

**Gagy József**

## **A „beszélőember”, Balogh Pál praetextusán: a rituális kommunikáció revíziójáról**

Előadásom kísérletet tesz arra, hogy saját munkám, az ezzel kapcsolatos dilemmáim rövid bemutatása után, ehhez kapcsolódva, általam használhatónak vélt fogalmak bevezetésével egy tudománytörténeti fordulatot jellegessen, nevezzen meg. Hangsúlyozom azonban a fogalomhasználat első megközelítés jellegét, és igen feltételes, módszeresen kifejtett érveket követelő voltát. De ezen túl, köztudott az ilyen tudománytörténeti „fordulatokat” jelző kísérletek kockázatosága: nem telt el még a saeculum, vagyis az az időszak, amíg minden, az eseményekben részt vevő és érintett kutató-generáció minden tagja át nem költözik a tudomány égi vita-tereire. Ha ez megtörtént, akkor kerülhet sor a személyes érintettségéből adódó rokon- és ellenszenvékből, a részvételből származó torzításoktól mentes tudományos mérlegelésre.

Mintegy négy éven keresztül, 2010 júliusa és 2014 májusa között folytattam rendszeres, rögzített beszélgetéseket a jobbágyfalvi (Csíkfalvaközség, Maros megye) Balogh Pállal (1931–2014). A beszélgetések tervezésekor, lezajlásakor, főként pedig most, amikor nekikezdtém a „hagyaték” feldolgozásának, olyan kérdésekbe ütköztem, amelyeknek tudománytörténeti, tudományelméleti vonatkozásai is lehetnek, vannak. A Balogh Pállal 1910 júliusa és 2012 májusa között folytatott beszélgetések szövegeiből könyvet szerkesztettem (Gagy 2012). Ennek előszavában igen vázlatosan kitértem 1. a szövegek gyűjtésének körülményeire, 2. a beszélgetőtárs világának megismerésében megtett utamra, eredményeimre, e világ részévé válásban való „előrehaladásomra”, és 3. a módszertani dilemmákra, a „gyűjtő” szerep alakváltozatainak a beszélgetések konstrukciójában kialakult formáira, az „adatközlő” tudásának feltárásában betöltött funkcióira. Úgy vélem, hogy a könyvem anyagából, a beszélgetések szerkesztett változatából megérthető, feltárható a kérdezési/beszélgetési stratégiám,

a szerkesztésből következő értelmezés-konstruáló meg gondolásaim. Ezek lényege: 1. a beszélgetések során előtérbe állanak a beszélgetőtárs beszélési szokásai, és legalább annyira van irányító szerepe neki is, mint a beszélgetést kezdeményező kutatónak, 2. a leírás, szerkesztés során a témák szerinti, értelmezést végző csoportosítás a kutató munkája (hiszen a tudományos elvárásoknak eleget kell tennie), de a szövegek mutatják, követhetővé teszik, bizonyítják az interakciók kiépülését.

### „Beszélő ember“ – „beszélőember“

A „beszélő ember” fogalom értelmezését, a társadalmi szerep székelyföldi formájának leírását Oláh Sándornak köszönhetjük (Oláh 1997). Tanulmányában a temetéseken nyilvánosan elhangzó rituális beszéd jelentéseinek vizsgálatát végzi el, és a beszéd jelentéseit három dimenzióban követi nyomon: elhelyezi a rituális beszédet a temetés mint keretesemény menetében, részletezi a rituális beszédnek az esemény részvevői számára kialakuló jelentéseit és megállapítja a rituális beszédnek a beszélő számára megkonstruálódó jelentéseit. Balogh Pál is beszélő ember abban az értelemben, hogy 1963-tól több-kevesebb rendszerességgel 2010-ig (betegségéig) rituális beszédet mond a jobbágyfalvi (vagy más településeken történő) temetéseken, tehát az Oláh Sándor által bemutatott, szintén unitárius környezetben történő, székelyföldi kulturális viselkedés megjelenítője. De én aktivitásának bemutatásakor nemcsak egyetlen rítusban játszott szerepére, hanem más értelemben, az ő közösségen belüli társadalmi státusát konstruáló aktivitásának megnevezésére használok a fogalmat, ezért én egybeírom a két, általában különírva használt szót: a jobbágyfalvi Balogh Pál egy „beszélőember”.

Ezelőtt negyven évvel azt írtam volna: Pali bácsival azért kell egy kutatónak beszélgetni, mert ő a klasszikus néprajz klasszikus fogalma szerint: a népi kultúra specialistája. Ma már egy megváltozott feltételezésrendszerre támaszkodva azt írhatom, hogy ő azért lett a kutatás alanya, mert egy változó kulturális környezetre/a modernizálódó vidéki társadalomra enged rálátni. Ő az, akivel beszélgetve szövegek születnek és közben kontextualizálás termelődik a kutatóval való interakció hosszas folyamataiban – ő az, aki ismeri azt a „nyers társadalmi beszédet”, amelyhez mi, kutatók „közvetlenül nem férünk hozzá, mert, kivéve igen esetleges és

speciális körülményeket, nem mi vagyunk a cselekvők. Csakis azt a kis részét tudjuk lejegyezni, amelyet adatközlőink meg tudnak velünk értetni“ (Geertz 1994: 187). Ha változott valami, akkor a kutató szemlélete változott meg az elmúlt húsz évben, nem az adatközlők: a népi élet értékeinek elkötelezett mentőjéből egy másik kultúra iránt „érdeklődő, illetve érdekelt ott időzővé“ (Geertz) alakult át.

Utoljára akkor hallottam a helyi megnevezést, amikor a faluban egy emlékműállítási ünnepség keretében, a testvérfalusi küldöttségek jelenlétében, a Pali bácsival készült beszélgetésekből szerkesztett könyvről kellett szólnom, és egy rokona mellett ültem. Ő kérdezte, hogy mikor jártam utoljára Pali bácsinál, miről beszélgettünk, és ő jegyezte meg, mintegy helyeslően, hogy fontos, értékes, elismerést érdemlő az igyekezetem, ezt a helyiek követik és jóváhagyják, mert *igen, Pali bácsi egy beszélőember*.

Megpróbálok itt tapasztalataim alapján erről néhány értelmezést megfogalmazni.

1. A „beszélőember”: a közösségben a rituális alkalmak, rituális beszéd specialistája, a rituális (de nemcsak) rend ismerője, kialakítója, fenntartója. Pali bácsi 1963-ban, 32 éves korában beszélt első alkalommal temetésen, a halott koporsója, sírhantja mellett a halotról, családjáról, életéről és halálról a gyászoló gyülekezetnek. Nem tanulta, nem gyakorolta ezt azelőtt. Felkérték rá, kétségekkel küszködve, de vállalta, elment olyan idősebb emberekhez, akik ezt előtte végezték és tanácsot kért tőlük, de végül mégiscsak az előzőleg megfogalmazottakat, leírtakat félretéve beszélt, és így tette ezt minden egyes alkalommal, egészen addig, amíg 2010-ben mindkét lábára lebénult, és már nem tudott elmenni a temetésekre. Egy alkalommal összeszámoltuk, listát készítettünk: a falu 78 halottját „beszélte el”, ehhez adódtak a távolabbi temetéseken való megszólalások. De utóbb újra és újra kiderült, hogy másokat is, olyanokat is, akik azon a listán nem szerepeltek.

A temetés utáni torban is szükség van beszélőre, aki a rítust vezényli, Pali bácsi ezt a szerepet is vállalta, ha megkérték rá. Lakodalomban a szervezés–tagolás–ceremóniavezetés legfontosabb feladatát, a lakodalmi gazda szerepét is elvállalta.

A „beszélőember” a közösség fontos tagja: de nem az idegenből jött pap, tanító vagy nem vezető politikai, adminisztratív szerepet vállaló értelmiségi.

2. A „beszélőember” nem csak rituális, hanem más ünnepi, vagy mindennapi alkalmakkor is megszólal. Gyűlésekben, találkozókön, formális és informális alkalmakkor első megszólaló, véleményt mondó, hangadó – *a beszélőember rendet csinál a hangzavarban.*

3. A „beszélőember” tisztségeket is vállal és közérdekű feladatokat old meg. Pali bácsi az unitárius egyház pénztárosa, majd gondnoka, az ezerkilencszáznyolcvanas években községi végrehajtó bizottsági tag, majd 1989 után két ciklusban is a helyi tanács tagja, és a kritikus 1991–1992-es időszakban a helyi földosztó bizottság elnöke. *A beszélőemberre hallgatnak a többiek.* Vagy ha nem is hallgatnak rá, akkor se szólnak ellene: ha más-képp cselekszenek, mint amit ajánl, előír nekik, nyilvánosan akkor sem kérdőjelezzik meg a legitimitását.

4. A „beszélőember” az, aki azért beszélhet, mert olyan életet él és úgy viselkedik, hogy különleges súlya, megkérdőjelezhetetlen hitele van a szavának. Az emberi élet legvédtelenebb, legsérülékenyebb pillanatában, halott élettársuk, rokonuk, barátjuk, munkatársuk mellett álló, megrendült embereket kell hogy vigasztaljon, nekik kell hogy erőt adjon, vagy legalábbis a változtathatatlanba, a veszteségbe való belenyugvást elősegítse. Aki beszél, annak nem szabad könnyezni, nem szabad gyengének mutatkozni ezekben a pillanatokban. *Nem szabad a saját veszteségemre, vagy a saját halálomra gondolni* – fogalmazott Pali bácsi. Aki beszél, aki búcsúzik, annak szavai nem a múlandó egyéné, hanem az élőké, a változva állandó közösségé.

5. Mindezzel együtt, mindezen túl: a „beszélőember” kiegyensúlyozott, mértékletes, teljes családi–emberi életet él, mintaadó kapcsolatokat tart fenn, elismerten erkölcsösebb és mértéktartó viselkedése miatt különb mint a többiek, de nem annyira, hogy idegenné legyen, csupán annyira, hogy felnézzenek rá, elfogadják és kövessék szavait, útmutatásait. A „beszélőemberen” keresztül a közösség jobbik, eszményi fele nyilatkozik meg – szavakban, cselekedetekben, rendfenntartó rituális tevékenységekben.

6. A faluban az idős generáció tagjai még mindig dominánsan paraszti-ként megnevezhető értékek szerint élnek, és a „beszélőember” a föld, munka, szabadság hármasságába kötött, és ebben a hármasságban rendezett életet él, elégedett és boldog ember. Pali bácsi vallomása szerint: *Nekem olyan természetem volt, hogy én örökké szerettem menni, szerettem dolgozni, én szerettem viccelődni, én szerettem meginni valakivel egy pohár bort, nem annyit, hogy ittas legyek, hanem amellet elbeszélgetni.*

*Elmenní a templomba, elmenní gyűlésbe, ide-oda. Én, mikor kimentem a mezőre, itthon elrendeztem holmit, senki olyan boldog nem volt, mint én. Magamnak beosztottam a munkát, ha elfáradtam, leültem, mikor megpihentem, folytattam tovább. Ha akartam, fűtjültem, ha akartam, dudolászgattam.*

Talán nem tévedek nagyot: Balogh Pálra azért érdemes hosszan, évekig tartó rendszerességgel figyelni, mert bármiről kérdezem, bármiről beszél, amit mond, az több, mint egy közember véleménye, egy közember története. Jobbágyfalva (egyik) „beszélőemberének” szavaiban, történeteiben a helyi társadalom szólal meg, „beszél”, igyekszik minél többet megértetni velünk, hogy mindazt (valójában: azt a keveset), amit valóban megértettünk, lejegyezhessek, etnográfivá változtathassuk.

Mit is jelent ez? Úgy gondolom, hogy a terepmunkára, a terepmunkával előállított szövegek és értelmezések ontológiai státusára világít rá. Akkor, és csak akkor szólal meg és „beszél” a társadalom, ha a gyűjtési helyzet és az erre való előzetes, utólagos reflexiók kitérítik a reális interakciót, a mindennapi párbeszédet utóbb, a feldolgozás, értelmezés nyomán tudományos dialógussá változtatják. Mindaz, ami létrejön, valójában fikció: „nem abban az értelemben, hogy tévesek, nem tényszerűek vagy csak ‘mintha’ gondolatkísérletek – a fikció szó eredeti jelentése vonatkozik rájuk: »csináltak«, »alakítottak«” (Geertz 1994: 183).

Vagyis

1. a meghallgatott, rögzített textusokon túl, annak magyarázatához,
2. a kutatónak a kutatási helyzetre vonatkozó speciális, és nem a beszélgetőtársnak szánt konkrét kérdéseire megfogalmazott válaszokban, konstrukciókként, fikcióként, de
3. életre kelnek, értelmes, magyarázó szerepet kapnak a kontextusok,
4. mégpedig úgy, hogy a szövegek és értelmezéseik nem egy előzetesen létező, értelmiségi ideálkép alátámasztását, nem a rituális kommunikációban megvalósuló konfirmációt szolgálják.

### **Rituális kommunikáció, konfirmáció**

A fenti álláspontot nem nevezhetem a sajátomnak és nem is nevezhetem újnak, kivéve a negyedik kijelentést, amely részletes magyarázatot követel. Azt állítom, hogy az ezerkilencszázkilencvenes évek elejéig a romániai

magyar néprajzkutatást inkább és nyilvánvalóan egy olyan szemlélet dominálta, amely leginkább a kommunikációelmélet rituális kommunikáció és konfirmáció kifejezéseivel írható le. Keszeg Vilmos 1995-ös összefoglalójában olvashatjuk a következő kritikusan állásfoglalást: a huszadik század során a néprajzkutatásban „a tudományos prekonceptió merev alkalmazása konzervatív erőként hatott. Sajátos célok alapján a népköltészetnek csak bizonyos eljárással létrehozott és forgalmazott alkotásai kerültek az érdeklődés homlokterébe. Ezzel magyarázható, hogy a néprajzkutatás nagymértékben elveszítette kapcsolatát az élő népi kultúrával, s a róla kialakított kép torzító értelmiségi hipotézis.” (Keszeg 1995 -- <http://epa.oszk.hu/00900/00979/00010/pdf/099-111.pdf>) Ezzel egyetértve azt állítom, hogy „a tudományos prekonceptiók”, a „sajátos célok”, a „kialakított kép” nem azért vezettek torzításhoz, mert nem voltak módszertanilag felkészült és a tapasztalatok alapján dilemmákat megfogalmazó kutatók, hanem azért, mert szakemberekként is szemléletüket a rituális kommunikációra törekvés, rituális kommunikációs konstrukciók prioritása, és elsősorban a konfirmáció igénye határozta meg. Feltételezésem szerint csak a kilencvenes évek közepén, és több, általam részleteiben, elmélyülve nem kutató, tehát most nem részletezhető külső és belső hatás nyomán jött létre az a fordulat, amely már egyensúlyt keresve és találva nagyobb hangsúly helyezhetett a népi valóság transzmissziós, információtermelő reprezentációira.

A néprajz huszadik századi „válságának” alapvető kiindulópontja a kutatásra kijelölt célterület/célpopuláció gyors változása. Gyors ütemben átalakult a „falu”, megszűnt a „parasztság”. Mi történik az egyre jelentősebb, erről a megszűnésről felhalmozott tudással, a kutatók módszertani ismerethalmazával? Mi lesz a tudományterület identitásával, társadalomtudományi besorolásával, és a kutatók (szakmai) egzisztenciájával, ha egyre kevesebbet „kutatnak”, és egyre többet kell „reflektálni”, vagyis a saját tudományterületük, tudományos/kutatói identitásuk építésével/újraforgalmazásával, a „folklór/néprajz határainak” kérdéseivel, az örökség/patrimónium, muzealizáció gondjaival kell foglalkozniuk? Igen egyszerűsítve, profanizálva: mi lesz a klasszikus szemlélettel, módszertannal, kutatókkal, ha „eltűnnek a fehér foltok”? Ezek a kérdések nyilvánvalóan 1989 után, az intézményépítés, elméleti nyitás korszakában kerültek nagyobb súllyal a néprajz tudománytörténetével foglalkozók asztalára. Ez volt a dilemma, ami miatt az 1989 utáni nyitás korszakában a néprajz alapvetően

különbözött más társadalomtudományoktól: a történészek nem panaszkodhattak a „történeti idő”, sem a szociológusok a „modern társadalmak” megszűnéséről.

Az általam magyarázó szándékkal használt fogalmak kommunikációelméleti alapozottságúak. James W. Carey hivatkozik John Deweyre, aki a kommunikáció fogalmát (ma az egyik legtöbbit használt fogalmunkat) – magyarul a Google kereső 1.800.000 találatot kapott 2014 szeptember 29-én – két, teljesen eltérő értelemben használja. Az egyik a ma leginkább (el)ismert és használt: a kommunikáció: transzmisszió, vagyis „küldés”, „közlés”, közvetítés”, „információ átadás”. Carey szerint „az elképzelés lényege: jelek és üzenetek távolba továbbítása, melynek célja az irányítás” (Carey 2003: 254). A másik: a kommunikáció rituális tevékenység, vagyis „részvétel”, „egyesülés”, „szövetség”, „kölcsonös megosztás”. Carey szerint „a kommunikáció rituális szemléletének mozaikrugója nem az üzenetek térben való továbbítása, hanem a társadalom időbeni összetartása. Nem információközlés, hanem a közös meggyőződés reprezentációja” (Carey 2003: 256). Mindez pedig egy olyan szimbolikus rend felállításával, kultiválásával történik, amely alapvető dualitása („mesterséges, mindazonáltal valóságos”) minden kulturális aktivitás alapja. Nincsen kultúra rituális cselekvések (Durkheimnél: a szent és a profán szétválasztása, a határvonalak őrzése, folyamatos megújítása – Durkheim 2004) nélkül. Mészemenő következményekkel jár az a kétféle választás, két irány megadása, amelyet Carey fogalmaz meg: a transzmissziónak a célja az informálás (hogy ezzel tovább építse, de esetleg megbontsa, mintegy revízióra készítse az eddigi rendet, folyamat-elképzelést), a rituális kommunikációnak a konfirmálás (hogy ezzel megerősítse az eddigi rendet, stabilizálja a folyamatokat). A megerősödő tudományos–technikai civilizáció alapvetően transzmissziós, olyan új, dinamikus és virtuális feltételeket (technikai médiákat) alakít ki, amelyek ha nem is morzsolják fel, de folyamatos és gyors alkalmazkodásra készítetik a közösségeket és egyéneket. Ezért is kerül középpontba a modern technika korszakában a sokféle közösségi (pl. etnikus) és egyéni identitások kérdése, csökken ezek egyértelmű, tartós kohézióteremtő szerepe, nő meg az (aktivizálást serkentő, cselekedetekre mobilizáló) „identitás hatalma” (Manuel Castells 2006). A ma paradoxona: a valóság egyre inkább mediatisált (és globalizált), egyre több a nyilvánosságkonstruáló, közösségi akció, a „médiaritus” és ezek közönségei, de egyre kevesebb a hosszú együttlétben alapuló és stabil környezetben identitást

megengedő és biztosító (és ebben az értelemben „hagyományos” és „biztonságos”) közösség.

Visszatérve a bevezetőben tett kijelentésemhez: a tudományosságot korlátozó rituális kommunikáció dominanciája létezett a néprajzban (az intézményesített formákban és informális viszonyulásokban egyaránt) 1989 előtt, és mindennek az ideológiai premisszája a normatív értelemben felfogott „mentés”, a közösség megmaradásának segítése volt – ennek érvényesítése azonban a tudományosság elveinek és gyakorlatának korlátozásával történt. Elfogadott és megengedett volt, hogy a néprajz tudománypolitikája jelentős társadalompolitikai-társadalomalakítói helyet jelöljön ki a maga számára, a néprajzkutatók szerepfelfogása, státuskonstrukciói jelentős szerepet játszanak – az erre orientált szakértői funkciók kidolgozásával, működtetésével – a rituális kommunikáció fenntartásában.

### A rituális használat revíziója

A bevezetőben jeleztem, hogy tételtem alátámasztásához nem végeztem elmélyült vizsgálódást. Megemlítek két, kiemelt, általam modellértékűnek tartott példát. Nem adom meg a pontos bibliográfiai tételeket, hiszen nem a szerzők, személyek, hanem a jelenség az, amire rá szeretnék mutatni. Véleményem szerint a korszakot általánosan jellemző szemléleti, módszertani példákról van szó.

Egy 1989-ben megjelent, a paraszti erkölcsöt vizsgálatát célzó, egy életművet összegző könyv bevezetőjében olvashatjuk: „Könyvem ajánlom a falunak és közösségének, mely átvészelve minden veszedelmet, példát nyújtott a helytállásra.” A falu és közössége nem mint kutatásba befogott, tanulmányozandó, feltárandó, leírható célterület, hanem mint minden veszedelmet túlélő, majd megújuló, példaadó erkölcsi lény tétéleződik ebben a viszonyulásban. Ez a bevezető sem pusztán bevezeti az olvasót a könyv/kutatás problematikájába, hanem érzelmi azonosulásra szólítja, hiszen a címe is ez: Vallomás. Hosszabban idézem: „Tudományos kötethez nem illik »vallomás«. Ám ez a kötet egy hosszú élet rendhagyó vizsgálatának eredménye. És bár úgy tűnik – és sokan ezt is vallják – a tudományos vizsgálat és annak eredményei nem tűrhetik meg a szubjektív indoklásokat, a bizonytalanságot, a többértelműséget, a kérdőjeleket és így



tovább, e kötet vállalja mindezeket. Hiszen abban, amire vállalkoztam: a paraszti értékrend vizsgálatában nem a felszínre, hanem a dolgok és jelenségek mélyére kell néznünk.” Az összefüggés nyilvánvaló: ha a dolgok felszíne alá kell nézni, és így a valóság rejtett oldalait kutatással kell feltárni, akkor a távolságtartás lebontása, a kutató személyes véleményének beépítése igen fontos, az ezzel és ebben keletkező bizonytalanság, többértelműség nem akadály, hanem segítség. Ez a szubjektivitás nem hátráltatja, hanem segíti a tudományos megismerést, hiszen ez a megismerési folyamatnak egyaránt, egyszerre tárgyai a tanulmányozott emberek/közösségek és a kutató: „Az értékrend megismerésénél éppúgy számba kell vennünk az ösztönös indítékokat, mint a tudatosokat. Ehhez pedig egy, a népi pszichével azonos vagy ahhoz hasonló lelkeség felismerése és vállalása szükséges.” Meg: „... a természet-közelséget az öregek szemléletében, egész sor lelki-szellemi jelenségben, sőt saját magamban is képes vagyok fölfedezni és egyben rekonstruálni.” A „dolgok és jelenségek mélyén” együtt van – egymásratalálva, egybeolvadva – kutató és kutató, és nincs távolságtartás, különállás, rálátás, kritika. Ez az, amire utal Carey fogalma, a rituális kommunikáció: a tevékenység – deklaráltan – szakrális, az egységet termelő-megjelenítő rítus. Igen fontos elem az újra- és újrafogalmazás: ebben ragadható meg a konfirmációs, megerősítő szándék.

Egy 1987-ben megjelent könyv Jegyzeteiben, igen rövid módszertani megjegyzésként, a következőket olvashatjuk: „Gyűjtéskor a következőképpen jártunk el: minden adatközlővel előbb megbeszéltük, hogy milyen fontosabb szempontok figyelembevételével fogja elmondani szolgálmányait. Lehetőleg az egymást követő évek sorrendjének a betartására törekedtünk. A magnetofonfelvétel után további beszélgetésekre került sor, gyakran újabb emlékek, élmények bukkantak fel az emlékezet mélyéből. Ezeket is hangszalagra rögzítettük, majd e pótlásokat – a szöveg lejegyzésekor – a megfelelő helyre illesztettük be.” A könyvben foglalt történetek megszületéséről tehát azt lehet tudni, hogy előbb a gyűjtő instruálta az adatközlőket, megadta a „fontosabb szempontokat”, majd az interjú, majd újabb beszélgetések következtek, és ezeket szintén a gyűjtő a szövegek megfelelőnek gondolt helyére illesztette. Kettős gyűjtői beavatkozás történt tehát, amely jelentősen befolyásolhatta a megszülető szövegeket – hogy mennyire, az nem derül ki, hiszen éppen az erre vonatkozó fontos, eligazító módszertani reflexió hiányzik. Mindezek után pedig a saját kérdéseinek mellőzésével, tehát a kontextusra utaló interakció (leg-

alább) vázlatos megjelenítését mellőzve, mint az adatközlők saját történeteit mutatta be a kötetben a szövegeket a kutató. Ráadásul mindezt „oral history” anyagoknak, társadalomtörténet-írásban hasznosítható forrásnak nevezte, amely „hiteles dokumentum”, hiszen ezekből „megrajzolható a szolgál- és cselédtartás utolsó történeti korszaka, a két világháború közötti időszak hiteles képe.” A létrehozott szövegeket az érzelmi azonosulást követelő „Vallomások” cím alatt tette közzé, és a bevezető tanulmányban külön nyomatékosítja, nem elemzi, hanem értékként, szakralitásként mutatja fel a „színes, tájnyelvi kifejezésekben pompázó nyelvezetet.” Úgy gondolom, az ilyen megfogalmazások utalnak leginkább arra, hogy a „részvétel”, „egyesülés”, „szövetség”, „kölesönös megosztás” elemei kell érvényesüljenek az eképpen konstruálódó kommunikációban: „Annyi eredeti nyelvi ötlettel, annyi remek megfogalmazással találkozunk bennük, hogy valóságos csodálat ébred bennünk a nép nyelvi leleménye, a mondatok megépítésében tanúsított bátorsága [sic!] iránt. A népnyelv minden szépsége megtalálható ezekben a vallomásokban, hasznosításukal csakis gazdagodhatunk.”

Carey nem állítja, hogy egyik vagy másik helyzetben az egyik vagy másik kommunikációs forma teljes mértékben zavaró vagy fölösleges lenne. Úgy gondolom, hogy a kérdés a forgalmazott, tudományosan megalapozott valóságkép adekvátsága, meg az adott korban létező társadalmi funkciók ellátása. Sőt, Carey azt mondja, hogy „a rituális szemlélet nem zárja ki az információáramlás folyamatát vagy az attitűdváltozást. Csupán azt állítja, hogy ezek a folyamatok teljes mértékben nem érthetők, ha nem ágyazzák be őket a kommunikáció vagy a társadalmi rend alapvetően rituális szemléletébe” (Carey 2003: 259). Nem arról van szó, nem lehet arról szó tehát, hogy megszűnhet, megszűnik a tudományos eredmények társadalomépítő, rituális („hagyományőrzésként”, közösségerősítőként felfogott) használata. Ami a kilencvenes években körvonalazódott és teret nyert, véleményem szerint, a romániai magyar néprajzkutatásban, az *a rituális használat, a használatához való viszony revíziója*. A következmény: a tudományosság alapvető elveinek fokozottabb érvényesülése, vagyis kevesebb konfirmáció, több információ („kevesebb érzélem, több módszertan és elmélet”). A „terepépítés”, a „terepen kialakított kapcsolatok” elméletileg megalapozott reflektáltsága pedig elvezetett oda, hogy azt olvashatjuk Keszeg Vilmosnak az Aranyosszékről írott néprajzi monográfiájának előszavában: fontos szempont a beszélgetések során a beszélők státusá-

nak integritása, fontos, hogy ne kényszerítse a gyűjtő beszélgetőpartnerét arra, hogy arról beszéljen, amit nem akar, hanem arról legyen szó, amiről akar beszélni, és végül is sikerüljön „úgy közeledni a másik emberhez, hogy feltáruljon, érthető legyen az a világ, amelybe beleszületett, s egyúttal érzékelhető legyen a bizonyos hagyományok megszűnte, változása miatti frusztráltsága vagy elégtétele ...”<sup>1</sup> A fordulat nyilvánvaló: olyan szemléleti alapállásra törekedni, olyan szemléletet érvényesíteni, hogy legyen információ, és legyen, de ne domináljon a konfirmáció.

A magam számára mindebből levonható következtetés: Balogh Pál, a „beszélőember” megérdemli, követeli a beszédét hallgató kutató részéről a beszélői státusok kiegyensúlyozott kezelését, sőt annak beismerését, hogy a létrejövő szöveget ugyan a kutató írja le és szerkeszti meg, de ez csak akkor sikerülhet, akkor lehet (és csak bizonyos mértékben lehet) érthető/releváns, ha a beszélgetőtárs is érthetővé akarja tenni (a kutató pedig meg tudja érteni). A megkérdezett elsősorban a maga számára, a kutató biztatására, de nem a kutató domináló jelenlétében, narrációt hoz létre arról a világról, amelybe beleszületett, és azokhoz a hagyományokhoz való viszonyból, amely hagyományok a modernizáció folyamatában elmúló/átalakuló világát jellemezték, éltették, de az új társadalmi környezetben csakis átalakulva, megszűnve-feltámadva (örökségként, élő patrimoniumként) létezhetnek ma és léteznek majd holnap is.

### Szakirodalom

CAREY, W. James

2003 A kommunikáció kulturális megközelítése. In: Kondor Zsuzsanna – Fábry György (szerk.): *Az információs társadalom és a kommunikációtechnológia elméletei és kulcsfogalmai*. Századvég Kiadó, Budapest, 252–270.

CASTELLS, Manuel

2006 *Az identitás hatalma*. Gondolat–Infonia, Budapest

DURKHEIM, Emile

2004 *A vallási élet elemi formái*. L' Harmattan, Budapest

---

<sup>1</sup> Keszeg 2004 / Bevezető/ <http://keszeg.adatbank.transindex.ro/belso.php?k=3&p=81>

GAGYI József

2012 *Ha akartam, fityültem, ha akartam dudolászgattam. Beszélgetések Balogh Pállal.* Mentor Könyvkiadó, Marosvásárhely

GEERTZ, Clifford

1994 Sűrű leírás. Út a kultúra értelmező elméletéhez In: Fejős Zoltán (szerk.): *Az értelmezés hatalma. Antropológiai írások.* Századvég Kiadó, Budapest, 170–199.

KESZEG Vilmos

1995 A romániai magyar folklórkutatás öt évtizede (1944–1994). *Erdélyi Múzeum* 57. 99–111. <http://epa.oszk.hu/00900/00979/00010/pdf/099-111.pdf>

2004 *Aranyosszék népköltészete. Népi szövegek, kontextusok. Monográfia I–II.* Mentor Kiadó, Marosvásárhely <http://keszeg.adatbank.transindex.ro/belso.php?k=3&p=81>

OLÁH Sándor

1997 Rituális beszéd a homoródalmási temetésen. *Néprajzi Látóhatár* V. (3–4) 151–165.

