megvalósul. Ebben áll a mindentudása. Így tehát a fotóuniver-

³² Mint ahogy ez számos, különböző politikai rendszerben általában problémás.

zum program, mely automatikus, szándékoknak nem engedelmeskedik. Elkülönülő fotográfiai önállóan jelentik egy-egy programpontját és mint képfelületek – emeli ki gondolatmenetében Flusser – személőjük viselkedéséhez mágikus modellként szolgálnak. Megállapítható tehát, hogy a fotóuniverzum eszköz arra, hogy a társadalmat a maga kombinációs játéka érdekében mágikus visszacsatolásos viselkedésre programozza, annak tagjait pedig bábukká, funkcionáriusokká.

Wyatt és Nyári fotóinak pozíciója tisztán kivehető. Nyári képei a programpontoknak megfelelően redundáns fotókként belekerülnek a társadalmat programozó képek özőnébe. Könnyű olvashatóságuk révén elhithetik a befogadókkal, hogy a valóságot látják. A fotón Antal, roma orvos látható. Wyatt fotója informált, nehezen kiolvasható. Szándékát ráerőlteti az univerzum programjára. Wyatt igazából nem Olgát mutatja meg a képen, hanem saját fogalmi rendszerét Olga segítségével. Nem csak a fekete-fehér képek hordozta elméleti mágia által, nem is azáltal, hogy esztétikailag kiegyensúlyozottabb Nyári felvételénél. Wyatt fogalmi gesztusában benne van az a szándék, melynek kiolvashatósága elvárás is egyben a befogadótól. Azt várja el, hogy a fotók bűvös körét a fotóuniverzumban a befogadó törje meg. De csak azzal a gesztusával, mellyel informált képekkel tölti meg ezt az univerzumot, még a képet nem fejtik meg. Flusser szerint a befogadót funkcionálásra kell bírnia a képnek, kritikai képességet kell felkeltsen a befogadóban (Flusser 1990: 52). Talán ahogy Geertz említi: „... a félrevezető címkéken és metafizikai típusokon, az üres hasonlóságokon túl részletekbe kell bocsátkoznunk...” (Geertz 1988: 75). Wyatt munkáját August Sander³³portréihoz hasonlítva is érzékeltethető Wyatt eszköze. Mint ahogy Rényi András referál Sander modelljeinek fantáziátlan, túl józan beállítására (Rényi 2001), talán ez a metódus az, mellyel Wyatt is operál. Rényi Barthes-ra utal, aki a „Maszk fotográfiájának” nevezte Sander munkáját. Wyatt modelljeinél is elsősorban a tekintet, az arc az, amely üzenetté van formálva. Az arcok maszkká válnak, melyek sem a „lélekkel”, sem az „ideállal” nem olvashatók össze. Nem elsősorban Olga személyisége üzen, és nem is testesíti meg önmaga a cseh cigány középosztályt. Wyatt felvételeinek hibája, hogy a leginkább csak akképpen fejthetők meg, ha együtt teszi ezt a befogadó, a kiállítás kontextusában, a többi portréval együtt. Olga arcának üzenete más arcokkal összeolvasva lesz egész üzenet. A többi kép nélkül: rész-üzenet. Barthes ezt összehasonlító fotográfiának tartja, mely a szisztematikus különbségekre figyel. Ezzel – ismerve Wyatt ars poétikáját – nem szabad egyetértünk. Wyatt fényképei éppen a társadalom előítéleteinek szisztematikus különbségeit próbálják szétrombolni.

A fotóuniverzum szemrevétele azért is jó, mert belőle kiolvasható az a végleges átalakulás, mely a társadalom, a gondolkodás és az egyén világhoz fűződő viszonyának rendszerét jellemzi. Mindezek arra kényszerítenek minket, hogy hagyományos gazdasági, politikai, morális, ismeretelméleti és esztétikai értékeinket is átrendezzük.

A Flusser-i fotóuniverzum: képek, képek színeváltozása, képek textusa

Az eddigi gondolatmenetből már kínálkozott rálátás a képek megragadására, megértésére. Azonban fontos tisztázni, illetve körbejárni pontosabban, hogy mi is a kép.

33 August Sander német portréfotós „A XX. század embere” című munkája

A képek jelentésteli felületek. A kép reprezentáció. A kép nyitott ablak. A képek apparátusok termékei. A kép sajátos ábrázolás. A kép valóságkivágás. A képek faktumokká rejtjelezett fogalmak. Az eddig már hivatkozott szakirodalmi meghatározások sokszínűségéből is látszik, hogy egykönnyen nem ragadható meg, hogyan is áll a kép mibenléte. Ha Horányi Attila gondolatmenetét (Horányi 1999: 179) követjük a fogás keresésekor és a kezünkbe vesszük Wyatt Olga-fotóját, a kép „hogyanja” könnyen áttekinthetővé válik funkciói révén. A képek felidéznek, informálnak: például Wyatt számára Olga képe felidézi a fotózás pillanatait. Azonosítanak: Olga a látott kép alapján például felismerhető az utcán. Ha ezen a képen Leon Battista Alberti ablak-metaforájának (Horányi 1999: 179) megfelelően keresztüllátunk, tehát a kép ablak a világra, már nem olyan könnyű a dolgunk, de tény: a fotózás téridejének akkori (a kép készítésének) pillanata átlátszik a fotón, ám az eddigi érvelések alapján tudjuk, hogy Olga fotója átkódolt fogalmakat hordoz, ezért nem lehet ablak a világra, illetve nem csak az lehet. Tény, hogy tájékoztat, de leginkább a fotózás pillanatának körülményeiről. A felsorolt funkciók nem elsődleges Wyatt-i funkciók, hiszen e funkciók a közvetítetlenség, a nyitott ablak funkcióiban teszik képpé a képet. Azt sugallva, hogy a képi funkció akkor a legtökéletesebb, ha azt a befogadó nem képként éli meg. Amennyiben a technikai fejlődés által a kép elérné a megkülönböztethetlenség ideálját, megszűnne képnek lenni. Ahhoz, hogy a képet képnek lássuk, intellektusra van szükség. A fényképek esetében ez még inkább igaz, hiszen Horányi szerint a kép létrehozása szándékot rejt. S a képet készítő tudatában van e szándékának. A kép reprezentál, a közvetítettsége és a mediáltsága teszi kézzelfoghatóan a kezünkbe a fenti szándékkal létrejövő képet. A kép közvetít: tudást, hitet, véleményt. Így a képről elmondható, hogy szinte retorikai hatással bír környezetére.

Napjainkban a képek hatásmechanizmusának alapfogalma a technikai kép (Flusser 1990: 13): olyan kép, melyet apparátusok állítanak elő. Azaz, olyan eszközök, melyek tudományos szövegek közvetett termékei, technikai eszközök. Míg történetileg a hagyományos képek megelőzik a szövegeket, a technikai képek a legkorszerűbb szövegeket követik. Míg a hagyományos képek ontológiai elsőfokú absztrakciók (a konkrét világból absztrahálódtak), a technikai képek harmadfokúak (olyan szövegek absztrakciói, melyek a hagyományos képekből absztrahálják a konkrét világot). Ontológiai szempontból tehát a hagyományos képek jelenségek, a technikai képek ellenben fogalmak. A technikai kép megértéséhez tehát a legfontosabb az a pozíció, melyben ezt a helyzetét képesek vagyunk belőle kiolvasni. Funkciója ellenében, mely abban áll, hogy befogadóját mágikus úton megszabadítsa a fogalmi gondolkodás szükségességétől. Ennek történetisége már az írással kezdődött, mely harc volt a képimádás ellen (Flusser 1990: 14). Majd a fotográfiával, mely harc a szövegimádás ellen. A szövegek felhígították a fogalmi gondolkodást, így a hagyományos képeket a „képzművészet” gettójába száműzték. A szövegek egyre távolodtak a képektől, konceptuálissá váltak, tartalmuk „egyre elképzelhetetlenebbé vált” (Flusser 1992: 60). Egyben szem elől is tévesztették azon szándékukat, hogy a képeket mítosztalanítsák, másrészt elősegítették a technikai képek létrejöttét, melyet a kultúra széthullásának megakadályozására találtak fel. Ennek okai: a képet újra behozni a mindennapi életbe, elképzelhetővé tenni a hermetikus szövegeket, és láthatóvá tenni az olcsó szövegekben működő mágját (Flusser 1990: 17). Valójában a technikai képek erre nem képesek: a hagyományos képeket pusztán reprodukciókkal helyettesítik, maguk lépnek a helyébe. A tudományos szövegeket leegyszerűsítik.

rűsítik, faktumokká, például képekké alakítják őket. Mondjuk a cigány/roma népeiségre vonatkozó szociológiai szövegeket ideológiailag terhelt, ám kód nélküli, redundáns fotókká. A technikai képek nemhogy nem tudnak a tudomány, művészet, politika, kultúra közös nevezőjévé válni, azt folyamatosan örlik – létrehozva a tömegkultúrát. A technikai képek másik negatív jellemzője, hogy tüneteket rögzítenek: azt a látszatot keltik, hogy kauzális kapcsolatban vannak a leképezett jelenettel (Flusser 1992: 61). Azt a látszatot, hogy üzenetük megértéséhez nem szükséges kibetűzni őket, hogy objektívek. Ezáltal könnyű fogyasztásra sarkallják a társadalom tagjait, ráadásul minden eseményt fotón, filmen örökít meg a tömegkommunikáció, hogy örök emlékezetbe maradhassanak, önmagukat faktumokká téve. Ezzel a jelenséggel egyben minden cselekedet elveszti történelmi jellegét, így a technikai képek univerzuma az idők teljességeként mutatkozik meg. Egyetérthetünk Flusser-rel, miszerint ez egy meglehetősen apokaliptikus állapot.

Vizuális interfész: a „black box” és „super-black-box” jelenségek³⁴ ***(apparátusok és funkcionáriusok)***

Az apparátusok szerepét nemcsak hipotetikusán említettük az eddig tárgyaltak során, hanem mint olyan szerveződések, melyek – mind önállóan, mind egységgé állva – nagy hatással vannak a képek fotóuniverzumban való keringtetésére. Mint azt Flusser filozófiájában kifejti (Flusser 1990: 19), ezek lehetnek egészen nagyok (például állami igazgatás) és szinte láthatatlanok (például elektronikus apparátusok microchip-jei). Apparátus maga a fekete doboz, tehát a fényképezőgép is, így egy „black box”, mely a technikai képeket állítja elő. Szinte az összes apparátus működése a fényképezőgép működéséhez hasonlít. Apparátus még a fényképész is, aki a gép apparátusa, kezelője. Miután gépe funkciójában dolgozik, egyben funkcionárius is. A fényképezőgép olyan szerszám, melynek célja, hogy képeket állítson elő. A fényképész apparátusa. Olyan gép, mely a szemet szimulálja, és ebbéli „munkájában” az optikai teóriákra támaszkodik. Flusser ezeket az állításokat az ipari komplexumból eredezteti. Ez azért nem alkalmas az apparátusok megragadására, mert az apparátusok a fenti értelemben nem munkát végeznek. Szándékuk nem a világ megváltoztatása, hanem a világ jelentéseinek megváltoztatása. Ezt szimbólumokkal teszi, a fényképész tehát szimbólumokat állít elő, kezel, és tárol. Apparátusa, a fényképezőgép szimbolikus felületeket állít elő, erre programozták. A világon minden egyes fénykép az apparátus programja által tartalmazott lehetőségek egyikének megvalósulása. Minden fotó egy lehetőséggel szegényebbé teszi a fotóprogramot, miközben a fotóuniverzum egy újabb megvalósulással gazdagodik. A fényképész célja, hogy kimerítse a fotóprogramot, ezért érdeklődése az apparátusra összpontosul, számára a világ csak egy ürügy az apparátus lehetőségeinek megvalósítására. Információkat keres, de közben a gépével eggyé válik. Nem vele játszik, hanem ellene: benne van az apparátusában, összefonódik vele, a benne rejtőző mesterfogásokat akarja napvilágra hozni. Ezért lehet őt funkcionáriusnak nevezni.

34 Flusser black box-nak nevezi az apparátusokat, melyek olyan komplex játékszerek, melyeknek programjai meta-programok, szimbólumok kombinációi. Lehetnek automatizáltak, de vannak az emberre, mint funkcionáriusra támaszkodó black box-ok is, melyek összekapcsolódó rendszere alkotja a super black box-ot (Flusser 1990: 27).

Az apparátus programja gazdag, hogy a játék sokáig tartson. Ezért kompetenciája óriási: sokkal több fényképre képesek, mint amennyit az összes létező fotográfus teljességgel át tudna látni. Ezért nevezhető a fényképezőgép black box-nak. A doboznak ez a feketesége motiválja a fényképészt, a lehetőségek után kutatva azonban elvész a készülék belsejében, mégis uralja a dobozt: tudja, hogyan kell táplálni. A készülék maga pedig, annak átláthatatlansága miatt uralkodik őrajta. Tehát, a funkcionárius tud egy játékot, melyben nem lehet kompetens (Flusser 1990: 24). A gép tehát intelligens: a képeket automatikusan állítja elő, a fényképész csak a folyamat játékszeroldalával foglalkozik. A gép két programot tartalmaz: az egyikkel játszik a fényképész, a másik az, mely a készüléket automatikus képkészítésre indítja. Emögött további programok állnak, melyek egymást táplálják inputjaikon át: a fotóipar, ipari géppark, társadalmi-gazdasági apparátusok. A gépek által előállított szimbólumok manapság értékesebbek, mint a tárgyak, és a szimbólumokkal való játék hatalmi játékok eszközévé vált. A fényképésznek a képek nézői fölött van hatalma: ő programozza magatartásukat; az apparátusnak pedig a fényképész fölött van hatalma: ő programozza gesztusait. A hatalomnak ez a dologról a szimbolikusra való áttevődése az információtársadalom ismertetőjele, a posztindusztriális koré, melyet Debord a spektákulum társadalmának nevez: „A látvány koncepciója összehoz és megmagyaráz egy egész sor, látszólag teljesen különböző jelenséget. Ezen jelenségek közötti eltérések és kontrasztok a látvány megjelenései – megjelenései a megjelenítés társadalmi szervezetének, amelynek szükséglete, hogy saját általános igazságában legyen felfogva. Saját terminológiájában megértve a látvány a megjelenések uralmát hirdeti és kijelenti, hogy az egész emberi élet, vagyis az egész társadalmi lét, pusztán megjelenés. De bármilyen kritikának, ha meg akarja ragadni a látvány lényegi jellemzőjét, képesnek kell lennie arra, hogy azt mint az élet látható negációját leplezze le – egy olyan életét, amely önmagának vizuális formát adott” (Debord 1992).

A megjelenítés ezen társadalmi szervezetei az apparátusok – melyek egyben black box-ok is: az emberi gondolkodást, mint szimbólumokkal való kombinációs játékot szimulálják. Egyben tudományos black box-ok is, melyek „gondolkodást” játszanak. Ennek a játéknak számunkra fontos eredménye a fotóuniverzum, mely mögött számos apparátus fedezhető fel: ipari, reklám, politikai, gazdasági. Inputjaikon keresztül kibernetikusan kapcsolódnak egymáshoz. Egymást táplálják. Apparátus-komplexumként egy számos black-box-ból álló „super-black-box”-ot alkotnak. Az apparátusok eredeti szándéka az embert felszabadítani a munka kényszere alól azáltal, hogy átveszik a munkájukat. Például a fényképezőgép az embert megszabadítja az ecsetkezelés kényszerűségétől. De ezt az eredeti szándékot eltorzították a társadalmi folyamatok; már csak a társadalom bizonyos rétegeinek érdekeit, tehát a hatalom érdekeit szolgálják az apparátusok. Ebből kifolyólag a fényképeket a hatalom rejtett érdekeinek kifejezéseként értelmezhetjük (Flusser 1990: 59). Az experimentális fényképész az apparátusok mögött rejlő érdekek leleplezésén dolgozik – tehát harcol az automatikus programozás ellen. Forradalmárrá válik, hiszen ha sikerül fényképeivel az érdekek leleplezése, akkor pozitív irányban terelheti a világ változását. Ha sikerül az experimentális fényképész fotóinak „kibetűzése”, akkor a képek befogadói nemcsak minden fotó megfejtésére és az egész fotóuniverzum megfejtésére lesznek képesek, hanem a hatalom érdekeit is leleplezhetik. A hatalom érdeke, hogy a világot a fotók funkcióiban, így a hatalom kívánalmainak megfelelően programozva éljük meg, így tehát a hatalom által kreált fotóuniverzum az apparátus-univerzum segítségével robotizálja az embert és a társa-

GALÉRIA



Rev David Dudáš – Orthodox Christian Priest, ortodox pap
Fotó: Chad Evans Wyatt (2003). Minden jog fenntartva!

dalmat. De az experimentális fotósnak ebben a környezetben nincs könnyű dolga, hiszen a technikai képek megfejtése nem egyszerű.

A technikai kép megfejtése azért nehéz, mert a redundáns fotók által minden látszat arra utal, hogy nem kell megfejtetni, hiszen jelentése (látszólag) automatikusan megjelenik a felületén. Tehát olybá tűnik, hogy a világ, és az azt jelölő technikai kép ugyanazon a valóságsíkon helyezhető el. Így a képen nem szimbólumokat vél a befogadó felfedezni, hanem a világ szimptomáját, melyen keresztül a világ megpillantható. Ez a nem-szimbolikus, objektív karaktere a képnek arra indítja nézőjét, hogy ne is képnek, hanem ablaknak tekintse azt: a kép így – ablak a világra. Melynek úgy hisz, mint saját szemének. Kritikája a világ kritikája lesz, nem pedig a kép keletkezésének analízise. Ez a kritikátlanság napjainkban azért is veszélyes, mert a technikai kép már javában szorítja ki helyzetéből a szöveget. De objektivitása illúzió. Flusser nyomatékosítja, hogy a kép mint egész szimbólumkomplexumok megjelenítője: a szövegek metakódja (Flusser 1990: 10–14), melyek nem a külső világot jelölik, hanem szövegeket.

Ha magát a „leképezés” eljárását vizsgáljuk, akkor a hagyományos képek szimbolikus jellegét könnyű megérteni. A kép, és annak jelentése között egy ember áll, a festő. Ha dekódoljuk a festő kódját, megfejthetjük a képet. A technikai kép esetében – ha kiolvasni vágnánk – nem egyszerű: hiába tudjuk, hogy a kép és a jelentése között egy kamerát és egy embert találunk, nem tűnik úgy, hogy ez a komplexum megszakítaná a kép és jelentése közötti láncot, mely megfejtésre vár. A folyamat rejtve marad a black box belsejében:



Flusser kritikájának érzékét és hatásmechanizmusát tekintve annak esszenciája abban áll, hogy a technikai képek kritikájának mindig arra a legfontosabb irányulnia, hogy ezt a belsőt megvilágítsa, tehát felnyissa a „black box”-ot. „Mindaddig, amíg ezzel a kritikával nem rendelkezünk, a technikai képpel szemben analfabéták maradunk” (Flusser 1999o: 15).

A black box felnyitása és vizsgálata

A funkcionárius lehetséges pozíciója: szubjektív dokumentarizmus

Mitikus kép, programozott apparátus

A black box szemügyre vétele során az általa beszippantott, és egységbe állított funkcionáriust – a fotográfust, és annak intencionáltságát ragadhatjuk meg, mint a black boksok input oldalát. Azt már megállapítottuk, hogy az alkotó egyénisége, szubjektivitása, tudása döntő szerepet játszik a képalkotás folyamatában. Bourdieu állapítja meg, hogy a fénykép a látható világ objektív, realista rögzítése (Bourdieu 1982: 226), így az, tehetjük hozzá, dokumentál, a lezajló cselekmény pedig, egyfajta dokumentarizmus (lásd később). Ha figyelembe vesszük azt, hogy a szubjektív dokumentarizmus a „külvilág” ábrázolásának sajátos képi megformálása, akkor már csak az a kérdés marad, ezek a sajátosságok mekkora biztonsággal különböznek egymástól, azaz, miben áll a sajátosságuk. Milyen nézőpontok, milyen látásmód teszi őket sajátossá? És vajon, miben áll különbsége a privát fotók szubjektivitásától? A privát fotók általában „öntudatlanul” előállított képek, olyan képek, melyek Flusser szerint a készülék automatikusan megvalósított lehetőségei (Flusser 1990: 48). Olyan szeletei a valóságnak, melyet a fényképezőgépen keresztül lát használója, és azokat az exponálást követően automatikusan az ábrázolt világnak tart. Minél több ilyen fotó készül, annál nehezebb lesz a fotók megfej-tése, mivel mindenki úgy véli – tudja, miként készülnek a fotók, és mit jelentenek. Azt már megállapítottuk, hogy ezek a fotók mindent faktummá alakítanak. Az emberek ezeknek a képeknek a mágiájában élnek meg a dolgaikat, cselekszenek, és döntenek, tehát e képekről elmondható, hogy mágikusak. A történelemelőtti mágiával ellentétben korunk mágiája nem a világot akarja megváltoztatni, hanem az emberek világról alkotott fogalmát. A történelemelőtti korokban a „mítosz”, mint modell ritualizálása zajlott, most a „program”, mint modell ritualizálása zajlik. „A mítoszt szóban terjesztették, és szerzője – egy ’isten’ – a kommunikációs folyamaton kívül állt (nem feltétlenül). A ’program’ olyan modell, melyet ’írásban’, fizikailag adnak tovább, és szerzője – a funkcionárius – benne van a kommunikációs folyamatban” (Flusser 1990: 15). Az apparátus programja nagyon gazdag, kompetenciája tehát nagyobb a funkcionáriusénál, így azt a fényképész nem láthatja át. A közönséges fényképész ezt a rendszert szolgálja: „a világot úgy ragadja meg, ahogyan látja, ...egy olyan világlátás logikája szerint, mely

kategóriáit, kánonjait a múlt művészetétől kölcsönzi” (Bourdieu 1982: 227). Így a kánonikus esztétikai normák megszegése nélkül elégítheti ki az őt irányító hatalmi apparátusok, a társadalmi elvárások étvágyát. Ellenben az experimentális fotográfusnak³⁵ van látásmódja, koncepciója, üzenete – akinek kihívást jelent a redundáns képek áramával szemben való haladás, másként operál. Egyrészt csatornát választ, tehát tudja, hogy felvételei többé-kevésbé milyen jelentést fognak nyerni, azaz milyen csatornákon jutnak el az emberekhez: kereskedelmi, művészeti, esetleg politikai. Másrészt ő is próbálja a társadalmat visszacsatoló magatartásra programozni, saját fogalmaival, melyeket képekké rejtjelez. Igaz, hogy ezzel egy másik program, a társadalom apparátusának programja szerint cselekszik, de saját emberi szándékának jegyében legyőzheti az apparátus programját. Wyatt kiállítását szemügyre véve, megállapítható a tudatos csatornaválasztás. A 101-hez (Wyatt első cseh portrémunkája; lásd az „Alkotói intenció – intencionált befogadó” című bekezdést) hasonlóan művészeti album létrehozása volt a cél; valamint az, hogy kiállításokon mutathassák be az albumot. Azt az albumot, amely a galériák látogatóinak tartogatja üzenetét. A kiállítás által megfigyelhető, hogy a csatornaváltás mennyiben befolyásolja a képek üzenetének célba érését: az elkészült felvételeket az apparátus különböző csatornákon keresztül juttatja el a befogadókhoz, illetve a képek maguk, természetüknél fogva, a fotóuniverzum lehetséges pontjainak megfelelni akarván, csatornákat választanak, és próbálnak azokon célba érni, kimeríteni az apparátus összes lehetséges programját. Ez egy olyan kodifikáló folyamat, mely a képek befogadása szempontjából döntő jelentéssel itatják azokat át. Például Wyatt képeinek terjesztési jogát átvette a roma média, ezzel a fotók újabb csatornákon valósíthatják meg a fotóuniverzumban betöltött helyüket, programjukat. Az Olgáról készült felvétel egész más értelmet nyer, ha egy gyufásdobozon, vagy éppen egy termék reklámfotójaként, divatmagazinban, orvosi szaklapban vagy épp egy művészeti albumban megmutatkozva ölt testet. Másrészt, mint ahogy megismertük Wyatt koncepcióját a Roma Rising kapcsán, látható, hogy tervszerűen dolgozott, és tudatosan nem ugyanazokat az olvasatú cigány/roma fotókat akarta elkészíteni, melyek redundáns másolatai tapétaként fedik be a fotóuniverzum felületét. Olga fotójával olyan faktum előállítását tűzte ki célul, mely még sohasem létezett, és amely az ő szubjektív véleményét, gondolatát hordozza. Nemcsak Olgáról, hanem a kiállítást egységgé szervező koherens szimbólumokról is. Szimbolikus rendszerét rákeni a képre, tehát a valóság és a fénykép közé áll, és saját magán keresztül állítja elő a képet, úgy „informálja” Olgát, hogy belemászik a fényképezés menetét feldolgozó black-box-ba, és az általa kódolt üzenetet a fénykép felületére rögzíti. Képei nem a valóság közvetlen leképezései lesznek.

Valóság, jelentés – valóságjelentés

Mielőtt azonban megállapítást nyerne, hogy a programoknak egyre inkább sikerül az emberi szándékokat az apparátus funkcióira átterelni, érdemes megvizsgálni az emberi szellem szubjektumon keresztüli kiteljesedését. A valóság, és az objektivitásra való törekvés, a képek valóság tartalma, igazságtartalma már a fénykép feltalálása óta problémát jelent. Ettől függetlenül a kép mégiscsak dokumentál valamit. A képet alkotó pontok valaminek a lenyomatai. Pflusztner a „mit” és a „hogyan” tekinti tisztázottnak,

35 Flusser experimentális fotográfusnak nevezi az „igazi” fotóst, aki tudatosan az apparátus ellen játszik.

és arra keresi a választ, hogy vajon az ábrázoláshoz képest honnan kezdődik annak szubjektív értelmezése, és ez mennyiben változtatja meg a „valóságnak” nevezett valamit (Pfisztner 2005: 5–6). Azokkal a kérdésfelvetésekkel, hogy a minket körülvevő világról alkotott képzeink igazságtartalma milyen, az ismeretelmélet foglalkozik. Könnyen elképzelhetővé teszi ezt az az egyfajta rituális modell, melyet James W. Carey alkotott meg első ízben (Carey 1992). Ő úgy véli, hogy a valóságra nem mint eleve adottra tekintünk, hanem a kommunikáció által létrehozott társadalmi jelenségként éljük át. A fenomenológia szerint a megismerő tudat számára jelenvalóságként kizárólag a fenomén adott az intencionális élményben. Abban nem lehetünk biztosak, hogy a látvány híven reprezentálja-e a megismerésünktől függetlenül létező objektumot, csak abban, hogy van egy intencionális tudati élményünk, melyben a fenoméneknek nevezett jelenségek adóttak. Ebből a nézőpontból a fényképen megjelenő dolgok, személyek csakis más, megbízható forrásokkal együtt igazolhatók. Olga esetében nem arról van szó, hogy kétségeink ébrednek létezésével kapcsolatban, amikor meglátjuk őt a fényképen. Nem létezésének igazságtartalma lesz kérdésünk mezejének középpontja, tehát ebből a szempontból nem is a valóságra koncentrálnak. Carey rituális modelljét ismét segítségül hívva megállapítható, hogy igazából bizonyos „drámai erők” működését feszegeti: azt, hogy Olga miként épül be a néző „életébe”. Az hogyan, mit adott a látott információból. Sem Wyatt, sem a szubjektív dokumentarizmus célja nem abban áll, hogy az ábrázolt dolgok ténszerűségéről bárkit is meggyőzzön. A szándéka, az intenciója arra irányul, hogy az őt, az alkotót körülvevő világról, és abban zajló eseményekről, dolgokról a saját maga által elgondolt formában alkosson képet.

Egyéb bizonyítékok híján nem volna szerencsés Wyatt-et, mint szubjektív dokumentaristát meghatározni. A cél pusztán annak érzékeltetése volt, hogy a szubjektív dokumentarizmus, a külvilág sajátos képi megformálására mutatott igényével tán a legalkalmasabb lehet Wyatt intencióinak megragadására. Ez egyfajta olyan Geertz-i kultúrakoncepciót (Geertz 2001) is feltételez, melynek szintén a „jelentés” a kulcsfogalma. Wyatt intencionális elképzelése, hogy a keretbe foglalt valóságdarabot úgy tegye vizsgálata tárgyává, hogy jelentéseivel szétszaggassa a valóság szövetét. Célja, hogy képein ne a valóságot higgyük látni. Azokat a jegyeket szeretné láttatni, melyekből kiolvashatjuk az ő üzenetét. Wyatt nem direkt olvasatot, hanem az olvasatok sokféleségét kínálja. A funkciójukban egyre egyszerűbben működő fotósok enyhén pejoratívan „jó funkcionáriusok”-nak, vagy naiv fényképezészeknek jelölve őket, illetve az ilyen fotóssal felszerelt fényképezőgépek azt akarják elérni, hogy az általuk előállított fotókat az emberek automatikusan az ábrázolt világnak tartsák. Az ilyen természetű black-box-ok³⁶ célja, hogy a jelentésekkel sűrűre húzott Max Weber-i hálót szaggassák szét, ne a valóságról alkotott képet. Weber hálóját felhasználva modellálhatjuk, mi a célja a szubjektív dokumentaristának – aki számunkra most a „forradalmár fotós”, az experimentális fényképész – és a már meghatározott jó funkcionáriusnak, aki vakon a gépével való játéknak szenteli magát, így a társadalmi apparátus programjának hatalma alatt áll. Az experimentális fotós harcol az automatikus programozás ellen, megpróbál olyan informatív képeket létrehozni, melyek nincsenek benne az apparátusok programjában. A jó funkcionárius a valóság jelentések nélküli leképezé-

36 Ebben az esetben a fényképész-funkcionárius és a fényképezőgép-apparátus összefonódásával létrejött „eszköz”.

sére van programozva, ezért a Weber-i hálót tágitja, ahogy csak lehet, hogy az abban függő befogadó minél többet, és tisztábban láthasson a valóságból. Próbálja a hálót „jelentésteleníteni”. Nemcsak hogy nem szűkíti azt saját jelentéseivel, de a már „a fénykép mint médium” által meghatározottakat is megritkítja, levagdossa. Bár Weber klasszikus idézete azt sugallja, hogy ezek a jelentések önmaguk hozzák létre szövevényes „hálóságukat”³⁷, a logikai menetet folytatva kijelenthető, hogy az experimentális fotós arra törekszik, hogy ezt a hálót az általa sűrűen csomózott jelentések alkossák – ezáltal szűkíti a háló réseit, próbálja egy minél sűrűbb hálóba tartani a befogadót, hogy az a valóságot csak a jelentéstartalmak hálózatán keresztül láthassa. Ekképp nem is a valóságot láttatja majd igazán, hanem a saját, jelentései alkotta hálóval „rácsózott” valóságát.

A jó funkcionárius által felkínált hálóban-függés azonban csak látszólag enged nagy kitekintést a valóság felé: a befogadó majd kipotyan a háló résein, mert azokat nem szűkítik a fotós jelentései, de közben képei létrehozzák a redundáns képek mágiikus hálóját, mely azzal az élménnyel burkolja be áldozatát, mellyel a képek átélésekor az egyenesen a világot véli felfedezni. A jó funkcionárius értelmezése innentől csupán a redundáns cigány/roma fotók által nyújtott látvány, és saját előítéletes ismereteinek határa között megnyitott horizonton feszül. Ennek veszélye, hogy ez az általános szemlélőnek hamis képet ad. Az általános szemlélő kedve szerint értelmezheti a látványt a naiv fotográfus által kínált, igen széles horizont, és saját ismereteinek határa által szabott horizont együttes mérőföldjeinek végeláthatatlan hosszán. Az experimentális fotós Wyatt metodikája szerint mindennek ellenében saját, reálisan felfogott világgépéhez fűződő viszonyát teszi meg a kép és így elemzése tárgyává. „Azáltal, hogy összeveti belső mentális képeit a világról készített valós képekkel” (Pfisztner 2005). Olga fotója nem egy a közösség, társadalom által már elfogadott világgépbe akarja meglegelni a helyét, hogy egyike legyen a számtalan olyan képnek, amelyek elkezdnek suhanni szemünk előtt, mihelyst a cigány/roma közösségek vagy akár csak egyének bármelyikére gondolunk. Olyan kép sem kíván lenni, melyen „egy Olgát” látunk vagy bárki mást, egy nőt, vagy egy orvost. Nem azoknak a képeknek akar alátámasztásul szolgálni, vagy azokat, azok objektivitását vagy igazságtartalmát magyarázni. Nem szabad biztosnak lennünk abban, mennyire objektívak, illetve igazak azok a felvételek – a naiv fényképezés redundáns fényképfelvételei. Az experimentális fotós célja, hogy modelljeit tartóssá tegye: velük nyújtson modelleket a felismerésre, átélésre, cselekvésre.

Ha a szubjektív dokumentarizmusról, mint irányzatról beszélünk, akkor annak célkitűzéseivel releváns viszonyban áll mindaz, amit már Wyatt eszmeiségéről tudunk. A hatvanas-hetvenes évek német és amerikai fotósaihoz kötik ezt a világszemléletet, akik a kapitalista médiatermékek bő és színes választéka által már akkor teljesen másképp viszonyultak a fennálló rendszerhez. Nem azért dolgoztak, hogy a rendszer hibáit firtassák, egyszerűen megérteni próbálták az adott helyzetet, és abban helyet lelteni önmaguk és mások számára. Gondosan elhallgatott, vagy elfeledett helyzetekről, vagy elfogadott módon, ám sematikusan ábrázolt jelenségekről, melyeket aztán ironizált módon

37 És e jelentések azok, melyeknek kusza hálójában, rendszerében az ember állatként kénytelen függeni... A Geertz által is számtalanszor idézett pontos Max Weber-i gondolat: „Az ember a jelentések maga szötte hálójában függő állat” (Geertz 2001).



Kószegi Sándor

Ki a cigány?

Szerintem mi nem mondhatjuk meg, hogy ki a cigány. A cigány az, aki cigánynak vallja magát. Az, hogy mi külső szempontok alapján vagy bármilyen benyomás alapján cigánynak nevezünk bárkit is, az nem biztos, hogy helyes.

Hogyan gondolkodik szerinted a többségi társadalom a cigányokról?

Úgy érzem, hogy a többségi társadalom nem ismeri igazán a cigányságot, nem látnak bele igazán a kultúránkba, nem tudják pontosan azt, hogy miről is szól az. Igazából nem ismernek minket

és ebből vannak le olyan következtetéseket, amik nem biztos, hogy igazak. Az a helyzet, hogy ez alapján egy elég negatív képet állított ki a többségi társadalom a cigányságról.

Hogyan változhat meg szerinted a társadalom cigány képe?

Ez egy komoly kérdés és nem is egyszerű. Az a helyzet, hogy folyamatosan változik a társadalom cigány képe, de nem jó irányba. Ez a változás negatív irányba halad és nekünk éppen ezért kell tennünk valamit. Úgy érzem, mindenképpen úgy tudnánk változtatni ezen a tendencián, hogyha nyitunk a többségi társadalom felé, nyitottak vagyunk és megismertetjük velük magunkat, a cigányokat. Megmutatjuk, hogy milyen is a mi kultúránk, milyen emberek vagyunk mi, és milyen különbségek vannak köztünk és a többségi társadalom között. Hogyha ezeket megismerik és közelebb kerülnek ezekhez a témákhoz, akkor talán elfogadóbbak lesznek velünk szemben és így pozitív irányba változik a véleményük.

Te mit tudsz tenni azért, hogy megváltozzon ez a kép?

Ahogy már mondtam, legfontosabb a nyitottság és az, hogy hallatjuk a hangunkat, hogy mi is itt vagyunk Magyarországon és mi is ugyanolyan emberek vagyunk, mint mások. Az volna a lényeg, hogy megmutassuk, igazából nem is vagyunk nagyon különbözőek, csak néhány dologban térünk el. Szerintem ez egy nagyon szép dolog, hiszen az a legjobb, amikor egy országban minél színesebb az összkép, minél nagyobb a kultúrának a mélysége és így tudunk együtt integrálódni.

Volt már olyan, amikor azt érezted, hogy nem jó cigánynak lenni?

Igen. Sajnos volt már ilyen, sok ilyen tapasztalatom van. Őszintén megvallva nem a legjobb érzés, hogy azt kell éreznem, hogy abban az országban, amit otthonomnak tekintek, és ahol magyarnak érzem magam mégis kirekesztve vagyok.

Volt-e már olyan, amikor azt érezted, hogy jó cigánynak lenni?

Igen olyan is volt, amikor azt éreztem jó cigánynak lenni. Főleg amikor itt a Wlilocki Henrik Szakkollégiumban együtt vagyunk, és azt érzem, hogy egy nagyon jó közösséget alkotunk és jó irányba haladunk afelé, hogy egy igazi cigány értelmiséget építsünk ki itt Magyarországon. Ez nagyon nagy örömmel tölt el engem.

mutattak be. Wyatt számára ezek a társadalmi körülmények hamar meghozták a döntést önmaga helyett is. Mint Pfisztner arra kitér, a felvételek minősége a fotós formai megoldásaiban rejlik (Pfištner 2005). Wyatt-ról elmondható, hogy a csehországi középosztálybeli roma/cigány közösség 108 tagja olyan módon jelenik meg fényképein, amilyen mértékben, ahogy ő képes volt az adott helyzetet, teret, körülményeket „saját képére” formálni.

Ez a „formálás” Gombrich aktus-elméletét idézi fel, aki Searle-lel ellentétben a reprezentáció intencionális és aktus szerkezetét közös síkra helyezi. Azaz, feltételezi a „romlatlan szem” működését, mely kulturális alapokra helyezi a műalkotás megértését.³⁸ Azaz az alkotó bízik a befogadó azon képességében, hogy az képes olvasni a kontextusában, felidézni a kívánt képzetet (Gombrich 1982: 24). Wyatt megkapta az inspirációt, amely saját identitásával együtt táplálta benne azt az igényt, hogy a világnak azon szeletét (a csehországi roma/cigány középosztályt) az objektíven keresztül érthetővé tegye. De ne kizárólag önmagának: hiszen eközben a cigánykép elnyűtt formáját is megpróbálta kirázni annak poros keretéből. Ábrázolásmódjáról elmondható, hogy az a befogadónak a gondolkodáshoz, a társadalomnak a világhoz fűződő viszonyát kizökkenti, bízva a „romlatlan szem” működésében és e viszonyok megváltozását el is várja. Ezért úgy látom, Wyatt esetében kérdéssé válik a képeiben megformált kérdésfeltevés személyességi zónájának szűken vett személyes jellege. Wyatt képeinek kérdésfelvetései nem referálnak olyan erősen önmagára, hogy azt túl személyesnek tudjuk be. Természetesen igen fontos, hogy ezeket a felvételeket Evans Chad Wyatt készítette el. Az azonban még kérdéses, akkor dolgozott vajon jól, ha képeinek jelentettsége nélküle is megszólítja a befogadót? Elmondják-e azt a *Roma Rising* fotói Wyatt nélkül, amit Wyatt szeretne elmondani a csehországi cigány/roma közösségről? Ábrázolásmódjáról mindenképp elmondható, hogy az a befogadónak a gondolkodáshoz, a társadalom világhoz fűződő viszonyát kizökkenti.

Portré – szubjektivitás – megfigyelés – létrehozás

Olga fotójának szemrevételezésekor már felsejlettek azok az elemek, melyekbe a fotó jelentettségének részeit bújtatta Wyatt. Azonban érdemes visszatérni arra a tényre, hogy ezek a felvételek portréfotók, Olga fényképe is. A portré feladata, hogy ábrázolja alanyát annak ismertetőjegyeinek segítségével. Az egyéniség és az érzelmek bemutatása a legfontosabb. Bármilyen jól dolgozik a fotós, a portré talán annak a legigazabb, aki ismeri is a képen látható személyt. Fontos, hogy a fotós is ismerje alanyát, anélkül nem tudja, mi az, amit a modelljéről jó kidomborítania. Akkor dolgozik jól, ha Olga bárkinek „ismerőssé lesz” a kép megtekintésével. Ehhez hű képet kell adnia a fotósnak a felvételen szereplő modelljéről.

Pfisztner August Sander-t idézi róla szóló írásában: „...látni, megfigyelni, gondolkodni..., hogy a fényképezés segítségével adjak hű képet korunkról” (Pfisztner 2001). Sander, akinek álma egy óriási portrégyűjtemény által képet adni korának emberiségéről, így határozza meg a portréfotós feladatát: rögzíteni azt a képet, melyet az emberek kialakítani igyekeznek magukról. A feladata abban állt, hogy erősítse, vagy adott esetben ellensúlyozza a modell önképi törekvéseit. Idővel Sander preconcepció alapján rendezte portréit, sőt, egyes emberek archetípusait látta modelljeiben. Sander tehetsége abban állt, hogy modelljeivel gyorsan, közvetlen viszonyt alakított ki, képei ezért mindig nagyon magabiztos és egyértelmű kijelentések. Ezt Pfisztner kegyetlen őszinteségnek titulálja (Pfisztner 2001), mely végül a lefényképezett, és a fotót szemlélő érzelmeire sincs tekintettel. Így a Sander képein látható alakok már szinte nem is egyedi mivoltukban jelennek meg, hanem egyes „típusok” reprezentánsaiként. Szándéka szerint nem fontos, hogy a néző felismeri-e a képen látható személyt, hogy ki az, mert az

38 Egész pontosan a műalkotással kapcsolatos formai és stiláris kérdéseket.

nem egyediségében fontos. Így Sander számára sem az volt érdekes, hogy melyik patikus, paraszt, vagy cukrász áll a gép előtt, hanem a patikusról, a parasztról, a cukrászról legyen szó általában. Tette mindezt teljes értékítélet nélkül, arra törekedve, hogy tudományos alapossággal ábrázoljon.

Wyatt, akinek célkitűzése egy portrészorozat létrehozása volt, feladata részben egybevág Sander-ével: rögzíteni azt a képet, melyet a cseh roma/cigány középosztály kialakítani igyekszik magáról. Feladata egyben el is tér Sander-étől: a modell önképi törekvésein nem óhajt változtatni. Olga a képen nem csak Wyatt-nek néz ki úgy, ahogy, hanem bárkinek. Az Olga által „nyújtott” képet, semmiféle olyan jelentéstöbbletet adó fotográfiai művelettel nem kell befolyásolni, melyek Olga esetében lehámoznánek bármit is roma/cigány identitásából, vagy épp új, erősítő réteggel látnák el, például Olga orvosi identitásával kapcsolatban. A kép „megcsinálása” nem a szigorúan vett optikai elemek jelentéseivel üzen (Miklós 1989: 7). A valóság optikai lenyomata a képnél magánál többet mondani – alkotójának állásfoglalásával képes. Míg Sander állásfoglalása szerint modelljeinek személye – jobban mondván kilétük – általánosságban érdekes, Wyatt munkáját ez esetben többféleképp értékelhetjük. Sander tipizáló struktúrája tette modelljeit személytelenné a portrégyűjteményének egésze értelmében. De ha akár egyesével tekintünk is bármelyik felvételére (pl. 3. kép), akkor azok szintúgy, a művész szándéka szerint is, általában beszélnek modelljeiről. Wyatt ezzel szemben foglalkozik a modelljeivel. Fontos az, hogy kiket látunk a felvételen, mert ők alkotják azt a közösséget, akiről szeretne elmondani valamit. A 83 felvétel 108 modellje mind-mind saját, a felvételeken megjelenő személyességével segíti Wyatt üzenetének célba érkezését. Amellett pedig, Wyatt szintén jelentéstartalmat szándékozik közölni valami egészről, mely a kiállítás egységében ragadható meg. Ez pedig az a tudatos csoportba sorolás, mellyel Wyatt nemcsak, hogy modelljeinek egyesével létező identitását akarja megerősíteni, mindinkább a személyekben megbúvó identitások összességét kívánja kohéziós erőként felhasználni, mely által a befogadó mégsem egy etnikai kategórián alapuló csoportbesorolás gesztusát véli majd felfedezni. Sokkal inkább a velük szemben fennálló sztereotípiákat csomagolja abba az objektivitásba, mely nem egy anti-olvasatot hoz létre a fotóuniverzumban már meglévő, ott kerengő, a cigány/roma embereket ábrázoló képek ellenében: Wyatt általánosítása sokkal inkább a nyugodt megfigyelő általánosítása. Nem „megláttatni” kívánja Olgát, hanem „elhitetni”. Pfsztner Gábornak Tom Wolfe „Festett malaszt”-járá való utalása is erre vonatkozik:³⁹ nem csak akkor hiszünk el valamit, ha láthattuk, hanem akkor láthatjuk meg a műben megfogalmazott gondolatokat, ha elhisszük azt, amit a képpel kapcsolatban mondanak nekünk. De ez a hit, mely a fényképre irányulhat, csalóka: tudnunk kell, hogy nem a „látszatot” kell elhinnünk, hanem a fotók küldetésének sajátosságát. A világ általa felrázható, megváltoztatható, annak jelentései által. Ehhez az experimentális fotósnak olyan adottságokkal szükséges rendelkeznie, mellyel „olyan képeket készít a valóságról, melyek pátosz nélkül tudnak érdemben szólni az életről” (Erdősi 2004: 7–8). Wyatt portréinak esetében arról van szó, hogy azok alapos szemlélődés után eléri azt, hogy az általa lencsevégre kapott tekintetek nézőpontjába a befogadó belehelyezkedik. Nos, ekkor pillanthatja meg saját előítéleteit, melyekből szegyenében levetkőzik néhányat, ha nem is mindet. Ez az, amire képtelen az apparátusok által kontrollált és megkötött jó funkcionárius: nincs fogalma a kép jelen-

39 Látom, mégsem hiszem, nem hiszem, hiába látom (Pfsztner 2005).

tettségét adó kulturális referenciákról. Így az, amit át tud nyújtani, pusztán látványtárgyának leképezése: egy újabb megvalósulása már létező másolatoknak, faktumoknak.



3. kép

***A TLR kamera felnyitása és vizsgálata – Wyatt és Barthes, kép és szöveg
(A Wyatt-i képek Barthes-i retorikája)***

A TLR egy kameratípus. A mozaikszó jelentése Twin Lense Reflex, azaz duplaobjektíves tükörreflexes fényképezőgép. Középfomátumra készít filmet, így képei jobb minőségűek, mint a 36 mm-es, hagyományos felvételek (a gép használatát lásd korábban). Wyatt ilyen kamerát használva készítette el „Roma Rising” portrészorozatát.

Minden fényképezőgép két programot tartalmaz: az egyikkel játszik a fényképész, ezzel követi el a technikai gesztust, beállítja a gépet. A másik program láthatatlan, a gép belsejében van, az indítja a készüléket automatikus képkészítésre. Amaz használható fel a jelentettségük tényleges megalkotására. A TLR gépet mintha kifejezetten teoretikus képek létrehozására alkották volna meg. „Arcára” mindkét lehetőség ténye láthatóan kiül; két lencserendszere által, mint két szem mutatkozik meg. A gép alsó lencséje Wyatt kedvében és által működik. Ezen áramlik be a fény a filmfelületig. E rendszeren keresztül a leképzett fogalmak a gép programja által egyenesen a filmre továbbítódnak. A felső lencse azt a célt szolgálja, hogy a fényképész rajta keresztül tájékozódjék. A nézőke ezen a lencsén át kapja a fényt. A fotográfusnak általa van lehetősége kihalászni a valóság egy darabját, a nézőkén át feltáruzó látványt. Ez a lencse Barthes szempontjainak megfelelően, így az „ő kedvében” működik.

Őszinte kép

Barthes a teoretikus kép retorikáját vizsgálja meg, és arra a következtetésre jut, hogy igazából saját lencserendszere mutatja meg azt, amit látni illenek, és amit látunk is a fényképen. Mégsem mindegy azonban, milyen fény áramlik át a fényképész által működtetett lencsén. Észlelő és fényképész (ha úgy tetszik, Barthes és Wyatt) úgy tűnik, egymásra vannak utalva. Egyik lencse sem ér semmit a másik nélkül: Wyattnek hiába van üzenete, ha nem képes látni, befogni magát a képet, a képkivágást, melyet üzenetével, szimbólumaival szeretne feltölteni, ráhelyezni a kép felületére. Azt a denotált képet nem látja tehát, melyet Barthes lát; a látóképet, mely minden fényképezőgép keresőjében látszik. Kvázi a valósággal. Azonban Barthes csak részben elégedett a valóság egyszerű, denotált képével. Az biztos, hogy modellje feltárja a Wyatt-i fogalmaknak a saját maga tapasztalt látványával kapcsolatos determináltságát.

Roland Barthes szerint a kép bár nagyon kezdetleges rendszer a nyelvhez viszonyítva, maga a jelentés képtelen kimeríteni egy kép kimondhatatlan gazdagságát (Barthes 1990: 64). A kép által hordozott üzeneteket spektrálanalízisnek lehet alávetni. Barthes ehhez a reklámkép tanulmányozását választja, mivel annak esetében a kép jelentését egyértelműen szándékoltnak tekinti. Az eddigi Wyatt-értelmezések alapján érvényesnek tekinthető az a gesztus, mellyel Wyatt Roma Rising fotóit – a reklámképekéhez hasonlóan – emfatikusnak tételezzük fel, szándékolt jelentésűnek, melyben e jelentések meglehetősen határozottak. Wyatt alkotói intenciói az elvégzett képvizsgálat eredményeképpen feltártnak tekinthetők – ezért a reklámhoz hasonló szándékosság bizonyítására most nincs szükség.

A három üzenet: a nyelvi kód

A kulturális-történeti kontextusban a szöveg, a nyelv azért is jelentős szerepű, mert az ábrázolásban nem csupán a vizuális benyomás hű emlékképét, hanem egy viszonyulási modell hű felépítését szükséges tekintenünk (Gombrich 1972: 90). Goodman a képek konszenzus jellegére hívja fel a figyelmet: „Mind az ábrázolás, mind pedig a leírás részt vesz a világ alakításában és jellemzésében; kölcsönösen hatnak egymásra, s összefüggésben vannak az észleléssel és a tudással” (Doboviczki 2004: 98).



4. kép

Barthes Panzani reklám-fotóját (4. kép) tehát Olga fotójával helyettesítjük. Barthes az első üzenetnek a nyelvi szubsztanciát tekinti. Olga fotója, ha azt a kiállításon, vagy albumban tekinti meg a néző, egyaránt hordoz nyelvi elemeket, a kép bemutatásakor leírtak szerint. Annak kódja az adott nyelv, cseh és angol. Megfejtéséhez e nyelvek egyikének ismerete szükséges. Ha a képre tekintünk (1. kép), az első felismerés, amit a látvány nyújt. A képen egy nőt látunk, egy orvost, aki a rendelőjében ül. Ennek elolvasásához kulturális közeg-béli tudás szükséges. Tudni és érteni mi az, hogy orvos, mi a rendelő, milyen viszonyban vannak egymással, és mi magunk milyen viszonyban vagyunk velük. A kép feltárásával a látottakat egymáshoz rendeljük, majd a kép elfoglalt helyéből felismerjük, hogy egy kiállítás része – egy művészeti alkotásról van szó. Mindezek koherens rendszert alkotnak, olyan jelentettkre utalva, melyek úgymond „globális” értékekre referálnak. Az orvos-szituáció felismerése, vagy akár annak felismerése, hogy Olga cigány/roma: ikonikus üzenetként csatlakoznak a nyelvhez. Ha minden jelet kivonunk a képből, még akkor is marad bizonyos számú megnevezhető tárgy a képen, a látvány bizonyos elrendezését biztosító elemek. Olga képének esetében rajta kívül szinte minden más képi elem, Olga környezete. Ezek a jelek nem kódoltak, mégis ha el akarjuk olvasni a képet, annak ezt a szintjét, érzékelésükhöz akkor is szükséges egyfajta tudással rendelkezünk. Tudnunk kell, mi egy kép. Hogy mi egy asztal, egy szék, egy ablak. Ezek az üzenetek szó szerint megfelelnek a képnek, ám Olga hivatása, származása szimbolikus. Az elemzett fotó háromféle üzenet megkülönböztetését kí-

vánja tőlünk. Ezek a nyelvi üzenet, a kódolt ikonikus üzenet és a kódolatlan ikonikus üzenet. Ez a jelrendszer konnotációs, vezeti tovább az elemzést Barthes: a szó szerinti értelemben vett kép denotált, a szimbolikus pedig konnotált. A lenti ábrával szemléltethető az elemek kapcsolata:⁴⁰



A nyelvi üzenet vizsgálatokor felmerül a kérdés, hogy a kép a szöveg információira dupláz-e rá, vagy azzal redundáns, esetleg új információval járul hozzá a képhez. Olga képeről elmondhatjuk: ha nincs a kép mellé írva, mikor született, hol lakik, milyen célja van az életben, akkor ezt a képről nem tudjuk leolvasni. Itt a tömegkommunikációra hívja fel a figyelmet Barthes (Barthes 1990: 66): a nyelvi üzenet szinte mindenhol jelen van, felirat, cím, dialógus például, ezért szerinte kevésbé jogos a képek civilizációjának nevezni korunkat. Az információs struktúra döntő mozzanatai még mindig az írásban állnak. A képet poliszémikusnak kell tartanunk, azaz jelentői mögött jelentettek láncá implikálódik, melyekből a befogadó választ. Ennek diszfunkciója, hogy traumatikussá teheti a képet. Ha például Olga képét egy előítéletekkel terhelt ember tekinti meg, aki képességei alapján leginkább a kép denotált ikonikus elemét érti, és tegyük fel, Olga „cigánysága” az ő tudásában nem felel meg a rendelő és „egy orvos” látványával, a döntő mozzanat a nyelvi lesz: amikor elolvassa a kiállítás címét és a képaláírásokat. A nyelv rögzítő funkciója az ilyen bizonytalan jegyek leküzdésének technikája. A nyelv szó szerinti „beszéd része” pedig a látványt segít azonosítani: „Mi ez?”, „Ki ez?” Tesszük fel a kérdést a kép befogadása során, természetesen nem kimondva. Ez a nyelv megnevező funkciója. A kép szimbolikus üzenete szintjén a nyelvi üzenet már nem az azonosítást, hanem az interpretációt végzi, azt tartja keretek között: például hogy ne gondoljuk azt, hogy Olga páciens, aki az orvosra vár. Tehát a nyelvi üzenet irányítja a képi olvasást,

⁴⁰ A barthes-i logikát követő, általam készített modell a befogadás során kiolvasható üzenetek útját ábrázolja.

kizár értelmezési lehetőségeket, a felirat, mint ellentabu működik. Útbaigazít, egyes jelentettek elkerülésére, mások befogadására sarkall. A szöveg tehát mindenképp felvilágosít: olyan metanyelv, mely az ikonikus üzenet csupán egyes jeleire vonatkozik, és az alkotónak (vagy a társadalomnak) a kép felett gyakorolt „beszélési joga”, a saját értelmezés szubjektív világa. A kiállítás szövegi környezetével tehát Wyatt a képekbe ágyazott (elsősorban szimbolikus) üzeneteinek felhasználási módja felett őrködik.

A három üzenet: a privatív

A denotált képről Barthes kifejti, hogy a szó szerinti és szimbolikus üzenet megkülönböztetése csupán operatórikus: vegytisztán sosem találkozik a befogadó szó szerinti képekkel. Ha kivonunk minden konnotációs jelet a képből, akkor egy olyan privatív üzenethez jutunk, melyet Barthes kielégítőnek vél, mivel az ábrázolt látvány felismerése is valamennyi értelemmel bír. Egy valós társadalom tagja azonban egész biztos, hogy többet érzel a kép szó szerinti értelménél. Az Olgát ábrázoló Wyatt-képen az ábrázolt látvány felismerhető Wyatt szimbolikus üzenetétől függetlenül, azonban a különbség Nyári fotójával szemben az, hogy míg Nyári fotóján a denotált képnél képtelenség beljebb jutni, addig Wyatt fotója már első olvasatra többet „érzékeltet” a kép szó szerint vehető elemeinél. Bármekkora is ez a többletinformáció – visszautalva Flusser fotóuniverzumára – az azt programozó apparátusok hatalmukba kerítik ezt az információt. Céljuk a képek jelentettség-mentesítése, hogy a világ látszatát adva bekerítsék a társadalmat. Barthes is úgy véli, ez a látszat-természet könnyen megragadható a fotóban: bár azt sosem illúzióként éljük át, megvan benne az „így történt” döbbenetes evidenciája (Barthes 1990: 68). Míg Flusser a képek mágikusságában látja azok veszélyét, Barthes is hasonlóra utal a denotált kép természetével kapcsolatban: a szimbolikus üzenetet természetivé változtatja, ártatlanná a konnotációt. Ez szemantikai szemfényvesztés.

A három üzenet: a konnotált, kulturális

A képek valós retorikai tehetsége a szimbolikus, kulturális, vagyis konnotált üzenetben rejlik, még ha jelei a képen nem is folyamatosak. Még akkor is úgy látszik, hogy a jelentő az egész képre kiterjed, ha akad a képen egy jel, mely különválni látszik a többitől. A kép kompozíciója egy esztétikai jelentettet érvényesít. Wyatt fotója egészként próbál értelmet nyerni: a kép minden eleme egy kulturális kódból merít, tehát átszivárognak az egyes olvasati egységek. Ezeknek az egységeknek a száma egyénenként változó. Az a befogadó, aki képes „kibetűzni” a képet, a „benne lévő szimbólumokat számba veszi (”calculi”), hogy olvashatóvá váljanak, több egységet ért meg (Flusser 1992: 60). Ezek az ismeretek a képbe vannak illesztve, és tipológiába illeszthetők, képesek mást-mást mondani egyénenként. Ha Olga fotóját például egy pap látja, egész biztos, hogy számára Olga karikagyűrűjének olvasati egysége az elsők között lesz a képértelmezés során. Ezeket Barthes lexikai elemeknek nevezi, nyelvsíkok darabjainak, melynek megfelelnek bizonyos magatartás-csoportok, mint a pap esetében. Egy emberben több lexika él és működik. Minél több, annál könnyebben lesz képes a képet olvasni, és értelmezni. A naiv befogadót tehát a fotóuniverzum legkisebb sodrása is magával ragadja: már saját lexikai „tartalma”⁴¹ sem elegendő ahhoz, hogy egy képet akár csak megpró-

41 Vagy ahogy a köznyelvi fordulattal mondani szokás: „Lexikai tudása nem elegendő.”

báljon többnek látni, mint a valóság egy szelete. Egy másik felmerülő nehézségnek tekinthető a képolvasás során annak az analitikus nyelvnek a hiánya, mellyel a konnotáció jelentettjeit nevezzük meg. Ha például azt a konnotátumot vesszük számba, mellyel Wyatt „a cigányság”, a „cigánynak lenni”⁴² egy olvasatát a képbe exponálta, akkor azzal kell szembenézni, hogy a „cigányság” nem „Cigány-ország”,⁴³ hanem sűrített lényege mindannak, aki/ami cigány lehet, teknővájótól a kortárs cigány költészetig. Míg Barthes „olaszsága” reklámképen a nemzetek szerinti megoszlás tengelyén van, addig esetünkben a „cigányság” némileg eltolódik ezen a tengelyen, de ezt pusztán a cigány/roma népeességnek a „nem egy országban élő nemzet” tulajdonsága adja. Ez is hozzájárul ahhoz, hogy e konnotátumnak a megnevezése még azok számára is nehézséget jelentsen, akik amúgy az erre a tudásra vonatkozó lexikák közül a legtöbbet magukban hordozzák.

Nyilvánvalóan itt az elmélkedés fordulóponthoz érhet, hiszen egy nagyon fontos kérdéshez jutottunk: Vajon ha a képben szimbolizált konnotátumok ekkora függésben vannak a nyelvi és szöveges elemek megfelelő funkcióitól a befogadókban, akkor érdemes-e egyáltalán tovább azt vizsgálni, hogy Wyatt fogalmi rendszere, üzenete mekkora eredménnyel érnek célt fotói által? A kölcsönhatást Flusser történetiként, dialektikusnak látja (Fluser 1990: 10): a szövegek azért magyarázzák a képeket, hogy kiiktassák őket, de a képek illusztrálják a szövegeket, hogy elképzelhetővé tegyék őket. Ezáltal a képek egyre inkább fogalmivá válnak, a szövegek egyre imaginatívabbá. Barthes gondolatmenetét követve azonban egy másik tényező szerepét is érdemes figyelembe venni. Ha a konnotációnak tipizálható jelentői vannak – mint a példákban láthattuk, azok valamennyi jelentettje közös. Ez jelenik meg az élet számtalan területén. Ez pedig az az ideológia, mely egy adott társadalmi és történelmi összefüggésben egységes, bármilyen konnotációs jelentőket (képi elemek, beszéd, szöveg) is használ. Ha ez így van, Wyatt célja világosan láthatóvá válik: az ideológia jelentettjeit mellőzni. Fotói azon ideológiák változtatását tűzték ki célul, melyek mentén a cigány/roma népcsoportokat Európa-szerte „képrevitték” és „narrálták” az évszázadok során; mind a hatalmi, mind a közvélemény által használt „élősködők, ragadozók, bűnözők” jelszavakkal. A hazai etnográfia nem különben: kezdetben vademberként, majd szegény, nélkülöző parasztként, aztán a pártpropaganda jelszavával iskolázottként, jó munkásként, aztán ismét egy szegény, de már diszkriminált, hátrányos helyzetű sorskivettként.⁴⁴ Úgy tűnik, az ideológia egy tobzódó, a normalitás téridején kívül helyezett népet talált fel, akiket sosem említett a nem-cigány/roma társadalommal egy skálán (Gay y Blasco 2008: 300). Wyatt reprezentációja természetesen nem az első, amely azt üzeni, hogy a cigány/roma népeesség szociálisan és kulturálisan is Európához tartozik. Gay y Blasco mesterszimbó-

42 Ebben a kontextusban a „cigányság” nem a bevett magyar szófordulat szerint értendő, hanem mint Barthes „olaszsága”. (Vagy említhető lehet a németiség, a zsidóság, magyarság, stb.)

43 Barthes elemzése a tésztareklám kapcsán az „olaszság” példáját alkalmazza, és „az olaszság nem Olaszország” kifejezéssel él. Lehet, hogy nem túl szerencsés a példát ráhúzni a Wyatt-i képre, miután ország nélküli nemzetről beszélünk a cigány/roma népeesség kapcsán. Ám jobb nem hagyni eluralkodni magunkon az efféle érzéseket, hiszen egy teóriáról, modellről van szó. Ugyanígy alkalmazhatnánk a szintén állam nélkül létező kurd népre, akiket hasonlóan, a fenti logika szerint megpróbálnánk egykor létező országukkal megfeleltetni.

44 Szuhay Péter (Néprajzi Múzeum) „Képek, cigányok, cigányképek” (Bp, Millenáris, 2005. A kiállítás teremszövege alapján).



GALÉRIA

Mgr. Martina Pokutová – Public Relations Executive, PR-vezető
Fotó: Chad Evans Wyatt (2003). Minden jog fenntartva!

lumoknak nevezi azt a nyelvezetet, melyet ezek az ideológiák használnak: nomádság, szegénység, felelőtlen női szexualitás; a teljesség igénye nélkül (Gay y Blasco 2008: 302). Wyatt nem egyetért, nem elutasít: a meglévő ideológiák alakításán azzal, úgy fáradozik, hogy a cigányokról szóló narratívák sokféleségét kínálja fel. Gombrich írja le a nyelv tényállásokat közlő funkciójában azokat a kicsiny partikulákat, melyekkel a logikai következtetéseink megfogalmazhatók (Gombrich 2003: 92). Wyatt fogalmi rendszerében nincs „de”, nincs „hát”, nincs „vagy”, nincs „nem”, nincs „ha”. Fogalmi rendszere az „és” használatára épül.⁴⁵

Visszatérve Barthes-hoz, a kép retorikájának megragadásához szükséges lépés, hogy az említett ideológiák sajátosságainak megfelelő konnotációs jelentettjeit konnotátoroknak nevezzük, azok együttesét pedig retorikának. Ami, mint az ideológia jelentő oldala tárul elénk. A kép retorikája specifikus lesz, hiszen a látás kényszerének van alávetve, az hozza működésbe. Elsőként azokat, melyeket a klasszikus retorika már megjelölt; az „olaszság”-ot a paradicsom metonímia révén jelenti. A kép egészében azonban a legfontosabb, hogy a konnotátorok helyváltoztató jegyeket alkotnak, és nem töltik ki teljesen a lexikális entitást. Wyatt felvételén nehéz igazán megragadni azt

45 Nyári fotójáról csak egy gondolat: Nyári fotója – a „de” és a „ha” partikulákkal operál. Kimondásai, hogy „de márpedig a romák értékesek”; „bárki elérheti azt amit Antal, akiből orvos vált.” Ezek a kimondások nem feltétlenül vonhatók kétségbe, de csupán az album ajánlójából derülnek ki, azokat – és a belőlük fakadó fogalmi üzenetet – a fotókból kiolvasni nem lehet.

az elemet, mellyel (az olasz paradicsom példájához hasonlóan) a klasszikus retorika szerint a kép bármelyik konnotátora metonimikusan jelentené, jelenthetné a „cigányságot”. Ha végignézzük a kiállítás fotóit, észrevehető, hogy Wyatt ezeknek a lexikai elemeknek a megerősítésétől tartózkodott. Pont azért, hogy a konnotátorok együttesének retorikája az ideológia azon elemeit elgyengítse, melyek annak lexikáiban már sorakoznak és másokat erősítsen meg, a képén látható egyetlen biztos metonimikus látvánnyal: a cigány/roma emberrel. Hogy miképp a paradicsom az olaszszágot jelöli meg, a képeken látható cigány/roma emberek akképp jelölik meg a tanárt, az orvost, a kutatót, a riportert, a rendőrt, a művészt. Azokat, akiket igazából is látunk a képeken. Barthes szerint a lexikális entitás valamennyi eleme nem válhat konnotátorrá, ebben a diskurzusban mindig fog maradni bizonyos denotáció. Ezzel ismét a detonált képhez jutunk vissza. A denotált kép elemeinek megvan szintén a tere, értelme a képen: szintagma veszi őket körül. A denotált kép „természetivé változtatja” a konnotált üzenet rendszerét. Ez a szabályszerűség szükséges, hogy lejátszódjon Wyatt képeinek befogadása kapcsán: azért, hogy Wyatt fényképeinek kódolt, tehát konnotált ikonikus elemei a kép „természetes részévé” váljanak, denotátumaivá a képnek, melyek könnyebben, „nehéz kibetűzés nélkül” találhatnak befogadásra. Wyatt szimbólumainak világa onnantól kezdve egy denotált, azaz „természetesként” megmutatkozó látvány történetében – Barthes találó hasonlatával élve – megmerítkezhetnek.

A black box hibalehetőségeiről: képi / nyelvi kohéziós zavar

Wyatt diskurzusa párbeszéd közte és a befogadó között: kiállítása, portrészorozata koherens egészként utal vissza intencióinak akár egy felvételére is érvényes létjogosultságára. Teremszövege annotációs funkcióban, nyelvi üzenetként képzi meg a kiállítás kontextusát, mely intencióinak jelentéstelítettségét nemcsak „kivonatként” tartalmazza. Amikor a dolgozat feltevéseit igaznak tekintjük, akkor a fenti állításokat szükségszerű észrevennünk, ahogy Wyatt felvételei visszaigazolják a szöveg által megteremtett kohéziót.

De vajon ez a kohézió minden esetben fennállhat? A nemleges válasz például egy hazai, 2005-ben a *Millenáris*on berendezett kiállítással alátámasztható. A „Képek, cigányok, cigány-képek” című anyag körül kialakult vita végigkísérte a kiállítást, melyet elsősorban a hazai cigány/roma értelmiség illetve politikusok, valamint a média képviselői és a közvélemény egy része kezdeményezett. A dolgozat keretein túlmutatna a kialakult vita részletes bemutatása és elemzése, ezért a vitát kiváltó okok lehetséges, és az eddig már tárgyalt elméletek mentén felfűzhető okait tekintem át.⁴⁶ A kiállítás anyaga hétszázharminchat fényképfelvételt tartalmazott a 19. század elejétől 2005-ig. Archív részét a Néprajzi Múzeum és a Magyar Fotográfiai Múzeum gyűjteményeiből szelektálták, kis részét privát albumokból válogatták a szerkesztők. A fotók különböző világlátással, szemléletmóddal, politikai céllal készültek. Kis töredékét leszámítva nemcigány/roma fotósok képei ezek, melyek a cigány/roma népeiséget etnográfiai, antro-

46 Egyrészt a kiállítás kurátora, Szuhay Péternek kiállítási teremszövege, és Csajbók Anita: Bemutatás és bemutatkozás. Roma fotók a terepen és a kiállítóteremben című írása alapján (Szuhay 2005; Csajbók 2005).

pológiai vagy szociológiai, politikai aspektusból közelítik meg – ahogy Szuhay fogalmaz – történeti és tipológia rendben. Csajbók szerint figyelmet érdemelne, milyen észrevétlen aspektusokból állnak össze a befogadók beidegződései, amikor a cigány/roma kultúráról fotók által próbálnak meg ismereteket szerezni.

A probléma egyik fő oka lehet, hogy a szervezők „a több jobb” elvét követték. Egy több mint félezer fotóból álló kiállítás óriási, témától függetlenül válik egy idő után nyomasztóvá, ahogy a befogadó eltelik a látottak mennyiségétől. Íme, miként ábrázolva mutatták ezek a fotók a hazai cigány/roma népeiséget ebben a röpke kétszáz éves időszakban, melyet a kiállítás felölelt. Historizált vademberként, főleg muzikusokat és vándorlókat; majd műtermi, beállított képekkel: a valóságot esztétikailag korrigálva. Majd a szegénységet kiemelve, szociofotókkal, majd fotótanulmányok révén: a mestersegekre koncentrálva. Majd etnikumként, egy elmaradott szociális helyzetet körbejárva, ezt követően propagandafotókon, egy ideológiai kijelentés szereplőiként. Ezt követően ellenzéki szociofotókon, majd antropológiai megközelítésben, és sajtófotók szemtelenül sztereotip elemeinek összetűzésében. Mindezt kiegészítve olyan fotókkal, melyeken a cigány/roma népesség önmagát mutatja be privát fotókon.

Fontos, hogy a kiállítás kurátora mindezeket a tényeket, ennek a történeti/bemutatói „rendnek” a visszáságát felismerte, azt a kiállítás kísérőjeként egy teremszövegben megfogalmazta. Felismerte, hogy ezeket az ismereteket a kiállítás látogatóinak szöveges formában elérhetővé kell tenni. Ellenben az alkalmazott konnotációs technika végett, az mintha ott sem lett volna: ahelyett, hogy ezek a szövegek az egyes időszakokat bemutató falfelületek elején kaptak volna helyet, az egész teremszöveg a bejáratnál egy felületen, ömlesztve, kis betűkkel felróva árulkodott volna arról, mi is várja a látogatót. A kiállítás el/berendezése – kvázi annak a képekkel való viszonya – rásegített az ábrázolásmód amúgy is szélsőséges hangsúlyozására, a be nem avatkozás és távolságtartás nagyon fájó tényét erősítve. A szerzők nevei elvéve, rossz helyen, kicsiben voltak olvashatók, tehát azok – és más, támpontokat adó feliratok – hiánya legitimálta a cigány/roma népesség fotókon megjelenő nyomorúságos helyzetét.

Bourdieu mintha a vitakeltők nevében szólalna meg: „A fényképet távolról sem úgy fogják fel, mint ami önmagát jelenti és semmi mást, hanem mint valaminek a jelét vonják kérdőre... A kép olvashatósága az intenció olvashatóságának függvénye, és az esztétikai ítélet, melyet kivált, annál kedvezőbb, minél teljesebb a jelölő és jelölt expresszív megfelelése” (Bourdieu 1982: 240). Definíciója szerint ezért várják el a képaláírást vagy címet a nézők, mert az meghatározza a jelentéssel kapcsolatos intenciót. Így a befogadó képes eldönteni, hogy a kép megvalósítása miként felel meg a kifejtett szándéknak, azt hogyan illusztrálja? A zavar tehát a fenti kiállításon abból eredhetett, hogy nem értették, mi volt a szándék: s nemcsak azt nem, mennyi volt a képekből egyenként a szándékos, s mennyi az ügyetlenség; de az elhibázott konnotációs diszfunkció miatt azt sem, hogy a kiállítás egészének ekképp mi lehetett a szándéka, üzenete. Azt az első adandó alkalommal félreértették. Kivéve, ha egy öt oldalnak megfelelő, hosszú szöveget a kiállítás megtekintése előtt végigolvasva eljutottak Szuhay lehetséges válaszához, és kiállításukkal kapcsolatos elvárásaihoz. Mert ott a szerző többek között azt sugallta, hogy „a képek és tények egymásra vetítésével világossá válhat, hogy amit látunk az nem biztos”. Valamint, hogy „a képeken keresztül kinyílik a romák tagolt társadalma” (Szuhay 2005: 5). Miután a kiállítás egészének képi/nyelvi kohéziója felborult, így a falakra ideologikusan, tipizálva, közel nyolcszáz fotó által

feltapétázott cigány/roma társadalom ugyanolyan tagoltan mutatkozott meg a kiállítás látogatói számára, mint ahogy azt az elmúlt kétszáz évben a hazai fotográfia megalkotta, üzente, közvetítette.

Az biztos, hogy annak az egyféle képi fordulatnak, melynek egy ideje szemtanúi lehetünk, nyelvi vonatkozásai hasonlóan fontosak. Mitchell szerint ez már Wittgenstein gondolkodásában is lokalizálható (Mitchell 1992: 89). A képek fogva tartanak, nem tudunk szabadulni, ott van a nyelvünkben. Rotry eltávolítaná a nyelvből a vizuális metaforákat. Mitchell ezt a nyelvünket a vizuálistól óvó kényszerrel, szorongást tartja a képi fordulat legbiztosabb jelének.

Prológ⁴⁷

A világot alkotó univerzumok egyike a fotóuniverzum. Minden egyes élmény, felismerés, érték elemezhető a fotók által, és cselekedeteink analizálhatók az egyes, modellként használt fotókban: tehát szétszedhetők pontszerű elemekre – mely a robotizált világ bit-rendszere. „A fotók átkódolt fogalmakat képviselnek, melyek úgy tesznek, mintha automatikusan tevődtek volna át a világból a felületre” (Flusser 1990: 36). A fényképészetnek ezt a megtévesztést kell felfednie, hogy igazi jelentését, a fogalmak programozását feltárja: ez nem más, mint absztrakt fogalmak szimbólum-komplexuma, szimbolikus faktumokká átkódolt diskurzus.

A fogadtatást – amelyben Wyatt-et részesítette a cseh roma/cigány közösség – rendkívülinek írja le a szerző. Annak bizonyossága pedig, hogy a közeledés nem pusztán interperszonális, kézzelfogható: a roma sajtó – ahogy Wyatt fogalmaz – átvette a „Roma Rising” fotóira vonatkozó jogokat. Ez feltétlenül erősíti azt a reményt, hogy a média

47 A „prológ” színházelméleti aspektusból egy független prepozíciót jelöl meg. Konkrétan akár egy olyan személyt, aki független a cselekménytől. A dolgozat szerzőjeként nem függetleníteni óhajtom magam a felelősség alól, hogy önálló összefoglalással zárjam le a dolgozat témáját, pusztán elrettent a tapasztalat, hogy a szakirodalomból megismert, szakmailag elismert és nagyra becsült szerzők is pusztán kérdésfeltevésekkel, azok körbejárásával kószolgták a különböző teóriákat és gyakorlatokat a képalkotás körül folyó diskurzusban. Úgy érzem, hogy magam is az általuk használt úton, koncentrikus körökben, többször is érintve számos fontos kérdést, ugyancsak megközelítettem a vizualitás eme terepét felvetett kérdéseim által. Épp ezért tartom ésszerűnek, hogy nagyon pontos számvetés és lezárás helyett szűken, eddigi gondolataim összefoglaló ismétlésével zárjam rövidre témámat – mintegy külső, független szemlélőként.

Dolgozatom esetében tehát a prológ nem tévedésből az epilógus helyett beálló prológus befejező, összefoglaló stílusára utal, hanem arra, hogy az eszmefuttatást egy objektív újra-felidézéssel, összefoglalással zárom.

William Shakespeare Szentivánéji Álom című vígjátékából idézve:

Philostrat jó.

Philostrat: Főnség! Ha tetszik, itt van a prológ.

Theseus: Jöjjön be.

Harsonák. A prológ jó.

Prológ: „Ha nem tetszettünk, nincs más kívánatunk. Ne véld uram, hogy jöttünk sérteni, csak kimutatni.”

ezen élő, cseh nemzeti történet nyomon követése során új hangra talál. Ennek az új hangnak a megtalálása nem csak Csehországban, de Európa-szerte várat magára, hogy ezzel is közelebb hozza egymáshoz az együtt élő népeket, egymás megértésére és elfogadására sarkallva őket.

S még egy gondolat a képi fordulatról. A képi fordulat Mitchell szerint nem ad választ semmire. Csupán a kérdésfeltevés egy lehetséges módja (Mitchell 1992: 94).

Bibliográfia

- ADAMIK Lajos (2000): Élet a Marson. Andreas Müller-Pohle: Sojourner II. 1997/99. *Bal-kon* 12: 46–47.
- BARTHES, Roland (1985): *Világoskamra*. Budapest: Európa Kiadó, 1985.
- BARTHES, Roland (1990): A kép retorikája. *Filmkultúra* 5: 64–72.
- BÁN András (2004): Magyar Képek. In Biczó Gábor (szerk.): *Vagabundus. Gulyás Gyula tiszteletére*. Miskolc: Kulturális és Vizuális antropológia Tanszék, 17–21.
- BECK Zoltán (2009): A fénykép-tárgy. In Beck Zoltán: *A romológia írása* (doktori disszertáció IV. fejezet, kézirat).
- BÉRES István (2004): Megjegyzések a családi fotográfiáról (úgyis, mint múzeumi tárgy-ról). In Fejős Zoltán (szerk.): *Fotó és néprajzi muzeológia*. Budapest: Néprajzi Múzeum, 183–196. http://www.igyfk.pte.hu/files/tiny_mce/File/szervezeti_egysegek/itnyi/beres_istvan_megjegyzesek.pdf (2009.03.08.)
- BELINSZKI Eszter (2000): A kritikai kultúrakutatás a médiaelemzés gyakorlatában. *Médiakutató*. http://www.mediakutato.hu/cikk/2000_01_osz/06_a_kritikai_kulturakutatas_a_mediaelemzes_gyakorlataban/06.html (2008.10.12.)
- BOURDIEU, Pierre (1982): A fénykép társadalmi definíciója. In Horányi Özséb (szerk.): *A sokarcú kép*. Budapest: Tömegkommunikációs Kutatóközpont, 226–244.
- CAMERON, Rob (2005): *Chad Evans Wyatt – portraits of Roma rising above discrimination*, A Cseh Rádió „Romove” műsorában hangzott el. <http://romove.radio.cz/en/article/20747>. (2008.09.10.)
- CAREY, James W. (1992): *Communication as Culture: Essay on Media and Society*. London–New York Routledge.
- CSAJBÓK Anita (2005): *Bemutató és bemutatkozás. Roma fotók a terepen és a kiállítóteremben*. <http://www.anthropolis.hu/tanulmanyok/doc/Berliner%20Blatter.doc> (2009.01.23.)
- DEBORD, Ernest Guy (1992): *A spektakulum társadalma*. Budapest: Balassi Kiadó
- DOBOVICZKI Attila (2004): Új média – új látásmód. *Tudásmenedzsment* (sorozatszerkesztő Bodó László). Pécs: PTE-TTK-FEEFI, 5(1): 95–103.
- ERDŐSI Anikó (2004): Meztelen tekintetek. *Beszélő*: 7–8.
- FLUSSER, Vilém (1990): *A fotográfia filozófiája*. Budapest: Tartóshullám-Belvedere-ELTE BTK.
- FLUSSER, Vilém (1992): Képeink. *2000 Irodalmi és művészeti folyóirat* 2: 60–61.
- FLUSSER, Vilém (1996): Az információs társadalom, mint földigiliszta. In Uő: *Az ágy*. Budapest: Kijárat. <http://www.artpool.hu/Flusser/informacios.html> (2008.12.20.)
- FÖLDES András (2006): *A digitális fotó megöli a fényképészt*. www.index.hu/kultur/klasz/fotohonapo6 (2008.12.03.)

- GAY Y BLASCO, Paloma (2008): Picturing "Gypsies": Interdisciplinary Approaches to Roma Representation. *Third Text* 22(3): 297–304.
- GEERTZ, Clifford (1988): A kultúra fogalmának hatása az ember fogalmára. *Kultúra és Közösség* 4: 67–75.
- GEERTZ, Clifford (2001): *Az értelmezés hatalma. Antropológiai írások* (2. kiadás, válogatás, utószó Niedermüller Péter). Budapest: Osiris Kiadó.
- GIDDENS, Anthony (2003): *Szociológia*. Budapest: Osiris Kiadó.
- GOMBRICH, Ernst Hans (1972): *Művészet és illúzió*. Budapest: Gondolat Kiadó.
- GOMBRICH, Ernst Hans (1982): „Elmélkedés egy vesszőparipáról”. In Horányi Özséb (szerk.): *A sokarcú kép: Válogatott tanulmányok*. Budapest: Tömegkommunikációs Kutatóközpont, 15–25.
- GOMBRICH, Ernst Hans (2003): A látható kép. In Horányi Özséb (szerk.): *Kommunikáció II*. Budapest: General Press, 92–107.
- HORÁNYI Attila (1999): A képekről. In Béres István – Horányi Özséb (szerk.): *Társadalmi kommunikáció*. Budapest: Osiris Kiadó, 178–188.
- HORÁNYI Özséb (2003): A kommunikáció, mint válasz. In Horányi Özséb (szerk.): *Kommunikáció 1-2* (válogatott tanulmányok). Budapest: General Press.
- ILLÉS Péter (2004): A látvány, az etnográfus és a fényképes dokumentáció. In Fejős Zoltán (szerk.): *Fotó és néprajzi muzeológia*. Budapest: Néprajzi Múzeum – Tabula könyvek.
- INGARDEN, Roman (1977): *Az irodalmi műalkotás*. Budapest: Gondolat Kiadó.
- KUNT Ernő (1995): *Fotoantropológia. Fényképezés és kultúrákutatók*, Miskolc – Budapest: Árkádiusz.
- MITCHELL, William J. Thomas (2007): *A képi fordulat*. [*The Pictorial Turn*, Artforum, 1992. 3: 89–94.] http://balkon.c3.hu/2007/2007_11_12/01fordulat.html (2008.10.10.)
- MIKLÓS Pál (1989): Az első 150 év. In Gera Mihály (szerk.): *A fénykép varázsa*. Budapest: Szabad Tér, 6–13.
- NAGY Károly Zsolt (2005): A fotóantropológia és az antropológiai fotó lehetőségei a „digitális képi forradalom” korában. *Tabula* 8(1): 91–107.
- NYÁRI Gyula (2004): *Úton (Po Drom)*. Budapest: Quint.
- PANOFSKY, Erwin (1984): A képi alkotások leírásának és tartalomelemzésének problémájához. In Panofsky, Erwin: *A jelentés a vizuális művészetekben*. Budapest: Gondolat Kiadó. (?)
- PFISZTNER Gábor (2001): Látni, megfigyelni és gondolkodni – August Sander és a „huszadik századi emberek”. *Balkon* 12. <http://www.fotografus.hu/oldnexe.php> (2007.04.24.)
- PFISZTNER Gábor (2005): Fényképezek, tehát vagyok? Gondolatok a szubjektív dokumentarizmusról. *Fotóművészet* 5-6. <http://www.fotografus.hu/oldnexe.php> (2007.04.24.)
- PFISZTNER Gábor (2005): Látom, mégsem hiszem, nem hiszem, hiába látom. *Fotóművészet* 5-6. <http://www.fotografus.hu/oldnexe.php> (2007.04.24.)
- RÉNYI András (2001): A maszk igazsága. *Élet és Irodalom* 12. 07. <http://es.fullnet.hu/0149/kritika.htm> (2008.11.20.)
- RUBY, Jay (2004): Vizuális Antropológia. In Halmos Ádám (szerk.): *A valóság filmjei. Tanulmányok az antropológiai filmről és filmkatalógus – Dialéktus Fesztivál*. Budapest: Palantír Film Vizuális Antropológiai Alapítvány. 12–13.

- SÁGHY Miklós (2007): A film mediális üzenetének néhány sajátossága. *Apertúra. Film-elméleti és filmtörténeti szakfolyóirat*. <http://apertura.hu/2007/tel/saghy> (2009.02.24.)
- SCHARF, Aaron (1997): Művészet és fotográfia. In Bán András – Beke László (szerk.): *Fotóelméleti Szöveggyűjtemény*. Budapest: Enciklopédia, 33–52.
- SUSTOVA, Jana – KENÉTY, Brian (2005): *Roma Rising: portrait of a community*, part 1-2. <http://romove.radio.cz/en/article/20518> (2008.09.10.), <http://romove.radio.cz/en/article/20533> (2008.09.10.)
- SZUHAY Péter (2005): *Képek, cigányok, cigány-képek* (a kiállítás teremszövege) www.etnofoto.hu/cikkek/Szuhay1.doc (2007.04.01.)
- SZŰCS Balázs (2004): *A jelentések nyomában: Hermeneutika Clifford Geertz kései, teoretikus írásaiban* (MTA PTI Etnoregionális Kutatóközpont Munkafüzetek 95). Budapest: MTA PTI Etnoregionális Kutatóközpont.
- TRUMPENER, Katie (1996): A cigányok ideje: egy „történelem nélküli nép” a Nyugat narratíváiban. *Replika* 23-24(12): 219–241.
- VARGA Ilona (2006): Nyári Gyula hatvan éves – beszélgetés Nyári Gyulával. (Elhangzott 2005.06.22-én az MR Kossuth Rádió Cigány félóra című adásában). Írott változat: http://www.romapage.hu/archivumbol/hirek/hircentrum-forummal/article/75158/437/starttime/1104534000/endtime/31535999/?tx_ttnews%5Bauthor%5D=Kossuth%20R%E1di%F3%2FCig%E1nyf%E9l%F3ra&cHash=cdfca062cf (2008.11.23.)
- WEAVER, Warren (1977): A kommunikáció matematikája. In: Horányi Özséb (szerk.). *Kommunikáció I*. Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó
- WYATT, Chad Evans (2000): *101 – umělci v České republice; 101 – Artists in the Czech Republic*. Prága: Argo.
- ZRINYIFALVI Gábor (1997): *A kép paradigmája. Metropolis* 3. <http://www.c3.hu/scripta/metropolis/9703/zrinyi.htm>

Balatonyi Judit

A Nagy fa írásos és szóbeli reprezentációja a hegyháti beások körében (egy beás férfi példája)

SUMMARY

Written and verbal representations of the *Big tree* in beas gipsy community of Hegyhát – an example of a beas man

In my paper I try to go around some aspects of relation of orality and literacy. For this I grab an example of the „Big tree” of a Beas gipsy community of Hegyhát – with written and verbal representations of the tree. Traditions related to legal and life’s milestones, bounded to the „Big tree” till the ’70s. Domestic legislation of the mentioned ethnic sub-group has transformed or finished after disintegration of communities, and their temporary rituals are already sanctioned in church. The tree and its area nowadays functions as a spacial place, where formations of remembrance could be evoked in specified periods.

Dolgozatomban egy hegyháti beás cigány közösség *Nagy fájának* (‘Fábäl máré’)¹ példáján, a fáról szóló írott és szóbeli reprezentációk segítségével próbálom körüljárni az oralitás és az írásbeliség kapcsolatának néhány aspektusát. A *Nagy fához* az 1970-es évekig jogi és az emberélet fordulóihoz kapcsolódó népszokások kötődtek, majd a telepek felbomlását követően az említett etnikai alcsoport belső törvénykezése jelentősen átalakult, részben megszűnt, az átmeneti rítusaikat már templomban szentesítették/szentesítik. A fa és környéke napjainkban olyan térbeli helyként funkcionál, ahol az emlékezés alakzatai meghatározott időszakokban alakot ölthetnek, felidézhetővé válnak.

Az elemzés több adatközlőt felsorakoztató kutatásra építkezik, mégis alapvetően egy beás férfi kategóriáit, szempontrendszerit kívánja bemutatni. Tehát nem a közösség jellegzetességeit hivatott reprezentálni, hanem az egyéniség/személyiség kutatás módszertanára építve kíván egy sajátos példát bemutatni.

Főként ahhoz a Jack Goody és Ian Wait (1998) nevéhez köthető paradigmához kívánok hozzászólni, amely az írásbeliség és a szóbeliség bináris oppozíciós párként való értelmezése és kritikája köré szerveződik. A két szerző amellet érvel, hogy „mindenki által elfogadott válasz nem adható arra a kérdésre [...], hogy mi a tényleges választóvo-

1 Fag, fagul helyi dialektus változata – „bükka”.

nal az írást nem ismerő és az írásbeliségen alapuló kultúrák között” (Goody és Wait 1998: 111). A nyelv dichotómiában való elgondolása a 19. század végén létrejövő etnológia önmeghatározásában is tetten érhető, amikor is a saját antropológiai terepet és a vizsgálandó területet az úgynevezett „primitív”, „nem civilizált”, vagy másképpen „írás nélküli kultúrák” vizsgálatában jelöli ki. 1880-as években az evolucionista Edward B. Tylor az írás-olvasást oppozíciós párba állította (Tylor 1971), de az orális és az írásbeli kultúra megkülönböztetése azután is fennmaradt, hogy az evolucionista szemléletet felváltotta a kulturális relativizmus. A strukturalista Claude Lévi-Strauss is ezt az elméleti vonalat képviselte. Az írás-olvasást a fejlett-fejletlen relációjában értelmezte: „miután minden ismérvet kiküszöböltünk, amit azért hoztak fel, hogy megkülönböztessük a barbárságot a civilizációtól, legalább ezt az egyet szeretnénk megtartani: vannak írástudó és nem írástudó népek” (Lévi-Strauss 1979: 382).

Az írásbeliség–szóbeliség problematikája az 1960-as 1970-es évek kvantitatív íráskutatásainak egyik legfontosabb kutatási kérdésévé vált. A problémával kapcsolatos paradigmaváltás az 1970-es évek végén, 1980-as évek elején következett be, lényege a következőképpen összegezhető: mivel kevés a kizárólag oralitásban élő társadalom, gyakran az oralitás és az írásbeliség együttesen jelentkezik, megszűnik a bináris modell, a társadalom regisztereiben vizsgálják az írás-olvasást és az oralitást. Francia kezdeményezésre kialakul az olvasástörténeti iskola (lásd: Cavallo – Chartier 2000: 305–380).

A nemzetközi és a hazai szakirodalomban a cigány/roma etnikai csoportok által képviselt kultúrákat a közelmúltig tévesen orális kultúráknak tekintették. A cigányok kommunikációs formáival kapcsolatban felvethető, hogy egy feltételezett diglosszikus állapot (Ferguson 1975: 291–317) egyik megnyilvánulásaként létezik egyrészt egy csoporton belül beszélt nyelv, másrészt pedig egy csoporton kívüli írásbeli megszólalási mód, amivel az egyes csoportok vagy egyének a nem cigány környezetben való boldogulásuk érdekében élnek. Ez az álláspont Horváth Kata felvetése szerint akkor lenne tartható, ha csak a cigányoknak a hivatalokhoz írt levelei, a koldulók feliratai és a házalók névjegykártyái – tehát a többségi társadalommal való formális, írásbeli kommunikáció nyelvi eszközei tartoznának az írásos korpuszhoz. De ha csupán a fent említett mintát vennénk figyelembe, Horváth Kata érvelését folytatva, felvetődik a kérdés, hogy lehet értelmezni például a cigányok titkos jeleit, vagy a cigányok egymáshoz írt leveleit (Horváth 2004). Írásbelinek és szóbelinek a cigányhoz és nem cigányhoz intézett kommunikáció mentén történő elválasztása lehetetlennek tűnik. Dolgozatomban magam is amellett érvelek, hogy a két kategória nem választható el élesen egymástól, hiszen azok egymást kölcsönösen kiegészítik, és csak együtt válnak értelmezhetővé.



Ignác Judit

Ki a cigány?

Szerintem az a cigány, aki saját magát annak vallja; az iskolában, a népszámláláson, az önkormányzatnál, az élet minden területén. Tehát rendelkezik egy erős identitástudattal és nem fél kijelenteni, sőt büszke arra, hogy milyen nemzetiséghez tartozik. Illetve van egy olyan teória is, hogy az a cigány, akít a környezete annak tart.

Hogyan határozzák meg őket?

Azt gondolom, hogy Magyarországon a többségi társadalom nem feltétlenül vélekedik pozitívan a cigányokról, aminek esetleges oka lehet, hogy az előítéletek illetve az általánosítás mellett elutasítónak viselkednek egy számukra nem ismert, idegen kultúrával rendelkező nemzetiséggel. A rasszjegyek döntenek arról, hogy külsőleg hogyan határozzák meg a cigányokat. A legszembetűnőbb, tipikusnak mondható vonások közé tartozik a barna bőr és a sötét haj, de van, aki a viselkedés, ruházat és beszédmód alapján dönt arról, hogy ki a cigány.

A Nagy fa szóbeli reprezentációja – a fához kapcsolódó narratívák

Találkozás a Nagy fával – egy közös túra megfigyelései

Egy alkalommal, amikor egy hegyháti beás férfival (F 42) és három gyermekével (F 17, N 14, N 12) az egykori erdőszéli tanyák megmaradt nyomait, helyeit kerestük, fényképeztük, beszélgetőtársam egy domb tetején, centrális helyen álló vastag törzsű bükkfához vezetett és arra bízott minket, hogy álljunk a fa alá, mert fényképeket szeretne készíteni. A fényképes dokumentáció egy általa *könyvnek* nevezett, emlékeit és olvasott ismereteit összefoglaló (saját kezűleg, illetve idősebb leánya által lejegyzett) iromány mellékletébe készült. A *Nagy fán* kívül a megörökített helyszínek a következők voltak:

A tanyákhoz vezető út. Miközben haladtunk az egykori *kompanyák* területei felé, a nehezen járható utak gyerekkorának nehézségeit idézték fel beszélgetőtársamban. Elsősorban a gyermekeinek mesélt arról, hogy ha leesett a hó, csak akkor tudtak eljutni az iskolába, ha előttük a felnőttek már kitaposták az utat. Beszélt alkalmi bocskorokról is, a sült krumpli melegéről, ami megakadályozta, hogy megfagyjon a kezük a nagy hidegben. Majd eszébe jutott, hogy ezeken a meredek utakon vezették fel a falu teheneit legelni, s elmesélte, hogyan fejték meg azokat délben is, mert különben csak este kaptak egy-egy litert, állatonként (1. kép).

Gyümölcsösök – alma és szilvafák. A fiát emlékeztette arra, hogy már közösen is jártak itt gyümölcsért, (majd a fia elmondta nekem, hogy ő egyedül is eljött ide, pihenni, dohányozni). Elmondta, hogy gyermekként miként szereztek maguknak almát, s szőlőt.

A *patak*, a kis vízfolyás partján elmesélte, hogy onnan hordták a vizet agyagedényekben, később alumíniumkannákban.² Hangsúlyozta azt, hogy akkoriban nekik – el-

2 Kiemelt szerepe volt és van ma is a család közös régi kannájának (van teteje, klupis), ame-

lenben a magyarokkal – nem volt szükség az írásos jelzésekre, figyelmeztetésekre. Ha távolabbi helyekre mentek, az ismeretlen vízről is meg tudták állapítani, hogy az iható, vagy sem: ha megél benne a levelibéka, vagy nem ugrik ki, ha beleteszik, akkor tiszta víz. Azt is említette, hogy az ehető gombákat sem útmutató könyvek segítségével azonosították, hanem a *csigarágások* segítségével, ha félbetörik a gomba tönkjét, az ehető gomba nem válik lilás árnyalatúvá.

Hercegtanya, Patakföldje határa, az egykori területét és néhány a faluba költözés során *otthagyt* tárgyat is lefényképeztem: lábas fémedényeket, feltekert drótkerítést, kannát, gumicipőt. Amint megtalálta a megnevezett tárgyakat, leguggolt, s egyenként a kezébe vette azokat. Azt mondta, hogy bánja, hogy nem hozott valami *szatyorfélét* a tárgyakra (2. kép). Mesélt a kerítés funkciójáról, s hogy az csak a vagyonosabbaknak jutott, illetve a szálláshelyeiről: *a kulyibă* és a *kuvergă* felépítéséről (14 akácfa kellett hozzá). Az említett helyszíneken én fényképeztem, csupán a *Nagyfa* előtt kérte el tőlem a kamerát.

A fához vezető ösvényen előreszaladt, a gyermekei megpróbálták minél előbb utolérni, én egy kicsit elmaradtam tőlük. Hallottam, hogy az édesapa nagyon halkán, kódot váltva – beásul – mondott valamit, de hogy pontosan mit, azt nem értettem. Néhány perc múlva hangosan nevetni kezdtek, majd a fiú megkérdezte az apjától, hogy elmondhatja-e nekem jókedvük forrását, ő ezt jóváhagyta. A fiú odalépett mellém, amellyel egyben hangsúlyozta a kívülállóságomat, de az interakciónknak részben ez a távolság felelt meg, bizalmi légkört teremtett, amit illet elfogadnom. Továbbadta apja szavait, nagyon halkán mondta: „Itt magyart sütöttek”. Megkérdeztem, hogy történt és mit jelent mindez. Mesélt a falusiak és a beások szembenállásáról, és arról, hogyan próbálták a gyermekek kölcsönösen *elkapni* egymást és megleckéztetni. A *sütés* lényegében füstölést jelentett: az elkapott magyar gyerekeket egy nagy fához vitték, kötéllel felkötötték az ágaira, s begyújtottak alájuk, hogy megtanulják belőle: ez nem az ő területük. Közben az édesapa is mellettünk termett, és a *mi – beások* kategóriát szűkítette le és tisztázta: csak az egy *kompanyăba* tartozó gyerekek játszottak együtt. Akik Patakföldjén laktak, a Hercegtanyán lakókkal nem barátkoztak, mert ők más *fajba* (*vigă*) tartoznak.

lyet az idősebb fiú örököl. Nem zománcozottak, nem egyszerű lemezkannák, hanem saválló anyagból készültek:

F 41: Olyan, mint a zománcos tejes kanna, kis fogantyúval, olyan, mint a ceglédi kanna, csak vékonyabb anyagból. [...] Nem adják oda senkinek, ha sokat ígér érte, akkor sem. Mert az ősei ezt használták, ütött kopott, de ő abból iszik [...]

A helyi beások szerint felmérhetetlen értéke van, funkciójából adódóan is értékesnek tartják, hiszen ezekben tárolták a vizet. Egy kisebb padon tároltak egy nagyobb kannát a konyhájukban, amely fából készült, vagy egy egyszerű vödör volt. Ha a kisebb kannából kifogyott a víz a nagyobb kannából, vagy vödörből töltöttek a kisebbbe. Mivel nem használták kimondottan pohárnak nevezhető tárgyat a kis kannából ittak, majd használat után felakasztották a falra. Egy családnak egy kannája volt. Ha vendég jött, nem ihatott a kannából, hanem annak a fedeléből. Amikor mulatságot tartottak, bent a konyhában, körben törökülésben leültek, fából készült nagyobb víztároló edénybe tették a merőkanalat. Mindig az idősebb merített először, hogy megadják nekik a tiszteletet. Napjainkban csupán néhány család esetében beszélhetünk presztízsértékkel bíró kannákról. Beszélgetőtársam és családja például hamutartóként használ egy egyszerűbb lemezkannát.

Miután a domb tetején beszélgetőtársam egy *Nagy fa* alá irányított engem és a gyermekeit, majd fotózáshoz állított be minket – a legkisebb lánya nem jöhetett mellém, én álltam középen –, megmutatta a fához, vagyis a dombra vezető szűk kis utakat, azt, hogy azok milyen könnyen szemmel tarthatóak, védhetőek. Majd visszasietett a fához és elkezdte tapogatni, simogatni a törzsét. Akkor lettem én is figyelmes a faóriás törzsét borító ábrákra, aztán kérdezni kezdtem róluk (...)

Beszélgetőtársam mialatt a fát vizsgálta nem szólat meg, csak mindig rámutatott arra, amit éppen észrevett. Amikor már a saját nevét is megtalálta fára vésett nevek között, megpróbáltam a firkákról kérdezni, leginkább a gyártókkal kapcsolatban – tehát a beszédhelyzetet én kezdeményeztem. A beszélgetés alatt guggoló pozíciót vett fel, amely a törökülés mellett a kommunikációt leginkább jellemző testtechnikája,³ ha az adott szituáció megengedi. Más beszélgetések során is előfordult, hogy ha valami lényegesről beszélt, leguggolt. A beás gyermekeknél ugyanez a testhelyzet, a törökülés általános pihenő helyzetnek számít (ott):

N 42: Arra emlékszem, hogy voltam egyszer én is kint, mert a szüleimnek voltak tehenei, elmentünk legeltetni, és arra hajtottuk a teheneket, ahol ez a gunyhósor volt. S ugye ismertük, mert az én szüleimhez is jártak, s akkor azért jó érzés volt, hogy a gyerekek is kijöttek. Ők is, mert ugye az volt az otthoni elfoglaltságuk, hogy törökülés, és ott ültek a gunyhó előtt, s akkor beszélgettünk velük [...] [magyar asszony visszaemlékezése].

Az adott helyzetben a beszélgetőtársam integrált szerepe (László 1998: 22) az egyetlen, a firkákról lényegi tudással rendelkező beás férfi, akinek a szavait senki nem kérdőjelezheti meg, vagy írhatja fölül. Így lehetősége volt rá, hogy a kérdéseimre (s a gyermekei kérdéseire – leginkább helyeselt, értékelt az észrevételeiket) adható lehetséges válaszok közül kiválassza azt, ami szerinte a helyzetnek leginkább megfelelő. Mivel tudta, hogy a beszélgetést rögzítem, illetve két fiatal korú leánya is jelen volt (az apa szerepe érvényesült) a *füstölést* már nem említette, az obszcén jellegű piktogramról, sem nyilatkozott, nem mondta ki, hogy mit ábrázol, csak sejtette és mosollyal nyugtázta, hogy megértettem.

Ki kezdte el fölírni a neveket?

F 42: Mi írtuk ide, mikor már jártam iskolába, megtanultam írni, akkor már tudtam belevésni.

Láttatok valahol ilyen fát, vagy honnan jött az ötlet?

Hát már tudtunk írni, ez volt a játék, mert nem mindig lehetett ott játszani [a kompányá területén], az öregeket nem lehetett piszkálni.

Mindenki felírhatta ide a nevét?

Aki akarta, igen, aki akarta.

Mikoriak az íráások? [Mert nincs datálás a fán.]

Hát mikor, számold ki, 7-8 körül lehettem. Bele volt karcolva.

3 A testtechnika kifejezés alatt Marcel Mauss azokat a módozatokat érti, „amelyek szerint az egyes emberek az egyes társadalmakban, a hagyományok szerint, használni tudják a testüket” (Mauss 2000: 425).

GALÉRIA



Roman Dubnický – Medical Student, orvostanhallgató
Fotó: Chad Evans Wyatt (2003). Minden jog fenntartva!

Lányok is felírhatták a nevüket?

Lányok is, de azok nem mindig játszhattak velünk.

Más fára is írtatok?

Nem, ez volt a fa, ezt mondtuk mi *Nagy fának*, amikor mi jöttünk játszani, akkor ez volt a találkozó, a *Nagy fánál*.

F 17: Csináltatok itt tüzet is?

F 42: Hát persze, ez nem így volt, be volt szépen kerítve, ki volt pucolva, a gyerekeké volt.

Mivel véstetek?

Késsel.

Olyan nem volt, hogy valaki nem tudott írni, és más felírta helyette?

Nem, látod itt is bele volt írva, Anna, de hát ez nem most volt.

És magyarok írhattak?

Nem, az nem jöhetett ide. Aki betévedt, azt, ők is megkínoztak minket, mert elkaptak, nagyobbak, akkor. És mi mindig lestük őket, fölcsalogattuk őket, de a falu ott van, látod [mutatja falu látképét, a fa egy dombon áll, más fák között, egy ösvény vezet tőle a falu felé, de nem használható már, mert magántulajdonban van], jöttek föl, mi elbújtunk, s körbefogtuk őket mi többen, gyerekek.

F 17: Lányok voltak?

F 42: Lányok nem, akkorában nem volt, szóval nem volt, mint most, hogy lányok fiúk együtt.

Ezt te írtad?

Igen, meg a bátyámnak a neve, [felül a beszélgetőtársam neve, az írás alatt a bátyja nevének első két betűje] La..., s itt látod, mert nem nagyon tudott írni, az – az, akinek tanár lánya van, de ő lett a családban ilyen elmaradott.

Nézegeti a fa törzsét, körbejárja és megáll, egy pontjánál, ahol lyukakat talál rajta. Ezek meg a szögeknek a helye, látod, csináltunk mogyorófából, vagy vesszőből, ha száraz volt. Tettünk rá szöget, és akkor lehúztuk a mogyorófát, rá a spárgát, és rendesen bele, csak mi gyerekeken nem próbáltuk, ki talál bele, meg így...

Hol volt az Anna felirat?

Az volt a barátnőm.

Látod még oda is be vannak vésve [a fa vastagabb ágainál, kb. két méteres magasságban szintén vésett jelek láthatók, de nem írástudók keze nyoma] (3. kép).

Aki nem tudott írni?

Hát próbálkozott, látta, hogy mi is csinálunk, volt, aki még nem tudott írni. Látod, ez meg tudod mi? (*Igen.*) [Egy női princípiumra utaló rombusz alakú vésetet mutat, szintén kb.: két méteres magasságban, kb. 15 cm-es méretben.] (4. kép)

Tudtátok, hogy mit jelent?

...Persze és tudtuk, hogy valamikor, ez nekem ez rossz, rossz így elmondani.

N 14: Szív!

F 42: Abban egy szív is van, így van, így van, az van.

Miután az utolsó szavait kimondta, elsietett a fától, a gyermekeivel utána mentünk. Egy kis erdei úton elindultunk a falu felé, majd beszélgetőtársam megállt és azt mondta, ez már nem járható, mert már magánterület. Visszafordultunk és más utat választottunk.

Mivel „a nyelvhasználat módja tanúskodik a beszélő és az író környezetéhez és címzettjéhez való viszonyulásának módjáról, azt is elárulja, hogy a beszélő és az író hogyan alkotja meg magának azt a valóságot, ami körül a mindenkori szöveg, vagy beszédaktus forog...” (Anderegg 1995: 248). Esetünkben a szöveg és a beszédaktus valóság-konstrukciós kísérlete is tetten érhető. A napjainkra már részben funkciójukat veszített, írásbeliségről tanúskodó feliratok a róluk való beszéd által nyernek magyarázatot. Az adott beszédhelyzet során beszélgetőtársam a vésett jeleket is felhasználva, azokra utalva tudta felépíteni a *Nagy fa* fikcióját.

Közelítés a fa ábráihoz

Balázs Géza az élő fát tipikus firkálási helyszínnek nevezi (Balázs 1987: 15). A fa firkái elsősorban szövegek: keresztnevek, becenevek; kép-szöveg kapcsolatok ábratext, ábraszöveg, és piktogramok (Balázs: 1994: 76–78).

A fára történő reflexiókon kívül érdemesnek tartottam figyelembe venni a feliratok írásos előzményeit, lehetséges mintáit is, illetve a szóbeliséget jellemző normák közül azokat az aspektusokat, amelyek befolyásolhatták a firkák jellegét, mert csak azokkal egyetemben válnak értelmezhetővé. Tehát fontos számba vennünk a saját kultúra első írásos követeit: az idősebb generáció tagjai által preferált hasonló motívumkincsű tetoválásokat. Az iskolában a magyar írásbeli kultúra által nyomatékositott név = tulajdon viszony is adaptálódhatott (pl. füzetre felírt név). A saját szóbeli hagyományaik elemei

is megjelennek az írásbeliségben: például egy beszédhelyzetben a beszélő mindig az aktuális személyre utal, a címzetteket keresztnevükön, vagy rokonsági terminusuk segítségével szólítja meg, ezzel jelezve a személy aktuális fontosságát és azt, hogy kiemeli őt a környezetéből.

Az írásos előzményen túl az adott etnikai alcsoport, íráshoz és olvasáshoz való viszonyával is tisztában kell lennünk. A beások íráshoz-olvasáshoz való viszonyát kettősség jellemzi. Egyrészt az írás-olvasást a többségi társadalommal történő érintkezéshez szükséges készségnek látják, amely egyben a nem cigányoknak a világban való tájékozódáshoz, a tudás megszerzéséhez (könyvek által), illetve a zenéléshez szükséges.⁴ De az írás-olvasás mégis jelen van az életükben, s a kultúrájuknak fontos részévé vált. Ilyenek például: a levelezéseik; a könyvek által ellenőrzött tudás; tetoválások; „könyv-írás” – az orálishan már nem továbbadható tudás hagyományozásának egy lehetséges formája, ami a többi „testvérnek” íródik.

Ezt a kettősséget Patrick Williams is igazolja: „A cigányok nemcigány társadalmakhoz tartoznak, hat példán keresztül mutatja be írásbeliség és szóbeliség különböző viszonyait, majd összegzésül ezeket táblázatba foglalja. Belülről határozzák meg kapcsolatukat e társadalmakkal [...] ugyanilyen módon az írás belsejéből határozzák meg kapcsolatukat az írásbeliséggel.” Eszerint a cigányok írásos tevékenységében jelen van az oralitás (Williams 2000: 318).

Michael S. Stewart szerint „a cigányok által mintának tekintett életformát [...] nem érthetjük meg, ha csak önmagában szemléljük, hiszen a romák nem társadalmi és kulturális elszigeteltségben élnek, hanem többé vagy kevésbé tudatosan az őket körülvevő magyarvilágban megtapasztalt eszmékkel és gyakorlattal szemben építik fel a cigány szokás képét” (Stewart 1994: 191).

Maria José Casa-Nova, Bourdieu „habitus” fogalmát felhasználva megalkotta az „etnikai habitus”-t, amely, a definíciója szerint: „[...] az életstílusok és az esélyek szintjén megnyilvánuló homogenitás, illetve egy bizonyos élettevékenységet meghatározó életfilozófia.” (Andorka 2006: 371). A beások esetében is ez az etnikai habitus, befolyásolta, s részben befolyásolja napjainkban is a gyermekek iskolához fűződő viszonyát. Ide tartozik a nem cigányok iskoláinak, s ez által a nem cigány kultúra és terjesztési eszközeinek, az írott szónak a visszautasítása is, amely Jane Dick Zatta szerint nem a cigányság periférikus helyzetének velejárója, hanem a többségi társadalom kultúrájának elfogadhatatlanságán alapul (Dick Zata 2006: 347). De ez az elutasító attitűd beszélgetőtársam diákévei idején (a firkák készítésének jelenében) kezdett megváltozni, az egyes családok hozzáállásának függvényében. Az átértékelés alapja a cigány telepek felbomlása volt.

4 Jellemző sztereotip megnyilvánulás: egy Abaliget széli tanyán élő bőgős azt mondta nekem, hogy a parasztok csak írott kottából tudtak zenélni, a beás muzsikuskok viszont *naturisták*, akik a fülük és a szívük után zenéltek.

Mik is ezek a vésett jelek? – műfaji besorolás

Balázs Géza megkülönbözteti egymástól a firkálásokat és a feliratokat: a feliratok hivatalos, vagy félhivatalos jellegűek, az adott közösség értékrendszere szerint elfogadottak, míg a firkálások nem hivatalos, a közösségi kontroll által nem ellenőrzöttek – a feliratoknál komplexebb, összefoglaló műfajként definiálhatóak (Balázs 1987: 14). A *Nagyfa* vésett jelei az említett műfaji kategória szerint firkálások. A firkálások létrehozói az egykori tőföldjei beás gyerekek, cselekedetük sem a saját szociokulturális csoportjuk, sem a falu magyar lakossága által nem legitimizált. Ellenben a saját korosztályi, társadalmi, nemi csoportjukban, interetnikus szinten is, a fa megvésése fontos jelentéssel bírt, egyfajta kommunikációs formát jelentett, s így a firkálások nem öncélú, autonóm alkotások. A Jean-Luc Pouyeto által megfigyelt „mánus graffitik”, szintén csak nevek. De olyan nevek, amelyek nem a többségi társadalom által jegyzettek, hanem belső kulturális konstrukciók, mánus nevek. Tehát az üzeneteknek a saját közösségükön belül van közlési funkciója (Pouyeto 2006: 302). A beások is rendelkeznek egy ilyen saját névvel, amely nem kerülnek fel a többségi társadalomban használt írásos dokumentumokra, de esetükben nem ezt rögzítették, nem csak „a beás világ”, hanem a magyarok felé is szólt az üzenet.

Hoppál Mihály *Egy falu kommunikációs rendszere* című munkájában megkülönböztett elsődleges és másodlagos kommunikáló csoportokat. Elsődleges csoportnak tartja a család intézményét, másodlagosnak a rokonokat és szomszédokat, ami jelen esetben a többi *kumpány*ban lakókra is vonatkozik. Illetve beszél csoportok közötti kommunikációról is, amely kategória alá besorolható a falu magyar lakossága, a gyerekek korosztályi csoportja (Hoppál 1970: 14–34). A kommunikáció kódja vizuális, azon belül tárgyi, s a legszűkebb kategória szerint írásos (Hoppál 1970: 41). Leonardo Piasere a cigányok (oláh cigányok) jeleiről szóló írásában négyféle írásos kommunikációs formát különböztet meg: többségi társadalom – többségi társadalom; többségi társadalom – cigány társadalom; cigány – többségi társadalom; cigány – cigány (Deme – Horváth 2006: 289). Esetünkben tehát egyrészt beszélhetünk csoportok közötti kommunikációról, pl. beás gyerekek – magyar gyerekek, ill. elsődleges és másodlagos kommunikációról is.

Keszeg Vilmos hangsúlyozta és hívta fel a figyelmet arra: „hogyan írás, cselekvés, viselkedés antropológiai vizsgálata szükséges. A produktummal egy időben vizsgálni kell azokat a motivációkat, attitűdöket, mechanizmusokat, amelyek az írás során aktivizálódnak” (Keszeg 2000: 131).

Már Hernádi Miklós tett rá kísérletet, hogy a jeleket a létrehozó motivációk szerint csoportosítsa. A kategóriái a következők voltak: „öncélú”, „territoriális”, „deflorációs”, „agitatív” (Balázs 1987: 21). Balázs Géza is megpróbált felépíteni egy ilyen alapvető emberi motivációkat feltérképező rendszert, bár ő elsősorban a feliratok értelmezésére használta azt. A *Nagyfa* firkálásainak lehetséges motivációit én is az ő kategóriái szerint próbáltam behatárolni (Balázs 1999: 138–154). A firkakészítés lehetséges motivációi a következőképpen összegezhethetők:

A felirat/firka = féltis, mágius tiszteletben tartott tárgyra irányul. Ha figyelembe vesszük a helyi beások etnobotanikai tudását, érthetővé válik a fa beások életében betöltött szerepe. A beások számára a vegetáció az élet alapvető egységét, minden élőlény ciklikus karakterét fémjelzi. A fában a természetet is tisztelték – biztonságot ad, az aljnövényzetében ehető gombák, gyógyhatású növények gyűjthetők, mindaz, ami

szükséges az életben maradáshoz. Az Alföld, mint lakóhely, éppen a fák hiánya miatt elfogadhatatlan a beások számára. A teknővájással foglalkozó cigányok csak *alvó állapotban* vágják ki a fát, lombhullatás után, november közepétől február közepéig. Úgy tudták, hogy a fa, amikor él, akkor fájdalmat érez. Ha az élő fát megvágják, az sír, könnyezik – de tudják azt is, hogy melyik fának iható a kifolyó leve, s ha annak megszerzése a cél, csak egy kis nyílást ütnek a fa törzsén. A lombhullás után – november közepén – a fa törzséből a fa életerejé leáramlik, leszáll a gyökerekbe. Ezt a folyamatot, úgy hívják, hogy lefeküdt a fa, illetve azt is mondják, hogy elzsibbad. Azok a beás családok, akik nem foglalkoztak teknőkészítéssel, hanem például seprűket kötöttek, s a fára csak tüzelésnél, főzésnél volt szükség, arra törekedtek, hogy csak a lehullott gallyakat szedjék össze. A magyaroknak vágott fa is kivélt jelent.

A feliratkészítés/firkakészítés presztízscselekedetet is jelentett. Az iskolába járó, írástudóvá vált gyermekek beavatási rítusának eredményét, produktumát. A saját közösség és az arra járó falusiak számára hordoz jelentést. Keszeg Vilmos szerint „a részlegesen alfabetizált társadalomban az írás mint cselekvés rituális értékkel bír, az írás mint objektum pedig szakrális jellegű” (Keszeg 2003 57). A fa törzsének vésetei másrészt nem teljesen feleltethetőek meg az iskolában elsajátított íróeszközzel kialakított folyóírásképpnek. A vésés eljárása nyomtatott betűk elkészítésére alkalmas, s kést használnak eszközként – beszélgetőtársam elmondása szerint a magyarok nem tudnák elkészíteni, mert a vésés, faragás képessége a beás kultúra hozadéka, s ezáltal egy kiszájtított technikai eljárás.

A felirat/ firka = (szimbolikus) kapcsolatteremtés. Kapcsolat feliratkészítő (gyártó) és befogadó (jelviselő) között. A fa megjelölése kvázi tulajdonba vételt is jelent, szimbolikus térfoglalási stratégiát, a beás gyermekek saját játszóhelyüket jelölték ki ezzel. Bodó Julianna és Bíró A. Zoltán szerint: „a szimbolikus térfoglalás kialakításának, létrehozásának fő funkciója a rögzítés, a kiválasztott hely végleges megjelölése” (Bodó – Bíró 1997: 315). A területükre nem engedtek más *kompanyák*ba tartozókat, s magyarokat sem (kommunikációs forma: beás – magyar, tóföldjei beások – a többi beás). Ez esetben arra törekedtek, hogy a saját keresztnévük, akár kézjegyük felkerüljön a fára, jelet hagyjanak, a fát identitásuk részévé tették ezzel. G. P. Stone a nevet szociális objektivációnak tekinti, amely az illető szociális identitásához tartozik (László 1998: 20). A fára vésett nevek egyben egy csoport tagságát is meghatározzák. Akik felírták/ felírhatták a nevüket a fára, azok együtt játszhattak. A terület a kollektív tulajdonukba került azáltal, hogy az írásukkal megjelölték a helyet, a legfontosabb elemén, a *Nagy fán* keresztül.

A felirat/firka = megörökítés. Tartósságra, maradandóságra, öröklétre való törekvés. Idetartozik a vésett szavak emlék-jellege. A fiúgyermekek nevei mellett női nevek is szerepelnek. A beszélgetőtársam gyerekkori barátnőjének neve is felkerült a fára (nem játszottak együtt a fiú és a leányok) – a lány, akkor írta fel a nevét, amikor a férfi, mint a társát vitte el a nagy fához. Egy női princípiumra utaló rombusz önmagában grafikus jelképként szerepel, mint az első szexuális élmény megörökítése, illetve az érdeklődés tárgyának megjelölése. Ezekon kívül ábratextként a szív is megjelent egy-egy női, vagy férfinév mellett. Berze Nagy János „*Írja fel a falevéltre...*” című írásában a falevéltre írást: „fa ágára, vagy legszebb fára” vésést mint „a nemkívánatos lelkiállapot megszüntetésére” irányuló eljárást mutatja be. S mindezt „mindenkihez és mindenhez, élőhöz és életelenhez szóló, segítséget kérő panasz”-ként értelmezi (Berze 1936: 327–330).

Más helyeken is hagytak, s hagynak ma is jeleket – amelyekben az emlék – jelleg



Oláh Anita

Szerinted kit nevezünk cigánynak?

Nem könnyű a kérdés, és nem is lehet egyértelműen válaszolni rá. E tekintetben már több kutatás is készült. Alapvetően két irányban folytak a vizsgálódások: „Ki az, aki cigánynak vallja magát és ki az, akit a környezete annak tart”. A két kérdés köré épült kutatások jelentős számbeli különbségeket eredményeztek. Véleményem szerint azt az embert nevezzük cigánynak, aki beszél valamelyik cigány nyelvet, ápolja és őrzi a kultúráját, ismeri annak szokásait.

Hogyan gondolkodik szerinted a többségi társadalom a cigányokról?

Tapasztalataim alapján a környezet nem mindig fest negatív képet a cigányságról és sokszor lehet hallani történeteket a békés együttélésről. Azonban a többségi társadalom úgy gondolom, hátrányos helyzetű csoportként tekint a cigányságra. Ez megmutatkozik a hátrányos helyzetűeket érintő oktatáspolitikai törekvésekben is. Noha sokszor ezt nem rossz szándékkal teszik a szakemberek. A többség a cigányokat egy számukra ismeretlen, a saját kultúrájuktól távol álló etnikumnak tekinti. Egy felettebb ötletes megvalósításnak tekintem azt a törekvést, miszerint a közoktatásban kötelezővé teszik, hogy a helyi tantervbe beiktassák a cigány kultúra ismeretének oktatását. Talán ez közelebb hozza a gyerekekhez a cigány szokásokat és kevésbé lesznek negatív véleményeik rólunk, miután megismerték a kultúránkat. Általában az emberek a külső jegyek alapján határozzák meg a környezetükben lévőket, hogy ki a cigány, legtöbbször azzal illetik, hogy sötét bőrűek.

dominál, másrészt a tájékozódásban is segítséget nyújt. Édesanyja jelenlegi lakóhelyénél álló fa törzsére az anya monogramját véste föl: más nevének leírása, vézése tabunak számít, mert a betű – mágia által megronthatja azt a személyt (írással kapcsolatos hiedelem). Ellenben, ha olyan személy nevét rögzíti, aki „nem tudja az írást”, nem beszélhetünk rontásról.

A felirat/firka az alapvető emberi ismétlő, csatlakozó ösztön megnyilvánulása. A felirat/ firka egyfajta játék (akár a gyakorlás szándékával). A csatlakozás kényszere, amely a közösségi hatásból (divat) is fakadhat. A szülők tetoválásai kulturálisan megalapozottak, a keresztnevek rajzát az írás ismerői készítették (nyomtatott betűkkel), s a szívet és egyéb grafikus jeleket önmaguknak is elkészítették. A tetoválásokra mindig az aktuálisan legfontosabb személy neve kerül. Az egykori szerető, esetleg feleség neve nem csupán a tetováláskészítést idézi fel, hanem a kapcsolatot is. A névhez egy emlék, egy életszakasz kötődik, sűrítődik bele, akkor is, ha nem beszélnek róla. A beás gyermekek számára szinte az egyetlen írott mintát ezek a szülők testét, jellemzően a karját (5-20 db tetoválás is csoportosulhat egy területre) borító tetoválások alkották. A tetoválás a saját közösségbe, illetve családba tartozást is jelentette. Gyakran az egyes átmeneti rítusokat kísérték, mint például a házasságkötést, amely az esetükben inkább

ritualizált szeretőválasztást jelent – elkérték a lányt. A halottak nevei is felkerülhettek a feliratok közé.

A fa ábrázolásain is nyomtatott betűk jelennek meg. Hozzájárul ehhez az is, hogy a szülők csak a nyomtatott írást tudják olvasni, a folyóírást nem, ezért ők is beletartoztak a fába vésett nevek olvasóközönségébe. Ha gyermekeik titkolni próbáltak volna valamit a szülők előtt, folyóírást alkalmaztak volna. Az írást még nem ismerők is véstek a fába, hogy „játsszanak”, utánozni próbálták az írástudó játszótársaikat. Ez egyszerű motorikus cselekedetként is értelmezhető.

A *Nagy fa* sűrített jelentések hordozója, s a vésett ábrák e jelentéshálónak csupán egy szegmensét alkotják. A továbbiakban a felsorolt motivációk közül a fa különös tiszteletben tartásának – fetiszizálásának motivációit vonom be az elemzés sorába.

A fa szimbólummá válásának komponensei a narratívák tükrében

A következőkben röviden felvázolom a *Nagy fa* közösségi kiválasztásának komponenseit, szimbólummá emelésének folyamatát, illetőleg a *kumpányá*⁵ életében betöltött szerepét, majd „lieux de mémoire”-rá (‘emlékezet helye’) válását.

Beszélgetőtársam elmondása szerint a fához számos narratíva tartozik, amelyek többsége a korosztályi csoportja által is ismert: saját élménytörténetek és másoktól hallott igaz történetek (1960-as, 1970-es évek). Ezeket a történeteket két kategória alá sorolva interpretálta: *jó* és *rossz történetek*ként. A *rossz történetek* egyben a fa közösségbeli kiválasztásának egyik lényeges indokát adják meg és az *ősöktől*, jellemzően a nagyapjától származnak, míg a *jó történetek* a fához kapcsolódó egykori rítusokat és gyerekjátékokat szemléltetik (beszélgetőtársam biográfiájába illesztve). A történetek emlékezési alakzatokként is értelmezhetőek: az *ősök bántalmazásának felidézését* biztosítják; az egykori jogi és emberélethez kapcsolódó népszokások rekonstrukcióját; a beás gyermekjátékok megőrzését. Az egyik kedvelt „háborús” játékok önmagában is emlékezési alakzatnak nevezhető, az egykori *cigány-verés* inverze.

5 A beás cigányok *kompányák*be (közösségnek, többségnek fordítják) szerveződve telepedtek le és alkotnak autonóm egységeket, amelyek a lokalitáson és a vérségi kapcsolatokon alapulnak. Az egyes *kompányák* a faluba költözés után funkciójukat veszítették. Bizonyos normák, házassági szabályok, igaz fellazulva, de még ma is tetten érhetőek. A *kompányá* lényegét a közösségi összetartásban határozták meg, egymás kölcsönös megsegítésében. Egyik gyakorlati megnyilvánulása a szimbolikus jelentésű multság volt. Az egyes *kompányák*nek nincs beás megfelelője, a külső megnevezést használják, amelyet a megfelelő nyelvtani szerkezetbe helyettesítenek be: *kumpányä dä Patakfögy*, *kumpányä dä Hercegtanya*. 20-30 család tartozott egy lakóhelyi csoportba, amelyben kör alakban, vagy sorban követték egymást a kunyhók. Mellettük tyúkólak, disznóólak voltak. Minden család – amelybe a szülők és gyermekeik tartoztak – saját szálláshellyel rendelkezett, két fajta épülettípust használtak. A *kuvergät* kevésbé stabil szerkezete miatt a nyári időszakra készítették, a nyári melegben a gyerekek, vagy az öregek is össze tudták állítani, haláleset alkalmával elbontották. A *kulyibä* állandó szállást jelentett, stabilabb épület volt, amely a téli időszakra készült (Ignác 1997: 36). A lokalitáson túl a közösség összetartó erejét az is növelte, hogy idővel az ott lakókat vérségi, és/vagy affinális kötelékek kötötték össze, bár az egyes *kompányák* nem jelentettek endogám közösséget. Két különböző lokális csoporthoz tartozó család gyermekei is házasságot köthettek egymással.

Beszélgetőtársam a fa szimbólummá válását „kvázi vérszerződésenként” értelmezte. A vonatkozó történetek, a beás férfiak csendőrök általi bántalmazását, meggyilkolását jelenítették meg (az 1940-es 1950-es évek eseményeit az *ősök idejével* azonosítja), állandó helyszíneként a *Nagy fa* szerepelt bennük. Beszélgetőtársam az előbb bemutatott tematikájú, másoktól hallott történetekhez a következő jelentéseket társította. Mivel a fát az ősök vére táplálta, a *vigájuk*⁶ vére a fa részévé vált, beszélgetőtársam ezt kvázi vérszerződésenként értelmezi. Az adott fa környékét ezért is szakrális térnek tartja, s magát a fát többször is a *magyarok templomával* azonos funkciójú entitásként említette, amely mint a természet része, egyben a többségi társadalom által épített világ (civilizáció) bináris oppozíciós párja is: beások Fája = magyarok/ parasztok temploma.

A fa közösségi szintű kiválasztása, kijelölése és használata jellemző eljárás volt más beás *kompányák* esetében is, a folyamat „szimbolikus térfoglalási stratégia” eszközként is értelmezhető. Míg a gyermekek a saját játszóterületüket jelölték ki a fa megvésésével és „háborús játékaikkal”, addig a *kompányă dă Patakfögy*-be tartozó felnőttek, a saját lakóterületüket biztosították a fához kapcsolódó rítusok által, illetve a fa elnevezésével. Mindez azzal is igazolható, hogy a rítusok a nyilvánosság szférájában zajlottak, lokális dimenzióban (Bodó – Bíró 1997: 309).

Tehát a fa és környéke az egykori gyerekjátékok választott helyszínét is jelentette: nejlonzsákból készített, szalmával kitömött, vagy fából készült szánkóval, biciklikerekekkel is játszottak, amit kitaposott gyalogúton bottal hajtottak (...). De ez a fa volt az, amelynek ágaira felkötötték az elkapott magyar gyerekeket, tüzet raktak alájuk és megfűstölték őket, amely „játék” részben az idősebbektől hallott „bántalmazás-történetekre” való reflexió, s egyfajta emlékezési alakzat is (Assmann 1999: 38). Hiszen a gyerekek játéka az ősök szenvedéseiről, haláláról szóló történetek felidézését biztosította.

F 42: Gyermekkori játékaink egyszerű, kinti játékok voltak: kergetődzés, bújócska, fogócska, fáramászás. Legjobban az indiánosdit és a nyomolvasást szerettük. Ez talán a vérünkben van, a származásunk miatt. A bújócskát is nagyon szerettük, mert az erdőbe, fák tetejére, szalmakazalba bújtunk el. Annak kellett

6 A „nemzetségbe” (*vigă*), *vérvonalba* tartozás leggyakrabban patrilineálisan öröklődik (Szalai 1997: 110–111), férfági felmenőjük vonalán vezetik vissza. Mindkét szülő *vigájét* ismerik, számon tartják, gyakran egyszerre több *vigă*-be tartóznak vallják magukat: „...-be anyámtól, anyám felől, a *vigă dă ...-be* apámtól”. Egy adott *vérvonalba* tartozást bizonyos hasonló tulajdonságok alapján határozzák meg: így például testi tulajdonságok: tekintet, orr, áll, soványság; habitus: „úgy fogja a kenyeret”, „úgy harapja”, olyan a járása; zenei tehetsége. A besorolás kívülről is történhet, illetőleg az egyén maga is eldöntheti, hogy meglátása szerint kinek a *vérvonlát* viszi tovább:

F 41: Ha van egy öreg akácfa, annak van egy csemetéje, az is akácfa, csak kicsiben, te nem mondhatod a tölgyre, hogy akác, mert megvannak a saját tulajdonságai, nekünk is megvannak a tulajdonságaik.

A következő *vigă*k ismertek: pl. *vigă dă săcko* (durva, agresszív) *vigă dă bănu*, *vigă dă tollă*, *vigă dă sikă* (elmaradottabbak), *vigă dă șamaras*, *vigă dă rigo*, *vigă dă káp dă kár* (...) Az identitás fontos összetevője, hogy milyen *vérvonalba* tartozik valaki az adott közösségbeli szerepet is meghatározza. Maguk között meg tudják különböztetni, hogy ki melyik *vigă*-be tartozik.

a legügyesebbnek lennie, aki megkereste a többieket. Aki nagyon ügyes volt, az kiérdemelte, hogy indián nevet kapjon. Ez megtiszteltetés volt, a többség döntötte el, hogy ki kaphatott indián nevet. Én ebből a szempontból szerencsés voltam, mert jó voltam a nyomkövetésben és ezt a képességemet a későbbiekben is tudtam kamatoztatni. Minket magyarok, rézbőrűeknek neveztek, s mi sápadt arcúaknak hívtuk őket. Ellenfeleknek is tekintettük egymást gyerekként, háborús játékokat játszottunk

Az emberélet fordulóihoz kapcsolódó szertartások közösségi része, illetve a „cigány törvényszék” is a *Nagy fához* kötődött, tehát kiemelt, szakrális térként kezelték. Így például a keresztelő szakrális minőségét a helyszín: a *Nagy fa* (a templom helyett); hét kútból merített néma víz (a szentelt víz helyett) és a közösség nagy tiszteletben álló személyei (a pap helyett) biztosították. Egy kiválasztott idős személynek kellett hét kútból *néma vizet* (nem beszélhetett a „vízhordás” alatt) szereznie, egy kútból nem lehetett kétszer vizet hozni, mert akkor a víz már nem jó, hanem rossz – rontásra alkalmas. A másik fontos tisztség a közösség vajdájáé volt, aki jelenlétével a törvényességet biztosította és felügyelte az eseményeket. Szülők és keresztszülők voltak még jelen.

F 42: De ehhez a fához nemcsak gyerekjátékok kapcsolódtak, hanem az idősebbek számára is nagyon fontos volt, emlékek és történetek kapcsolódtak a fához. Ez a fa olyan volt a számunkra, mint a magyaroknak a templom, szent dolognak tartottuk, a gyermekek is a fa alatt keresztelték.

A *házasságkötések* is a fa alatt zajlottak. Mint a hivatalos leánykéréssel kezdeményezett családtagok jelenlétében végbement szertartások⁷ és a szoktetést követő magányos rítusok is a fához kapcsolódtak. Egy helyi magyar asszony a cigányok házasságkötését így jellemezte:

N 60: Ha megunták egymást a fűzfa alatt újra esküdtek, minden évben másik feleség volt...

7 A fiatal lányokat, fiúkat gyakran már kicsi korukban elígérték egymásnak: kihoztak egy üveg pálinkát, ez a lány a tiedé lesz. A pálinkának a leánykéréseknél is fontos szerepe van:

F 37: Az öregek már fel voltak készülve, fogja a pálinkát és megköti masnival, berakja a kabátjába, s amikor az előveszi, a másik már tudja, hogy mit akar, hogy mit akarnak ezek. És úgy.

Csupán azt kellett tisztázniuk, hogy hol fognak a fiatalok az alkalmat követően letelepedni. Annak a családnak (illetve rokonságának) kellett rendeznie az esküvőt, amelyik gyermeke a megállapodás szerint elhagyja a közösséget.

F: 50: S akkor megegyeztek a lakodalomban (a szülők), mert lett volna, nálunk a szomszédság hozzátoldanak, 50 liter bor, 10 láda sör. Akinél van a lakodalom, az viszont nem marad ott, most ha itt van a lakodalom, akkor el kell mennem oda, ha ott van a lakodalom, őneki kell jönnie hozzánk...

A népnyelvben „a fűzfa alatt esküdtek” kifejezés a vadházasság állapotának egyik megjelölésére szolgál, alapvetően a szertartás nélküli házasságot jelenti, ellenben a beások is rituális keretek között bonyolították le az átmeneti rítusaikat, amelyek nem a katolikus templomhoz, hanem egy szakrális fához kötődtek.

Ahogy az előbb említettem, cigány törvényszék választott helyszíne is a *Nagy fa* területe volt. A cigány törvényszék a tiszteleten (a vajda szerepe, az idősek tisztelete) és az erős vallásosságon alapul. A cigány törvényszék arra a képzetre épül, amely szerint az átok teljesül, ha hamis esküvel van kapcsolatban. Ezért az átok az eskü erősítését, hitelesítését szolgálja. Ha valakit hazugságon, csaláson (házastársi hűtlenség), illetve a belső szabályok megszegésén kaptak, közösségileg ítékeztek felette – vagy csupán a vádlott és a sértett (kisebb bűn esetén) volt jelen az eskü mondásakor. A vádlottnak be kellett bizonyítania azt, hogy nem vétkes. Az eskü célja meghatározza az eskü/ átok módját, amelyet a társadalmi nem is befolyásol. A vádlottnak a közösség előtt a vajda keresztjére vagy egy ideiglenesen összeillesztett, faágból készült keresztre (*Nagy fa* lehullott ágaiból) kellett esküdni. Egy halottja (tisztelet övezi őket, nem szabad háborgatni a nyugalmaikat) fényképére is mondhat esküt, átkot (esetleg fogadalmat is tehet más esetben a halottnak, a fényképén keresztül, ill. áldást is kérhet). Az eskü hitelességét fokozza, ha közvetlenül kenyérdarabra, pogácsadarabra helyezik el a keresztet.

F 41: Fogja a kenyeret [Punyi, hamuban sült pogácsa], a belit, leteszi a földre, rátette így a keresztet: – Ásztáj krusje! – De ez mindenre jó volt, ha csalt, ha hazudott, ha igazat mondott. Vagy a punyiból kitört darabot egy bot, vagy kereszt végére teszik.

Gyakori az önátok, de a legjellemzőbb az eskü során a saját, legkisebb, legkedvesebb gyermekére küldött átok, akkor teljesül, ha a vádlott nem mondott igazat.

A fára vonatkozó narratív reprezentációk további elemzésekre adnak lehetőséget, pl. a kommunikatív és a kulturális emlékezet különválasztására, Jan Assmann kategóriái szerint. Jan Assmann Maurice Halbwachs munkái alapján rekonstruálta a „kollektív emlékezet” fogalmát, majd azt pontosítva megkülönböztette egymástól a kommunikatív és a kulturális emlékezetet. Az előbbi a rövid távú társadalmi emlékezetet (pl. generációs) jelenti, amely az individuum által megtapasztalt, vagy megfigyelt események konstrukciója, személyesebb jellegű. Míg az utóbbi azokat a szimbolizációkat hagyományozza tovább, amelyekben a kortársi tapasztalatok objektiválódnak (Niethammer 2004: 29). A beszélgetőtársam által átélt, megtapasztalt, vagy megfigyelt események reprezentációi (élménytörténetek) assmann-i értelemben a kommunikatív emlékezet részét alkotják. Az ősöktől halott (nagyapa, dédapa és generációja) történetek sem feltethetőek meg a kulturális emlékezet kategóriájának, mivel felidézésük aktusa még kevésbé intézményesített jellegű, inkább esetlegesnek nevezhető.



Helena Křištofová – Roma Advisor, Brno, Accountant, könyvelő
Fotó: Chad Evans Wyatt (2002). Minden jog fenntartva!

Nagy fa mint „lieux de mémoire”

Az erdők állami kézbe kerülésével a fa beszerzését még szigorúbban ellenőrizték, így a teknővájás, a fa köré szerveződő tevékenységek szinte lehetetlenné váltak, illetve piacukat is veszítették. Alkalmazkodási stratégiaként a falu parasztságával teljes, vagy periférikus kapcsolatot alakítottak ki, emellett sokan ipari területeken helyezkedtek el, bányákban „csillézték”, építőipar néhány ágazatában vállaltak munkát. Voltak olyan vállalatok is, amelyek a munkájukért építési anyagot biztosítottak (pl. kémény téglát), sokak betanított munkásként, segédmunkásként dolgoztak Komlón, Hidason, Pécssett és Szászváron. Az 50-es évektől a Tsz-ek kínáltak lehetőséget a cigányság számára is (Havas 1997: 68–74). Amikor a házhelyeket kijelölték, különösen ügyeltek a tanácsnál arra, hogy ne kerüljenek cigányok egymás mellé. Csupán egy utca van a faluban, amely földútjának széléin csak cigányok által lakott házak találhatóak. A 60-as, 70-es években a környéken lakó cigányság az egykori lakóhelyükhöz legközelebb eső településekre próbált áttelepülni, egyrészt a munkavállalás, másrészt a telepek felszámolását sürgető kormányrendeletek miatt:

F 6o: A 60-as években jöttek be az erdőből, kaptak házhelyet, építkeztek, bent voltak a faluban, a tanács segített, a gunyhó helyett kaptak házhelyet.

Az 1970-as évektől a telepek felbomlásával a fa funkciója jelentősen átalakult. Az egykor *Patakföldjén* lakó beások átmeneti rítusainak már a falu temploma adott helyet (de a templomi esküvő ritka a helyi beások körében). A fa és környéke napjainkban az „emlékezet helyeként” definiálható. Kora tavasztól őszig látogatják csoportosan, pl. egy korosztályi csoport néhány tagja, vagy egy-egy nukleáris család. Az ilyen alkalmakat előre eltervezik, illetve magányos utak célállomását is jelenthetik. *Csinálok egy túrát* kifejezéssel írják körül, ha a fa közelében tüzet raknak, *nyársalnak* és beszélgetnek a gyerekkorról, és a fával kapcsolatos történeteket idéznek fel – amelyek az emlékezés alakzataiként értelmezhetőek. Így például meséket, hiedelemtörténeteket, élmény- és igaztörténeteket (a gyerekkori *füstölések*, ősök halála külön – külön felelevenítésre kerül) mondanak egymásnak. A *Nagy fa*, az egykori szerepének tükrében hozzájárul a kollektív identitás megőrzéséhez. Ám abban az esetben, ha az említett túrák indítékai közül „hiányzik ez az emlékezési szándék, az emlékezés helyei (lieux de mémoire) »történelem helyeivé« válnak (lieux d’histoire)” (Nora 1999: 152).⁸

A nagy fa írásbeli reprezentációja – írott forrás beszélgetőtársam könyvéből

A továbbiakban beszélgetőtársam „könyv”-ének *Nagy fára* vonatkozó rövid fejezetét vonom be az elemzés sorába. Beszélgetőtársam könyvírasi kísérlete 2006 decemberétől datálható. Az említett *könyv* lényegében egy füzet, amely beszélgetőtársam szerint azért funkcionálhat könyvként, mert saját tapasztalatait, ismereteit – esetenként olvasott ismereteit, akár hivatkozás nélkül is – tartalmazza (azért írja le mások gondolatait, mert ő is hasonlóan gondolkodik róluk). Adatközlőm könyv definíciója a következő: kézzel fogható, lapokból áll, tudást képvisel. A szerzőség is fontos beszélgetőtársam írással kapcsolatos attitűdjeinek megértéséhez: szerinte a szerző az, akinek a nevének van a könyv. Szerinte hierarchia is megfigyelhető az egyes szerzők között: ha csupán mások tudását képes közvetíteni kevésbé fontos a szerepe (az ilyen szerzőknek szüksége van könyvekre, empirikus tapasztalatokra – tudományos igényű könyvek), ha a saját tudást adja közre, akkor korszakalkotó (leginkább a szépirodalom írója feleltethető meg ennek a kategóriának). Beszélgetőtársam önmagát az irodalom és a tudomány határán helyezi el. Nincs szüksége „mások tudásának összegyűjtésére” – ezt esetenként azért teszi meg mégis, hogy ellenőrizze a tudását, pl. könyv által, vagy idős beásoknak tesz fel kérdéseket. A tudását, ismereteit szerinte az hitelesíti, hogy ő átélte, megélte azokat a jelenségeket, amikről ír. A tudásról, amúgy így vélekedik: „Másnak könyv kell hozzá, de nekem egyszerűen csak kipattan a fejemből...” – az előbbi

8 Ezen a ponton párhuzamot vonhatunk a hegyháti *Nagy Fa* és a *Nagyfa galeri* (Tabán, Váralja) között. Amint azt láthattuk a *Nagy fa* egy adott szociokulturális csoport számára találkozóhelyet, szakrális teret, térfoglalási stratégia tárgyi szimbólumát jelentette a '70-es évekig, míg napjainkban „lieux de mémoire”-ként funkcionál. A tabáni *Nagyfa* az 1960-as évek Budapestjén, a Tabánban, a Váralján kitüntetett találkozóhelye volt budapesti hippiknek (beatnikeknek). A *Nagyfa* nevet a táji adottságot (volt ott egy fa, amely kiemelkedett a többi közül) figyelembe véve adta a csoport. A *Nagyfa* és a *Nagyfa galeri* egy szimbólummá nőtt név maradt csak, jelképe az 1960-as évek magyarországi hippi mozgalmának (lásd pl. Klaniczay 2011).

gondolatai a tudás megszerzésére irányultak. E gondolatok megértéséhez először is röviden tisztáznunk kell beszélgetőtársam közösségben elismert szerepét: állítása szerint *látónak* született. Három különleges jegy jelezte, hogy *látónak* rendeltetett, amelyek mivoltát nem árulhatta el (nem beszélhet róla), és felfednie sem lehetett azokat, mert az a képessége megszűnését vonná maga után (ezért még a legnagyobb melegben sem veszi le a ruháit). Az a tény, hogy neki nincs szüksége könyvre a lényegi tudás megszerzéséhez, természetesen a saját kultúra kontextusában értelmezhető, illetve a predesztinált szereppel való azonosuláson alapul: A szubjektív emlékek, a közösen birtokolt reprezentációk szerint, a kollektív tudásnak megfelelően hordoznak jelentést. „S a külvilág eseményeinek reprezentációi szolgálnak a belső reprezentációk megalkotásának alapjául.”

Ha a nem beás–beás oppozíció felől közelítünk, a többségi társadalomból érkező személy „másik”-ról (ebben az esetben a beásokról) való tudása a beás kultúra nagyon kicsi felületét képes csak lefedni, ezért beszélgetőtársam szerint csak a beás ember lehet a tudás hiteles hordozója és átadója. Eszerint nála a tudás = a kulturális tudás.

A *látó embereknek* a világról való tudás megszerzése során más megismerési modelleket kell alkalmazniuk, mint az átlagembernek (nem szükséges interakció). Az emberek jövőjét, személyiségét a szemükben látja meg, a könyvek borítóját is ilyen médiumként fogja fel, amely képes közvetíteni a könyv által hordozott ismereteket. A látó szerepből adódó tudás a közösségen belül is kitüntetett figyelmet, megbecsülést érdemelt, de napjainkban esetleg félelmet kelthet. A tudás hordozója a közérthetőség kedvéért a könyv lehet, mert beszélgetőtársam szerint az megfelel egyrészt a beások igényeinek, hiszen az emberek nemcsak önmaguknak reprezentálják a világot, hanem mások számára is, méghozzá a nyilvános reprezentációk segítségével (orális hagyományokon alapul), másrészt a nem beásoknak is, mert a számukra átjárhatatlan, megismerhetetlen beás kultúrát képes reprezentálni.

„A könyv” beszélgetőtársam elképzelése szerint tehát olyan tárgyiasult tőkeként jelenik meg, amely a saját kulturális és szellemi tőkéjéből transzformálódott, amelybe saját közösségi szerepe is beleilleszthető.

Beszélgetőtársam büszke az általános iskolában nehezen elsajátított írás-olvasás készségére. A nehézséget részben az okozta, hogy nemcsak az írással – olvasással, hanem a magyar nyelvvel való találkozás első intézményesített színhelye is az iskola volt. Tehát a magyar nyelv – és az írás önkéntelenül is mentális kapcsolatban áll egymással. A megszerzett tudást megpróbálta kamatoztatni: az általános iskola 5. osztályában naplót vezetett „ilyen dolgokról írtam, mint most” – már nincs a tulajdonában. Beszélgetőtársam szülei még analfabéták voltak, s igaz maga sem fejezte be az általános iskolai tanulmányait, de az írás–olvasás készségét elsajátította, s felismerte annak fontosságát is, hogy az szükséges a többségi társadalomban való eligazodáshoz. Adatközlőm iskolai végzettsége átlagosnak mondható a többi cigány származású kortársa tekintetében, de az iskolához való viszonyuk, a könyvek értékelése különbséget mutat. A kortársak néhány kivételtől eltekintve kevésbé preferálják a könyveket (fiókban tartják), s az iskolát is szükséges rossznak tartották, de a napjainkban a következő generációtól, gyermekektől már minél magasabb iskolát várnak el, presztízs lett az iskolában szerzett tudás. Az íráshoz való kettős viszonya részben a közösségi szerepének való megfelelésen alapul (bizonyos típusú könyvek elutasítása – az előbbiekben tárgyalt szerzőség szerint, és tematikájuk alapján: a cigánysággal kapcsolatosakat előtérbe helyezi, a más

kultúrákkal foglalkozókat leértékeli), és a szubjektív észrevételein alapul (a tudása átadásának, hagyományozásának lehetséges eszközét látja benne, gondolatai tökéletes formáját).

Röviden szólók könyvírasi kísérlete motivációiról is. Ide sorolható a téma fontosságának felismerése: a néprajzos kérdéseivel, érdeklődésével felhívta a figyelmét a téma fontosságára, önreflexióra készítette. Beszélgetőtársammal, egy 2006 őszétől kezdeményezett néprajzi gyűjtés során találkoztam először. Megismerkedésünkkor a falu kultúrházában tartott próbát az akkor 4 főből álló beás hagyományörző együttesének (mandolin, kanna, gitár, két énekes lány). Én a kutatásomhoz kerestem adatközlőket, neki a kulturális egyesületük működésére vonatkozó pályázatok megírásához volt szüksége tanult emberre – ez volt az első konszenzusunk. A zenekar játékaival kapcsolatosan azt mondta, hogy ő a zenével „az eredeti hagyományokat szeretné feltárni, nem utánoz senkit...” Amikor először mentem hozzá és a családjához beszélgetni, izgatottan várt, azt kérte tőlem, mondjam el, mit szeretnék tudni, ő majd összeírja nekem. Meggyőztem, hogy a beszélgetés sokkal hasznosabb lenne a számomra. Mielőtt bármit is kérdezhettem volna tőle, önmagáról kezdett beszélni, s mindazt olyan céltudatossággal tette, hogy szinte biztos voltam abban, hogy érkezésemet valamilyen formájú számvetés előzte meg. A gyermekkoráról, nehézségeiről beszélt, de elsősorban arról, hogy az írás-olvasás elsajátítását követően, hogyan kezdte kutatni a gyökereit, könyveket olvasott (hogyan miket, arra már nem emlékezett, nagy fájdalomra a bizonyítványait, füzetait sem találta): arról honnan származnak (Indiából), s hogy bizonyítsa őket az *igazi cigányok*... Miután összegeztem a gyűjtés eredményeit, egy kinyomtatott verziót odaadtam neki, hogy nézze át, tévedtem-e valamiben. A legközelebbi érkezésemmel felolvasott egy listát, amelyben különböző témaköröket jelölt ki, pl.: „gyermeküket szerető apák”, „a cigányok vándorlásai”, „gyógynövényismeret”, „látók”, „az öregek”, „kalyibá készítése”... Az előbb felsoroltakkal kapcsolatban engem is megkérdezett, kikérdezett, hogy lássa mennyit tanultam tőle, és a többi beás férfitől (jelzem csak a férfiak tudását tekintette valós tudásnak). Nyugtázta az ismereteimet, de azt mondta, hogy még kevés. Elképzelt könyvének alappillérei már a megelőző beszélgetéseink során is szóba kerültek és alaposan körül is jártuk azokat, de ő fontosnak tartotta, hogy maga is írjon – írhasson azokról a kérdésekről, hogy könyvet hozzon létre, szerzővé válhasson. Alkalomról-alkalomra elkészül egy-egy néhány oldalas kézzel írott fejezettel, amelyeket én gépeltem be neki. Megkért, hogy javítsam is a hibáit (én megőriztem az eredeti szövegeket is). Azt mondta, hogy talált egy alkalmas kiadót – egy személyt, aki gondozná a szövegeit (beszélgetőtársam pontosan a kinyomtatás lehetőségére gondolt, miután begépelve, kinyomtatva adtam vissza az írásait nem került szóba a „kiadó” kérdése).

A közösségi szerep átértékelése is egyfajta motiváció: Kiválasztottnak tartja magát (s a közösség tagjai is őt), ihletett állapotában eszébe jutnak a fontosnak ítélt dolgok, amelyeket a gondolatai érkezési sorrendjében rögzít, részben ezért sok az ismétlés. Szerinte még senki sem írt a beás kultúráról, legalább is hitelesen nem, ezt szerepéből adandóan neki kell megtennie.

Beszélgetőtársam többször is hangsúlyozta, hogy *könyvében* olyan dolgokról szeretne írni, amelyekről a többségi társadalom nem akar tudomást venni, és amelyről, szerinte a beások, tágabb értelemben a cigányság sem mer beszélni: a cigányság diszkriminációjáról, bántalmazásáról, elhurcolásáról, megkínzásáról. A kollektív szenvedéseikről va-

ló beszéd részleges közösségi tabu alá esik, így beszélgetőtársam is csak felszínes ismeretekkel rendelkezik róla. Ez nem kollektív felejtésként értelmezhető, hanem hallgatás-ként. De a szöveg kontextusában ez a feltárási vágy már a saját gyermekkor keserves emlékeire vonatkozik, illetőleg az elhurcolások egyfajta jövőbeli vízióként jelölődnek, nem a múlt eseményeként. Szuhay Péter a cigány holokausztra való emlékezés megkonstruált szokás együtteséről szólva, bemutatja a téma felszínre kerülésének első eseményeit. Így megemlíti néhány, néprajzi gyűjtések során előfordult holokausztról szóló népköltészeti alkotást: „Kezdetben vala néhány folklór gyűjtésű ballada vagy visszaemlékezés közreadása, mint például Erdős Kamill 1959-es Hitler balladája, majd Szegő László 1977-es Csikóink kényesek cigány népköltészeti antológiájának néhány darabja, vagy Dobos Ilona 1981-ben megjelent öreg muzsikus cigány elbeszélése.” A téma cigány irodalomban való megjelenését is datálja: „A romák irodalmi alkotásaiban az 1980-as évekkel kezdődik a cigányságot érintő, egyre fokozódó atrocitások tudatosítása, a képzőművészek körében pedig többekre kiterjedően csak a kilencvenes évek végén fogalmazódik meg a monumentális képzőművészeti objektum megteremtésének szándéka. De miért is van ez így? A romák népirtásáról viszonylag későn alakul ki mind a történet-szek, mind a közírók (újságírók) közötti diskurzus. Ez a roma értelmiségiek körében még ennél is később bontakozik ki. Nem tudjuk, hogy ez időben a népi kultúrában, a mindennapi beszédben, az emlékezetben hogyan élt a romák holokausztja, az emlékezés és a múlt történéseinek elbeszélése, hogyan ritualizálódott a megemlékezés, vagyis mi zajlott csendben, lent a mélyben...” (Szuhay 2007).

Fontos lehet még az is, Jan Assmann a kommunikatív és a kulturális emlékezet határát negyven évben határozza meg. A negyven éves periódus meglétét az emlékezet bizonytalanná válásával magyarázza. Megfogalmazódhat az emlékezés, a rögzítés, a továbbadás vágya, bár Assmann úgy fogalmaz, hogy ez elsősorban egy bizonyos jelentős eseményt „felöltött fejje” átélő kortársak estében érvényesülhet (Assmann 1999: 51). Mivel a falu környéki telepek felszámolása – s azzal egyetemben a lakóhely, életforma megváltozása 40 évvel ezelőttre datálható, a könyv, s azon belül a fához kapcsolódó emlékek leírásának motivációja lehet a rögzítés, és a továbbadás vágya is.

A könyvben található szövegek nagy része élettörténet – autobiográfia, élménytörténet –, amelyekben perszonális narrációs technikát alkalmaz, lokális, temporális deixiseket (Bencze 1993: 43) is használ. Amellett a szövegekben helyet kapott a beás hagyomány (viselet, szülés/születés...) néhány elemének rövid ismertetése, amely elbeszélő szövegek imperszonális narratívák. Az egyes részeknek címet is adott, de az egyes címek alatt megfogalmazott szövegek tartalma nem minden esetben fedik a címben megjelölteket: pl. *Az öregek elmúló napjainak* fejezetcím. A perszonális narráció során az anyai nagyapa utolsó napjainak néhány eseményét írta le, egészen a haláláig, kronologikus sorrendben (halál előrejelzése, haláleset, virrasztás, a halál elfogadása). Tehát a fejezetcímnek való megfelelést egy mondattal kezelte: „Nálunk az öregeket kétszer gyerekek hívták...”, majd a nagyapjáról való kapcsolatáról, illetőleg az idős férfi utolsó napjairól írt. Ez a mondat a helyi beás emberben, a szubjektív emlékeit hívja elő, illetve az idősek tiszteletével kapcsolatos ismereteiket, egyfajta közös kódot. Ezt alátámasztja, hogy az emlékek is részben valamilyen szociális aktus eredményei, amelyek a párbeszéd során épülnek ki (Király 1997/1998: 562). A *Vándorlások, Indiából* címet viselő fejezetben megjelölt indiai eredet kérdése, igazából szintén csak egy mondatot jelent a



Horváth Ivetta

Szerinted kit nevezünk cigánynak?

Szerintem azt nevezük cigánynak, aki annak vallja magát.

Hogyan gondolkodik szerinted a többségi társadalom a cigányokról?

Úgy gondolom, a többségi társadalom nincs jó véleménnyel a cigányságról. A rossz véleményük azért alakulhatott ki, mert a mentalitásuk esetleg más, mint a többségi társadalomé, valamint nem ismerik a cigányok kultúráját. Elsődlegesen a külső jegyek alapján (bőrszín) kategorizálják be a cigányságot.

szövegben, de a beás férfi ezt a tényt olyan fontosnak tartotta, hogy fejezetcímbe is foglalta. A hegyháti beások szóbeli hagyományaiban, gyakran előfordul az indiai eredet hangsúlyozása, az identitásuk fontos része, a romániai tartózkodást ellenben elutasítják. De Észak-India, a vándorlás temporális megjelölése valószínűleg valamely írott forrásból származik. Assmann meglátásai szerint a csoport kulturális emlékezetében a múlt két rétege (a közelmúlt és a régmúlt) minden átmenet nélkül torlódhat egymásba (Assmann 1999: 50).

Beszélgetőtársam *Nagy fáról* szóló szövegrészlete, a „Hely ahol laktam” című fejezet záró része.

Beszélgetőtársam mielőtt a fára vonatkozó gondolatait papírra vetette egy *magányos túrán* vett részt, amelynek célállomása a Nagy fa volt. Elmondása szerint fa közelében, részben a fára vésett írások segítségével, a fával kapcsolatos történetek aktivizálódtak benne – majd a korábban aktivizálódott emlékeket az írás rendszerezte és rögzítette (Ceglédy 1999: 69).

...háborús játékok voltak a bejás gyerekek és a magyar gyerekek között akit mi megfogtunk közülük a nagyfához vitük őket annak a fának nagyon sok értékes múltja van az nem csak a gyerekek számára volt érték hanem a felnőttek számára is annak idejében akik gyereket szültek a Nagy fa alatt keresztelték meg az a fa a mi szemünkben egy szent dolog mint a magyaroknak a templom vagyis az isten háza még mai napig is létezik él ez a fa ami több száz éves a tudomásom szerint ezt a nevet még az öreg apám idelyében nevezték el nagy fának ennek a fának jóból rosszból viték oda a gyerekeket vagy embereket akik vétkeztek vagy bármi olyan dolgot tetek ami ehez a fához fűződött, nagyon sok emlékem fűződik nekem ehez a fához gondolom nem csak nekem hanem másoknak is meg akik előttünk öregebbek talán már ne is élnek voltak ehez a fához hozzájuk fűződő érzelmeik, és vágyaik. Én gyerek koromban és gyerek társaim a nevünket és jeleket véstünk bele jó érzés ha oda megyek ehez a fához, de szívemet fájdalom torkomban egy csomót érzek ekkor játszódik előtem a múltam a rossz és a jó megértem ilyenkor a fát és belül érzem ami a

múltban történt vissza tudok emlékezni. Olykor leülök a fa mellé akaratom ellenére a könnyeim potyognak mert tudom mi ennek a fának nagyon sok emléke értéke van egy a baj, hogy ez a fa nem tud beszélni. Soha nem bántom a fákat mert ők is élnek ők is alszanak és ők is tudnak könnyezni. Ha bele vágok a fába ők is sírnak csak ők másképpen vizet erjeszt a vágásba én legalább is tiszteletben tartom az élő fákat nagyon sok szerepet tudnak játszani a környezet életében Pl: virágai, gyökerei, ágai gyógyításra lombkoronája a kánikula, meleg hatására koronája árnyéknak törzse építésre olyan tárgyak hasznosítására mely a mai napig fel tudnak dolgozni belőle és ezért minden ember szemében a fák értékes terméknek növénynek számít a legértékesebb a fák oxigént a levegő illatuk a szennyeződés át szűrése és nekem ezek a vélemények a fákról ez a véleményem [2006. április].

Nézzük meg alaposabban a szöveget. Megpróbálom összekapcsolni az írott forrást a szóbeli reprezentációkkal, illetve jelölöm az írott szövegben használt időkonstrukciókat: „[...] annak a fának nagyon sok értékes múltja van az nem csak a gyerekek számára volt érték hanem a felnőtek számára is” (régmúlt). Idézett mondatával a már bemutatott szóbeli narratívákból megismert, *ősökkel* kapcsolatos eseményekre próbált utalni, amelyeknek emlékét számos történet tartja fent napjainkig is. Felidézésük elsősorban, de nem kizárólag, a fához kapcsolódik, a *rossz történetek* terminussal hivatkozik rájuk. A *nagy fát* a kiválasztásával egyetemben szemiotizálták: „az a fa a mi szemünkben egy szent dolog mint a magyaroknak a templom [...]” (jelen idő). Másrészt korosztályonként különböző térfoglalási stratégiákat eszközét, médiumát, helyszínét és tárgyát is jelentette: ide tartoznak a gyerekek vésett ábrái, játéka (elsősorban korosztályi csoportra irányul); a névadás eljárása: „ezt a nevet még az öreg apám idelyében nevezték el nagy fának” (régmúlt). A nyilvános szférába tartozó rítusok rendezése a többi kompányá számára jelzésértékű volt. Tehát a fa volt a helyszíne a közösség különböző átmeneti rítusainak: „[...] a nagy fa alatt keresztelték meg [...]”; és a cigány törvénytörésnek is: „[...] viték oda a gyerekeket vagy embereket akik vétkeztek [...]”(közelmúlt). A fa szakrális jellege ezért nemcsak a vélt „rituális rokonságból”, hanem a használatából is következik. Továbbá a beás gyermekek egy sajátos *háborús játéka* is a fához kapcsolódott, amely azon túl, hogy szabadidő eltöltésére, szórakozásra irányult, térfoglalási stratégiát és emlékezési alakzatot is jelentett: „[...] háborús játékok voltak a bejás gyerekek és a magyar gyerekek között [...]”. A beás gyermekek játékos keretek között tartották fent az ősök emlékét, az idősebbektől hallott történetek szolgálhattak ötletként, forrásként. Az említett generációs nagyságrendű emlékekre mint *jó történetekre* utal: „[...] nagyon sok emlékem fűződik nekem ehhez a fához [...] másoknak is [...]” A *Nagy fának* napjainkban *lieux de mémoire* funkciója van, a természet éves ciklusához igazodva, a fát „élő állapotában” látogatják az egykori tótföldjeiek, az első *túra* általában Szent György napjához kötődik: „[...] jó érzés ha oda megyek ehhez a fához, de szívemet fájdalom torkomban egy csomót érzek ekkor játszódik előtem a múltam a rossz és a jó megértem ilyenkor a fát és belül érzem ami a múltban történt vissza tudok emlékezni.”

A szövegről továbbá elmondható, hogy előtérbe kerül bennük a szerző etnikai identitása, egy közösség nevében kíván szólni: közvetlenül a saját cigány etnikai alcsoporthoz, közvetve a cigányság érdekeiért. De mégsem csupán a lokális, még kevésbé

az egyetemes sérelmek kerülnek előtérbe, hanem az individuum küzdelmei, nehézségei, amely a közös származás, a „kollektív azonosulás” által válik példaértékűvé. A szerző írásaiban a cigányság közös misztifikált szenvedéstörténetén túl, az egykori telepi élet, a beás *kumpányák* hagyományainak „émikus”⁹ szempontból történő feltárására is törekszik. Az egyes lokális sajátosságokat kétféle módon reprezentálja: egyrészt a saját biográfiájába építve, hogy az írói hitelessége alapjául szolgáljon – perszonális narratíva.

Másrészt tetten érhető egy másik stratégiai is, amellyel valószínűleg az objektív, kívülálló kutató, gyűjtő szempontrendszerének szeretne megfelelni, s ezzel a tudományos érdeklődés feltételezett elvárásainak is eleget tenni. Z. Varga Zoltán az önéletírás – olvasás szemszögéből közelít, amellet érvel, hogy: „Az önéletírás konvencionális olvasásmódja ugyanis egyszerre tart igényt az életrajz és a realista regény olvasásmódjára, melyekben egy mindentudó és kívülálló elbeszélő ad megbízható és objektív képet az eseményekről. Mindkét esetben közös, hogy az elbeszélő és a főszereplő nem ugyanaz, ezen múlik ugyanis az elbeszélés hitele, objektivitása és az elbeszéltek referencialitása, illetve pszeudo-referencialitása (Z. Varga 2000: 93).

Az írásában az említett hitelesítő eljárást is használja, „mindentudó” kívülálló elbeszélőként szól a fák általános szerepéről – imperszonális narratíva. Ha effajta ambícióit is figyelembe vesszük, a naiv tudomány kérdésköre, problémája is tisztázásra szorul.

Kovalcsik Katalin és Réger Zita *A tudomány mint naiv művészet* című cikkében a naiv tudományok kérdéskörét tárgyalja. A szerzőpáros a cigányság által is képviselt naiv tudományt félrevezető, téves feltételezésekhez vezető forrásként határozza meg, amely a 70-es években az autodidakta művészetek megjelenésével együtt teremtődött meg. Szerintük „a naiv tudomány” jellemzi, hogy a népi elbeszélő stílus ötvöződik benne különböző igaz vagy téves ismeretekkel (Kovalcsik – Réger 1995: 31-34).

Landauer Attila is éles határvonalakat von „a tudomány” és a népi elbeszélés között (idézi: Bársony 2005: 128). A *Kritikában* megjelent cikk naiv tudományról szóló elméletét többek között Szuhay Péter is bírálta. A naiv tudományt képviselő szerzők írásai számára „egy másik dimenzióban érdekesek, épp abban, amire Kovalcsik és Réger is utal: a cigány nemzeti kultúra megteremtésének heroikus feladatában. Antropológiai szempontból ez egyfelől a nemzetté válás, másfelől az ezt kísérő integrálódás folyamata” (Szuhay 1995: 329). Vagy 1995 Esetünkben sem a naiv tudomány és az irodalom határmezsgyéjén mozgó szövegek hiteles forrásként való felhasználhatósága a kérdés, hanem írás aktusa.

9 Keneth Pike kifejezése, a „fonetik”, „fonemik” nyelvészeti analógiáján alapul (Pike 1943). Az „émikus” kutatói álláspont a kultúra belső jelentéseinek feltárására irányul. A kulturális antropológiai kutatás egyik célja is a „szubjektív megértés” (Borsányi 1988: 57). Másrészt kutatás és a feldolgozás, elemzés során a külső objektív szemlélet szükséges: „hogyan, miként vettem részt belülről” (Borsányi 1988: 80).

Összegzés

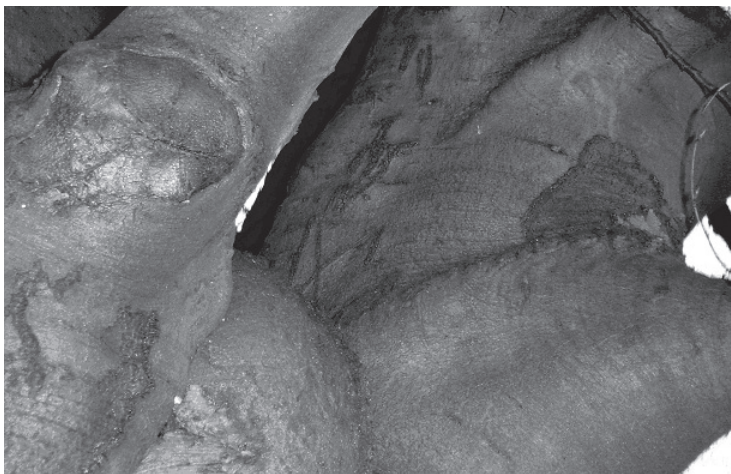
A *Nagyfa* és a köré szerveződő történetek egyben a fa napjainkban is érvényesülő szakrális minőségét magyarázzák, másrészt a közösség történeti konstrukcióját reprezentálják. Az írásbeliség és az oralitás jellemzői nem választhatóak el élesen egymástól, az oralitás tehát jelen van az írásbeliségben, és viszont. A *Nagyfáról* szóló írott forrás és a vonatkozó narratívák összevetése során is kimutatható a beás kultúra oralitás szabályszerűségeinek adaptációja. A *Nagyfához* kapcsolódó történetek (igaz, élménytörténetek) alapvetően közösségi konstrukciók, a történetek szervezése közös klisék, szabályok alapján történik, s az értelmezésük is csupán az adott közösség beleértési tartománya, belső kódjai segítségével lehetséges. A beszélgetőtársam által elmondott történetek a kommunikatív emlékezet részét képezik – a korosztályi csoportja számára általánosan ismertek kisebb variációkkal. Az őstől halott (nagyapa, dédapa és generációja) történetek sem feleltethetők meg a kulturális emlékezet kategóriájának, mivel felidézésük aktusa még kevésbé intézményesített jellegű, inkább esetlegesnek nevezhető. A *Nagyfa* „lieux de mémoire”-ként funkcionál, s egykori szerepének tükrében hozzájárul a kollektív identitás megőrzéséhez.



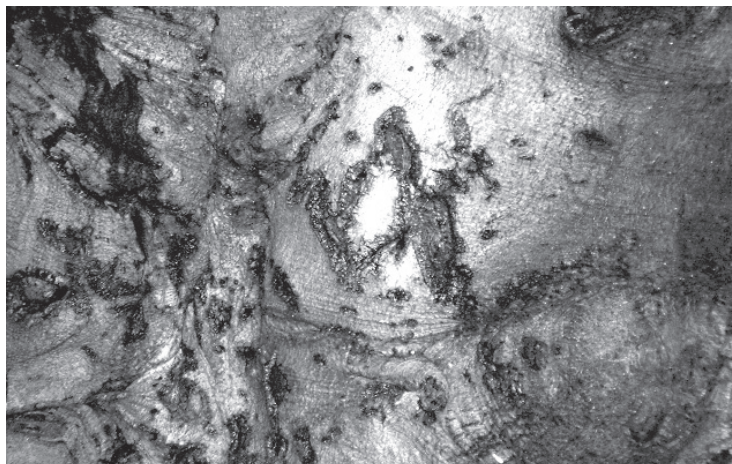
1. kép: A tanyákhoz vezető út



2. kép: Az egykori tanyákon hagyott vas konyhai edények és kerítésdarabok



3. kép: Az írni még nem tudó gyermekek vésetei

4. kép: *Női princípium*

Bibliográfia

- ANDEREGG Johannes (1995): Irodalomtudományi stíluselemzés. *Helikon* 6(3): 232–251.
- ANDORKA Eszter (2006): Etnicitás és iskola. – recenzió. In Prónai Csaba (szerk.): *Cigány világok Európában*. Budapest: Nyitott Könyvműhely Kiadó, 370–373.
- ASSMANN, Jan (1999): *A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban*. Budapest: Atlantisz Könyvkiadó.
- BAHTYIN, Mihail: (1981) *A szó az életben és a költészetben*. Budapest: Európa, 18–22.
- BALÁZS Géza (1987): *Sátorfirkálások* (Magyar Csoportnyelvi Dolgozatok 34). Budapest: ELTE M NY T – MTA NY I.
- BALÁZS Géza (1994): A tetoválás és a tetovált szövegek magyar néprajzi kutatása. In Petőfi S. János, Békési Imre, Vass László (szerk.): *Szemiotikai szövegtan 7. sz. A multimediális kommunikátumok szemiotikai textológiai megközelítéséhez*. Szeged, 69–83.
- BALÁZS Géza (1999): Kommunikációs létformák és átcsapások. Nyelvi-szemiotikai megjegyzések az ezredvégen. *Magyar Nyelv* 95: 36–47.
- BÁRSONY Katalin (2005): „Könyvtárosok vallomásai” Szebb jövőről álmodunk... *Szociológiai Szemle* 2: 127–129.
- BENCZE Lóránt (1993): Deixis és referencia (Kisenciklopédia dióhéjban). In Kozocsa Sándor Géza (szerk.): *Emlékkönyv Fábian Pál hetvenedik születésnapjára*. Budapest, 36–49.
- BERZE Nagy János (1938): „Írja fel a falevélre...” *Ethnographia* XLIX(1-2): 327–330.
- BODÓ Julianna – BÍRÓ A. Zoltán (1997): Szimbolikus térfoglalási eljárások. In Szabó Márton (szerk.) *Szövegvalóság. Írások a szimbolikus és diszkurzív politikáról*. Budapest: Scientia Humana, 305–332.
- BORSÁNYI László (1988): A megfigyelési technikák az etnológiai terepmunkában. *Ethnographia* XC(1): 53–82.
- CAVALLO, Guglielmo – CHARTIER, Roger [szerk.] (2000): *Az olvasás kultúrtörténete a nyugati világban*. Budapest: Balassi Könyvkiadó, 305–380.

- CZEGLÉDY Anita (1999): Peter Handke: Az ismétlés. Egy ismételten félreértett mű. *Polvax Társadalomtudományi folyóirat* 3(2-3): 67–98.
- DEME János – HORVÁTH Kata (2006): Elmerülés a szavakban In: Prónai Csaba (szerk.): *Cigány világok Európában*. Budapest: Nyitott Könyvműhely Kiadó, 285–300.
- FERGUSON, Charles A. (1975): Diglosszia. In: Mária – Szépe György (szerk.): *Társadalom és nyelv. (Szociolingvisztikai írások)* Budapest: Gondolat, 291–321.
- GYÁNI Gábor (2000): Emlékezés és oral history. In Uő: *Emlékezés, emlékezet és a történelem elbeszélése*. Budapest: Napvilág, 128–145.
- GOODY, Jack – WAIT, Ian (1988): Az írásbeliség következményei. In Nyíri Kristóf – Szécsi Gábor (szerk.): *Szóbeliség és írásbeliség*. Budapest: Áron Kiadó, 111–129.
- HAVAS Gábor (1997): A baranyai teknővájó cigányok. In Bódi Zsuzsanna (szerk.): *Tanulmányok a magyarországi beás cigányokról* (Cigány néprajzi tanulmányok 6). Budapest: Magyar Néprajzi Társaság, 64–65.
- HOPPÁL Mihály (1970): *Egy falu kommunikációs rendszere*. Budapest: MRT Tömegkommunikációs Kutatóközpont.
- IGNÁCZ János (1997): Beás szálláshelyek. In Bódi Zsuzsanna (szerk.): *Tanulmányok a magyarországi beás cigányokról*. Budapest: Rom-Druck Kft, 36–39., Budapest: Magyar Néprajzi Társaság, 36–39.
- KESZEG Vilmos (2000): Szövegtípusok, szövegfunkciók és íráshasználat az aranyosszéki temetési szertartásban. In Cseri Miklós – Kósa László – Bereczki Ibolya (szerk.): *Paraszti múlt és jelen az ezredfordulón*. Szentendre: Magyar Néprajzi Társaság – Szabadtéri Néprajzi Múzeum. 131–164.
- KESZEG Vilmos (2003): Csángó írástudók, csángó költészet. *Korunk* XIV(9): 57–61.
- KIRÁLY Ildikó (1997/1998): Társas tényezők az emlékezetkutatásban: Sajátjaink-e az emlékeink? *Magyar Pszichológiai Szemle* LIII(37) 5-6: 559–565.
- KLANICZAY Gábor (2011): Lázadás és hatalom. Művészet és élet a hajdani undergrundban. *BUKSZ* 23(1):22–30.
- KOVALCSIK Katalin – RÉGER Zita (1995): A tudomány mint naiv művészet. *Kritika* 2: 31–34.
- LÁSZLÓ Gyula (1943): Verses népi szerelmeslevelek. *Termés* 89–93.
- LÁSZLÓ János (1998): *Szerep, forgatókönyv, narratívum. Szociálpszichológiai tanulmányok*. Budapest: Scientia Humana.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1979): *Szomorú trópusok*. Budapest: Európa. 1979.
- MANDELBAUM, David G. (1982): Életrajzi tanulmány: Gandhi. In: *Documentatio Ethnographica* 9: 34–37.
- MAUSS, Marcel (2000): Szociológia és antropológia. Budapest: Osiris.
- NIETHAMMER, Lutz (2004): A „floating gap” inenső oldalán. Kollektív emlékezet és identitáskonstrukció a tudományos diskurzusban. *Századvég* 9(33): 29–49.
- NORA, Pierre (1999): Emlékezet és történelem között. A helyek problematikája. *Aetas* 3: 142–158.
- PIKE, Kenneth L. (1943): *Phonetics: A Critical Analysis of Phonetic Theory and a Technic [sic] for the Practical Description of Sounds*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- POUYETO, Jean-Luc (2006): Mánus graffitik. In: Prónai Csaba (szerk.): *Cigány világok Európában*. Budapest: Nyitott Könyvműhely Kiadó, 301–307.
- HORVÁTH Kata (2004): „Cigányosan beszélünk...” *Egy magyar cigány közösség nyelvfilozófiájának nyelvészeti antropológiai értelmezése*. <http://www.mtaki.hu/data/files/1115.pdf> (2013-09-30)

- STEWART, Michael Sinclair (1994): *Daltestvérek*. Budapest: MTA Szociológiai Intézet – Max Weber Alapítvány.
- SZALAI Andrea (1997): A „mi” és az „ők”, avagy a beások határai belülről. *Regio* (1): 104–126.
- SZUHAY Péter (1995): A magyarországi cigány etnikai csoportok kulturális integrációjáról és a nemzeti kultúra megalkotásáról. *BUKSZ* 3: 329–341. <http://www.romapage.hu/tudomany/hircentrum/article/71057/1597/> (2007-03-17)
- TYLOR, Edward Burnett (1971): *Primitive Culture*. London: J. Murray.
- WILLIAMS, Patrick (2000): Írás a szóbeliség és az írásbeliség között. In Prónai Csaba (szerk.): *Cigányok Európában*. Budapest: Új Mandátum könyvkiadó, 305–320.
- ZATTA, Jane Dick (2000): Szóbeli kultúra és írásbeli kultúra. In Prónai Csaba (szerk.): *Cigány világok Európában*. Budapest: Nyitott Könyvműhely Kiadó, 347–357.
- Z. VARGA Zoltán: Önéletírás – olvasás. *Jelenkor* 43(1): 87–93.

Zuzana Bodnárová

A magyarországi köszörösök etnikai és rokonsági terminológiája

SUMMARY

Ethnic and relationship terminology of knife-whetters in Hungary

In my study I describe hungarian and romani terms used by a romani subgroup called „vend”, and terms used within their families. Data are from a research in progress. The research describes the grammatical and sociolinguistical status of vend romani. I made sociocultural interviews in hungarian and in vend romani languages with vend romani native speakers from ten villages in three counties of South-Transdanubia. Most of my collected data are from subregions of Kaposvár, Marcali and Lengyeltóti of Somogy County, and in this area I specifically recognised significant diversity within one county. That is why impossible to conclude general consequence about the whole vend roma community. The informants cited in my study are bilingual people between 33 and 72 years old.

Ezen tanulmány a szakirodalomban vend romák/cigányoknak nevezett csoport által használt magyar és romani terminológiát ismerteti, valamint a családon belül használatos terminusokat. Adataim egy folyamatban lévő kutatásból származnak, amely a vend romani nyelvtani és szociolingvisztikai helyzetének leírását tűzte ki célul. Terepkutatásom során feltérképeztem a vend romák/cigányok által lakott településeket a Dunántúlon, ahol többek között szociokulturális interjúkat készítettem magyar és romani nyelven a vend romani dialektus beszélőivel. Mivel a legtöbb adatom Somogy megye Kaposvár, Marcali és Lengyeltóti kistérségeiből származik, és mivel ezen a területen belül is jelentős változatossággal találkoztam, ezért az alábbiakban közölt adatok kizárólag erre a térségre vonatkoznak. Tehát nem áll módomban bármiféle általánosítható következtetéseket levonni a vend romák közösségének egészére nézve. Idézett adatközlőim 33 és 72 éves kor közötti romani-magyar kétnyelvű személyek.

A vend romani rövid szociolingvisztikai helyzete

A magyarországi vend romani az úgynevezett centrális dialektuscsoport dél centrális alcsoportjába tartozik (vö. Boretzky 1999; Matras 2002). Ezen alcsoport beszélői Nyugat-Ausztria Burgenland tartományában, Szlovénia legészakabb csücskében,

Prekmurjében, Magyarországon pedig a Dunántúlon élnek (vö. Bodnárová 2011, 2013; Halwachs 2002; Štrukelj 1980). Ami a vend romák számát illeti, Vekerdi (1984: 5; 2000: 14) néhány százra becsüli. Ha figyelembe vesszük ennek a romani csoportnak a számát és azt a viszonylag nagy területet, amelyen ez megoszlik, részben megmagyarázhatja azt, hogy a vend és más roma/cigány csoportok között kötött házasságok száma miért olyan magas:

N (46):¹ Kihalnak a köszörösök, nem igazán vannak. Mindenhol csak ezek a beások vannak, de annyian vannak... Az mindenhol azt lehet látni. Ugyhogy köszörösök télleg ebbe a pár faluba van, akik télleg, de úgy különösebben nem. De beás cigányok! Olyan falu nincs, ahol nincsenek letelepedve. Azok nagyon elszaporodtak. Mi meg kihalunk, kész!

Adatközlőim gyakran visszaemlékeznek arra az időre, amikor még tiltva volt vagy ritkásnak számított az exogám házasság. Manapság a leggyakoribb a vend-beás vegyes házasság, de terepmunkám során találkoztam számos vend-kolompár,² ritkábban vend-kódis³ vegyes házasságokkal is. Szintén gyakoriak a vend romák és gázsók⁴ („nem romák, parasztok”) közötti házasságok:

N (72): Valamikor beások se mehettek a mi fajtánkba. Az má régen, másképp vót régen minden, ja. Még a magyarokkal se. Máma má meg... a magyarok is összevissza vannak a cigányokkal, mindenegyikkel.

A vegyes házasságokból származó gyerekeket általában csak magyarul tanítják. Az általam felkeresett kilenc faluból csak kettőben rendelkezett a legfiatalabb generáció több-kevesebb romani nyelvi kompetenciával.

A vend romani egy orális nyelv, nem támogatja sem az oktatás, sem a média. Mi több, nincs jelen a köztudatban sem, nem úgy, mint a beás nyelv vagy a vlah romani dialektus:

F (44): Külömben a köszörüs nyelvek nem is vótak benne az ujságba se, meg könyvek sincsenek. A kolompár nyelvbü van, meg a beásbu, aztán nincsen. És Magyarországon a legkevesebb a köszörüs cigány, a legkevesebb köszörüs van. Beások meg a kolompárok. A mi nyelvünkön nem is [...] régebben nem is vót könyv, semmi.

A vend romani dialektus dokumentálása is szegényes: mindössze két rövid nyelvtani leírás (Vekerdi 1984, Habsburg 1888), egy szójegyzék (Vekerdi 2000) és néhány szöveg

- 1 A továbbiakban az idézet előtti zárójelben az idézett adatközlő (hozzávetőleges) korát, ezt megelőzően pedig a nemét tüntetem fel (N – nő, F – férfi). A általam feltett kérdéseket és hozzászólásokat a ZB monogram jelöli.
- 2 Lásd a *Köszörösök által használt terminológia* fejezetnél.
- 3 Lásd a *Köszörösök által használt terminológia* fejezetnél.
- 4 Mivel egy nem sztenderd dialektusról van szó, ezért a továbbiakban a romani nyelvű szavakat szövegrészleteket magyar írásmódban fogom közölni, ezzel is megkönnyítve a romológiában nem jártas olvasók dolgát.

(Vekardi 1985, Glaeser 1999; Rézműves 2000; 2006) látott napvilágot főleg az utóbbi évtizedekben. Bari Károly (1999) *Cigány folklór* címen megjelent magánkiadásában szintő etnoníma alatt tüntet fel négy vend romani szövegrészletet és éneket. Az északi romani dialektust beszélő szintókat és a centrális romani dialektust beszélő vend romákat egyazon szintő címkével látta el, holott megbizonyosodtam róla, hogy az általa említett településeken élő vend romák nem nevezik így magukat.

A köszörösök által használt terminológia

A szakirodalomban vend roma/cigányként emlegetett csoport általam megkérdezett tagjai önmagukat magyar nyelven köszörösnek (= köszörűs) vagy köszörüs cigánynak nevezik, saját nyelvükön pedig *romnak* („roma ember”). Rézműves (2000) adatközlője a *slajferitike roma* ill. *slajferi* (ném. *Schleifer* „köszörűs”) német jövevényszót használja, amikor romani nyelven utal saját csoportjára. Az általam megkérdezettek ismerték a szónak a jelentését, saját magukat viszont nem nevezik így. Mindössze egy településen használták a *keszerisi* (tsz. *keszeristy*) magyar jövevényszót a romani nyelven folytatott párbeszéd során: *amen eredeti keszeristy* *szam* „mi eredeti köszörösök vagyunk”. Fontos megjegyezni, hogy Rézműves a vend romák egy „alcsoportjaként” említi a köszörösöket: „Hallottál már a köszörűs romákról? A vend romák között így hívják azokat, akik köszörüléssel és edénykészítéssel foglalkoztak” (2000). Az általam megkérdezettek egybehangzóan a köszörüs kifejezést használták belső névként, még olyan esetben is, amikor nem kizárólag vagy egyáltalán nem a köszörülés volt a hagyományos foglalkozása a családnak, hanem drótosok, kosárfonók, búcsúsok vagy esetleg lókereskedők voltak.

ZB: És a bucsusok?

N 1 (35–40): A bucsusok azok is azok, no azok is a kódisosok, viszont azoknak vót céllövöldéjük, meg azok bucsuskottak inkább, no.

ZB: De neked a nagyszüleid is bucsuskodtak [...]

N 2 (35–40): Igen, de azok meg cigányok, köszörösök.

ZB: És akkor azok nem kódisosok?

N 2 (35–40): Azok nem, mer cigányok vótak.

N 1 (35–40): Csak nekik is vót céllövöldéjük, de inkább azok űzték ezt jobban, tudod?

ZB: Kik?

N 1 (35–40): Ezek a kódisosok, persze. Amikor már ezt a tégladógokat nem csináták, mer az má nagyon régi, akko rátértek erre a bucsusságra.

A „vend” terminust – ami a magyarországi szlovénekre vagy pedig a németek által a különböző szláv etnikumokra használt elnevezés – adatközlőim egy része nem ismerte. Mások úgy vélekedtek, hogy a vendek ill. vendelek a köszörösöknek az egyik „fajtája”:

ZB: Hallottad már, hogy vendek, vend cigányok?

N (46): Hat azok mi vagyunk. [...] Vótak, régen ugye, föl vótak osztva, hogy hiába köszörüs, de vót egy faj. De nem tudom hogyan. Mer vótak ezek a tóckók. Ugye a tóckó, a vendel, vagy hogyan mondják, vendelek, vagy hogyan? Vendel, a

GALÉRIA



Magdalena Slepčíková – Policewoman, Ústí nad labem, rendőrnő
Fotó: Chad Evans Wyatt (2003). Minden jog fenntartva!

tóckók, a zsuklások, ezek között is vótak olyan... Meg patavások, a se tudom mi az, de az is egy ilyen faj a köszörüsök között. *O patavástya, o [...] vendelek, o tócke, o zsuklástya*, a jóisten tudja, hogy mennyi van.

ZB: Mer akkor régen betartották azt, hogy csak egymás között házasodtak?

N (46): De úgy annyira... köszörüsnek köszörüs vót ez is, az is, csak valami különböztető fajok vótak. Mos mondjuk nem örűtek annak, ha éppen egy zsuklás elvett egy tóckót vagy éppen fordítva, de még akkor avval ott nem vót olyan nagy baj belőle, mer nem beás meg... Ha régen nem vót az, hogy a köszörüs elvett vóna egy beást vagy ép fordítva. Mos meg mindegy.

Az egyik adatközlőm állítása szerint régen nevezték így a drótos cigányokat:⁵

ZB: Kik azok a vendek? Mert nekem azt mondták, hogy a köszörüsök a vendek [...]

N (33): A régebbi fajták, öreganyámnak a régi szülei még, tudod.

ZB: De ki hívta őket vendeknek? Ők magukat hívták vendeknek?

N (33): Tudod miér vótak vendelek (!), meg tudom neked mondani azt is. Mer régen, régen ezek a drótos cigányoknak mondták azt, hogy vendel cigányok.

5 A köszörülés mellett egyesek drótozással is foglalkoztak. Ezért nevezi az őseit drótos cigányoknak az idézett asszony, aki különben köszörüsnek tartja magát.

Hallottál már róla, hogy csinálták a fazekakat [...]? Azokra is mondták, hogy vendel cigány, meg drótos cigány, mondtak rájuk mindent.

Ám olyanok is akadtak, akik szerint ez a terminus a gázsóktól származik, avagy egyik adatközlőm szavával élve „valahu a nagykönyvbe van így”. Tehát a „vend” egy külső név, mi több, egyik adatközlőm a „köszörüs” terminust is annak tekintette:

N (43): *O vend származásu róma amen szam végülis, o vend származásu róma amen szam. Amen óthar szármozingyam. Upr- amende ragasztinde odá hogy köszörüstya, vas odá mer amare ősök, amare nagyszülők taj még mange te mró dad köszörüsi színe. De csak lengeri szakma szin köszörüsök.*

F (48): *Hivatalosan amaro ánav „vend cigány”.*

ZB: *De káj hi odá pizím?*

F (48): *O dél zsánel te le nyilvántartínel...*

N (43): *Ha phúcsen amendar hogy szaj szármozási szal, hat romani zsuвли szum, vagy romani mánus szum, vagy romani cshaj szum, vagy fatyú szum, vagy romani család szam. Ugyhogy na phénasz amen odá hogy vend szam, vagy köszörüstya szam, de adá köszörüs megjegyzés ácsfino csak afka upr- amende.⁶*

Arról nem volt tudomásuk, hogy más roma csoportok neveznék így őket. Ezzel ellentétben Vekerdí (1984) a vendicko rom, míg Rézműves (2000) a vendetiko rom vlah romani terminust említik. Terepkutatásom során a kettyári vlah romani megnevezéssel találkoztam, a szó eredetét ez idáig nem sikerült megfejtenem. A vend romák, ahogy Rézműves is írja, „több kisebb nemzetséget tartanak számon maguk között” (2000). Magyarul ezeket a „nemzetségeket” leggyakrabban „fajtának”, „bandának”, „fajnak”, „nemzetnek” nevezik:

ZB: *Itt milyenek laknak?*

N (72): *Patavástya, zsuoklástya, soook fajta van, tóckó banda, sook banda van, tócke meg minden ilyen.*

ZB: *És a vendelek? Azok hol laknak?*

N (72): *Ha mi vagyunk azok [...] Amen szam odóla, vendelek.*

N (48): *Több min valószínű, hogy ugye zsuoklás, de ez a faj... vendelnek is mondtak minket, hat azért mondom, hogy vendelek is vagyunk, a rosseb tudja, hogyan van ez. Mer ezt hallottam régebben, hogy ezek a vendelek.*

6 N (43): A vend származású cigányok végülis mi vagyunk, a vend származású cigányok mi vagyunk. Onnan származunk. Ránk ragasztották azt, hogy köszörüsök, azért, mert az őseink, a nagyszüleink és még az én apám is köszörüs volt. De csak a szakmájuk volt a köszörülés.

F (48): A mi nevünk hivatalosan „vend cigány”.

ZB: De hová van ez írva?

F (48): Az isten tudja, hogy nyilvántartják-e [...]

N (43): Ha kérdik tőlünk, milyen származásúak vagyunk, hát (azt felelem) cigány nő vagyok, vagy cigány ember vagyok, vagy cigány lány vagyok vagy fiú vagyok, vagy cigány család vagyunk. Úgyhogy mi nem mondjuk azt, hogy vendek vagyunk, vagy köszörüsök vagyunk, de az a köszörüs elnevezés csak úgy rajtunk maradt.

Romani nyelven úgyszintén a „banda” és „fajta”, ritkábban „nemzetség” magyar jövevényszavakat használják az adatközlőim:

ZB: *Zsuklástyá, prahostyá, szo h- odá?*

F 1 (38–42): *Bareder nemzetség. Szanaszėje hi. Jék fajta aszo hi, jék fajta aszo hi.*

N (35–38): *Na, na. Adá szerintem o phure róma upre jékekhávreste afka upre...*

F 2 (52): *[...] upre phende hogy adá adá hi, oká meg oká hi.*

N (35–38): *Ácshíno hogy zsuklási szal, vagy bobosi szal, vagy [...]*

Ilyen „fajták” a *bobosi* (tsz. *bobostya*), *prahosi* (tsz. *prahostya*), *zsuklási* (tsz. *zsuklástyá*), *patavási* (tsz. *patavástya*), *tócko* (tsz. *tócke*). Az utóbbi kivételével az összes terminus egy romani vagy délszláv eredetű szótöbblől áll, amelyet az -s magyar melléknévi képző és a jövevényszavakhoz járuló -i szuffixum követ; így például *bob-os-i* (dszl. *bob* „bab”), *prah-os-i* (dszl. *prah* „por”), *zsukl-ás-i* (rom. *zsúkel* „kutya”), *patav-ás-i* (rom. *patavo* „kapca”). A bobosi és prahosi magyar megfelelője a „babos” és „poros”, a további megnevezések magyar alakja megfelel a romani nyelvben használatosnak, tehát „zsuklás”, „patavás” és „tóckó fajta”. Az utóbbi valószínűleg összefüggésbe hozható a tót etnonímával, amely a szlovének, majd később a szlovákok egykori megnevezése volt. Középkorú adatközlőim zöme nem tulajdonít nagyobb jelentőséget az említett „fajtáknak” és semmiféleképpen nem befolyásolta őket a párválasztásnál vagy az élet egyéb területein:

N 1 (23–28): *Mi az a zsuklás, vagy minek mongyák?*

F (61): *Já, azt má cigányok találták ki.*

N 2 (55–60): *Azt úgy találták ki.*

F (61): *Ez olyan, mintha egyikre azt mondom „kutyafej”, a másik meg „korcs”. [nevetés] Szóval ezt kár ragozni.*

N 2 (55–60): *Meg babosok, meg ilyenek [...]*

F (61): *Áá... bobosok.*

ZB: *Mert maguk milyenek?*

F (61): *Hát azt mondták ránk, babosok, mi vagyunk a babosok. Bobostya. Hát szeretjük is a babot mondjuk... jó kis csülökkel. [Nevetés]*

„Fajtabeli” hovatartozásával viszont minden egyes adatközlőm tisztában volt. Többször találkoztam azzal az állítással, miszerint az illető anyai és apai ágon különböző „fajtából” származik, ezzel próbálva bebizonyítani, hogy nincs ennek a „kategorizálásnak” semmi jelentősége. Mindössze egy adatközlő mondott negatív értékvéleletet, amikor a „fajták” közötti különbségek felől érdeklődtem:

N (46): *Ugye régebben voltak ezek a izék, és meg is maradt ez a [...] nem is az,*

7 ZB: *Zsuklások, porosok, mik ezek?*

F 1 (38–42): *Nagy nemzetség. Szanaszėjejvel vannak. Egyik fajta ilyen, másik fajta olyan.*

N (35–38): *Nem, nem. Én szerintem az öreg cigányok nevezték így egymást...*

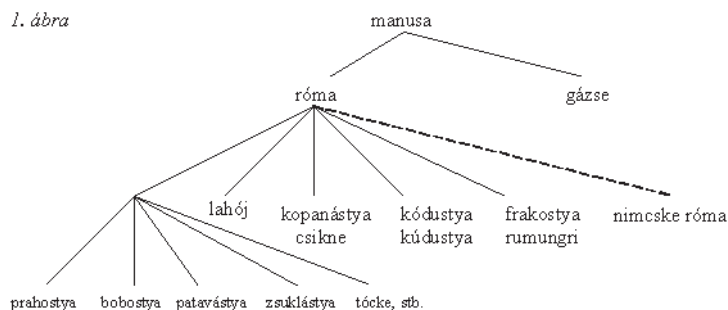
F 2 (52): *[...] azt mondták, hogy az egyik az ez, a másik meg az [a fajta].*

N (35–38): *Úgy maradt, hogy zsuklás vagy, vagy babos vagy, vagy [...]*

hogy gyűlölet, mert ez nem [...] kemény szó. Ugy megkülönböztettük azér egymást, meg [...] Nem véletlen mondta apám, hogy tóckók, mer azok oly mocskosak. Ha kell, azok isznak-esznek veled, de ha kell, szúrnak is. És tételleg így van, és tételleg, mutassák a szépet meg a jót, de [...]

A közsörösök által használt romani és magyar terminológiáját az 1. illetve a 2. ábra szemlélteti. A csoportnevek és „fajták” itt többes számban vannak feltüntetve. Az 1. táblázat kiegészíti az ábrákon felsorolt romani etnonímákat hím- és nőnemű személyekre használt alakjaival.

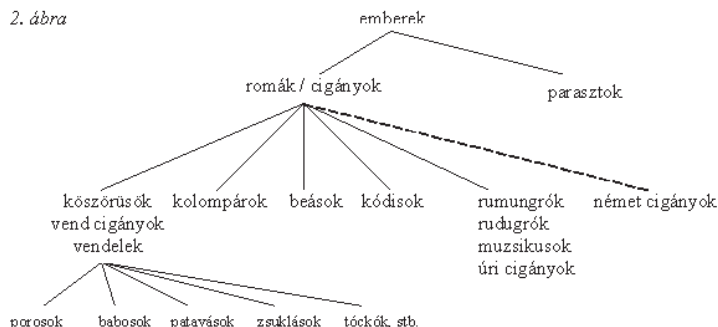
A vend romani dialektusban, hasonlóan a többi romani dialektushoz, megtalálható a *rómalgázse* („romák, cigányok”/„nem romák, parasztok”) ellentétpár, melynek összessége a *manusa* („emberek”) világot alkotja. Viszont egyre gyakrabban szembesültem a fiatalabb generációnál azzal, hogy a *gázse* kifejezés jelentésköre leszűkül a „magyar emberek” jelentésre.



A közsörösök öt roma/cigány csoportot különböztetnek meg, ahová a beásokat is sorolják. Saját csoportjukat romani nyelven, ahogy már említettem, egyszerűen *romnak* (tsz. *róma*) nevezik, minden további specifikáció nélkül. Erre vonatkozó kérdésemre némi gondolkodás után egyes adatközlők a *keszeristyá* magyar jövevényszóval szolgáltak. Abban viszont egyetértettek, hogy saját nyelvükön nem határozzák meg ily módon magukat. Ellenben magyar nyelven három terminust is említettek: közsörüs (cigány), vend (cigány) és vendel (cigány). A romani vlah dialektusát beszélő csoportot magyar nyelven kolompárnak nevezik, ami a Dél-Dunántúlon használt elnevezése az egyébként oláh cigányként ismert csoportnak (Vekardi 1985: 20). A kolompárok vend romani megfelelője a *lahó'j*, ami a *vlax* (magy. oláh) szóból ered. A kolompárok alcsoportjaként tartják számon a környéken élő tollasokat, collárokat és drizárokat. Olyan is volt, aki a leketárokat tévesen a kolompárok egyik alcsoportjának tekintette, ami valójában a beások által használt külső elnevezése a kolompároknak.

Az újlatin nyelvet beszélő csoportot magyarul beásnak nevezik. Csupán egy idősebb adatközlőm használta a Dél-Dunántúlon elterjedt oláh ill. oláj külső megnevezést. Magyarul folytatott beszélgetéseink során soha nem hangzott el a teknővájók ill. teknősök terminus, csak ha erre közvetlenül rákérdeztem. A beásokat romani nyelven *kopanástyának* hívják, ami a *kopana* („teknő”) romani szónak – hasonlóan a „fajták” megnevezéseikhez – egy -ás magyar melléknévi képzővel ellátott alakja. A *kopanástyá* csoportnév mellett használják még a romani eredetű *csikne* tréfás elnevezést is, ami

„zsirosokat” jelent. Egyik adatközlőm magyarul is így szólítja beás ismerőseit „azé szoktam neki mondani hogy zsiros beás, mer *csikno* asz jelenti... *csikno*, hogy zsiros”.



A magyarországi romológiai irodalomban a magyar egynyelvűek csoportját leggyakrabban romungrónak vagy magyar cigánynak nevezik. Mielőtt rátérnék ennek a csoportnak a helyére a köszőrösök osztályozási rendszerében, fontos megjegyezni, hogy a Dél-Dunántúlon azoknak a romák/cigányoknak a száma, akik több generációra visszamenően magyar egynyelvűek, nagyon kevés. Javarássz kisebb-nagyobb városokban élnek és elég ritkán kötnek házasságot a köszőrösökkel. A köszőrösök két magyar egynyelvű csoportot különböztetnek meg, amelyek élesen elhatárolhatóak egymástól. Az egyik ilyen csoport tagjai a *kódustya* ill. *kúdustya* elnevezést kapták, amelyet magyarul kódisosoknak, kódis cigányoknak fordítanak. Ez az etnoníma a magyar „koldus” szó dialektális alakjából ered. Érdekes módon nem mindegyik adatközlőm volt ennek az etimológiának a tudatában:

- N (38–42): A kódisosok, az ilyen faj. Majnem olyanok, mint a kolompárok, tudod, a kódisosok. A koldus az koldus, kódis az meg megin (más), az ilyen faj, tudod. Nem kolompárok, hasonló a kolompárokhoz, de mégse kolompárok.
- ZB: De csak ti hívjátok őket kódisosoknak, vagy ők magukra is ezt mondják? Hogy mi kódisos vagyunk?
- N (38–42): Hát biztos. Nem tudom, mer én még nem hallottam tőlük, de mi őrájuk így mondjuk, az biztos, hogy kódisosok.

A kódisosok jellemzésénél leggyakrabban a romani nyelvi kompetenciának a hiányát, a vályogvetést, mint hagyományos foglalkozást, a „faluzást” (értsd. koldulást) és lopást említették:

- N (33): Ott laknak, de ilyen kódis cigányok.
Kódis?
- N (33): Kódis cigányok, olyanok, mint a magyar cigányok, ezek nem tudnak cigányul. Ezek olyan cigányok.
- ZB: A kódisosok azok, akik nem tudnak cigányul?
- N (33): Igen, meg a magyar cigányok is, azok is. Van ilyen kétfajta cigány.



Kalányos Évi

Ki a cigány?

Véleményem szerint cigány az, aki annak vallja magát, sajátjának tekinti a cigányság identitását, kultúráját, stb.

Hogyan gondolkodik szerinted a többségi társadalom a cigányokról?

A többségi társadalom a cigányokról vegyesen vélekedik. Tapasztható egy pozitív és egy negatív megítélés. Közömbösség ebben a kérdésben nem létezik. Magában a megítélésben nagy szerepet játszik a média, ahol általában a negatív véleményekkel, kritikákkal találkozhatunk. Szerencsére a média is néha-néha megemlíti olyan eseményeket, ahol a cigányság pozitív megvilágításba kerül. Szerintem a többségi társadalom minden olyan személyt a cigányok közé sorolhat, akik „úgy élnek, mint a cigányok”. Itt általában nem egy társadalmi, etnikumbeli csoportról lehet szó, hanem minden olyan személyről, aki a társadalom perifériájára szorult. A cigányság nagy része a társadalom perifériáján él, de szerencsére léteznek olyan programok, kezdeményezések, melyek a felzárkóztatásukat, integrálásukat segítik – több-kevesebb sikerrel. A lényeg az, hogy a pozitív folyamat meglátásom szerint elindult, és nem kell, nem lehet abbahagyni. Ehhez viszont a többségi társadalom segítsége, elfogadása szükséges.

Ugyhogy a magyar cigány [...] ezek a rumungrók, azok a magyar cigányok, azok nem tudnak. A kódís cigányok sem tudnak, ugyhogy [...] csak ha elvegyesednek, tudod, ha úgy nősznek, házasodnak, vagy mit tudom én, hogy egyik ilyenféle, másik olyanféle.

ZB: De azokat miért hívják kódísoknak?

N (33): Figyej, azok a kódísok, akik régen ilyen [...] hogy mondjam neked, ilyen tégláégetők meg ilyen, ilyen dóguk vót. És azok, azok koldísok, úgy hívták őket koldís cigányok.

ZB: De a rumungrókra mondják azt is, hogy kódísok, vagy nem?

N 1 (62): Az megen más.

N 2 (38–42): Aki csak magyarul tud az a kódís.

N 1 (62): Te, én is az vagyok, és én tudok magyaru is meg így is [...]

N 2 (38–42): De vannak olyanok, akik nem tunnak [...]

N 1 (62): Ja, vannak, vannak.

ZB: Maga kódís?

N 1 (62): Az. Az én édesapám az ilyen vót, ilyen, no. Az ilyen vályogvető vót, no így majnem úgy gyünek ki, mint a magyar emberek, úgy mondom. De nem magyar, mégis ilyen [...]

F (40–42): [...] keverék vót.

ZB: De csak az édesapja?

N 1 (62): Igen, az édesanyám az rendes köszörüs. És azé mondom, én ilyen keverék vagyok.

ZB: De az édesapja nem beszélt cigányul?

N 1 (62): Nem is tudott!

ZB: És már neki a nagyapja se, meg a nagyanyja se?

N 1 (62): Azok meg egyáltalán nem.

ZB: Mert ezeket a kódisokat, mert ezt mondták több helyen, csak nem tudtam, hogy kik ők pontosan.

N 1 (62): Nem is köll velük szóba se állni.

F (42–50): *Upro kódustya meg vas odá phénen odá, hogy kódustya [...] maj phukávav tuke. O bucsustya taj egyik másik, ko egyáltalán nizar román na zsánel te vakérel, de cigányok hi.*

ZB: *Ha de ni o bucsustya na zsánen román te vakérel?*

F (42–50): *Naaa. Averbajta róma hi szar amen [...] Amenge amaro papu odá kódusi szin, mer soha na zsanlahi román te vakérel, csak csórel pekamlahi. Odá kódusi szin.*⁸

Egyes adatközlőim szerint a kódisoknál a vályogvetést a „bucuskodás” váltotta fel. Sokáig bizonytalan voltam a gyakran emlegetett bucsussok csoportja osztályozásával, ezért nem is szerepel az ábrákon. Adatközlőim megnyilatkozásaiból következtetve egy foglalkozási csoportról van szó, amely több romani csoportot ölel fel. Így például a bucsussok között vannak köszörüsök, kódisok, német cigányok (= szintók) és elképzelhető, hogy más csoportok is:

F (58–60): Van azok között is, aki ilyen kevert köszörüs nyelven beszél, és van azok között is, aki ilyen kevert kolompár nyelven beszél. Ez a kettőnek a találkozása. De azért mongyák rá kódisok, mer ezek valamikor ilyen koldulásbu étek, ilyen kéregetésből, koldulásbu étek.

ZB: De ezek nem ezek a ringlispilesek, vagy ilyenek?

F (58–60): Azok között úgy szoktak mondani bucsus cigányok. Dehát úgy is hívják őket koldusok, azokat is úgy hívták valamikor.

ZB: Ezek a bucsusok, ezek akor megin valami más [...]

F (58–60): Igen, hát ezek között is ugyanúgy beások, kolompárok, köszörüsök, csak éppen az hogy bucsusok.

⁸ F (42–50): A kódisokra meg azért mondják azt, hogy kódisok... majd én megmondom neked. A bucsussok és egyik másik, amelyik egyáltalán nem tud cigányul beszélni, de mégis cigányok.

ZB: Dehát a bucsussok se tudnak cigányul?

F (42–50): Neeem. Másfajta cigányok, mint mi [...] A mi nagyapánk kódis volt, mert soha nem tudott cigányul beszélni, csak a lopás kellett neki. Ő kódis volt.

F (75–80): Azé mondom, sokféle cigány van. Azok [a bucsusok] is ilyen összevegye... vegyes cigányok. Cigányok, csak nem tudnak így cigányul, mint én. Nagyon sokféle nemzet van. Ott van zsuclástya, ez a faj, az a faj, sokféle faj van. Most én mit tom, kis törzsekbe vót ez valamikor, de legjobban ez a köszörüs nyelv ment egy darabig, most má kolompár nyelv megy.

A másik magyar egynyelvű csoport megnevezésére a *frakostya* és *rumungri* romani terminusokat használják. Az előbbi terminus valószínűleg a „frakk” magyar szóból képzett alak, az utóbbi pedig a *rom* („roma, cigány”) és *ungro* („magyar”) romani szavakból tevődik össze, ami ennek a csoportnak a külső megnevezése a vlah romani dialektust beszélő csoport részéről. Magyar nyelven használják a rumungró és az erre rímelő rudugró (= rúdugró) terminusokat:

ZB: Laknak ott magyar cigányok?

N 1 (38–42): Persze!

N 2 (38–42): Azok kolompárok, nem?

N 1 (38–42): Nem kolompárok, azok magyar cigányok, a rudugrók. Persze! Azér rudugrók, mer rumungrók, mi meg elneveztük rudugróknak. Azok inkább maguk közt házasodnak, azok a rudugrók, a magyar cigányok.

A rudugrók tréfás megnevezés annyira elterjedt, hogy egy pár évvel ezelőtti terepkutatásom során történt, hogy egy Budapest melletti településen rudugrókként mutatkoztak be az ott élő délkeleti centrális dialektust beszélő romák. További magyar nyelvű etnonímák a muzsikus (cigányok) és úri (cigányok), ami magyarázatot adhat a *frakostya* (magy. frakkosok, frakkot viselő) romani elnevezésre. A csoport jellemzőjeként leggyakrabban a magyar egynyelvűséget és a muzsikálást említik. Szaggatott vonallal van jelölve az ábrákon német cigányoknak, romani nyelven *nimcske romának* nevezett csoport, amely tagjai magukat szintóknak nevezik. Somogy megye ezen részén nem élnek szintók, de néhány adatközlőm találkozott már velük a búcsúban vagy hallott már róluk. Általában a bucsussok közé sorolják őket.

1. táblázat

	Kolompárok	beások	kódisok	rumungrók	parasztok
tsz	lahój	kopanástya csikne	kúdustya kódustya	frakostya	gázse
hn	lahó	kopanási csikno	kúdusi kódusi	frakosi	gázso
nn	lahófkinya	kopanáskinya csikni	kúduskinya kóduskinya	rumungica	gázsi

Családi körben használt elnevezések

A 2. táblázat tartalmazza a családban használatos terminusokat és ezek *gazsikane* (= nem roma) oppozícióit. A vend romaniban a „férj, férfi” romani megfelelője *murs*, a „nőé, asszonyé, feleségé” pedig *zsuvli*, pl. *murse lija* („férjhez ment”). Ezzel ellentétben az egyazon dialektuscsoportba tartozó ún. „romungró” ill. „kárpáti” dialektusban, amit Nógrád és Pest megyében beszélnek, a férj romani alakja *rom*, míg a feleségé *romni*. A

romni szó a vend dialektusban csak idős özvegy és kizárólag roma asszonyokra értelmezhető. Általában a *phuri romni* („idős roma asszony”) jelzős szerkezettel találkozhatunk. Ennek oppozíciójaként jelenik meg a *phuri gázsi* („idős nem roma asszony”) elnevezés. Etnikai hovatarozást nélkülöznek a *phuri zsvuli* és *phuri manusni* („öregasszony”) kifejezések. Hasonlóan használják a *phuro rom* („idős roma férfi”) és *phuro mánus* („öregember”) megnevezéseket. Magában a *rom* kifejezés „roma férfit” jelent („Rom, az mintha mondanád cigány, a rom. Óv jék rom hi. [ő egy roma/cigány férfi]”). A *zsvuli* („nő, asszony”) szinonimájaként jelenik meg a *manusni* terminus. Érdekessége a vend romaninak, hogy a tréfás – vagy egyik adatközlőm szavával élve – „cikiző” *lumni* kifejezést használják a nőkre is. A szónak az elsődleges jelentése „kurva”, amely megtalálható más romani dialektusokban is ugyanebben a jelentésben. Adatközlőim tudatában voltak a *lumni* szó más romani dialektusokban lévő jelentésének, ezért állításuk szerint, ha egy más csoportbeli romával romani nyelven beszélnek, akkor mellőzik a *lumni* használatát másodlagos jelentésében. Olyan vend romani helyi dialektussal is találkoztam, amelyikben a *lumni* kizárólag „nőt, asszonyt” jelentett, s a magyar *kurva* jövevényt ismerték a „kurva, prostituált” jelentésben:

F (61): Hétköznapi nyelven használják a nőkre. *Lumni* nem csak kurvát jelent, hanem asszonyt is. Meg a *zsvuli* is. *Romni*, *zsvuli*, *lumni* ezek mind azt jelentik, hogy asszony. Csak akko szokták ugye mondani, hogy *lumni*, amikor kurva. De általában bevett szokás, hogy minden nőre azt mondják.

ZB: A saját feleségére mondaná, hogy mri *lumni*?

F (61): *Lumni*, akkor nem haragszik meg, mer ez [...] ez má bevett szokás, igaz mama?

A romungró romani dialektusban a *piráno/piráni* szópár a magyar „szeretőnek” felel meg. Ezzel ellentétben a vend romaniban ez kizárólag „vőlegényre” és „menyasszonyra” fordítható. A magyar „szerető, kedves, barát/barátnő” viszony kifejezésére a *baráto* (hn) és *barátkinya* (nn) magyar jövevényt szolgálnak. A *cshá(v)* és *cshaj* – más romani dialektusokkal ellentétben – nem csak roma fiút és lányt jelent, hanem etnikai kategorizálás nélküli „fiút” és „lányt”. Eredeti jelentését azonban megőrizte a *ráklo* és a *rákli* kifejezés, amely nem roma fiút és lányt jelöl. Jellegzetessége a vend romaninak, hogy a gyerekeket nem *cshávenak* nevezik, hanem *fatyújnak* (esz. *fatyú*), ami a magyar fattyú.

További nukleáris családon belül használt fogalmak a *daj* („anya”) és *dad* („apa”), a *phral* („fiútestvér”) és *phen* („lánytestvér”), amelyek mind indiai eredetű szavak (Matras 2002: 25). Szintén indiai eredetűek a szélesebb családi körben használt *szásztro* („após”), *szászi* („anyós”), *zsamutro* („vő”) és *bórkinya* („meny”) terminusok (2002: 26). A család legidősebb tagjait a *papu* („nagyapa”) és *baba* („nagyanya”) kifejezések jelölik, előbbi görög, utóbbi délszláv eredetű. Magyar jövevényt szavakkal fejezik ki a *sógori* („sógor”), *sógorkinya* („sógornő”) és *bacsi* („nagybácsi”) rokonsági viszonyokat, míg a *móm* német jövevényt szavakkal illetik a nagyénit.

2. táblázat

	HN		NN	
	róma	gázse	róma	gázse
öregember	<i>phuro rom</i>	<i>phuro gázso</i>	<i>phuri romni</i>	<i>phuri gázsi</i>
öregasszony	<i>phuro manús</i>		<i>phuri manušni</i>	
férj-feleség	<i>murs</i>		<i>phuri zsvuli zsvuli</i>	
nő	<i>rom</i>	<i>gázso</i>	--	<i>gázsi</i>
férfi	<i>romano murs</i>	<i>gazsikano murs</i>	<i>romani zsvuli</i>	<i>gazsikani zsvuli</i>
vőlegény	<i>piráno</i>		<i>piráni</i>	
menyasszony szerető	<i>baráto</i>		<i>barátkinya</i>	
fiú	<i>(romano/gazsikano) cshá(v)/fatyú</i>		<i>(romani/gazsikani) cshaj</i>	
lány	--	<i>raklo</i>	--	<i>rakli</i>
gyerek	<i>(romano/gazsikano) fatyú/cshavóro</i>		<i>(romani/gazsikani) cshajóri</i>	
	--	<i>raklóro</i>	--	<i>raklóri</i>

Összegzés

A tanulmányban röviden ismertettem az ún. vend romani beszélőinek számát és területi eloszlását az elérhető irodalomból és saját terepkutatásomból kiindulva. Említettem a vegyes házasságok méretéről, és hogy ez hogyan befolyásolja az intergenerációs nyelvátadás folyamatát. Felvázoltam a magukat közsörösöknek nevezett romák által használt romani és magyar etnonímákat, ahol külön hangsúlyt fektettem a két jól elválasztható magyar egynyelvű csoportra. Hosszabban tárgyaltam a vend romák „fajtáinak” megnevezéseit, és az adatközlők megnyilatkozásaiból azt a következtetést vontam le, hogy ezen „fajták” hatásköre a csoport tagjainak mindennapi életére fokozatosan gyengül, vagy ennek éppen semmi érdembeli jelentőséget nem tulajdonítanak. Végül a családban használt terminusokat jártam körül, amikor is ezeknek a más romani dialektusoktól való eltérésére fektettem a hangsúlyt.

Mindenekelőtt próbáltam rámutatni arra, hogy a vend romani dokumentálása még gyerekcipőben jár, és mivel fennáll a veszélye, hogy a nyelvcsere következtében ez a nyelv eltűnjön, annál inkább égetőbb lenne ennek a szüksége. Ahogy az egyik adatközlőm mondta: „De má ezer százaléka mi se tudjuk beszéni, me azé má az öregek, azok azt mondom tökéletesen beszéték, de mi olyan leszármazott nemzedék vagyunk... hogy azé má mindig kopik azé, ugye...? Olyan, mint a farmernadrág.”

Rövidítések

dszl. – délszláv
 esz. – egyes szám
 hn. – hímnem
 magy. – magyar
 ném. – német
 nn. – nőnem
 rom. – romani
 tsz. – többes szám

Bibliográfia

- BARI Károly (1999): *Cigány folklór. Magyarország – Románia I-X. Gypsy Folklore. Hungary – Romania I-X* (CD). Budapest: magánkiadás.
- BODNÁROVÁ, Zuzana (2011): Tradiční profese, ethnonyma a meziskupinové hranice Romů mluvících jihocentrální romštinou v Maďarsku. Pokus o klasifikaci veršendských Romů. *Romano džaniben* 2/2011. 9–24.
- BODNÁROVÁ, Zuzana (2013): Overview of Vend Romani in Hungary. In: Schrammel-Leber, Barbara – Tiefenbacher, Barbara (eds.) *Romani V. Papers from the Annual Meeting of the Gypsy Lore Society, Graz 2011. Grazer Romani Publikationen* 2. Grazer Linguistische Monographien: Graz. 29–41.
- BORETZKY, Norbert (1999): Die Gliederung der Zentralen Dialekte und die Beziehungen zwischen Südlichen Zentralen Dialekten (Romungro) und Südbalkanischen Romani-Dialekten. In Halwachs, Dieter W. & Menz, Florian. *Die Sprache der Roma*. Klagenfurt: Drava Verlag. 193–256.
- GLAESER, Ursula (1999): Vier Vend-Romani-Texte. *Grazer Linguistische Studien* 51. 31–45.
- HABSBURG József Főherceg (1888): *Czigány nyelvtan*. Budapest: Magyar Tudományos Akadémia.
- HALWACHS, Dieter W. (2002): Anmerkungen zur Romani-Variante der Prekmurje. *Grazer Linguistische Studien* 58: 43–54.
- MATRAS, Yaron (2002): *Romani: A linguistic introduction*. Cambridge: Cambridge University Press.
- RÉZMŰVES Melinda (2000): Pal o Šlajferitika roma. *Amaro drom* 2: 24–25.
- RÉZMŰVES Melinda (2006): *O ćorro rrom taj o borzo: Rromane Paramici – Cigány mesék*. Budapest: Fővárosi Cigány Önkormányzat.
- ŠTRUKELJ, Pavla (1980): *Rom na Slovenskem*. Cankarjeva Založba, Ljubljana.
- VEKERDI József (1984): The Vend Gypsy dialect in Hungary. *Acta Linguistica Academiae Scientiarum Hungaricae* Tomus 34 (1-2): 65–86.
- VEKERDI József (1985): *Cigány nyelvjárási népmesék – Gypsy Dialect Tales from Hungary I-II* (Folklór és etnográfia 19). Debrecen: Kossuth Lajos Tudományegyetem.
- VEKERDI József (2000): *A magyarországi cigány nyelvjárások szótára* (II. javított kiadás). Budapest: Terebess.

KITEKINTŐ

164 Balatonyi Judit: „Szobityijnoszty”-tól az „eventness” fogalmáig – egy esztétikai, erkölcsfilozófiai fogalom társadalomtudományos használata

Balatonyi Judit

„Szobityijnoszty”-tól az „eventness” fogalmáig – egy esztétikai, erkölcsfilozófiai fogalom társadalomtudományos használata¹

Dolgozatomban az „eventness”/event-ness” (‘eseményszerűség’) fogalomtörténeti vizsgálatára vállalkozom. Leginkább arra vagyok kíváncsi, hogy a „nyugati” kultúratudományokban Bahtyin neve alatt számon tartott eventness (‘szobityijnoszty bityija’) terminus, milyen jelentésbeli változásokon ment át: hogyan módosult a fogalom forrástartományként² való használata, konstrukciója, definíciói. Mit értenek ma, illetve mit értett Bahtyin a XX. század elején a felelősségteljes tettek, performanszok, társadalmi események, illetve az eseményekkel kapcsolatos reprezentációk mint szövegek „eseményszerűségén”. Hogyan próbálták/ próbálják megragadni a kulturális szövegek kontextusfüggőségét, hatalmi meghatározottságát, s egyben személyes jellegét, egyszerűségét és dinamizmusát? Fontos kutatói kérdés továbbá, hogyan határozza meg a terminus használatát a tudományok fogalmi nyelvezete? Mivel a fogalom leginkább hatástörténeti szempontból érdekel, ezért elsősorban a tudományos diskurzus által megnevezett és kijelölt fogalomtörténeti ösvényt járom be. S mivel a „nyugati” szakirodalom Bahtyint nevezi a fogalom „atyjának”, ezért a Bahtyin korai munkássága és a fogalmak kortárs társadalomtudományi használata közötti intervallum fogalomtörténeti aspektusait vizsgálom. Foglalkozom továbbá a fogalom nyugati és orosz recepcióival is.

Helyszűke miatt elsősorban angolszász nyelvterületen, a színház- performansz tudomány (*International Federation for Theatre Research*, Lancaster UK), a kulturális szociológia (*Yale University – Centre for Cultural Sociology*) és a kulturális földrajz (*Universität Bremen* és a *University of Warwick*) berkein belül, a különböző társadalmi gyakorlatok komplex megközelítése során használt eventness terminus és megközelítésmód filológiai gyökereinek feltárására vállalkozom. Elemzésemben csupán funkcionálisan, az előbb felsorolt iskolák fogalomhasználatának alárendelve tudom megemlíteni pl. a nyelvölcséleti indíttatású irodalomtudományi, a nyelvészeti szemléletmód vagy az élet, erkölcsfilozófia, illetve az esztétika tudományos hozadékait. Szintén csak utalni

- 1 A kutatás a TÁMOP 4.2.4.A/1-11-1-2012-0001 azonosító számú Nemzeti Kiválóság Program – Hazai hallgatói, illetve kutatói személyi támogatást biztosító rendszer kidolgozása és működtetése országos program című kiemelt projekt keretében zajlott. A projekt az Európai Unió támogatásával, az Európai Szociális Alap társfinanszírozásával valósul meg.
- 2 A forrás- és céltartomány (lásd később) terminusokat a kognitív nyelvészet fogalmi metafora elméletéből kölcsönöztem (lásd Kövecses 2005). Céltartomány alatt egyrészt azokat a társadalmi, kulturális jelenségeket értem, amelyeket az egyes iskolák metaforikus kifejezéseken keresztül kívánnak megragadni, érthetővé tenni a forrástartomány segítségével, amely itt maga az eventness fogalom az ezt használó iskola nézőpontjában.

tudok pl. a kifejezés francia („le caractère événementiel”) vagy éppen magyar („a lételeményszerűsége”) forrásaira. A magyar anyaggal azért sem tudok foglalkozni, mert pl. az irodalomtudomány vonatkozásában sem feltétlenül beszélhetünk egy jól körülhatárolható terminusról, inkább csak egy kevésbé bevezetett megközelítésmódról.

A fogalomtörténeti módszer alkalmazásához Koselleck „Begriffsgeschichte” paradigmájára építkező *History of Concepts. Comparative Perspectives* (Hampsher-Monk – Tilmans – Vree 1998) című munkát használtam. Az írás alapján dolgozatomban az eventness fogalom múltbeli jelentéseinek feltárása és a jelentésváltozások nyomon követésére vállalkozom. Az általános gyakorlattól eltérően elsőként diakronikusan próbálom megragadni az eventness kategóriáját(/it), majd a mostani fogalomhasználat tükrében hajtom végre a szinkronikus elemzést és végül az eredmények összeolvasására teszek kísérletet. Azért is választottam ezt a struktúrát, mert a történeti-filológiai módszer mellett reflektálni próbálok a kutató megismerés folyamatára is. Szeretném hangsúlyozni továbbá, hogy az általam választott kifejezés olyan szempontból is izgalmas lehet, hogy a fogalomtörténeti módszer során alkalmazott diskurzuselemzés a Ricoeur-i szövegparadigmára építve a diskurzust eseményjellegűnek és performatívknak tekinti, amely koncepció az eseményyszerűség hermeneutikáján (‘hermeneutics of eventness’) alapul (Ricoeur 1999: 10–12).

*

Elsőként röviden bemutatom azokat az írásokat, amelyekben először találkoztam az eventness kategóriájával. A társadalmi gyakorlatok komplex megközelítéséhez kerestem irodalmakat, amikor a kezembe került a Temple Hauptfleisch és Willmar Sauter szerkesztésében 2007-ben megjelent *Festivalising!* című tanulmánykötet (színház és performansz tudomány) és a Jeffrey C. Alexander, Bernhard Giesen és Jason L. Mast által szerkesztett 2006-os *Social Performance: Symbolic Action, Cultural Pragmatics, and Ritual* című tanulmánygyűjtemény (kulturális szociológia). Majd tudatosan kerestem más, az eventness fogalmát használó szövegeket. Így jutottam el a Peter Dirksmeier és Ilse Helbrecht szerkesztette szintén 2007-es kiadású *Non-Representational Theory: Space, Politics, Affect* (kulturális földrajz) című kötethez. Az írásokban közös, hogy a kulturális pragmatika koncepciójának megfelelően amellet érvelnek, hogy csak a konkrét társadalmi cselekvők gyakorlatai által lehet megérteni és föltárni a társadalom struktúráját, illetve a kultúrát elsősorban a színrevitel kultúrájának tekintették/tekintik. A felsorolt munkákban közös még az eventness/event-ness és az „eventify” kifejezések gyakorlati alkalmazása is.

A 2006-ban megjelent *Social Performance* című kötetben a társadalmi performansz képviselői a performanszokat konstitutív rítusként kezelik, szerintük a performansz események és azok esetleges ismétlése lehetővé teszi a kulturális cselekvőknek, hogy általuk közvetítsék, megosszák a szándékaikat, céljaikat. Szerintük a performanszok az előadókat és a nézőket a „közben és között” liminális állapotába hozzák, és folyamatos határátlépést folytatnak színház és rituálé között. Victor Turnerre hivatkozva úgy vélik, hogy a rítus liminális fázisa kimozdítja a performanszot a „tényleges” idejéből és létrehozza a saját rituális idejét (Turner 1969: 4–130). A társadalmi performanszokat performatív jellegűnek tekintik, amelyek reprezentációkat hoznak létre és közvetítenek. A reprezentá-

ciók közösségi befogadása, megértése a kötet szerzői szerint csak akkor lehetséges, ha ismertek azok a háttér reprezentációk, amelyek az adott performansz értelmezési keretét alkotják. Ha ezek nem ismertek, illetve a társadalom refuzionált, az adott performanszok nem rítusként, hanem egyszerű előadásként hatnak.

A kötetben több esettanulmány is használja az „event-ness” kategóriát. A szerzők a fogalmat nem definiálják, csupán egy „idézőjeles” kifejezésként alkalmazzák: aláhúzva a performanszok egyszeri, megismételhetetlen természetét, és azok hatalmi meghatározottságát, kontextualizáltságát. A kötetben Jason Mast az „event-ness” kulturális pragmatikájával foglalkozik a „Clinton / Lewinsky ügy” kapcsán: azt elemzi, hogy ez a szexuális, és személyes jellegű „hír” hogyan jelent meg a társadalmi diskurzusban, médiában illetve hogyan jött létre egy olyan hatalmi olvasat, amely a szexuális kapcsolatot párhuzamba hozta Clinton késői elnökségének (90-es évek vége) idejével. A felszínre került társadalmi, kulturális események, és az eseménnyel kapcsolatban megfogalmazott kérdések performatív aspektusait vizsgálva, a kulturális pragmatika szempontrendszere szerint elemezte az üggyel kapcsolatos diskurzust. Az a „természetes undor”, amelyet az amerikaiak kinyilvánítottak az említett eset kapcsán, példázza a szimbolikus hely profanizálásának szimbolikus dinamizmusát, jelen esetben a demokrácia szent központja ellen indult el ez a folyamat, amelyet „event-ness”-ként elemez. Tanya Goodman a dél-afrikai *Truth and Reconciliation Commission* (TRC) szerepét vizsgálta a nemzetépítés folyamatában, az „új nemzet” performanszainak eseményszerűségét vizsgálta. Valentin Rauer a német kancellár, Willy Brandt 1970-es varsói látogatásának szimbolikus performanszait elemezte, amelyek lényegében a német háborús bűnök szimbolikus megbánását és prezentációját jelentik: az új politika egyik jelképévé vált a „varsói térdhajtás”, amikor is Brandt varsói látogatása során meglátogatta a varsói gettólázas áldozatainak emlékművét és ott a protokollt felrúgva letérdelt. Nála is előtérbe került az „event-ness” koncepció. Bár elfogadja, hogy minden társadalmi performansz kulturális kontextusokba van ágyazva a narratívák, forgatókönyvek és a hatalom által. Mégis az „event-ness” koncepció felhasználásával az adott történetet a „rendkívüli esemény” megkonstruálásának folyamatában próbálja megragadni. A letérdelés performatív gesztusa egy újfajta ösvényt jelölt ki a németek kollektív emlékezetében, a példa hozzájárult a performansz elmélethez olyan tekintetben, hogy példázta, milyen kapcsolat állhat fent a kulturális stabilitás és a kulturális változás megfogalmazása és reprezentációja között (Rauer 2006: 258). A performatív „event-ness” lényegében felhatalmazást biztosít a kulturális rendszer számára, hogy átalakítsa, vagy éppen megváltoztassa a szigorú kollektív identitásokat, énképeket, illetve paradigmákat.

Az event-ness koncepció kapcsán Dieter Mersch 2002-es egyéni tapasztalatokon, élményeken nyugvó fogalomhasználatára (*Ereignis und Aura*) és Jacques Derrida 1982-es [1972] *Margins of Philosophy* című írásaira hivatkoznak a szerzők. Illetve utalnak George Herbert Mead tettel kapcsolatos teoretikus elgondolásaira is: a tett hármassémája (gesztus, vagy ajánlat, majd válasz érkezik az első gesztusra a címzettek által, azáltal lesz teljes a tett, ha egy későbbi szakaszban felelhetünk a válaszra, lásd: Mead 1962: 76). Dieter Mersch Heidegger „Ereignis” kifejezését használja (Heidegger 1984), a „létezés eseményének” egyedi megtapasztalását érti alatta (talán itt is megfelelő lehet az ‘eseményszerűség’ fordítás). Többen amellet érvelnek, ahogy a kötet szerzői is, hogy a német terminust nem érdemes lefordítani, mert a fordítások (pl. ‘event’, ‘concern’) nem adják vissza a német kifejezés teljes szemantikai jelentését. Egyébként



Véghe Zoltán

Szerinted kit nevezünk cigánynak?

Azt gondolom, hogy elsősorban az a cigány, aki annak vallja magát. Mindez mellett természetesen fontos szempont az is, hogy a környezete minek ítéli meg az embert. Mégpedig azért nem elhanyagolható ez utóbbi sem, mert vannak olyanok, akiknek nagyon fontos viszonyítási pont, hogy a többségi társadalom miként vélekedik róla. Ugyanis, ezáltal képes vagy képtelen azonosulni saját identitásával. Természetesen nagy szerepe van annak is, hogy milyen az elsődleges környezete, hogy az mennyire erősíti benne a cigánysághoz való ragaszkodást. Gondolok itt olyan tényezőkre, mint például tartják-e a cigány szokásokat, beszélnek-e a családban cigányul, stb. Ezek mind olyan szempontok, amik szerepet játszanak az erős identitástudat kialakulásában.

Hogyan gondolkodik szerinted a többségi társadalom a cigányokról?

A többségi társadalom nagyobb része elítéli a cigányságot. Mindazokért, amit a cigányság kisebb vagy nagyobb hányada tesz. Amik manapság általános sztereotip képzetek: a cigány lop, csal, hazudik, nem dolgozik, stb. Mindezek valóban igaznak is bizonyulnak egyesekre. Csak ezzel az a baj, hogy azok, akik nem ilyenek, azok is meg vannak pecsételve. Ez viszont igazságtalan. Hiszen miért bünhődjön olyanért az ember, amit el sem követett. A meghatározásuk igen csak egyszerű a többségi társadalom szemszögéből. Az a cigány, akinek barna a bőre.

Hogyan változhat meg szerinted a társadalom cigány képe?

Véleményem szerint a társadalom által alkotott kép a cigányságról meglehetősen negatív. A változtatásnak több eszköze is lehet, az elsődleges lépés szerintem az lenne, hogy a cigányok és a nem cigányok is egyaránt akarjanak változtatni ezen helyzeten. Ha már megvan a hajlandóság, akkor sokkal könnyebb leküzdeni az olyan jellegű előítéleteket, amik nem minden cigányra vonatkoznak egyaránt. Azt, hogy mik ezek az előítéletek, nem nagyon kell fejtegetnem, hiszen mindenki előtt világosak. Továbbá az is egy jó eszköz lehet, ha megpróbáljuk a nem cigányokkal megismertetni a kultúránkat, a szokásainkat, mindazokat a szép dolgokat, amikben a többségi társadalom is talál magának valót, amivel tud azonosulni és megtudja szeretni. Tehát az egyik kulcsa a dolognak, hogy próbáljuk meg megismerni egymást – cigány-nem cigány egyaránt.

Te mit tudsz tenni azért, hogy megváltozzon ez a kép?

Szerintem annyit tudok tenni a változás érdekében, hogy büszkén felvállalom a romaságomat, valamint folytatom az utat az egyetemen és megpróbálok egyfajta példa lenni mind két fél felé. Hiszen példa lehetek a cigányságnak azzal, hogy eléjük tárok egyfajta kiutat a rossz helyzetükből. Nem azt értem ez alatt, hogy minden cigány járjon egyetemre, hanem pusztán csak törekedjenek arra, hogy szerezzenek valamilyen képzést, amivel később sokkal jobban tudnak majd érvényesülni. A nem cigányok felé pedig úgy lehetek példaértékű, hogy ők meg lássák azt, hogy nem minden cigány olyan, aminek elsőre látszik.

Érezted már valaha, hogy nem jó cigánynak lenni?

Igen, volt ilyen még általános iskolás koromban, de nem sokáig tartott ez az időszak, mert szerencsére mindig olyan emberek vettek körül, akik soha nem illettek lenéző vagy trágár szavakkal. Ez nagy segítség volt abban, hogy elfogadjam magam cigányként.

És volt-e már olyan, amikor azt érezted, hogy jó cigánynak lenni?

Volt. Most is azt érzem, hogy jó cigánynak lenni. Jó dolognak tartom a példakép szerepét. Bár nagy felelősséggel jár, de pont ez benne az izgalmas, hogy a teher által sokkal inkább hajtok a jó irányba.

mások szerint az eventness kifejezés közelíti meg a legjobban a német fogalom jelentéstartományát, ahogy pl. Andreas Langenohl és Kerstin Schmidt-Beck a német „Ereignis”-t az angol eventness-re fordította (Langenohl – Schmidt-Beck 2008: 231). Mindenesetre a *Social Performance* szerzői a német kifejezést használták.

Jacques Derrida elsősorban a tapasztalat és az események eventness-éről („événeumentialité” vagy „l'événeumentialité brute de l'arrivant”) beszél. Szerinte csak akkor beszélhetünk eseményszerűségről, ha az váratlan. Mert ha nincs „meglepetés”, akkor nincs erős értelemben vett esemény – eseményszerűség. Ha van ilyen, akkor annak a tiszta egyedi eseményszerűsége *ami* érkezik (*arrive*), *ami* általa érkezik, és *velem* történik (*arrivant*). Már 1982-es írásában foglalkozik a performativitás hatalommentességével, gyengeségével és a felelősség kérdésével is, amelyet egy 1999-es előadásában továbbfejlesztett. Derrida szerint az eseményeket létrehozó intézmények felelőssége hipotetikus, ugyanakkor úgy véli, hogy azok semlegesíthetik az eseményeket. Szerinte kimutatható valamiféle törvényes kontextus, legitimáció vagy törvényes megállapodás, amely szintén semlegesíti az események eseményszerűségét (Derrida 2000: 465–468).

Temple Hauptfleisch és Willmar Sauter szerkesztésében megjelent 2006-os *Festivalising!* című tanulmánykötet a *Theatrical Event* kutatócsoport *International Federation for Theatre Research* projektjének második közös vállalkozása. A kötet a karnevál eseményvilágát és a fesztiválok, ünnepek kultúráját helyezte vizsgálódása középpontjába. A szerzők szerint ezek az ünnepi alkalmak teret engednek a különböző vallási, politikai események megvalósításának, gazdasági beruházásoknak, de akár a tömegszórakoztatásnak is. Az előadott kultúra számukra olyan kifejezőmódként artikulálódik, amelyen keresztül a társadalom közli, kommunikálja az értékrendszerét.

A szerzők az elemzések során az úgynevezett „színházi esemény” modell újrafogalmazott kategóriáját vették alapul, amelynek kidolgozása Willmar Sauterhez nevéhez köthető. A „színház” terminus Schecher fogalomhasználatán (Schecher 1977) alapul, de Sauternél a fogalom tágabb jelentésű, nem csak egy eseményt nevez meg általa, hanem inkább az előadás, ünnep (...) teljes spektrumára vonatkozik. Az elméleti modell az 1995-ös *Understanding Theatre* kötet hozadéka (Jacqueline – Sauter 1995). A teátrális esemény grafikus sémáját 1999-ben Hans van Maanen prezentálta a *Theatrical Event Working Group*-nak Amszterdamban. H. van Maanen koncentrikus körökkel illusztrálta a színházi esemény kontextusait, kommunikációs aktusait.³ A koncepciót Sauter a 2000-ben publikált *The Theatrical Event* című munkába fejleszti tovább. A 2000-es kötetben

- 3 A középső cella a performansz közönségének kommunikációs aktusait szimbolizálta (a jelentések létrehozását). Ez a belső mag kapcsolatban áll az első körrel, amelyben létrejönnek a performansz hallgatóságának kommunikációs formái. Mivel a színházi esemény nem létezik a kontextusa nélkül a másik három kör azokat a különböző kontextusokat foglalja magában, amelyekben az említett kommunikációk zajlanak. Ezek a kontextusok közvetlenül úgy írhatók le, mint olyan körülmények, amelyekben a kommunikációs aktusok zajlanak. Az első kör magában foglalja a közönség háttérének kontextusát: a percepcióikat, és a performansz megértése során alkalmazott sémákat és stratégiákat. A másik körben is a hallgatóság háttértudása foglal helyet, ám az nem kapcsolódik a színházi világhoz, vagy más esztétikai világhoz (színházi konvenciók). A harmadik kör a tényleges világ kontextusait foglalja magában: politika, gazdaság, törvényeségi és ideológiai világok.

Sauter már bevezeti az eventness kategóriáját: Sauter úgy fogalmaz, hogy „néha egy nem angol kifejezést az event-ness fogalmát” használja fel azért, hogy hangsúlyozza: a színház mindig eseményként materializálódik. A színházi eseményt, tehát nem egy kész műalkotásként, produktumként, hanem egy esztétikai-kommunikatív eseményként értelmezik: tehát különösen hangsúlyos az esemény eseményszerűsége (Sauter 2000: 11–12). Továbbá, Sauter szerint, minden performansz egyedülálló, hiszen a már említett színházi kontextusok változnak. Sauter szerint a színházi esemény-modell látathatóvá teszi a kommunikatív szinteket, a színházi kontextusokat (Sauter 2000: 35).

A színházi esemény koncepció kiterjesztett, teljes bemutatása a 2004-es *Theatrical Events: Borders – Dynamics – Frames* (Cremona – Eversmann et al 2004: 314) bevezetőjében olvasható. A 2004-es kötetben már megjelenik az előbbi színdarab mint esemény paradigma továbbgondolása: Jacqueline Martin, Georgia Seffrin és Rod Wissler közös tanulmányokban a fesztiválok vonatkozásában azt hangsúlyozzák, hogy az ő érdeklődésük inkább a fesztiválok „Ereignis”-ére (esemény mint folyamat) irányul és nem tekintik a fesztiválokat „Erzeugnis”-nak (kész terméknek), a fesztivált a közösség saját színdarabjainak színpadaként határozzák meg. Magukra a folyamatokra koncentrálnak, arra kíváncsiak, hogy az adott közösség folyamatban lévő kulturális életének tágabb kerete hogyan foglalja magába az adott fesztivál „eventness”-ét.

A *Festivalising!* című munkában is a korábban megfogalmazott érvekre és koncepcióra építenek, azzal a különbséggel, hogy ebben a kötetben a színházi esemény modellt nemcsak a tényleges színházi események világában, hanem a fesztiválokra kiterjesztve alkalmazzák. Ugyanis a kötet szerzői szerint az ünnepek, fesztiválok, de akár a mindennapi események is viselkedhetnek színházi eseményekként, ha a jelenlévők fel/kihasználják az emberi tevékenységben látenszen benne rejlő „eventness”-t és újradefiniálják az eseményeket. Ez a gondolat magában foglalja a kialakítás folyamatát („eventification”), amikor is a speciális mindennapi helyzetek, eseményeket dramatikus, teátrális keretbe helyezik, majd bemutatják azokat. Tehát egy olyan folyamatról van szó, ami egy egyszerű történésből eseményt hoz létre (Hauptfleisch – Sauter 2007: 2).

De mit is értenek a *Festivalising!* című kötetben az eventness koncepció alatt? Willmar Sauter a Stockholm University professzorának meghatározása szerint az „eventness” a teátrális esemény lényegét összegzi: magában foglalja az előadók teljesítményét, annak percepcióját és alapvetően a performatív esemény és a közönség közötti kapcsolatot – a különleges színházi kommunikációs aktust, és magát a jelentéstulajdonítást (Martin 2007: 2). Az előbbiekből következik, hogy a már említett „eventification”⁴ terminus a maga dinamikájában próbálja megragadni, leírhatóvá tenni az eseményszerűsítés eseményét, eljárását. A *Festivalising!* megjelenésének évében Willmar Sauter önálló kötetében (*Eventness: A Concept of The Theatrical Event*) továbbstrukturálja a teátrális esemény modellt és az eventness koncepciót: az utóbbit olyan kifejezésként artikulálja, amely szerinte a legjobban alkalmas arra, hogy világosan leírja hogyan alakul ki a színház egy sajátos kommunikációs formája: a művészi kommunikáció. Majd 2007-ben az Aarhus Universitet esztétika intézetének konferenciáján Willmar Sauter „Eventness som æstetisk kategori” („Eventness mint esztétikai ka-

4 Az „eventify”, „eventified” és „eventification” Temple Hauptfleisch kategóriái. A kategória végső formáját az *Eventification: Utilizing the Theatrical System to Frame the Event* című tanulmányban közölte Temple Hauptfleisch (Hauptfleisch 2004).

tegoria’) című előadásában már úgy fogalmaz, hogy az eventness alapvető jellemzője az esztétikai tapasztalatnak/élménynek, az eseményszerűséget esztétikai kategóriaként kezeli. Végül egy 2010-es nemzetközi konferencián⁵ a finn nemzetiségű Teemu Paavolainen (IFTR kutatója) előadásában a kioldott eseményszerűség/eventness kognitív nyelvészeti, ökológiai pszichológia és az elrendelés (enactive) fenomenológia értelmezését prezentálta. A dolgozatom szempontjából érdekes lehet, hogy Paavolainen előadásában azokat az elválaszthatatlan statikus imaginációkat tekintette át, amelyekben a kutatócsoport mintegy rutinszerűen értelmezi a színházi eseményeket. „Mikro-fogalomtörténetében” az eventnesset a térbeli metaforától az ökológiai Emergence-ig⁶ terjedő spektrumon vizsgálta. Tehát amellett érvelt, hogy a fogalom a kutatócsoport fogalomhasználatában, első említéskor egyfajta térbeli metaforaként artikulálódott. Hangsúlyozta, hogy a színházi előadásban a performansz helyett a „per formam” (benn rejlő formák) foglalják el a helyüket (Paavolainen 2010: 231–232).

A *Festivalising!* kötet „eventness” koncepcióját a szerzők kivétel nélkül Willmar Sauter önálló terminusának tekintik, a fogalom kidolgozását korábbi munkáihoz kötik. Az eventness fogalom gyakorlati használata során azonban utalnak Edmund Husserl *Lebenswelt* (‘életvilág’) kifejezésére, Sarah Bernhardt hasonló angol „life-world” terminusára. Ismerik és használják Heidegger Ereignis fogalmát és attól megkülönböztetik a Sauter által „nem angol eredetű”-nek nevezett „eventness” kifejezést. Mivel pontos filológiai forrást nem jelölnek meg, csak találgathatunk, hogy vajon Derrida „le caractère évènementiel”, vagy Bahtyin „szobityijnoszty”, „szobityijnoszty bityija” (angol nyelvű fordítása ‘eventness’, ‘eventness of being’) fogalmát értik a „nem angol eredetű” terminus alatt. Ugyanis mind a francia és az orosz kifejezésnek, a német „Ereignis”-hez hasonlóan eventness az angol megfelelője. Ugyanakkor és talán ez valamiféle támpontot jelenthet, már a kötet címválasztása is sugallja a Mihail Bahtyinnal való konceptuális párhuzamok felállításának lehetőségét, gondolok itt elsőként Bahtyin *Francois Rabelais művészete, a középkor és a reneszánsz népi kultúrája* (Bahtyin 2002 [1941]) című munkájának „carnavalesque” és „carnivalisation” kategóriáira, a *Festivalising!* szerzői az említett munka 1983-as svéd kiadására hivatkoznak. Bahtyin „szobityijnoszty bityija” és a *Festivalising!* kötet „eventness” kategóriájának lehetséges filológiai párhuzamaira később még visszatérek.

Niegel Thrift 2008-as *Non-Representational Theory* című munkájában a kulturális földrajz non-reprezentációs elméletének⁷ társadalomtudományos használata mellett foglalt állást. Alapvető tézise úgy összegezzhető, hogy a társadalmi gyakorlatok, performanszok, tettek egyszeri-egyetlen jelenségek és az előadás mint esemény mindig mozgásban van. Ebből a szemiotikus perspektívából tekintve a performansz szöveg. Az elmélet amellett foglalt állást, hogy a performansz lényege (eventness-e) az adott

5 World Congress IFTR 25–31 July, Theatre Studies Munich.

6 Betűszó: „Estimation and Mapping of Employment Relocation in a Global Economy in the New Communications Environment”

7 A non-reprezentációs elmélet megközelítésmódját a brit kulturális esztétika inspirálta. Az 1960-as évek „op art”-jének festészete (Bridget Riley, Jesus Raphael Soto, és Victor Vasarely) tisztán geometriai alakzatokat használt, amelyek az optikai effektek alapjaiként szolgáltak – a non-reprezentációs elmélet szerint ezzel a kísérletezés lehetőségét testesítették meg (Lorimer 2007: 90–92).

tettben és eseményben rejlik. A non-reprezentációs elmélet szerint a színház és a performansz más módon bánik a mindennapi és a gyakran ismételt dolgokkal, szituációkkal, szövegekkel és személyekkel – igazi nyersanyagként, a „legigazabb” alakjukban lévő realitásokként (Thrift 2008:126).

Thrift szerint a performansz elméletek (lásd az előbbi két kötetet) alapvetően tévesen határozzák meg a társadalmi események időkonceptióit és az ok (esemény) okozati (reprezentáció) összefüggéseit. Szerinte nem fogadható el a performansz elméletek által kínált performansz mint a rítus liminális fázisa analógia használata. Peter Dirksmeier és Ilse Helbrecht is azt állítják, hogy a rituális performansz elmélet alapvetően egy tévedésen alapul (2008). Niegel Thrift szerint az események nem okszerűen determináltak, hanem azokat úgy kell tekintenünk mint autonóm és esetleges, saját feltételeikkel rendelkező eseményeket, amelyeknek saját időstruktúrája van. A múlt jelentése a jelenből szemlélve az adott eseményre vonatkozva nem fix (állandó), annál inkább többértelmű, illetve bizonytalan. A fenomenológiai non-reprezentációs elmélet, illetve a kulturális földrajz egy olyan elméleti megközelítést javasol, amely az 1990-es évektől kezdve az „esemény az időben” egyedülállóságának, egyszerűségének problematikáját kívánja konceptualizálni (lásd még: Dirksmeier – Helbrecht 2008).

Thrift a könyv *The Surprisingness of the Event* című alfejezetében amellett érvel, hogy a tetteink következményei előre láthatatlanok, hangsúlyozza az események meglepetésszerűségét. Szerinte az események kapcsolatban állnak a lehetőséggel, a lehetőséggel, a kísérletezéssel. Thrift azonban azt is hozzáfűzi, hogy azért, az esemény potenciálja részben korlátozott, hiszen az események mindig valamilyen kontextusban, pl. hatalmi hálóban foglalnak helyet, és pontos szabályok alapján konstruálódnak meg. De elismeri azt is, hogy az események nem végződhetnek pusztán ezekkel a tényekkel. Bernstein (1994) és Morson (1994) megállapításait alapul véve, kétféle teoretikus koncepcióval számol: az „előről nem leárnyékolt világ”-gal (amelyben a tettek következményei ismertek és ezért zártak) és az „oldalról leárnyékolt világ”-gal (ismeretlen, és nyitott). Thrift ez utóbbi „oldalról leárnyékolt világ” aktuális eseményeire kíváncsi. Az események megragadásához az eventness terminust használja. Azt állítja, hogy az eseményeknek eseményszerűeknek kell lenniük: azok nem lehetnek teljesen megjósolhatóak a korábbi események kimenetelét számításba véve sem, mindig valami többlettel rendelkeznek, s ezáltal meglepetést okoznak. Thrift amellett érvel, hogy ez a többlet egy „expresszív virtuális dimenzió”, amely a jelek létrehozásának folyamatként ragadható meg. Thrift ez utóbbi folyamatot egy kvázi deleuze-i értelmezésben próbálja megérteni. Vagyis úgy véli, hogy a jelek akkor jönnek létre, ha a megnyugtató reprezentációk világa lerombolódik. Szintén Deleuz alapján hangsúlyozza a kreativitás szerepét és az imaginációk hatalmának privilégiumát. Szerinte a kreativitás figyelembevételének hiánya nehézkessé teszi a különböző fajta expresszív eljárások értelmezését. Különösen a társadalmi és kulturális cselekvések teljes kategóriáját (például a játék) nem lehet megragadni a kreativitás figyelembe vétele nélkül. Szerinte a játék tökéletesen alkalmas a performatív folyamat kifejezésére (Thrift 2008: 114–119).

A fentiek alapján Thrift eventness koncepciója az események, tettek, performanszok nyitottságát, folyamatszerűségét és egyszerűségét próbálja érzékeltetni. Hangsúlyozza, hogy a tettek következménye, az ok-okozat összefüggése nem determinált, sőt a meglepetésszerűség mellett foglal állást. Az eventness terminus forrásaként G. S. Morson 1994-on *Narrative and Freedom* írásában prezentált bahtyini koncepciót vette

alapul. Morson szerint a deterministák halott világában és a strukturalizmus tökéletes világregdjében minden adott, készáru ('uzse gotov'). Ha egy objektum „készáru” pl. nyelvészeti értelemben, akkor annak a leírása is adott, s ha a művész maga is adott, az ő világlátása is adott. És itt a készáru jelentésével az adott világlátás tükrében az „adott” költő egy adott objektumra reflektál. Morson szerint az így meghatározott eseményekből hiányzik az, amit Bahtyin eventnessnek, eseményszerűségnek nevezett. Csak akkor van meglepetés, ha a dolgok nem csak megadottnak ('dan'), hanem létrehozóknak azokat ('szozdan'). Szerinte a művészet létrehozása nem a formalista vagy strukturalista elképzelés szerint valósul meg, a megjósolható szabályok szerint. A készen kapott dolgok mint hozzávalók kreatív használata is meglepetéssel jár: valami előre nem látható újat hoz létre. Tehát azért, mert egy folyamat számos előre megjósolhatatlan eseménnyel jár együtt, az eseményeknek igazi eseményszerűségük, illetve jelenvalóságuk van. A narratív művészet megalkotása ugyanúgy bizonytalanságot kíván meg, ugyanis ha nincs bizonytalanság nincs narratíva sem (Morson 2003; Morson 1994: 9).

Az ismertetett kötetek fogalomhasználatát áttekintve azonnal szembetűnik, hogy mindhárom munka ugyanazt a terminust használja egy bizonyos esztétikai, társadalmi jelenség megragadására: Az eventness fogalmi kategóriát forrástartományként használják fel azért, hogy a segítségével céltartományként azonosítani tudják egy közösségi esemény meghatározott sajátosságait. Pl. a VARSÓI TÉRDHAJTÁS ESEMÉNYSZERŰSÉGE esetében, a térdhajtás (tehát maga az aktus) hatásmechanizmusai, percepciói és reprezentáció szerepelnek céltartományként, míg az eseményszerűség (tehát az eventness mint tudományos kategória) a forrástartomány. Mindhárom munka más-más filológiai forrásokra hivatkozik, mégis nagyjából ugyanazt érti az eventness fogalmi kategóriája alatt más teoretikai mezőben.

Csak hogy strukturáljam az eddigieket: a *Social Performance* szerzői az események egyszeri, megismételhetetlen természetét hangsúlyozzák, szem előtt tartva azok kontextualizáltságát – ezt jelzi az eventness metafora. A *Festivalising!* kötetben szintén hangsúlyos az események egyedülállósága, amelyet a kontextusok változásával igazolnak. De az eventness náluk nemcsak a konkrét tette, hanem pl. esemény kommunikációs aktusaira is vonatkozik. A *Non-Representational Theory*-ban Thrift a tettek kiszámíthatatlanságát, meglepetésszerűségét, folyamatszerűségét és egyszerűségét nyomatékosítja. Itt is fontos szerepe van az adott esemény kontextusainak, ám azok nem determinálják az eseményt.

Vajon mi állhat e nagyfokú hasonlóság háttérében?

Azt biztosan állíthatjuk, hogy maga az „eventness”, „the eventness of being” terminus a vonatkozó szakirodalmak hivatalos álláspontja szerint a 80-as évek végén, kilencvenes évek elején honosodott meg az angolszász szakirodalomban, a bahtyini „szobityijnoszty”, „szobityijnoszty bityija” terminus nyersfordításnak tekintik (lásd: Morson – Emerson 1989; Bahktin 1993; Morson: 2003). Tovább bonyolítja a képet, hogy amint arra már utaltam több, a szobityijnoszty kategóriához hasonló, német, illetve francia kifejezést is eventnessként fordították angol nyelvre, igaz az angol nyelvű publikációjuk minden esetben a bahtyini kategória angol nyelvű megjelenését követte. Az megint más kérdés, hogy a francia, a német és az orosz kifejezések értelmezési tartományai nagyon hasonlóak, egymást kiegészítik. Hatástörténeti szempontból erre a problémára a későbbiekben még röviden visszatérek.



Greksa Evelin

Milyen szerinted a társadalom cigány képe és hogyan változhat meg?

Úgy gondolom, hogy a társadalom cigány képe nagyon negatív, nagyon sokszor azt halom vissza, hogy ez a munkanélküliségből ered és a cigány bűnözésből. Ha ez meg tudna változni, akkor szerintem ezek mentén tudna javulni a kép.

De, hogyan változhat meg? Ugye azt mondd, hogy ne beszéljenek annyit a bűnözésről!

Igen, például a médiában sem kéne ennyit beszélni róla. Szerintem nem szükséges azt kimondani, hogy egy cigány ember volt, aki ezt és ezt a bűnt elkövette. Mert ez nem fontos, mivel a nem cigányok is ugyanúgy bűnöznek. Meg a munkanélküliség a másik téma. Magyarországon alapvetően nagyon sok a munkanélküli. Sok cigány munkanélküli, de ezt sem kellene szerintem túlhangoztatni, sem a médiában, sem sehol, hogy akkor most ő azért nem dolgozik, mert cigány.

Te mit tudsz tenni azért, hogy megváltozzon ez a kép?

Szerintem példa mutatással, de ehhez egyedül én úgy gondolom, kevés vagyok. Ehhez minél több fiatalnak kellene úgy gondolnia, hogy továbbtanuljon és utána munkába álljon, egy normális családot alapítson, és ha esetleg iskolákba elmennének (amit szoktunk is egyébként), akkor szerintem kis mértékben, de meg tud változni ez a kép.

Az önkéntesség úgy gondolod lehet egy ilyen lépés?

Igen, pl. az önkéntesség, ahol gyerekekhez elmegyünk és sokszor mondjuk nekik, hogy tanuljanak és ha jól tanulnak, akkor tanuljanak tovább... akkor szerintem ezzel el lehet érni pár dolgot.

Volt már olyan, amikor azt érezted, hogy nem jó cigánynak lenni?

Volt ilyen. Akkor van így, amikor pl. csoporttársaimmal vagyok (őket egyébként kedvelem, meg ők is kedvelnek engem). De, amikor felhozzák azt, hogy akkor a cigányok „így, meg úgy”, negatívakat mondanak, akkor nem jó cigánynak lenni. A legtöbb csoport társam tudja, hogy én cigány vagyok és akkor nem mondják előttem, de aki nem tudja, mert valahogy nem merült még fel köztünk témaként, hogy én milyen származású vagyok, akkor úgy érzem, hogy nem jó cigánynak lenni.

Mert, hogy előtted beszélnek a cigányokról és zavar téged?

Igen, negatívakat mondanak és olyankor sokszor elmondom az én véleményem is, de van amikor inkább nem mondok semmit és ez nagyon rossz nekem is. Nem szeretem letagadni a származásomat, de néha úgy érzem, hogy akkor ez végülis letagadás volt, mert nem mondtam, hogy én cigány vagyok és én ezt nem így gondolom.

És volt-e már olyan, amikor azt érezted, hogy jó cigánynak lenni?

Szerintem alapvetően jó cigánynak lenni, főleg abból a szempontból, hogy nagyon tetszik a kultúra, a hagyományok és ez egy nagyon jó dolog. Konkrét esetet nem tudok mondani.

Ápolod a hagyományokat? Volt már, hogy egy közösségben zenéltetek, vagy táncoltatok együtt, esetleg megmutattátok másoknak a kultúrát?

Igen, mert úgy veszem észre, hogy az autentikus cigány zenék nagyon sok nem cigánynak is tetszenek és akkor úgy érzem, hogy na ez azért milyen jó, és akkor erre büszkék lehetünk. Meg az ételek – nagyon sokan mondják, hogy ezek a tipikus cigány ételek mennyire finomak, meg milyen jól tudnak főzni a cigányok, akkor arra büszke vagyok.

S nemcsak magát a terminust tartják a bahtyini kategória angolba átültetett megfelelőjének, hanem az eventness koncepció mai értelmezését is gyakran párhuzamba hozzák Bahtyin 1986-ban megjelent, de már jóval korábban megírt *K filozofiji posztupka* (1986 Oroszország, 1993 USA, 2003 Mo.) című szövegben olvasható esztétikai, erkölcsfilozófiai megközelítésével. Egyfajta jelentésbeli kontinuitásra mutatnak rá. Így például Kristen Hastup *Action: Anthropology in the company of Shakespeare* című munkájában hosszan értekezik Bahtyin „eventness of being” fogalmáról és annak mai használatáról: amellet érvelt, hogy számos társadalom- és humántudományban elfogadják Bahtyinnak a „lét eszenciája az eseményserűség” tézisét. Hastup szerint az esztétikai, politikai, rituális tettet Bahtyin után egy igazi, feloszthatatlan egységként kezelik (Hastup 2004: 320). Caryl Emerson *The First Hundred Years of Mikhail Bakhtin* című írásában szintén foglalkozik a bahtyini szobityijnoszty paradigmájával (1997). Érdemes megemlíteni Gary Saul Morson és Caryl Emerson *Rethinking Bakhtin* bevezető fejezetének a bahtyini fogalommal kapcsolatos vitáját is. Bemutatják, hogy Bahtyin megkonstruált egy sajátos érvrendszert, és a tett fogalmát egy tudományos kategóriaként határozta meg. Az eventness egy partikuláris sajátosság nála, amely soha sem írható le pusztán a tette vonatkozó szabályokkal (Morson – Emerson 1989: 7).

Ezen a ponton, első nekifutásra elégedetten hátradőltem, majd pusztán kutatói kíváncsiságból utánanéztam az angolszász szakirodalomban Bahtyin terminusainak tekintett „szobityijnoszty” és „szobityijnoszty bityija” kifejezések kortárs orosz recepciójának. Csak hogy kerek legyen a kép. Ugyanis több utalást is találtam arra, hogy a nyugati kultúra tudományok rendkívül következetlenül adják vissza és értelmezik Bahtyin kulcs terminusait, illetve homályosan fejtik ki Bahtyin munkájának filozófiai gyökereit (Mika Lähteenmäki – Hannele Dufva 1998: 7). Arról is olvastam már, hogy az orosz akadémiai hozzáállás másként kezeli a bahtyini hagyatékot, például az „álnéven” írt munkáit Bahtyin önálló szerzői tevékenységének tulajdonítja, de arról nem voltak pontos ismereteim, hogy milyen a szobityijnoszty kifejezés akadémiai megítélése. Elsőként az orosz filozófiatörténeti enciklopédia szobityijnoszty szócikkét (szerző M. A. Mozsejko) tanulmányoztam át. A szócikkből kiderült, hogy a szobityijnoszty az ‘eseménydús, tényekkel telített’ jelentésű szobityijnij melléknévből képzett (nőnemű) főnév. Alapvetően egy olyan fogalomról van szó, amelyet a posztmodernista filozófia alkotott meg azért, hogy a lineáris olvasatú történelemszemlélet ellenpontjaként szolgáljon (relatív plurális ok-okozati, a múltból – a jelenen keresztülhaladva – a jövő felé kiterjedő, eseménysorozatokként modellálja). Kijelölte a filozófia számára a lineáris időkonceptió radikális elutasítását. A szerző Baudrillard és Deleuze meglátásaira hivatkozik, Bahtyinról említést sem tesz. Hangsúlyozza, hogy Deleuze amellet foglal állást, hogy: „a múlt, jelen és jövő semmiképp nem jelenti egyetlen idősíkhárom részét. Deleuze szerint, elméletileg megvalósítható a történelmi idő kettős szemlélete: „kétféle idő létezik: az egyik csak az egymásba fonódó jelen időkből áll, a másik az állandóan felbomló, kimerevített múlt és jövő” (Mozsejko 2008). A „szobityijnoszty bityija” fogalom kapcsán is leginkább Deleuze és Heidegger alakját hangsúlyozzák az orosz filozófusok, csak egy reprezentatív filozófiai írást említve: N. Z. Broszova *Aszpekti ontologiji jazika v filozofiji M. Hajdeggera* (‘A nyelvi ontológia aspektusai Heidegger filozófiájában’) a „szobityijnoszty bityija”-t Heidegger (Ereignis) hermeneutikai kifejezésével felelteti meg (Broszova 2010).

Az orosz filozófiai és a vonatkozó angol kulturális pragmatikával foglalkozó szakirodalom vonatkozásában két teljesen különböző diskurzust érhetünk tetten, az első az eseményszerűség, és a lét eseményszerűségét a posztmodern filozófia tengelyén ábrázolja, Deleuze és az egzisztencialista Heidegger fogalomalkotásával hozza összefüggésbe. Míg angolszász szakirodalomban, ha feltűntetik az eventness-ként használt szobityijnoszty kategória filológiai gyökereit, a fogalmat egyértelműen Bahtyin nevéhez kapcsolják, de a gyakorlati alkalmazása során az orosz filozófia példájához hasonlóan gyakran feltűnik Deleuze, Heidegger, Husserl, esetenként Derrida hasonló terminusa is. Mindenképpen tisztázni szeretném ezt a filológiai összevisszaságot, legalábbis megpróbálom rákérdezni a lehetséges okaira... Ezért is a továbbiakban több forrás feldolgozásával megpróbálom feltárni a bahtyini fogalomalkotás filozófiai-társadalomtörténeti kontextusait, röviden szólok az orosz és a szamizdat, illetve Bahtyin saját neve alatt megjelent angolszász publikációk hatástörténetéről. Majd az így feltárt forrásokat, filológiai párhuzamokat, diskurzusokat a három általam ismertetett társadalomtudományi munka kapcsán egyesítem, utalva a már említett német és francia párhuzamokra. Egyébként Craig Brandist is felhívta a figyelmet arra, hogy a Bahtyin által létrehozott fogalmak utóélete, tudományos használata csak akkor válik értelmezhetővé, ha figyelembe vesszük azokat a speciális körülményeket, amelyek során ezek a gondolatok megszülettek, esetleg napvilágot láttak. S nemcsak a kortárs fogalomhasználat, hanem maga Bahtyin munkássága is nehezen értelmezhető a történeti, eszmetörténeti kontextusok figyelembe vétele nélkül (Brandist 2002: 27–50).

*

A következőkben tehát megpróbálom körvonalazni a bahtyini „szobityijnoszty bityija” fogalom létrejöttének körülményeit: filozófiai, kulturális és politikai kontextusait.

Elsőként fontos adalék lehet, hogy a „Bahtyin-kör” konstruktív szerepet játszott az oroszországi poszt-forradalmi feltételek pozicionálásában. A kör tagjai nem voltak marxisták (legalább is ebben az időben még nem) és nem is támogatták a nyugati típusú liberálisokat, de a régi rendszert sem. A kör tagjaira hatást gyakorló idealista német filozófusokat szocialistáknak tekintették. Oroszország kontextusában az idealista német szocializmus kísérletet tett az erkölcsfilozófia kereteinek megteremtésére, amely összekötötte a „tradicionális” értelmiségieket a „többi emberrel” – ezzel lehetővé tették annak a hosszú távú célnak az elérését, hogy a társadalom kulturális vezetőivé váljanak (Brandist 2002: 27). Vegyük sorba ezeket az idealista filozófusokat:

Bahtyin Simmelhez, Brentanohoz, Schelerhez hasonlóan kritizálta „a racionalizmus előítéletét”. Brentano intencionális etikája vonzó volt Bahtyin számára, mert két típusú etikát is összevont, hogy a korlátokat és hiányosságokat kikerülje. Evvel a kombinációval Brentano elválasztotta a józan észet, az emocionálistól, és előtérbe helyezte a tettét magát, mintsem a tett szándékát. Bahtyin úgy gondolta, hogy az objektív kultúra⁸ és az élet közötti szakadékot a részvevőknek, mintsem az absztrakt gondolkodásnak kell helyreigazítania. Brentanót követve, Bahtyin azt állítja, hogy az egy etikus-erkölcsös cselekedet nem csupán egy intencionális tett⁹ egy fajtája, hanem eltérően Brentano il-

8 Vesd össze G. Simmel objektív és a szubjektív kultúra felfogásával (Simmel 2005 [1900]).

9 Vesd össze Husserl intencionális élet (das intentionale Leben); az élmény és az intencionális

letve a neokantiánusok nézőpontjától az egyfajta hozzájárulást, a megtapasztalt világ folyamatos együttalkotásához. Bahtyin tézise lényegében Brentano és három másik gondolkodó elméleteinek ötvözeté: Egyik pillére Simmel azzal kapcsolatos nézete, hogy a tárgy (indíték, szándék) belső kapcsolatban áll a kvázi autonóm objektív kultúra egy szegmensével. Meg kell említeni Schelert is, aki azt állította, hogy az interszubjektív interakciókon keresztül a tudatosság maga meghatározott és az értékek tartománya intuitívva válhat. Simmel *Einleitung in die Moralwissenschaft* (1892–93) majd a *Lebensanschauung* (1919) című munkájában a kötelesség kanti koncepcióját alakította át (mint megtestesített kategorikus imperatívusz) az egyéni tapasztalatok struktúrájává. Felismerte azt, hogy a kötelezettség felcserélődött az érzelem vagy a kötelezettség érzésével. A Bahtyin ezekből a fent említett forrásokból fejlesztette ki az „érzelmi-akarat tettek” elméletét, amelyeket „együtt élnek át” (‘soperezhivat’) a lét egy adott pillanatában. A tettet az „együttlékezés” egyszeri pillanatának tekinti, amelyben a kötelezettség manifesztálódik.

Tehát a megemlített német filozófusok kétségtelenül hatással voltak (a két világháború között) a Bahtyin-körre és többek rá is mutattak a köztük lévő párhuzamokra (és nemcsak az eventness vonatkozásában). Brandist úgy véli, hogy a Bahtyin kör munkái létrehozása semmi esetre sem a politikai közömbösség, vagy a konzervatív karakter ideológiájából eredeztethető (bár néhányan amellet érvelnek, hogy Bahtyin korai munkái erre mutatnak). Hanem szerinte inkább arról lehet szó, hogy a Kör ebben a periódusban kapcsolódott a forradalom előtti orosz értelmiség (intelligencia) jellegzetes etikus perspektíváját tükröző politika felfogáshoz – a kortárs német filozófia tanain keresztül. Bahtyin, Pumpianszkij és Jugyina (Kör tagjai) ebben az időben egy baloldali érzületű kvázi szabadkőműves felekezet, a *Voszkreszenyje* tagjai voltak. A csoport támogatta a bolsevik gazdaságpolitikát, de elleneztek azok ateista kultúrpolitikáját és „az új emberiség és kommunizmus létrehozását.” A Kör ebben az időben annak volt egy megfogalmazása, amit Trockij „útitársak”-nak nevezett, akik olyan értelmiségiek voltak, akik kritikusan viszonyultak a rendszerhez, de aktívan szerették volna alakítani a történelem fejlődési irányát. Ez azt jelentette, hogy felülkerekedtek az ún. „akadémiai magatartás és egzaktuság” korlátain.¹⁰ Társadalmilag hatékonyává válva, a neokantianizmust relevánssá kellett átalakítaniuk, azért hogy a konkrét társadalmi életet is meg tudja ragadni. Ez a probléma gyakran megjelenik a Kör korai munkáiban. Miközben a Kör megpróbálta konkretizálni az ideológiáit, gyakran úgy tűnt, hogy távol került a politikai diskurzustól, de ez gyakran egy félrevezető benyomást eredményezhet.

Hirschopp érvelése szerint hiányzott a cári és a szovjet Oroszországból az a civil társadalom, azok az értelmiségi körök, amelyek lényegében a Bahtyin-kör címzettjei, s amelyekről olyan absztrakt kategóriákkal beszéltek, mint a „nép”, és a „legfelsőbb címzettek”. Ez nagyon fontos faktora Bahtyin homályos megszövegezésének (akár a „lét eseményszerűségének” vonatkozásában is, lásd később), és az ő mindent átjáró tendenciájának, hogy átalakítson minden politikai kérdést etikaira. Ez a tendencia a

élmény (Erlebnis, illetve das intentionale Erlebnis) fogalmaival (Husserl 1980: 181).

10 Ide tartozik azonban, hogy M. Bahtyin bátyja, Nyikolaj Bahtyin beszámolt emlékirataiban arról, hogy M. Bahtyin eleinte sikertelenül megpróbálta elnyerni az akadémia támogatását (M. Bahtyint idézi Brandist 2002: 7).

neokantiánus szocializmus konstrukciója. Bizonyára érzékelhető ebben a Marburgi iskola munkáinak a hatása is (pl. Hermann Cohen). Majd a forradalom utáni Oroszország helyzete sokkal bonyolultabb volt a szociáldemokraták számára, így a Bahtyin-kör tagjainak is. Az esztéták álma az egységesítésről bizonyára rendkívül vonzó elméletnek számított, néhányan eleinte úgy gondolták, hogy képesek a politika fölött állni, ez a fajta orientáció szembeűnő Bahtyin korai filozófiai munkáiban, illetve eleinte dicsérte a marxista tanokat is. A marxizmus ekképpen egy összekötő kapocs lett az absztrakt racionalizmus, a filozófia és a kulturális teória pozitivistá koncepciói közötti harcban, de ezt az összeköttetést megteremti a kapcsolatot a kulturális és a gazdasági jelenségek között, visszahelyezve a kultúra és az etika-filozófia relációjába. Azért is nagyon fontos ez a kérdés, hogy jobban megértsük Bahtyin korai munkáinak szociológiai természetét (lásd Hirschkop – Shepherd 1989)

Michael Holquist Bahtyin *Toward to a Philosophy of the Act* című munkájának angol kiadásában kifejti, hogy Bahtyin a szovjet uralom alatt szinte mindent megtapasztalt, amely egy szerzőt érinthet: cenzúrát, a börtönbüntetést, szakmai mellőzöttséget, és a hírnevet. Bahtyin tudományos karrierje közvetlenül a forradalom utáni időszakban kezdődött. A legkorábbi publikációja (1919) *Art and Answerability* című munka volt, amelyben lelkesen érvelt amellett, hogy szükséges a művészet és az élet klasszikus különválasztását feloldani azáltal, hogy azok kölcsönösen felelősségre vonhatják egymást, és ez a felelősségre vonhatóság az egyén szintjén megy végbe, amely az egyén kötelessége: „Felelnem kell a saját életemért, és azért amit én megtapasztalok és megértek a művészetben” (Holquist 1993: vii). Boncsarov szerint valószínűsíthetően Bahtyin röviddel ezután a programadó cikk után kezdett el dolgozni *K filozofiji posztupka* ('A tett filozófiája') című munkáján, elsősorban az inspirálta, hogy tovább lépjen azon a szemléleten, hogy a kultúra és az élet elemzés és fúziónélkülisége ártalmas lehet. Bahtyin kritikával illeti kora filozófiájának fatális teoretikusságát (ismeretelmélet, etika, esztétika) és szembeállította a feladat befejezettségével, a gondolkodás felelősségteljes egységével és a végrehajtott tettel. Ezek mellett bemutat olyan kategóriákat is, mint „cselekvő gondolkodás” ('posztupajuscseje mislenyije') és a „résztevő gondolkodás” ('ucsasztnoje mislenyije'). Az emberi létezés, aki „résztevően gondolkodik” nem választja el az ő véghezvitt tettet az eredménytől, produktumtól, ez a legjellegzetesebb állítása a felelősségteljes tett vagy cselekedet filozófiájának ('filozofija posztupka'), ahogy azt a szerző definiálta ebben a munkájában. E definíció alapján kapta a kötet későbbiekben a jelenlegi címét is (*K filozofiji posztupka*), mivel nem ismert a szerző által javasolt cím (Boncsarov 1993: xxiii).

Mivel a sztálini terror alatt Bahtyint letartóztatták, a későbbiekben óvatosabbá vált, megfontoltabb lett. A *K filozofiji posztupka* című esszéjét sem publikálta, több más tanulmányával egyetemben csak jóval a szerző halála után jelenhettek meg. Az említett munkáit Szaranszkban rejtette el, ahol azután élt, amikor visszatért kazahsztáni száműzetéséből. 1960-as évek elején fiatal követői csak nagyon nehezen vették rá a szerzőt, hogy újra publikáljon. Bár Oroszországban ritkán publikált, számos külföldön megjelent publikációja miatt nemzetközi sikereket ért el. Megérezte a közelgő halálát és támogatóinak elárulta korai műveinek rejtekhelyét. Fiatal barátai 1972-ben rendkívül lelkesek voltak a kéziratok visszaszerzése és publikálása miatt, de amikor a *Mordvin Köztársaságba* utaztak a kéziratokért döbbenet tapasztalták, hogy egy olyan lomtárba irányították őket, ahol patkányok és a beszívárgott víz súlyosan károsította Bahtyinnak azt az

egyetemi noteszét, amelybe folyamatosan írta a könyveit. Az iratok megfejtésének és átírásának hosszú periódusa után, amelyet egy másik fiatal tanítványokból álló csoport végzett el, Bahtyin két olyan fontosabb projektjének a részleteit is megtalálták (*Art and Answerability, Toward a Philosophy of the Act*), amelyen Bahtyin a karrierje kezdetén dolgozott, amikor még nagy hatást gyakorolt a gondolkodásmódjára és a munkáira a német filozófia hagyománya. Azért is váltottak ki nagy érdeklődést a megtalált kéziratok alapján összeállított kötetek, mert az lényegében egyfajta kulcs, ahhoz hogy Bahtyin globálisan értelmezhető, érthető legyen.

Oroszországban 1996-ban jelent meg Sz. G. Bocsarov szerkesztésében a *K filozofiji posztupka*. Annyi bizonyos, hogy Bahtyin vityebszki tartózkodása alatt született meg a mű, de az esszé létrehozásának pontos dátumával kapcsolatban többféle álláspont is létezik: pl. gyakori az 1919–1921 között időszak megnevezése, más nézetek szerint Bahtyin 1920–1924 alatt dolgozhatott a szövegen (lásd Holquist 1993: ix). Az utóbbit valószínűsíti az a részlet is, hogy a Vityebszkben megjelenő *Iszkussztvo* (Művészet) című folyóiratban erre a tanulmányra utalhattak, amikor az egyik számban (1921. március 1: 23) arról tudósítottak, hogy: „Mihail Bahtyin folytatja az etika kérdéseivel foglalkozó könyvének megírását.” Bocsarov orosz kiadáshoz írt, az angol kiadásban is megjelent előszavából ismeretes, hogy Bahtyin eredeti kéziratából, a már említett tárolási viszonyok miatt, a nyitó rész hiányzott. Azt sem tudjuk pontosan, hogy hogyan kívánta a szöveget befejezni, bár (az angol változat ötödik oldalán) nagyjából megfogalmazásra kerülnek az írás célkitűzései. Négy nagy részre osztja a szöveget, de úgy tűnik abból csak egy nagyobb fejezet készült el, s azt sem tudjuk biztosan, hogy az a rész mennyire komplett. Tehát ahogy említettem az esszé bevezető része hiányos, a megmaradt rész nyitómondata már maga a konklúzió: „Aesthetic activity as well is powerless...” (1), magyar fordításban „Az esztétikai tevékenységnek sincs hatalma...” (7). A kezdő mondat után következő paragrafus alapján feltételezhetjük azt, hogy a megelőző oldalakon Bahtyin nem csupán az esztétikai tevékenységekkel foglalkozik (esztétikus intuíció, esztétikai látásmód), hanem például a diszkurzív teoretikus gondolkodás tevékenységével (természettudományok, filozófia) és a történelmi leírások és magyarázatok tevékenységével is. Mindezeknek a tevékenységeknek „nincs hozzáférésük” a létezéshez mint folyamatban lévő eseményhez. Hozzájárulnak ahhoz, hogy egyfajta hasadékot hozzanak létre az adott tett tartama és értelme és létezésének történeti aktualitása között. Az adott tett, bármennyire is tényleges realitás (vagyis részt vesz a létezés eseményében)¹¹ osztatlan egész: csak ez a teljes tett lehet része a létezés eseményének egyszeri/ esetlegességének. Ennek a széthasadásnak a végső következménye az, hogy az esemény tartalma az aktuális egyszeri- esetlegessége megoszlik a nem kommunikatív és kölcsönös világban: a kultúra világa (amelyben a tevékenység tettei objektiválódnak) és az élet világa (amelyben aktuálisan, ténylegesen létrehozuk, megismerjük, megtervezünk, élünk és meghalunk, a világ, amelyben a tetteink valójában befejeződnek egyszer, csak egyszer). Itt meg kell jegyezni, hogy Bahtyin fenti megállá-

11 Itt Bahtyin lezárja azt a gondolatot, amelyet Simmel fejlesztett ki és előtte Schopenhauer: az esztétikus tapasztalatok, élmények felfüggesztették a mindennapi élet praktikus szempontjait, azaz az észlelést behálózta az élet áramlása (flow-ja) és pillanatnyilag uralta, áthidalta a szakadékokat, törést a szubjektum és az objektum között egy időtelen- végtelen esszenciális intuíció által (Brandist 2002: 43).

pításai megelőlegezték Husserl *Lebenswelt* koncepcióját. Viszont Edmond Husserl (1859–1938) egy állításának parafrázisa is feltűnik Bahtyin esszéjében, miszerint az igazságért folytatott kötelező harc nem episztemológiai eredetű (néhány sorral lejjebb Bahtyin amellet érvel, hogy ez a kötelezettség etikai-erkölcsi jellegű, de nem az etikából származik). A bahtyini gondolatmenet egésze közel áll a Husserli állásponhoz. Husserl fenomenológiája „az átélt, megélt élmény” (Erlebnis) felé és az abban megfogalmazott intenciókra orientálódik. Bahtyin kulcs koncepciója (esemény, eseményszerűség, vagy esemény-teliség, véghezvitt cselekvés: posztupok) bizonyos szempontból hasonlóak Husserl „Erlebnis” koncepciójához: pl. semmi esetre sem pszichológiai megközelítésűek ezek a kulcs koncepciók, de különböznek abban a tekintetben, hogy milyen mértékben hangsúlyozzák a felelősség problematikáját, amely Husserl munkáiban és gondolkodásmódjában nem tűnik fel ilyen formában. Ebből a szempontból Bahtyin határozottan egy olyan orosz gondolkodó, aki folytatója a XIX. századi kultúra hagyományainak. Az ő gondolkodásában a Dosztojevszkij művek nem tárgyak, hanem források (Brandist 2002: 83).

Bahtyin az individuális felelős cselekedetet posztupok-nak nevezi (a posztupaty 'lép egyet, tesz egy lépést' jelentésű igéből képzett főnév denotatív jelentése: tett, cselekedet) létrehozva ezzel az általános „tett”-től különböző konnotációt (a latin actus és actum orosz megfelelőjeként is értelmezhető). Bahtyin az egész (tervezett) esszéjének központjában az egyén posztupok-jának jelensége áll, azaz az individuális felelős tett, vagy performansz maga alkotja a bázisát a létezés folyamatos eseményében való részvételnek (a páratlan világ, egyéni élet mint posztupok). Bahtyin megpróbált visszatérni a tapasztalat, élmény pusztá pillanatnyiségára, amely csupán bentről érzékelhető az adott élet sajátosságaként, az eseményeket olvadt látvának tekintette, ahogy megtörténnek. A történések tiszta minőségét kereste az életben „mielőtt bizonyos tapasztalatok hűvössége megkötné a magmát”. Bahtyin az eredetük szerint különbséget tesz a fizikai és a mentális tettek között, szerinte vannak olyan tettek, akár mások tettei, amelyeket egyedülálló módon a sajátunknak érzünk. A „lehetséges tapasztalat”, élmény nagyon fontos faktor Kantnál is, és Bahtyin legnagyobb problémája. Hiszen Bahtyinnál a létezés egyszeri- esetleges, elkerülhetetlen valódi létezés. Bahtyin munkájában megpróbálta betölteni a rést az átélt tett és ugyanazon tett reprezentációja között (amelyek természetesen nem azonosak). Bahtyin korai munkái ilyen vetületükben szociológia érzékenységek is, hiszen a „mások tettei”-nek (szerzőség kérdése) alakzatai a társadalmi interakciók bizonyos formáinak jellegzetességeiként artikulálódnak, magában foglalva az egyéni különbségek típusait és mélységeit. Tehát Bahtyin a szerzőséget egyfelől a teljes értékű megnyilatkozással kapcsolja össze, s ilyen módon a beszélő szubjektummal azonosítja (Brandist 2002: 227). Ez a fajta szociológia azt állítja, hogy a világ kizárólagosan a különböző látóterek gyűjteménye, amelyet Scheler „milió”-nek, Bahtyin látókörnek, látóhatárnak (krugozory) nevez. Lényegében amellet érvelnek, hogy minden milió egy elkülönült, szeparált világ. És egy adott milióban az objektumokkal, dolgokkal való találkozás nem „jelentéktelen” és semmiképpen sem egyezik Kant nézőpontjával (a dolgok önmagukban véve), vagy a dolgok tudományos felfogásával. Bahtyin továbbá ellenezte Kant „mintha csak” törvényszerűségét is, helyette a „létezés alibimentességét”-t hangsúlyozta. A legjelentősebb különbség köztük az erkölcsi akciók alapján lehetséges.

Bahtyin munkája alapján véve tehát erkölcsfilozófiai jellegű, egyfajta neokantiánus

útkeresés, az élet szempontjából lényeges erkölcsi kérdéseket boncolgatja. Bahtyin kijelöli a neokantiánusok által tárgyalt tudomány absztrakt, formális kategóriák és az eventness (néha „event-character”) of being mint élmény, tapasztalat között húzóóó problematikákat. Bahtyin amellett érvel, hogy ez úgy lehetséges, ha az intencionális, szándékos tette koncentrálnk és ezáltal a gyakorlati tapasztalatok világához rendelünk majd objektív és érvényes tudományos kategóriákat. Bahtyin úgy gondolta, hogy az objektív kultúra és az élet (szubjektív kultúra) közötti szakadékot a résztvevőknek, mintsem az absztrakt gondolkodásnak kell helyreigazítania (Brandist 2002: 34–35). Bahtyin korai munkái a filozófia és a szociológia vonatkozásában is jelentősek, a neokantiánusi elképzelések, fenomenológiai és az életfilozófiai iskola hatására alapozta meg a klasszikus szociológia filozofikus alapjait, illetve saját szociológiai elméletének kialakítását. Bármennyire is az esztétikai cselekedetet hangsúlyozta, Bahtyin érdeklődésének a középpontjában a filozófia állt, aztán ez a hozzáállás lassan megváltozott. Az 1920-as évek közepétől a Bahtyin Kör más tagjaival egyetemben, Bahtyin interszubjektív fenomenológiával kapcsolatos szociológiai elképzelései a marxista nézőponttal keveredtek (Brandist 2002: 227).

Ahhoz, hogy jól láthatóvá váljk Bahtyin *K filozofiji posztupka* című munkájának hatás-története a három általam bemutatott kötet vonatkozásában, röviden szólok a bahtyini munka angol nyelvű megjelenéséről, fogadtatásáról, és az esszé amerikai megjelenését követő tudományos diskurzusról, amely a jelen dolgozat szempontjából lényeges eventness, eventness of being eszmetörténeti, filológiai párhuzamait is kereste.

Bahtyin szövegrészlete *Toward to a Philosophy of the Act* címen került publikálásra az USA-ban 1993-ban, a *University of Texas Press* gondozásában. A fordítás alapjául az 1986-os orosz kötet szolgált, az angol változatban közölték Bocsarov előszavát is.¹² Az angol kiadást követően egyre inkább felélénkült a tudományos érdeklődés Bahtyin bonyolult interdiszciplináris tudományos munkássága és az orosz szellemtörténetben elfoglalt speciális helyzete iránt. Folyamatosan újraolvasták a szövegeit, legfontosabb kulcsfogalmait így az eventness of being koncepciót használhatóvá kívánták tenni pl. a társadalomtudományok számára is. Számos összehasonlító elemzést is elvégeztek a fogalom, illetve a fogalom kontextusa kapcsán. Én most azokat a párhuzamokat veszem számba, amelyeket az említett három kötet is hivatkozási forrásként használt fel. Szeretném hangsúlyozni, hogy itt elsősorban arra leszek kíváncsi, hogy a megnevezett szerzők, illetve a szerzők munkáját tárgyaló szakemberek milyen kapcsolódási pontokat igazolnak. Elsősorban Bahtyin Dieter Merssel, George Herbert Meaddel, Derridával és Heidegger való konceptuális kapcsolatainak recepcióira figyelek. A kapcsolódási pontok megértéséhez ismét szükségem utalnom a már bemutatott neokantiánus kutatókra.

Elsőként G. Herbert Meaddel kezdem a funkcionális elemzést. Azért vele, mert már a 2000-es évek elejétől több kísérlet is született George Herbert Mead és Bahtyin szisztematikus összehasonlítására, tehát röviddel azután, hogy Bahtyin tudományos munkássága ismertté vált. Többek amellett érveltek, hogy Mead amerikai pszichológiában és szociológiában betöltött problematikus státuszának vizsgálata hozzájárul Bahtyin jobb

12 Magyarul is megjelent *A tett filozófiája* címen, *A szó a regényben* című írásával közös kötetben 2007-ben, Gond-Cura Alapítvány támogatásával.

megértéséhez. Carly Emerson szintén hangsúlyozza Bahtyin Hermann Cohennel (Marburg), Georg Simmellel, Max Weberrel, Max Schellerrel; valamint az amerikai szociálpszichológus és pragmatista George Herbert Meaddal közös filozófiai alapjait. Mind-egyik gondolkozó kritizálta Kant etikai formalizmusát. 1920-as évek közepén Bahtyin hivatkozik Kant erkölcsfilozófiájának követelményeire. Vvedenskij nevéhez köthető a „negyedik követelmény”¹³ („más egók létezésében való a priori hit”), Bahtyin számára csak a meggyőződésből elkövetett tett lehetséges, Kanttal ellentétben amellet érvel, hogy nekünk ismernünk kell magunkat és „másikat” is (Emerson 2002: xvii). G. M. Nielsen rámutat arra is (Nielsen 2002: 21), hogy Bahtyin felelősség normáival kapcsolatos elmélete gazdag forrásokkal látta el a szimbolikus interakcionistaakat, akik azt a tradíciót követték, amelyet részben Simmel és Weber kezdett el, de George Herbert Mead fejlesztette tökéletessé. Továbbá Mead és Bahtyin is a tett kreatív eseményének definícióját fejlesztették tovább, és mindketten az öntudatos szubjektum alatt valami olyat értettek, amelyet csak egy második pozícióból, tartaléklásból lehet visszakövetni. Mead kutató karrierje kezdetén idealista filozófiai érdeklődés jellemezte (míg Bahtyin érdeklődése erkölcsfilozófiái jellegű) és ezáltal hozzájárult az amerikai pragmatizmus és az idealista filozófia összeolvasztásához, és hozzákezdett az „én” szocialista elméletének felépítéséhez, amely éles oppozícióban állt a behaviorista pszichológiával. Bahtyin és Mead kutatói pályájának tárgyalása egyaránt nehézkes abban az esetben, ha csupán a szövegeiket tanulmányozzuk át szisztematikusan. Mead legnagyobb hatású könyve (*Mind, Self, and Society*) hallgatóinak jegyzeteiből lett összeállítva. Bahtyin legalább három könyvét, amelyet a Bahtyin kör tagjai írtak (vagy adtak hozzá a nevüket) többek Bahtyin önálló munkájának tartják. A szerzőséggel kapcsolatos ellentmondó viták ellenére Nielsen azt állítja, hogy egy bizonyos aspektusból tekintve a két „szerző” felfogása, szemlélete alaposan átgondolt és kölcsönösen megerősítik egymás módszereit. (Érdeemes összevetni Mead 1938-as *The Philosophy of the Act* és Bahtyin *K filozofiji posztupka* című munkáit.) Amíg Bahtyin és Mead szemléletmódja különbözik a filozófiai orientációjukat illetően és egyikük sem tudott arról, hogy hozzájárult a politika elméletekhez. A reflexív szubjektivitással kapcsolatos elméletükkel kölcsönösen megerősítik egymást, izgalmas teoretikai kezdetet jelentenek a politikai szubjektum dialogikus természetének tárgyalásával kapcsolatban. Mindegyik megközelítés a szimpátia és a dialógus koncepciójára épít, amely egyaránt gyökerezik a liberális és a kommunista tradíciókban. Meadnál az „én” „önmagá”-vá válik azáltal, hogy megtanulja elképzelni magát mások helyzetében. Bahtyinnál az „én” átlépi a mások megtapasztalásának közös-élményét, majd visszafordul a saját belső pozíciójába, hogy beteljesedhessen a tett. Meadnál „I” „Me”-vé alakul azáltal, hogy internalizálják mások attitűdjeit (Emerson 2002: xii–xiv).

Szintén fontos lehet a Heidegger és Bahtyin filológiai kapcsolatát elemző művek eredményeinek hozadéka is, például Mathev Robert egy rövid tanulmányában Heidegger és Bahtyin filozófiája közötti különbségeket kereste, a gondolatok kisajátításának ontológiáját vizsgálta. Ellenben Clark és Holquist számos szembetűnő hasonlóságot fedezett fel Heidegger *Sein und Zeit* című munkájában bemutatott modellek és Bahtyin *K filozofiji posztupka* munkája több tételé között. Ilyen például az „én” és a „mások” megkülönböz-

13 Kant három követelménye az etikai cselekedettel kapcsolatban: a halhatatlanság lehetősége, Isten léte, és a szabad akarat... (Emerson 2002: xvii)

tetésének koncepciója, az Ereignis és „szobityjnosz bityija” kategóriája, vagy éppen a felelősség fogalma. Éppen ezért Clark és Holquist (1984) amellett érvelnek, hogy a bahtyini tézisek nehezen érthetőek meg, ha csupán Bahtyin eredeti gondolataiként kezeljük azokat: hiszen, a szerzőpáros érvelése szerint számos más gondolkodó, a coheni neokantiánus és husserli fenomenológiát követve, Bahtyinhoz hasonló eredményekre jutottak (Clark – Holquist 1984: 94). Jean-Paul Sartre *A lét és a semmi* című művében is (Sarte 2006) Bahtyinéhoz hasonló gondolati, képi, vizuális metaforákkal dolgozott a felelősség és az én-mások megkülönböztetésével kapcsolatban. Heidegger *Ereignis* fogalma a bahtyini szobityijnosztyhoz hasonlóan a létezéssel kapcsolatos terminus. A létezést nem nagy kezdőbetűvel használta, mint ahogy az angol sztenderd gyakorlatból ismeretes. Nehéz megmondani, hogy Heideggernél az Ereignis vajon egy új kifejezés lehet-e a létezésre, vagy a létezés esszenciáját jelenti-e a bahtyini terminushoz hasonlóan. Heidegger a lét és idő „nyugtalanságát”, „aggodalmát” hangsúlyozza, s az „ereignen” kifejezés leginkább azt jelenti, hogy megkülönböztetjük, vagy észreveszünk azt, amit az egyén szeme lát. Bahtyinnál a kategória egy hármasság értelmezési tengelyt jelent, három komponense van: egyrészt beszélhetünk az „én” eseménymegtapasztalásáról, a mások tapasztalatáról és azonkívül az eseményszerűség mint gondolkodás jellegzetességéről (Tyupa 1996: 13).

A hasonlóság ellenére le kell szögeznünk, hogy Bahtyin koncepciói készültek előbb. Habár a szovjet cenzúra és Bahtyin hozzáállása miatt Bahtyin korai írásai csak 1979 után jelentek meg, de mint azt már tudjuk hatvan évvel korábban 1919-ben megfogalmazta és szövegezte ezeket Bahtyin. Tehát nyolc évvel azelőtt, hogy megjelent Heidegger *Sein und Zeit* és tíz évvel korábban Sarte *Being and Nothingness* (1943) című műve előtt. E két nagy jelentőségű mű nem jöhet számításba, inkább arról lehet szó, hogy egy sor hasonló választ fogalmaztak meg ugyanazokra a filozófiai kérdésekre a huszadik század elején (Emerson 2002: xiii).

Derridánál több kutató megállapítása szerint számolnunk kell többek között Husserl és M. Bahtyin szellemi hagyatékával is. 1967-ben jelent meg Derrida Husserlrel kapcsolatos írása a *La voix et le phénomène* (angol fordításban *Speech and Phenomena*), amelyben reflektál és felhasználja Husserl *Erlebnis* fogalmát, amely Husserlnél egy teljesen szubjektív kategória. Derrida számára Husserl írása magában foglalta az élő jelent, mivel a most keletkezett visszahajtható saját magára azáltal, hogy a memória, az emlékezet mindig visszakapcsolható a percepcióhoz (Derrida 1973 [1967]). Nem utolsó sorban fontos megemlíteni azt is, hogy Derrida jól ismerte – feltételezhetően Volosinov közreműködésével – M. Bahtyin *sobityijnoszty bityija* ('the eventness of being', 'a lét eseményszerűsége') fogalmát is, hiszen szamizdat kiadványok formájában V. N. Volosinov álnéven már korábban is megjelentek Bahtyin fontos gondolatai (pl. *Marxism and the Philosophy of Language*. 1929). Nem szeretnék állást foglalni a tekintetben, hogy vajon a Volosinov név Bahtyin álneve-e vagy sem, sokkal lényegesebb az, hogy pl. Derrida (1973) egy és ugyanazon személynek kezeli kettőjüket.

Végül Dieter Mersch event-ness koncepciójában jól kimutatható (Mersch 2002) Jacques Derrida *évnementialité* és Husserl *Erlebnis* és Heidegger *Ereignis* kulcsfogalmainak hatása (pl. Heidegger 1984: 2) is.

*

De mi a tanulság mindezekből? Milyen következtetéseket tudunk levonni a fentiekből? Dolgozatomban azt mutattam be, hogy a „szobityijnoszty bityija”, a „szobityijnoszty”, illetőleg az angol nyelvű eventness (ritkán „eventness of being”) fogalmak gyakorlati használatát nagyban meghatározzák a fogalmakat alkalmazó iskolák tudományos paradigmái. Talán azt is beláthatjuk, hogy minden esetben olyan céltartományokat próbálnak megragadni az „eseményszerűség” kategóriával, amelyek a kategória bevezetése előtt kevésbé voltak megragadhatók. Azt is mondhatnánk, hogy az orosz és az angol nyelvű kifejezésekkel a tudomány(ok) fogalmi nyelvezetében a maguk komplexitásukban még nem létező (de a kutatók érvelése szerint a gyakorlati életben nagyon is valószínű) vagy inkább explicite nem megfogalmazott társadalmi, kulturális jelenségek leírására és elemzésére törekedtek. A kutatók a létezés-, a tett-, a performansz-, az esemény eseményszerűsége- fogalmi metaforák segítségével tették láthatóvá a saját tudományuk és elméleteik szempontjából lényeges kulturális tényezőket. A saját elméleti horizontjuk szerint.

Bahtyinnál a „szobityijnoszty” kategória olyan partikuláris sajátosságot jelent, amely soha sem írható le pusztán a rá vonatkozó szabályokkal. Bahtyin „szobityijnoszty” fogalma egy materiális sajátosságot ír le, azt a pillanatot, amely pl. korlátozza az absztrakt utánpótlás lehetőségét. Nála a létezés esszenciája, lényege az eseményszerűség. Az individuális felelős tett (posztupok) szerepét tárgyalja. Bahtyin a fogalom bevezetésével kijelöli a neokantiánusok által tárgyalt tudomány absztrakt, formális kategóriáit és az „eventness (néha „event-character”) of being” mint élmény, tapasztalat között húzódó problematikákat. Bahtyin az erkölcsfilozófia és a német idealista filozófia és a szociológia tudományos mezőjében tárgyalta az élet szempontjából lényeges erkölcsi kérdéseket.

A *Festivalising!* kötet szerzői a színházi események (fesztiválok, ünnepek – ezek a céltartományok) eseményszerűségét elemzik. Az adott ünnepet, rítust, színdarabot nem egy kész műalkotásként, produktumként, hanem egy esztétikai-kommunikatív eseményként értelmezik: tehát különösen hangsúlyos az esemény eseményszerűsége, egyszerűsége (Sauter 2000: 11–12). A színdarabok megismételhetetlenségét a színházi kontextusok (hatalmi háló, nézők, terek stb.) változásával hozza összefüggésbe. A színháztudomány tudományos keretein belül elméleti munkát folytató szerzők terminus használatát csak a színházi esemény modell relációjában értelmezhető.

A *Social Performance* című munkában a hatalmi tettek, performanszok eseményszerűségét vizsgálják. A hatalmi diskurzusok eseményformáló, eseményszerű létére hoznak példákat. A performanszok eseményszerűségét a társadalmi változások katalizátorának tekintik, pl. Goodman (2006: 258) amellett érvel, hogy a performatív *event-ness* felhatalmazást biztosít a kulturális rendszer számára, azért hogy az átalakítsa vagy éppen megváltoztassa a kollektív identitásokat, illetve paradigmákat, reprezentálja a kulturális változásokat, vagy a korábitól eltérő narratívákat. *Eventness* koncepciójuk a kulturális szociológia performansz elmélete szempontjából volt lényeges.

Végül Thrift kötetében elsősorban azért használja az *eventness* terminust, hogy a segítségével megfogalmazza a performansz elméletek kritikáját. Szerinte azok tévesen határozzák meg a performanszok ok-okozati összefüggéseit. Az *eventnesst* a kulturális földrajz non-reprezentációs elméletének kontextusában értelmezi, amely szerint szín-

tén az okozat mindig meglepetés, nem következik feltétlen az okból (eseményből). Minden tett, előadás egy külön kulturális miliő, saját időhasználattal, saját eseményszerűséggel. A performanszal mint szöveggel kapcsolatos reprezentációk sem állandók, azok is kontextus függők és eseményszerűek.

Talán jól látható, hogy a bemutatott kortárs kultúratudományok, feltehetőleg a bahtyini kategória felhasználásával vezették be saját fogalmi metaforájukat, határozták meg a saját tudományuk szempontjából lényeges céltartományokat. Illetőleg a fogalom bahtyini definíciójából szintén a saját tudományos problémáik szempontjából releváns meghatározásokat vették alapul: pl. felelősségteljeség, egyszeri-megismételhetetlenség (stb.). Dolgozatomban tehát kettős perspektíván is: a tudományok fogalmi nyelvezetében és az általuk vizsgált jelenségek tükrében is megfigyelhettük, hogy a kulturális szöveg (akár egy tudományos fogalom) nem eleve adott, hanem azt létrehozzák, változik, mozgásban van – történik.

Bibliográfia

- ALEXANDER, Jeffrey C. – GIESEN, Bernhard – MAST, Jason L. [eds.] (2006): *Social Performance. Symbolic Action, Cultural Pragmatics, and Ritual* (Cultural Social Studies). Cambridge: Cambridge University Press.
- BAKHTIN, Mihail Mikhailovich (1993): *Toward a Philosophy of the Act* (University of Texas Press Slavic Series). Austin: University of Texas Press.
- BAHTYIN, Mihail (2002): Francois Rabelais művészete, a középkor és a reneszánsz népi kultúrája. Budapest: Osiris Kiadó.
- BAHTYIN, Mihail (2007): A tett filozófiája – A szó a regényben. Budapest: Gond-Cura Alapítvány.
- BERNSTEIN, M. A. (1994): *Foregone Conclusions: Against Apocalyptic History*. Berkeley: University.
- BOCHAROV, S. G. (1993): Introduction to the Russian Edition. In: Bakhtin, M. M.: *Toward to a Philosophy of the Act*. (University of Texas Press Slavic Series). Austin: University of Texas Press.
- BRANDIST, Craig (2002): *The Bakhtin Circle. Philosophy, Culture and Politics*. London – Sterling, Virginia: Pluto Press.
- BROSZOVA, N. Z. [Н. З. Бросова] (2010): Aspekti ontologiji jazika v filozofiji M. Hajdeggera. *Credo new tyeoretyicseskij zszurnal* 2. <http://credonew.ru/content/view/898/62/> (2011-05-01)
- CLARK, K. – HOLQUIST, M. (1984): *Mikhail Bakhtin*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- CREMONA, Vicky Ann, Peter EVERSOMANN, Peter – MAANEN, Hans van – SAUTER, Willmar – TULLOCH, John (2004): *Theatrical Events: Borders – Dynamics – Frames: IFTR/FIRT* (Theatrical Event Working Group). Amsterdam – New York: Rodopi.
- DERRIDA, Jacques (2000): Performative Powerlessness – A Response to Simon Critchley. *Constellations* 7(4): 465–468.
- DERRIDA, Jacques (1973 [1967]): *Speech and Phenomena, and Other Essays on Husserl's Theory of Signs*. Evanston: Northwestern University Press.
- DIRKSMEIER, P. – HELBRECHT, I. (2008): Time, Non-Representational Rtheory and the

- “Performative Turn” – Towards a New Methodology in Qualitative Social Research [24 paragraphs], *Forum Qualitative Social Research* 9(2): 1–24.
- EMERSON, Caryl (1997): *The First Hundred Years of Mikhail Bakhtin*. Princeton: Princeton University Press.
- EMERSON, Carly (2002): Foreword. In: Nielsen, Greg Marc: *The Norms of Answerability Social Theory Between Bakhtin and Habermas*. Albany: State University of New York Press, ix–xix
- GOODMAN, Tanya (2006): Performing a „new“ nation: the role of the TRC in South Africa. In: Alexander Jeffrey C. – Giesen, Bernhard – Mast Jason L. (eds.): *Social Performance. Symbolic Action, Cultural Pragmatics, and Ritual* (Cultural Social Studies). Cambridge: Cambridge University Press. 169–193.
- HAMPSHER-MONK, Iain – TILMANS, Karin – VREE, van Frank (1988): *History of Concepts: Comparative Perspectives*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- HAUPTFLEISCH, Temple (2004): Eventification: Utilizing the Theatrical System to Frame the Event. In: Cremona, Vicky and Eversmann, Peter and van Maanen, Hans and Sauter, Willmar and Tulloch, John (eds.): *Theatrical Events: Borders, Dynamics, Frames*. Amsterdam – New York: Rodopi, 279–302.
- HAUPTFLEISCH, Temple – SAUTER, Willmar [eds.] (2007): *Festivalising! Theatrical Events, Politics and Culture. Themes in Theatre: Collective Approaches to Theatre and Performance* (IFTR/FIRT, Theatrical Event Working Group). Amsterdam – New York: Rodopi.
- HASTUP, Kristen (2004): *Action: Anthropology in the company of Shakespeare*. Copenhagen: Museum Tusulanum Press.
- HEIDEGGER, Martin (1969): *Identity and Difference*. New York: Harper and Row.
- HEIDEGGER, Martin (1984): *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer.
- HIRSCHKOP Ken – SHEPHERD, David (1989): *Bakhtin and Cultural Theory*. Manchester – New York: Manchester University Press.
- HOLQUIST, Michael (1993): Foreword. In: Bakhtin, M. M.: *Toward to a Philosophy of the Act*. (University of Texas Press Slavic Series). Austin: University of Texas Press, vii–xvii.
- HUSSERL, Edmund (1980): *Husserl: Logische Untersuchungen I*. Tübingen: Niemeyer.
- KÖVECSES Zoltán (2005): *A metafora. Gyakorlati bevezetés a kognitív metaforaelméletbe*. Budapest: Typotex.
- LANGENOHL, Andreas – SCHMIDT-BECK, Kerstin (2008): Wenn Erinnerungsfilme scheitern – filmische Erinnerung an den 11. September. In: Erll, Astrid; Wodianka, Stephanie (Hg.): *Film und kulturelle Erinnerung: Plurimediale Konstellationen*. Berlin – New York: de Gruyter, 231–262.
- LÄHTEENMÄKI, Mika – DUFVA, Hannele [eds.] (1998): *Dialogues on Bakhtin: Interdisciplinary Readings* (Centre for Applied Language Studies, University of Jyväskylä). Jyväskylä: University Printing House.
- LORIMER, Hayden (2007): Cultural geography: Worldly shapes, differently arranged. *Progress in Human Geography* 31(1): 89–100.
- MARTIN, Jacqueline – SAUTER, Willmar et al (1995): *Understanding Theatre: Performance Analysis in Theory and Practice* (Acta Universitatis Stockholmiensis, Stockholm Theatre Studies 3). Stockholm: Almqvist & Wiksell.
- MARTIN, Jacqueline E. – SEFFRIN, Georgia K. – WISSELER, Rodney C. (2004): *The*

- Festival is a Theatrical Event. In: Cremona, Vicky and Eversmann, Peter and van Maanen, Hans and Sauter, Willmar and Tulloch, John (eds.): *Theatrical Events: Borders, Dynamics, Frames*. Amsterdam – New York: Rodopi, 91–110.
- MARTIN, Jacqueline (2007): Preface – Festival Cultures. In HAUPTFLEISCH, Temple – SAUTER, Willmar (eds.): *Festivalising! Theatrical Events, Politics and Culture. Themes in Theatre: Collective Approaches to Theatre and Performance* (IFTR/FIRT, Theatrical Event Working Group). Amsterdam – New York: Rodopi. 1–5.
- MAST, Jason (2006): The cultural pragmatics of event-ness: the Clinton / Lewinsky affair. In: Alexander Jeffrey C. – Giesen, Bernhard – Mast Jason L. (eds.): *Social Performance. Symbolic Action, Cultural Pragmatics, and Ritual* (Cultural Social Studies). Cambridge: Cambridge University Press. 115–146.
- MEAD, George Herbert (1938): *The Philosophy of the Act* (ed. by C.W. Morris et al). Chicago: University of Chicago Press.
- MEAD, George Herbert (1962): *Mind, Self, and Society*. Chicago: University of Chicago Press.
- MERSCH, Dieter (2002): Ereignis und Aura – Untersuchungen zu einer 'performativen Ästhetik'. Frankfurt am Mein: Suhrkamp Verlag.
- MORSON, Gary Saul –EMERSON, Caryl (1989): *Rethinking Bakhtin: Extensions and Challenges*. Evanston: Northwestern University Press.
- MORSON, Gary Saul (1994): *Narrative and Freedom: The Shadows of Time*. New Haven, CT: Yale University Press.
- MORSON, Gary Saul (2003): Narrativeness. *New Literary History* 34(1): 59–73.
- MOZSEJKO, M. A. [M. A. Можейко] (2008): Szobityijnoszty. In: *Isztorija filozofiji Akademik* [online kiadás], (2000– 2010). http://dic.academic.ru/dic.nsf/history_of_philosophy/488/%D0%A1%D0%9E%D0%91%D0%AB%D0%A2%D0%98%D0%99%D0%9D%D0%9E%D0%A1%D0%A2%D0%AC (2011-05-11)
- NIELSEN, Greg Marc (2002): The Norms of Answerability Social Theory Between Bakhtin and Habermas. Albany: State University of New York Press.
- PAAVOLAINEN, Teemu (2010): Eventness Unbound: From Spatial Metaphor to Ecological Emergence World Congress (IFTR 25–31 July, Theatre Studies Munich). In: Balme, Christopher – Friedenberger, Julia – Huber, Julia (eds.): *Cultures of Modernity Book of Abstract*. Munich: Pigtire GmbH, 231–232.
- RAUER, Valentin (2006): Symbols in action: Willy Brandt's kneefall at the Warsaw Memorial. In: Alexander Jeffrey C. – Giesen, Bernhard – Mast Jason L. (eds.): *Social Performance. Symbolic Action, Cultural Pragmatics, and Ritual* (Cultural Social Studies). Cambridge: Cambridge University Press. 257–287.
- RICOEUR, Paul (1999): Mi a szöveg? (ford. Jeney Éva). In: Uő: Szegedy-Maszák Mihály (szerk.): *Válogatott irodalomelméleti tanulmányok*. Budapest: Osiris Kiadó, 9–33.
- SAUTER, Willmar (2000): *The Theatrical Event. Dynamics of Performance and Perception*, Iowa City: University of Iowa Press.
- SAUTER, Willmar (2006): *Eventness: A Concept of The Theatrical Event*. Stockholm: STUTS.
- SAUTER, Willmar (2007): „Eventness som æstetisk kategori.” <http://aestetik-forskerskole.au.dk/aestetisk-seminar/eo7oversigtforweb/> (2011-05-11)
- SARTRE, Jean-Paul (2006): *A lét és a semmi*. Budapest: L'Harmattan.
- SCHECHNER, Richard (1988 [1977]): *Performance Theory*. New York: Routledge.

- SIMMEL, George (2005): *A pénz filozófiája*. Budapest: Osiris Kiadó.
- THRIFT, Nigel (2008): *Non-Representational Theory. Space, Politics, Affect*. London: Routledge.
- TURNER, Victor W. (1969): *The ritual process: structure and anti-structure* (The Lewis Henry Morgan Lectures). London: Routledge and Kegan Paul.
- TYUPA, Valery (1996): *Bakhtin as a Paradigm of Thinking*. Novosibirsk: Nauka.
- VOLOSINOV, V. N. (1929): *Marxism and the Philosophy of Language*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

NAPLÓ

189 Tompos Krisztina, Morvay Judit: Egymásra,
apránként

192 Beck Zoltán: Isabel Fonseca: Állva temessetek el!
A cigányok útja

194 Elisabeth Tucker: Vernacular Religion in Everyday
Life: Expressions of Belief

Tompos Krisztina, Morvay Judit

Egymásra, apránként

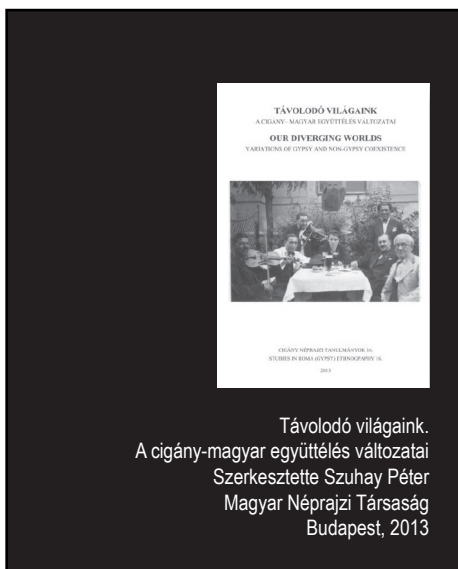
Néhány héttel ezelőtt jelent meg a Cigány Néprajzi Tanulmányok 16. kötete „Távolodó világaink: A cigány-magyar együttélés változatai” címmel. A szerkesztő, Szuhay Péter bevezetőjében az „együttélés pozitív és negatív, egyedi és konkrét” eseteinek megismerését ígéri, ennél azonban sokkal többet kap az olvasó. A kötetben szereplő 23 tanulmány olyan sok oldalról, olyan sokszínű kutatói és emberi attitűddel, bátor kérdésfeltevésekkel és személyes tapasztalatokkal mutatja be a téma egy-egy szeletét, hogy a társadalmi kérdések iránt érdeklődő olvasó a megismerésen túl inspirációt nyer a továbbgondolásra, példamutatás a részproblémák megoldásának perspektíváira.

A tanulmányok között jelentős csoportot képeznek a kifejezetten történeti témájú írások, illetve azok, amelyek egy közösség jelenlegi helyzetének magyarázatához a múlt feltárását is fontosnak tartják. Ide tartozik Binder Mátyás írása, aki az eddigi történeti kutatások alapján tekinti át a cigány-magyar együttélés változatait. Az elemzés a 14 – 20. századig terjedő időszakot öleli fel, a megszokott szenvedés- ill. politikatörténeti paradigmák helyett azonban a gazdasági és társadalmi összefüggésekre helyezi a hangsúlyt. Molnár István Gábor tanulmányában Újpest cigány lakosságának 170 éves történetét mutatja be a közösségre jellemző két fog-

lalkozáson, a szegkovácsoláson és a muzsikus léten keresztül. Külön érdekesség a szerző családi fotógyűjteményéből származó, a kötetben látható sorozat, mely az újpesti roma családokat polgári miliójükben ábrázolja, nagy kontrasztot mutatva a megszokott (szélsőségesen szegény vagy gazdag) ábrázolásmódokkal.

Hiánypótlónak mondható Máté Mihály Dél-Dunántúli colári házaló cigány kereskedőkről szóló tanulmánya, hiszen a colárik csoportja iránt eddig kevesen mutattak tudományos érdeklődést. A szerző a Kaposvár és Dombóvár városában élő, valamint az innen kitelepült házalókereskedő cigányok történetét ismerteti, személyes megfigyelései, interjúk és a kereskedők munkájához nélkülözhetetlen hivatalos okirat, a házalókönyvek alapján.

Lengyel Gabriella tanulmányából a Tiszavasvári romák történetébe nyerünk betekintést. A szerző a városban elkülönülten élő, és eltérő életstratégiát követő két roma csoport helyzetének alakulását mutatja be az 1920-as évektől napjainkig. A jövedelem, képzettség és akkulturációs stratégia szempontjából is különböző közösségek



párhuzamos bemutatása izgalmas és tanulságos, a jelenlegi helyzet problémáinak artikulálása pedig előremutató azok megoldása szempontjából. Igazi történeti és jelenkori nyomozómunka eredményét kapja kézhez az olvasó Nagy Pál Érpatakról szóló tanulmányában. Az aprólékos (levéltári, szociológiai, néprajzi, antropológiai) kutatómunkát bemutató írás történeti kontextusba helyezve teszi átláthatóvá a falu társadalmi viszonyaira jellemző – e sorok írói által tapasztaltan – átláthatatlan szálakat, és társadalmi jelenséget. Ide sorolható a roma családok szociális és társadalmi helyzete, a falu társadalmának ciklikus átrendeződései, valamint az utóbbi években sokat emlegetett „érpataki modell” gyakorlati jelentése, kiegészítve polgármester személyének és közéleti szerepléseinek vizsgálatával. Különösen nagy érték a tanulmány objektív stílusa, mely ellenpontot képez a médiában feltűnő hangzatos ám felszínes jellemzésekkel szemben, és lehetőséget teremt a rendkívül komplex helyzet megismerésére, az egyéni és közösségi motivációk megértésére.

A történeti írások mellett jelentős csoportot képviselnek a szociál- és kulturantropológia, illetve néprajztudomány módszertanára épülő kutatási beszámolók, közösség tanulmányok. Kotic József Csernelyen vizsgálta a cigány – magyar együttélés átalakulását, a korábbi jó viszony megromlását. Az alkalmazott antropológiai nézőpont (a kutatás egy új energiaellátási modell háttér kutatásának készült) a probléma sokoldalú bemutatását eredményezi. Hasonló kérdéseket jár körbe Kovai Cecília egy Heves megyei településen végzett kutatásában. Az utóbbi tíz évben átalakuló, cigányok és magyarok együttélését meghatározó viszonyrendszer (a „boldog békeidők” megborult rendjét) három terület, az iskola, a lakóhely térbelisége és a munka mentén vizsgálja, így nyújt átfogó képet.

Máté Mihályhoz hasonlóan Lator Anna is egy kevésbé ismert csoporttal, a magyarországi szintók kultúrájával foglalkozik, egy mutatóványos család sorsán keresztül. A tanulmány jelentőségét növeli, hogy a mutatóványos szakma visszaszorulóban van, a szerző éles szemmel találta meg a szakirodalomban való megörökítésének még élő lehetőségét. Ugyancsak egy családdal foglalkozik Pasqualetti Ilona, aki kutatásában a szegénység magatartásformáinak, életstratégiáinak megismerését tűzte ki célul. A szerző interjúit egységes narratívaként, összefüggő „családi élettörténetként kezeli”, a szubjektivitásnak engedett tér pedig közelebb hozza a család motivációit az olvasó számára. Ludescher Gabriella egy nyírségi település roma és nem roma lakosságának viszonyát mutatja be. Sokoldalú elemzéséből a településen belüli hierarchia mellett a roma közösség belső erőviszonyait, munkaerőpiacon elfoglalt helyét, élet- és megélhetési stratégiáit is megismerheti az érdeklődő.

Lukács György a dombosfalvai roma közösség múltbeli és jelenleg jellemző munkaerőpiaci helyzetével foglalkozik. Tanulságos egy konkrét példán keresztül látni, hogyan zajlanak le az elméletileg működőképes munkaerőpiaci programok a gyakorlatban. A tanulmány személyes példákon keresztül írja le, mik a sikeresség és sikertelenség irányába mutató indikátorok, s nem utolsó sorban hogyan illeszkedik mindez az egyéni életutakba. Bakó Boglárka tanulmányában egy romániai kalderás közösség életébe enged betekintést. Középpontba a segélyosztás napjának elemzését helyezi, emellett azonban a falu magyar, román és cigány csoportjainak hierarchikus viszonyairól is pontos képet kapunk. Fontos a térhasználat bemutatása és annak reprezentációja, hogy ugyanazon tér különböző funkciókkal való ellátása hűen tükrözi az egyes csoportok egymáshoz való viszonyát.

Őrszigethy Erzsébet irodalmi stílusú tanulmányában az észak-ormánsági Bogádmindszentről olvashatunk. A kezdetben oktatásra fókuszáló kutatás időközben átfogó képet eredményezett a faluról: a szerző széleskörűen mutatja be a település múltbeli és jelenlegi társadalmi viszonyait, közéleti kérdéseket, a romák – ezzel összefüggő – helyzetét, nem utolsósorban pedig a település iskolájának történetét. Feischmidt Margit és Szombati Kristóf közös tanulmányában Gyöngyöspata nagy sajtónyelvűségét kapott, 2011-es „megszállásával” foglalkozik. Az előzmények és motivációk megértése alapos kutatást és elfogulatlan nézőpontot kívánt a kutatóktól, utóbbi a tanulmányban is kulcsfontosságú. Szentesi Balázs egy kelet-magyarországi faluban létrejött, hátrányos helyzetű gyerekeknek szóló oktatóprogrammal foglalkozik. Az írás egy 5 évvel ezelőtti képet mutat be: a program létrejötte mellett konstruktívan világítja meg azokat a problémákat, melyek a kezdeményezés sikerességének: az integrációnak útjába állnak.

A kötetben olvasható további tanulmányok kategorizálása erőltetettnek tűnik, ezeket jobb önmagukban értékelni. Közülük a legtöbb olyan munkafolyamatot ír le, mely nem feltétlenül a kutatást, hanem valami egyéb eredmény megvalósítását – iskolaalapítást, közösségépítést, konfliktuskezelést, a mélyszegénységben élők életkörülményeinek javítását – tűzte ki célul. Jellemző rájuk a szubjektív hangvétel, mely azonban a téma jellegénél fogva általában a hiteles leírás, és a könnyebb érthetőség eszköze.

Izgalmas projektet, a Romani Platni lakáséterem létrejöttét és működését mutatja be Szivák Fruzsina tanulmánya. A szerző belső nézőpontja lehetővé teszi a program tágabb térbeli és társadalmi kontextusának leírását, mely mind a laikus, mind a tudományos közeg számára tanulságos. Mindez Fleck Gábor és Orsós János

tanulmányáról is elmondható, akik a sajkócai Dr. Ámbékar iskola illetve a Dzsaj Bhim közösség létrejöttének és működésének körülményeit, a környezet (sajnos olykor negatív) attitűdjének hatásait mutatják be. Az olvasó bepillantást nyer a – szélesebb értelemben vett – „helyi” társadalmi viszonyok megváltoztatásáért küzdők munkájába, amin ha érződik is a kiábrándultság, elszántsága továbbra is példa értékű.

Márta nővérnek az arlói misszióról szóló, személyes hangvételű írása tulajdonképpen a settlement típusú szociális munka örömeiről és kudarcairól ad számot. A már-már naplószerű írás olyan kérdésekre ad szubjektív, épp ezért érdekes választ – például a változások helyes irányának meghatározása, vagy az elfogadás nehézségei – melyek megkerülhetetlenek a témával foglalkozók számára. Feldmár Nóra egy izgalmas és sikeres kísérletről, az általa levezetett toldi bio-brikett programról számol be. Írása különösen inspiráló, hiszen a programban résztvevők hatalmas teljesítményén túl (beleértve őt magát is) arra is bizonyíték, hogy vannak olyan innovatív megoldások, melyek valóban működnek, és képesek megingatni a kilátástalanságot.

Módszertani érdekesség Pálos Dóra tanulmánya, aki az etnikai identitás problematikáját a pszichológia és az antropológia eszközkészleteinek ötvözésével vizsgálja. A kérdésfeltevés a többségi attitűd egyéni identitásalkotásra gyakorolt hatására irányul, melyet a szerző két személyes életútinterjún keresztül tár az olvasó elé. Két életúttal foglalkozik Durst Judit tanulmánya is, ezúttal azonban két archetipikus alak, az uzsorás és a vasazó cigány identitásába nyerünk betekintést. Mindkét alakot jól ismertnek véljük (a romákról szóló hétköznapi diskurzusokban mindkettő gyakran szerepel), az írás azonban rádöbbsent: eddig valójában szinte semmit

sem tudtunk róluk. Kőszegi Edit írása ugyancsak őszinteségével hagy mély nyomot az olvasóban. A szerző saját cigányságról alkotott képének alakulása közben olyan kérdéseket fogalmaz meg (és mer leírni), melyek a legtöbbször megfogalmazódnak, de túl provokatívnak tűnnek. Ha indirekt módon ugyan, de épp ennek leküzdésére, a kimondhatatlanság megtörsére kap bátorítást az olvasó.

Színfoltot jelent Ambrus Judit összefoglalója az elmúlt néhány évben bemutatott, roma tematikát érintő művészeti, kü-

lönösen színházi alkotásokról. Fontos és példamutató, hogy egy tudományos folyóirat az általa tárgyalt témának akár tőle egészen távoli (pl. kortárs művészeti) megközelítéseit is beemeli saját diskurzusaiba. Ahogy példamutató az, a kötet egészét átható üzenet is, hogy a cigány-magyar együttélésről csak így, ilyen sok oldalról nézve érdemes beszélni. Ismerni kell a jó és rossz gyakorlatokat, jelentéseket az ország különböző pontjairól, egymás eredményeit, sikereit, kudarcait. És építkezni kell, egymással, egymásra, apránként.

Beck Zoltán

Állva temessetek el!

A köztesség élményének pillanatfelvétele – alighanem valami gyors summázatot várónak ilyesmit mondanék. Azt a belső ellentmondásosságot játssza végig a szöveg, amire a címben is utal: feszítő ambivalenciával van dolgunk, de korántsem metaforizáltan. Illetve van egyfajta allegorikus iránya a szövegnek.

Részben azért, mert saját műfaját bizonytalanítja el. A könyv nem tudományos munka – abban az értelemben biztosan nem, hogy kevésbé használja a tudományos diskurzus nyelvviségét, egzaktnak mondható módszertana nincsen, kauzális viszonyai nem kijelöltek és következtetések, és sorolhatnánk. Ugyanakkor nincs rokonságban sem azokkal a szövegekkel, melyek fenntartani kívánják a tudomá-

nyosság látszatát azzal, hogy annak helyébe valami más (tekintélyt, intézményt, származási kontextust, etc.) helyeznek, sem azokkal, melyek inkább akarnak interjúalapra épített általánosításokkal szolgálni. Inkább van rokonságban a beat-irodalom Kerouackkal, Tom Wolfe-fal fémjelzett világával – beszédmódja legalábbis olyan: dokumentarista, leíró akarat jellemzi, annak biztosításával, hogy ő maga, a narrátor folytonosan jelen van, a történetek az ő történései is, éppen ezért érintettségét ő maga is számításba veszi, folytonosan reflektál rá. Beszámol arról, hogy egy adott esemény kapcsán miféle általános előzetes tudásokkal rendelkezik (ő maga, személyesen), mint ahogy teszi ezt a 265. oldalon. A beszélő Hargita megyében jár, ahol utastársai beszélgetésébe való belekapcsolódásáról így ír: „A cigányokat pedig, meséltem menet közben a többieknek, nemcsak kémeknek, de gyújtogatóknak is tartották. Elmeséltem az izzó szeg történetét.”

Ugyanígy a felvetődő kérdések nem a maguk tárgyyszerűségében kerülnek leírásra, hanem inkább vitázó – és a vitát ideológiai pozícióvá tágító nézőpontból:

„Én is gyakran találkozom külföldön olyan amerikaiakkal, vettem ellen, akiket ellenszenvesnek találok, de ettől még

amerikainak tekintem őket.” (264)- és egyből az önreflexió (tehát a nyitás, amelyik már a gondolkodó, összefüggéseket kereső és feltáró narrátoré, azé, aki azon fáradozik, hogy saját gondolkodásának megértését is újrendezze azzal, hogy azt más kontextusba helyezve fedezi fel a maga számára): „A párhuzam azonban sántít. Sok más európaihoz és a legtöbb kelet-európaihoz hasonlóan Corin a nemzeti hovatartozást törzsi, vagyis vérdégi és kulturális azonosság alapján, nem pedig területi, és legfőképpen nem állampolgársági alapon határozta meg.”

Ez a közösségi identifikációs különbözőség egyébként az egész könyvet áthatja – folytonosan ütközteti a német „volk” eszményképét a franciával (történeti vetületének leegyszerűsítő magyarázatával), a kulturális közösség élményét az amerikai állampolgárság alapú elgondolással (vö. tk. 366-367). Ezek nem azért izgalmas szöveg helyek, mert általa új tudáselemekhez jutunk. Sokkal inkább azért, mert a narrátor gondolkodási stratégiája válik értelmezhetővé általa, az, hogy itt nem olyan módon szemlélő írásmódról van szó, amely önmagát felsőbbrendűnek és ezzel együtt kívülállónak tartja. A bevonódás dokumentálódik, a kultúrák felszínes vagy közhelyes találkozása helyett a megértés, értelmezés akarata, annak deklarációja, hogy nincs megismerés önmegismerés, önelemzés nélkül. Hogy a másikkal feltett kérdéseink magunkra vonatkozó kérdések is, melyekre a másikkal való viszonyban, tényleges dialógusban, találkozásban kaphatunk csak érvényes válaszokat. Érvényeseket és nem kizárólagosakat.

Alighanem ebből a stratégiából következik az is, hogy a könyv nem marad meg szinte semmilyen leírásról az egyszerű rögzítés szintjén. Néha metaforizál (a cigány asszonyok mozgását konfettiesőhöz hasonlítva (370)), nem riad vissza a kauzalitás elhagyásától. Ennek helyébe olykor

az inkább a szépirodalomra jellemző – szabad asszociációt lépteti. Az egyik leírásról – talán épp a konfettiesőt folytatva néhány oldallal arrébb – az elképzelt cigány nő figurája lép a valóság helyébe, megelevenedik Carmen, a kapcsolódó jelentésekkel, melyek beépülnek a cigányokról alkotott nem-cigány képbe, majd ennek továbbvitelekor az önreprezentációs stratégiákról esik szó, ahol nem a sztereotípiákkal való szembemenés, hanem éppen azok beleolvasása az önreprezentációs keretbe a szöveg tárgya. És itt már újra visszatérünk az elemző szerzőhöz, legalábbis addig a pillanatig, míg egy újabb nyelvi fordulat mitizálja megint a szöveget: „Kezdetben volt a félelem.”

A könyv címére tekintek. Olyan képi szerkezetéről van szó, amely minden elemében opponál. Az állva eltemetés a temetés „megszokott” rendjétől való eltérést jelöl, ugyanakkor valódi ellentéte éppen az élet, ahogyan a szöveg zárlatában Manus Romanovot idézi Fonseca: „Egész életemben térdepeltem.”

A szószerkezetben kicsoda a „ti”? Kik azok, akik temetnek? Az a fajta oppozíció



Isabel Fonseca: Állva temesettek el!
A cigányok útja.
Európa Kiadó
Budapest, 2010 [1995]

van értelmezhetően mégis másfajta olvasat, mint az etnikus – és erre az új narratívára (a tényleges beszédmódváltásra) ismer rá a beszélő?

És végül: ki az az „én”, az, akit temetni kell? Ez valójában individuumba szoruló sorstörténet, vagy példázatszerű, amelyben az én-re ráérthető volna a „mi” többsége? Így tehát mégsem vonódik ki az etnikus horizontból, és minden roma jelölődik ebben a kollektívált „én”-ben?

A záró fejezet – a kézirat lezárása ill. az angol nyelvű megjelenés után tizenöt évvel íródott. Fonseca újraértelmezéseként azt találjuk, hogy a megváltozott társadalmi térben, mely alatt leginkább az Unióvá formálódott Európára érdemes gondolnunk alig változott valami. A kötet eredeti zárófejezete sem tekint bizakodóan a jövőbe: azt engedi láttatni, hogy a romák társadalmi a nem-roma társadalmakban szétszakítottak, egyéni karrierutak nem rajzolhatók fel úgy – sem a valóságban, sem a fikcióban –, hogy azok ne kérdőjeleződjenek meg, sőt, hogy ne legyenek folytonosan kérdőre vonva – vagy a személyes felelősség számonkérésével, vagy éppen a közösség egyszemélyben való képviselésével kapcsolatban. Arra tart a szöveg, hogy nincsenek hősök, nincsenek,

mert nem lehetnek. Nem azért, mert valójában nincsenek, hanem azért, mert nincs olyan értékrend és nincs olyan közösség, és vele olyan közösségi, ha úgy tetszik normarendszer, amely a hősvatást elvégezhetné. A romák, akik szót kapnak, áru-lókká válnak – a köztesség élményébe szorúlnak bele. Holott éppen ez a szóhoz jutás volt legfőbb szándékuk. Talán nem véletlen, hogy a kötet megjelenése olyan nagyszerű szövegekkel szinkron, mint Katie Trumpener tanulmánya, a Cigányok ideje, amely a szubhumán másság terminusát használja erre a létélményre, hogy az ennek megfelelő angol terminus, a subaltern forgalomba kerül a posztkolon szövegekben, etc. És az is lehet, hogy a hősvatás elmaradása éppen azért következik be újra és újra, mert az a paradigma, amely az ily módon elgondolt képviselőt érvényesíti, mára már nem érvényesíthető. Sokkal inkább – és ezt már óvatosan tapasztom Fonseca szövegéhez – azért deficités a befogadás aktusa, mert a beszédmód, amely a megértéshez vinne közelebb bennünket, nincs használatba véve – sem a roma, sem a nem-roma közösségek által. A használatba vétel azonban – és erre figyelmeztet Fonseca félezer oldala is – *a hatalom birtokosainak a felelőssége.*

Elizabeth Tucker
Binghampton University

Vernacular Religion in Everyday Life: Expressions of Belief

This wide-ranging study of expressions of belief in everyday life makes an important contribution to folklore scholarship. As Leonard Norman Primiano, coiner of the term “vernacular religion,” explains in the book’s afterword, “this volume remarkably represents the first English language publication of a book of such articles by a press specifically addressing folkloristic research on religion and readily available for scholars to consult, for libraries to make available, and for students to read” (382). Covering Europe and the Americas,

as well as a historical range from the Early Modern period to the present, this book offers well-organized and thought-provoking essays on the nature of belief in the context of everyday life.

I especially appreciate the editors' work on this volume because, when I did the research for my book *Children's Folklore: A Handbook* (2008), I found it difficult to find reliable sources on eastern European and Russian folklore in English. Because of this new publication, scholars of vernacular religion will be able to examine cross-cultural expressions of belief in English without struggling to surmount language barriers.

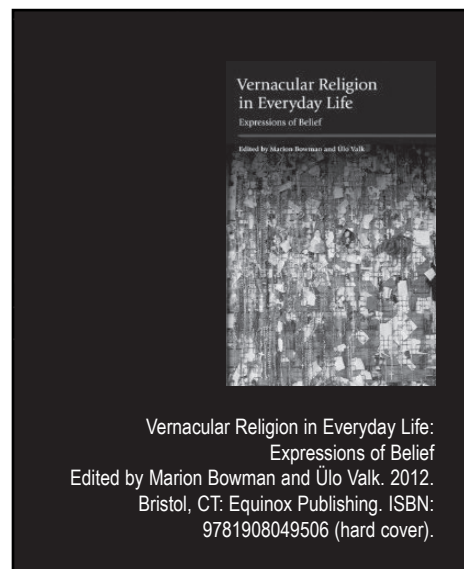
The book's first section, *Belief as Practice*, includes two essays about Russian folk beliefs, one about a Hungarian healer, and one about vernacular religious belief among patients in England. The first essay, Marja-Liisa Keinänen's "Everyday, Fast and Feast: Household Work and the Production of Time in Pre-Modern Russian Orthodox Karelia," discusses production of time in relation to bodies, houses, chores, and diet. The last, Anne Rowbottom's "Chronic Illness and the Negotiation of Vernacular Religious Belief," explores a Chronic Fatigue Syndrome patient's frustration with Christianity and her rediscovery of spirituality through Reiki healing. Rowbottom suggests that both patients and health care professionals would benefit from deeper understanding of vernacular beliefs and practices.

In the second section, *Traditions of Narrated Belief*, the editors present three essays about the dynamics of vernacular belief. Madis Arukask's and Taisto-Kalevi Raudalainen's "Autobiographical and Interpretive Dynamics in the Oral Repertoire of a Vepsian Woman" analyzes the personality, worldview, and genre spectrum of an eighty-year-old northwest Russian woman with thoroughness and insight. This study

brings to mind the scholarly approach of belief and legend scholar Linda Dégh. Another extremely interesting essay is Ágnes Hesz's "Hidden Messages: Dream Narratives about the Dead as Indirect Communication," which explains how residents of a Hungarian community in Romania deliver messages through narratives presenting the wishes of people who have died. Merili Metsvahi's perceptive essay "Religious Legend as a Shaper of Identity: St. Xenia in the Mental Universe of a Setu Woman," eloquently recognizes the impact of narratives: "Words create reality" (161).

The third section, *Relationships between Humans and Others*, holds essays of great potential interest to scholars of folklore of the supernatural. Graham Harvey's "Things Act: Casual Indigenous Statements about the Performance of Object-Persons," examines the significance of birds and animals for residents of a First Nations reserve in Canada, as well as the meaning of cer-

Original: *Journal of Folklore Research*—<http://www.indiana.edu/~jofr/review.php?id=1510>



“that an anthropocentric view of religions that mis-perceives object-agency cannot fully understand what religious people (human or otherwise) say and do” (209). The other essays, María Inés Palleiro’s “Haunted Houses and Haunting Girls: Life and Death in Contemporary Argentinian Folk Narrative,” Ingvild Saelid Gilhus’s “Angels in Norway: Religious Border-Crossers and Border-Markers,” and Éva Pócs’s “‘We, Too Have Seen a Great Miracle’: Conversations and Narratives on the Supernatural among Hungarian-Speaking Catholics in a Romanian Village,” offer detailed, illuminating views of the supernatural in the context of everyday life.

The fourth section, Creation and Maintenance of Community and Identity, includes essays about Komi hunters in Russia, pilgrims in Spain, and Goddess-worshippers in Glastonbury, England. Art Leete’s and Vladimir Lipin’s essay on Komi hunters makes significant points about hunting dialogues and magic but does not seem to fit the “community and identity” theme as clearly as the other two essays do. Tiina Sepp’s “Stories of Santiago Pilgrims” aptly interprets the Camino de Santiago as a “narrated journey” (323), closely examining pilgrims’ identity through stories. Marion Bowman’s “Restoring/Restoring Arthur and Bridget” also focuses on story, with additional emphasis on ritual that helps the reader understand the complexity of this form of vernacular belief.

While it is understandable, given limited space, that the last section of the

book, *Theoretical Reflections and Manifestations of the Vernacular*, does not contain more than two essays, it is a bit frustrating not to have more essays in this part of the book. Nonetheless, the two excellent essays in this section provide important insights. Ülo Valk’s “Belief as Generic Practice and Vernacular Theory in Contemporary Estonia” and Seppo Knuuttila’s “Some Epistemic Problems with a Vernacular Worldview.” Valk finds that the Internet “gives voice to the people who are involved in developing vernacular theories that blend into the discursive web of beliefs” (366). His analysis of the “Poltergeist of Risti Street” is incisive and intriguing. Knuuttila challenges oversimplified interpretation of vernacular religion, arguing that the richness of folklore and the variability of folkloristics require more nuanced analysis.

In his afterword, Leonard Norman Primiano observes that three themes emerge from the essays in this collection: “the significance of creativity and artistry to religious life; the ambiguous nature of people’s religion; and the relationship of religious creativity to forms of power in particular as contestation to that power” (387). I agree that these themes are central to contemporary study on this subject. *Vernacular Religion in Everyday Life* is a richly detailed and thought-provoking book that will be of great value to belief and legend scholars, as well as to scholars in other fields. I want to congratulate the editors for their outstanding work.