

A HAGYOMÁNY HASZNÁLATÁNAK VÁLTOZÓ KONTEXTUSAI

Ennek a fejezetnek az a célja, hogy – a néprajztudomány határain belül maradva – számba vegye azokat a paradigmákat és társadalmi, kulturális, valamint mediális kontextusokat, melyek a 20. század során meghatározták a hagyományról való beszélés, valamint a helyi (népi) kultúra gyűjtésének, értelmezésének és használatának kereteit.

Ennek megértéshez két szempontot kell figyelembe vennünk:

1. Hermann Bausinger mondja azt, hogy a *horizont elmozdulása/felbomlása* következtében kerül sor a tér újraértékesítésére, a helyek felfedezésére. Ez a folyamat hozta magával a szülőföld mai fogalmának elterjedését és a szülőföld fogalmát tartalommal telítő szimbólumok kialakulását is. A szülőföld fogalmának megjelenése azt jelzi, hogy a közösségek rájönnek arra, hogy rajtuk kívül léteznek mások is. Az a hagyomány, amire eddig úgy tekintettek, mint ami a világot szervezi, a közösségi kereteken kívül elveszíti általános érvényességét. A szerző azt hangsúlyozza, hogy a manapság megrendezett számtalan helyi évforduló már létrejöttével is visszautal a helyi történelemre (Bausinger 1995: 81–83).

A helyi történelem és hagyományok lehorgonyzásra szolgáló eljárásokat Pierre Nora az *emlékezet helyei* fogalmával írja le. Létrejöttüket azzal indokolja, hogy az emlékezetnek nincs már valódi közege (Nora 2010: 13). Jan Assmann az emlékezet térbeli és időbeli kötöttségei mellett annak konkrét mivoltára hívja fel a figyelmet: „az eszméknek érzékelhető alakot kell öltetniük ahhoz, hogy bebocsátást nyerjenek az emlékezetbe” – erre a szerző az *emlékezés alakzatai* fogalmát használja (J. Assmann 1999: 38–39). Ez ugyanakkor azt is jelenti, hogy az emlékek megőrzését és továbbítását már nem a közösségek, hanem az intézmények végzik. A *kollektív emlékezet* helyét a *kulturális emlékezet* veszi át, mely a múlt szilárd pontjaira irányul, a tényszerű múltat (történelem) emlékezetes múlttá, mítosszá alakítja. A múlt szimbolikus alakzatokká olvad (J. Assmann 1999: 53).

A horizontok határolta tér leírásához Arjun Appadurai a *lokalitás* fogalmát használja. Szerinte „a lokalitás mindenek előtt kapcsolatokat és kontextusokat, és nem fozokat vagy térbeliséget jelent. Összetett fenomenológiai minőség, melyet a társadalmi közvetlenség érzete, az interaktivitás technológiai, és a viszonylagosság vált kontextusok közti kapcsolatsor hoz létre.” (Appadurai 2001: 3.)

A horizont elmozdulása az időszemléletre is kihat: a jövőtől való rettegés és a múlt utáni vágyakozás a jelen abszolutizálásához vezet, a jövőorientáltság helyét a *prezentizmus*, az autentikus múlt maradványait még őrző jelen kultusza veszi át. Ez azonban olyan jelen, mely már elmúlt még mielőtt teljes mértékben bekövetkezett volna. A ha-

ladásba vetett hitet a megőrzés gondja váltja fel. Az azonban, hogy mit kell megőrizni és kinek továbbra is kérdés marad (lásd Hartog 2006). Az internet gyors fejlődése és elterjedése a fent említett fogalmaknak és elméleteknek is új lendületet adott, tágabb kontextusba helyezte őket.

A Hermann Bausinger által emlegetett játéktér összeszűkülése jelenség úgy is értelmezhető, mint a nép kulturális termékeinek hozzáférhetőségére és a hozzáférés gyorsuló ütemére adott válasz.²⁰ Ahol gyorsan változó sorrendben teljesen különböző javak tűnnek fel, ott csak úgy őrizhető meg a hagyomány, ha a formák merevvé válnak, majd ezeket nagy pontossággal átveszik (Bausinger 1995: 111). A kitalált hagyomány és az örökség kortárs használatának esetében szintén szigorúan kell követni a kitalált/örökségesített hagyományokat, mintákat. Bausinger a népviselet példáját említi, ami, mint írja, erősen közelít az egyenruhához (Bausinger 1995: 114). Ez a tendencia ma még inkább érvényesül, elég csak a hagyományörző néptáncsoportok által használt viseletek gondolni.

A játéktér összeszűkülésére adott válaszként a 20. század folyamán látványosan megnőtt a lokális regiszterek szerepe (Keszeg 2009: 124).

2. A hagyomány tárolásának és megjelenítésének különböző médiumai és alakzatai szintén az archívumok felől értelmezhetők. Michel Foucault *A tudás archeológiája* című munkájában az archívum fogalmának kiterjesztését végzi el (Foucault 2001). Az archívumot elsősorban olyan rendszerként írja le, amely a kijelentések feltűnését és működését szabályozza, ezért felelős. Ebben a felfogásban az archívum nem pusztán statikus tároló, rögzített médium, hanem olyan, ahol az információ folyamatosan fluktuál, és amelynek működését befolyásolják az uralkodó hatalmi diskurzusok is (lásd Hermann 2010, Miklósvölgyi 2008).

Wolfgang Ernst német médiateoretikus *Archívumok morajlása* című szövegében (Ernst 2008) pedig az archívumok kibernetikájával foglalkozik: a technikai újítások, a digitális technológiák és a médiafogyasztási szokások megváltozásának szemszögéből próbálja meg azt újragondolni. Arra a megállapításra jut, hogy „a 21. században a médiaarcheológia túlhaladja [...] az archívumok és archiválás klasszikus rendszereit. Előnye hordozójában, illetve annak jellegében keresendő: a digitális kódolhatóság és a folyamatosság. A jelen médiaarchívumainak már nem pusztán a tárolás, hanem a továbbítás a funkciójuk, ez a különbségtétel hasonló, mint az archívum és kulturális emlékezet, vagy az archívumok és médiumaik esetében. A digitális világ egyik fontos hozadéka a lezáratlanság, vagy, ha úgy tetszik: a rendszertelenség.” (Hermann 2010).

²⁰ A változások felgyorsulásához – írja Odo Marquard – kompenzációként lassulódások kapcsolódnak, a globalizációt a regionalizációk és individualizációk kompenzálják. Az innováció kultúrájához hozzákapcsolódik a megőrzés kultúrája (Marquard 2001: 11).

Népi kultúra és (nép)hagyomány

A néprajztudomány kialakulását követően magabiztosan vonta meg kutatási területének határait. Kutatásának tárgyát a parasztságra korlátozott *népi kultúra* vizsgálatában látta.²¹ A helyzetet bonyolítja, hogy ez a fajta körülhatárolás nemcsak társadalmi, de időbeli síkon is érvényesült: a kutatás az őshire, a múltra koncentrált,²² a népi kultúra kortárs jelenségei szintén kívül estek a kutatások keretén. Az 1960-as évektől kezdődően azonban egyre gyakrabban válik problémássá ez a paradigma. A kutatók egyrészt arra kérdeznék rá, hogy *ki a nép?* Alan Dundes ugyanis már 1965-ben úgy érvel, hogy népek nevezhető bármelyik embercsoport, amely legalább egy közös összekötő tényezővel rendelkezik (Dundes 1956: 2). Vagyis számos csoportot (a gyári munkásoktól kezdve egészen az internet felhasználókig) illehetünk ezzel a terminussal, amelyek szintén bevonhatók a néprajzi kutatásokba. Másrészt az is újraértékelődik, hogy mi az a népi tudás (*folklore*) és hagyomány (*traditio*), amely a kutatás tárgyát kell(ene) képezze. Alfred Schütz ugyan már az 1930-as években a *mindennapi életet* állította érdeklődése középpontjába (Niedermüller 1981: 192–193), de a kutatás még hosszú ideig az ünnepnapok kutatását részesítette előnybe. Hoppál Mihály mutat rá arra, hogy még az 1970-es években is a magyar folklorisztika egyik jeles képviselője, Voigt Vilmos annak ellenére, hogy „kiemeli [...] a folklór közösségi jellegét, de elsősorban mégis művészi jellegzetességeit, »a folklór esztétikáját« tartja kutatásra érdemesnek” (Hoppál 1982: 330).

Keszeg Vilmos pedig a romániai magyar néprajzkutatás eredményeinek összefoglalása kapcsán állapítja meg, hogy „a romániai magyar néprajzkutatás a népi kultúrát sajátos szelekció alapján tette kutatás tárgyává. Azok a kritériumok, amelyek alapján ez a szelekció működött, a következők: *ősi* (szemben a közismert maival), *paraszti*, *falusi* (szemben a városival, hivatalossal), *esztétikus* (szemben az esztétikai minőséget alig tartalmazóval), *ünnepi*, *látványos* (szemben a mindennapival), *szóbeli* (szemben az írásbelivel, a rögzítettel), *szöveg- és műfajközpontú* (szemben a mindennapi

²¹ A néprajztudományt mind a mai napig egyfajta terminológia ingatagság jellemzi. A fent jelzett mellett a *parasztkultúra* és a *populáris kultúra* terminusok is használatban vannak. Az előbbi Hofer Tamás szerint a népi kultúra egy „szabatosabb, szorosabban körülhatárolt változata” (Hofer 1994: 233), ezzel szemben a populáris kultúra terminus szemléletbeli különbséget jelez. A kutatók mentális térképén a populáris oldal a kultúra szintjei között húzódnak szilárd határok, népi kultúrák esetében pedig a különböző embercsoportok, etnikumok határa szilárd (Hofer 1994: 240). Közös viszont bennük, hogy mindkét fogalom „a kultúra »magas«, »tanult« szintjével szemben határozza meg, mit tekint »népi«, »populáris«, »nem elit« kultúrának” (Hofer 1994: 134). A két fogalom dichotómiájának részletes elemzése során Hofer arra a következtetésre jut, hogy „a tudományok közötti és a fordítások révén a nyelvek közötti terminusáramlás is egyre jobban felgyorsul, nem egy esetben az eredeti jelentések kisebb-nagyobb módosulásával.” Így „az angol-francia hagyományban kidolgozott *populáris kultúra* fogalom jelentéstartományának jó része valahogy [...] betagoódik a mi *paraszti kultúra*, *népi kultúra* fogalmunkba, mintegy a színpalak mögött hozzájárul azok modernizálásához” (Hofer 1994: 246–247).

²² Ezzel kapcsolatban Voigt Vilmos írja: „igen jellemző a magyarországi hagyomány-felfogásra az ábrándos »őskeresés« máig szakadatlan megmaradása is” (Voigt 2007: 11).

kommunikáció lazább műfaji normákhoz alkalmazkodó beszédszokásaival), *nemzeti* (szemben az etnikai sajátosságokkal nem rendelkezővel)” (Keszeg 1995: 110, kiemelések az eredetiben).

Néhány nyugati szerző úgy érvel, hogy napjainkban egyre inkább a „helyi” válik az új népi kultúrává (Storey 2003: 116, Noyes 2009: 245). A népi kultúra (vagy hagyományos kultúra) helyi nemcsak abban az értelemben, hogy helyben született – azaz hosszú ideje beágyazódott a helyi társadalom mindennapjaiba –, de abban is, hogy mindig helyben kerül használatra. Ma tehát a helyi társadalomban számos olyan kulturális elem van használatban, mely a helyi társadalomban átvételnek számít, de ebben az összefüggésben a helyi kultúrának a részét képezi.

Ehhez hasonló nehézségekkel küszködünk a *hagyomány* jelentése esetében is, melyet a tudományos és a hétköznapi használatban egyaránt az ellentmondásosság jellemez. Dorothy Noyes szerint a hagyomány elsősorban mint kommunikáció (lásd átadás–átvétel), ideológia és tulajdon értelmezhető (Noyes 2009: 234). A hagyomány Edward Shils értelmezésében *tradtum*, vagyis minden, amit a múlt a jelennek átad (Shils 1981: 12). E szemlélet szerint a hagyománynak elsősorban tudásmegőrző, tudásátmentő feladata van.

Odo Marquard a hagyományt megszokásaink nélkülözhetetlenségéről írt esszéjében a *történelem primér jelenvalóságaként* írja le, ami nem más, mint „a megszokások összessége” az a valami, ami – Herman Lübbe szavaival élve – „nem megbizonyított helyessége okán érvényes, hanem mert lehetetlen meglenünk nélküle” (lásd Marquard 2001: 188–189). Ez a definíció az élet teljességére – ha úgy tetszik a mindennapokra – utal. Nem csupán a jeles napokhoz, ünnepekhez kapcsolódó cselekvések, gesztusok, tárgyak és szövegek összessége, hanem túl ezen hagyománynak minősül minden, ami emberi, ami az életet élhetővé teszi.

Kolozsváron 2012 decemberében Keszeg Vilmos *Kié a hagyomány? Mire szolgál? A hagyomány: kultúra, használók és forgalmazók között*²³ címmel szervezett nemzetközi tanácskozást. A konferencia-felhívásban Keszeg Vilmos úgy fogalmaz, hogy a 20. században Európában a hagyomány értelmezése terén három paradigma követte egymást. Az első a kulturális kontextus felől közelített (tipológia, elterjedtség, morfológia, struktúra, funkció és a hagyomány történeti megközelítése), a második a hagyományt szociológiai aspektusból értelmezte, a hagyomány alkalmazásának eszközéire, a hagyománnyal szembeni attitűdökre figyelt, míg a harmadik a kultúra patrimonizálása, mely napjainkban kialakuló, a hagyomány menedzsmentjére alapozó paradigmaként írható le. Ezek mindegyike – írja a szerző – a hagyomány különböző aspektusaira mutat rá.

²³ *A qui appartient la tradition? A quoi sert-elle? La tradition entre culture, utilisateur et entrepreneur. 6–7 décembre 2012, Cluj-Napoca, Romania.*

A Keszeg Vilmos által irányított kolozsvári kutatások a hagyományt operatív fogalomként használják. A hagyomány fogalmát „nem a kultúra- és a társadalomfejlődés egy korábbi korszakából fennmaradt reliktumokra vonatkoztatjuk, hanem a környezetben, a kultúra használóitól informális módon átvett, a mindennapi életben használt tárgyak, ismeretek, gyakorlatok, mentalitás és attitűd megnevezésére” (Keszeg 2014: 10). A hagyomány tehát 1. közösséget formál, 2. emlékezetet termel és 3. biografikus funkcióval rendelkezik (Keszeg 2014: 10–12).

Voigt Vilmos egyik tanulmányában úgy vélekedik, hogy – akárcsak a népi kultúra fogalma, a hagyomány is erőteljesen etnicizált. Amint írja „ami a közismert magyar »hagyomány-felfogást« illeti, nálunk, korábbi előzmények (például Bessenyei György történelem-értelmezése) után a reformkorban alakul ki a fogalom rendszeres használata. Kölcsey Ferenc *Nemzeti hagyományok* című tanulmánya (1826) voltaképpen egy máig érvényes nézetet képvisel, amely szerint a magyar »néphagyományok« egyszersmind az egész »magyar nemzet« hagyományai is” (Voigt 2007: 10).

Paládi-Kovács Attila pedig arra mutat rá, hogy a népi kultúra kutatóinak munkáiban hosszú ideig „a hagyomány szó [...] gyakran a honfoglalás előtti időkből származó, saját törvényei szerint továbbélő, olykor módosuló, megújuló népi kultúra szinonimájaként tűnik fel” (Paládi-Kovács 2004: 4). Ennek a hagyománynak a természetéről Hermann Bausinger a következőt írja: „az utóbbi évszázadban a nép körében is elterjedt felfogás szerint az, ami történelmileg korábbi – s néhány maradványban még a jelenbe is belenyúlik –, egyúttal történelem nélküli is, maga a természet (Bausinger 1995: 102–103). Aleida Assmann egyik tanulmányában szintén arra mutat rá, hogy a hagyományt a 18. századi irodalomban a *természet*-ként fedezik fel újra és értelmezik (A. Assmann 1997).

A köztudatba a népi kultúra és hagyomány fogalmának romantikus, esztétizáló és archaizáló meghatározása ágyazódott be. De, ami talán még ennél is fontosabb: egy ideje a helyi közösségek is saját kultúrájuk elemeire *mint* hagyományra kezdtek tekinteni.²⁴ Egy nemrég elvégzett kutatás, mely a helyi szerzők által készített falumonográfiák népi kultúráról szóló fejezeteinek szemléletét vizsgálta arra a következtetésre jutottunk, hogy ezek a 19. század végén, 20. század elején kialakult romantikus népi kultúra-szemléletre alapozó kézikönyvek és egy-egy részterület (népszokások, népköltészet népi építészet, gazdálkodás) monografikus feldolgozásaira támaszkodnak, és gyakran a helyi sajátosságok bemutatása helyett csupán általános megállapításokat tartalmaznak (Vajda 2015c). Az interneten megjelenített néphagyományok legnagyobb része szintén ezt a látásmódot tükrözik.

²⁴ „Manapság – írja Hermann Bausinger – a nép egyszerű fia is a hagyományra részben tudatosan, mint hagyományra tekint” (Bausinger 1995: 104).

A néphagyományok hasznosításának módjai és kontextusai.

Hermann Bausinger írja le, hogy az 1980-as évek elején egy kis délnémet város, Hayingen énekkarának 75 éves jubileuma alkalmával a helyi asszonyok olyan viseletben vonultak fel, melyet annak ellenére, hogy régiként határoztak meg, elismerték, hogy aznap öltötték először magukra. Csak később, egy újsághír nyomán derült ki a szerző számára, hogy valójában egy helyi lelkész száz évvel korábbi, akkor még használatba lévő viselet-darabokról készült leírása alapján rendelték meg ezeket a viseletdarabokat (Bausinger 1983: 434). A Marosvásárhelytől alig 20 kilométerre eső Vajdaszentiványon az 1960-as években egy helyi tanító, Demeter Pál végzett hasonló munkát, s a helyi táncscsoport a *Megéneklünk, Románia* elnevezésű vetélkedő rajoni és országos szakaszán az általa „megtervezett” viseletben mutatta be az azóta is nagy népszerűségnek örvendő vajdaszentiványi táncokat.²⁵ A tervezést itt is a szükség szülte, ugyanis a faluban már nem volt élő népviselet, csak egy-két idős ember szekrényében tartogattak a temetésre egy-egy rend viseletet. A helyi táncscsoport által ma is használt női viseletet a tanító egy 96 éves asszony ruhája alapján tervezte. A Marosvásárhely és Szászrégen között félúton elhelyezkedő Sáromberkén 2014-ben a helyi művelődési ház felújítása és felszerelése alkalmával a helyi általános iskola táncscsoportja számára nyolc pár „viseletet” is vásároltak. Mivel sem a helyi önkormányzat képviselőinek, sem a beszerzést bonyolító cégnek nem állt semmilyen dokumentáció a rendelkezésére a helyi viseletre vonatkozóan, a beszerzéshez az interneten kerestek mintákat. Egyrészt a különböző közösségi és fájlmegosztó oldalakon található erdélyi népviseletről és néptáncscsoportokról készült képeket, másrészt erdélyi kézműves mesterek interneten elérhető „viseletkatalógusainak” anyagát tekintették át. A viseletdarabokat pedig udvarhelyi kézműves mesterektől rendelték meg.

Folklorizmus, „néphagyományok új környezetben”²⁶

A hagyományhasználat fent jelzett jelenségeit a néprajzi szakirodalom a *folklorizmus*²⁷ fogalmával határozta meg. A fogalmat először talán Peter Heinz szociológus használta. A *Társadalmi változások* című lexikoncikkben 1958-ban folklorizmusnak a nativisztikus mozgalmakat és ezek valótlan-romantikus jellegét nevezte, s ezek példajaként éppen a régi elfelejtett „kényelmetlen viseletek” újrabevezetését említette. Hans Moser szokáskutató szerint folklorizmus „a népi kultúra elemeinek olyan megjelenési formá-

²⁵ A vajdaszentiványi táncokat az említett időszakban a Maros művészegyüttes is színpadra vitte és mind a mai napig számos hivatásos és amatőr táncscsoport repertoárjában megtalálhatóak.

²⁶ A cím átvétel, az eredetét lásd Bíró Zoltán – Gagy József – Péntek János (szerk.): *Néphagyományok új környezetben. Tanulmányok a folklorizmus köréből*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 1987.

²⁷ A folklorizmus fogalmához lásd Voigt 1970, 1979, 1987a; Bausinger 1983; Gusev 1983; Karnouh 1983.

ja, olyan összefüggésekbe kényszerítve, melyekbe eredetileg nem tartoztak”. Ilyen eset például a színpadon megjelenő népviselet (lásd Bausinger 1983: 435). Voigt Vilmos szerint a fogalom magába foglalja a népi kultúra korai felfedezésének korát is. A szerző a folklorizmus korai megjelenési formáinál a francia forradalmat, a német romantikát és az orosz narodnikok mozgalmát említi, és megkülönbözteti a régi és új tendenciákat, bevezetve a *neofolklorizmus* fogalmát (Voigt 1970, 1979, 1987b). Viktor Evgen’evich Gusev emellett a folklorizmus társadalmi-kulturális típusait különbözteti meg. Ezek a *mindennapi folklorizmus* és az *ideológiai folklorizmus* (Gusev 1983: 441). Bausinger pedig a folklorizmus jellegzetességeit a következőképpen foglalja össze: 1. A jelenségek mesterségesen létrehozottak, nem a hagyományból származnak, hanem abból nőnek ki. 2. Az ösztönzés kívülről jön és kifelé irányul előadások, bemutatók formájában, ahol számolnak a néző elvárásaival is. 3. A jelenségek szoros összefüggésben állnak a kultúra-ipar ügynökségeivel, beleértve a szórakoztató ipart és az idegenforgalmat. 4. A folklorizmus az alkalmazott néprajz egyik formája, ahol a néprajztudomány eredményeinek visszacsatolásával van dolgunk. (Bausinger 1983: 435.)

Erdélyben 1987-ben, a Kriterionnál látott napvilágot az a tanulmánykötet (Bíró–Gagyi–Péntek szerk. 1987), mely azt vizsgálta, hogy a népi kultúra új/megváltozott környezetbe kerülve „még mindig a hagyományos jelentést hordozó alkotás, vagy már csak (kétes?) értékeket termelő alkotás? [...] Hogyan találják meg helyüket a hagyományos kultúra felbomló paradigmájából szétszóródó elemek az új szintagmákban?” (Péntek 1987: 5). Bíró Zoltán a kötet elméleti bevezetőjének számító tanulmányában úgy érvel, hogy folklorizmusról akkor beszélhetünk, ha „a népi kultúra egy eleme, elemcsoportja az eredetitől eltérő, idegen környezetbe kerül [...], és az idegen környezetbe jutva megváltoztatja jelentését, más lesz, mint ami a népi kultúra rendszerében volt” (Bíró 1987: 31–32). A szerző ezt követően a folklorizmus négy alaptípusát különbözteti el: a tudományos folklorizmus, a reprezentációs folklorizmus, a mindennapi folklorizmus és a művészi folklorizmus típusát (Bíró 1987: 33–44). Tudományos folklorizmusnak számít, mondja a szerző, mikor a népi kultúra az értelmezések hálójában él tovább. át. „Amikor tehát megmentésről, megőrzésről beszélünk, akkor valójában folklorizmusfolyamatról, és ennek kapcsán jelentésváltozásról van szó. [...] A tudományos megközelítés mindig azt jelenti, hogy a népi kultúra elemeit idegen környezetbe visszük” (Bíró 1987: 35). Ugyanakkor ez a kutató által feltárt és közzétett anyag önálló életre kel(het), sokféle – a tudományos kutatás intenciótól igen távol eső – felhasználása is elképzelhető.²⁸

A szerző a reprezentációs folklorizmus körébe sorolja a könyvespolcon elhelyezett népművészeti kiadványsorozatokat, a falra aggatott szőnyegeket, kancsókat, a népi kultúra színpadra állítását és a népművészeti kiállításokat és a tájházakat egyaránt. Ezekkel ugyanis – érvel a szerző – mind a „népi kultúra hozzánk tartozását” (Bíró 1987: 36) fe-

²⁸ Ehhez a kérdéshez lásd még Keszeg 2005a.

jezi ki. A reprezentációs folklórnak nemcsak készítője, de ideológusa (szakértője) is van, akik kiválasztják, elének helyezik és megtanítanak arra, hogy hogyan kell szemlélni. Ezt az egész folyamat a *fogyasztás* fogalmával írható le leginkább (Bíró 1987: 38).

A mindennapi folklorizmus esetében a népi kultúra azáltal kerül idegen környezetbe, hogy már nem rendszerként, hanem eszközként működik, kiszolgálja ugyan az egyénnek az önmagyarázasi kísérletét, de egyben opposíció is termelődik: az egyén tisztában van azzal, hogy vannak rajta kívül mások, akik nem hisznek benne, esetleg le is nézik érte (Bíró 1987: 39–43). A művészi folklorizmus pedig valójában a folklorizmus klasszikus típusa, ebben az esetben „a népművészetnek és a népköltészetnek a »magas« kultúrába való bejutásáról van szó” (Bíró 1987: 43). A néphagyományok ilyen módon történő felhasználásának elsődleges élettere a műterem és a színpad, előadásának kontextusa a kiállítás, illetve a helyi, regionális és országos fesztivál vagy verseny.

A néphagyományok újraélesztése. Kitalált hagyomány

A hagyományalkotás azon folyamatának megnevezésére, mely során a hagyományos paraszti öltözékek újjáélesztésére, vagy éppen kitalálására (lásd a skót szoknya)²⁹ került sor, a szakirodalom Eric Hobsbawm nyomán a *kitalált hagyomány* fogalmát használta, bár a magyar folklorisztikában a *hagyományteremtés* fogalma is előfordul (lásd Hofer–Niedermüller szerk. 1987, Mohay 1997). Meghatározása szerint a kitalált hagyomány(ok) új helyzetekre adott válaszok, amelyek a régmúlt formákra és helyzetekre való hivatkozás formáját öltik (Hobsbawm 1983: 2), formalizációs és ritualizációs folyamatok, melyeket a múltra való utalás jellemez (Hobsbawm 1983: 4). A szerző a kitalált a hagyományok három típusát különíti el: 1. azok, melyek a társadalmi összetartozást erősítik vagy szimbolizálják, 2. amelyek intézményeket, státusokat és hatalmi viszonyokat erősítenek vagy legitimálnak, és 3. amelyek elsődleges célja a szocializáció, valamilyen hitrendszerbe, értékrendbe és viselkedésmintába való belenevelés (Hobsbawm 1983: 9).

Egy másik tanulmányában a szerző a „hagyományok tömegtermelésével” foglalkozik. A szerző abból indul ki, hogy annak ellenére, hogy a hagyományok kitalálása általánosnak mondható, a 19. század 70-es éveitől kezdődően közel fél évszázadon át „különleges sebességgel keletkeztek új tradíciók” hivatalosan és nem hivatalosan egyaránt. Az előbbieket, melyeket az állam hozott létre, vagy az állam számára gyakoroltak tekinthetjük politikainak, az utóbbiakat pedig társadalmi, ezeket formálisan szervezett csoportok hozzák létre, melyeknek nem volt politikai célkitűzésük, de új eszközökre volt szükségük, hogy biztosítsák vagy kinyilvánítsák összetartozásukat, szabályozzák belső kapcsolatrendszerüket (Hobsbawm 1987: 127). A Harmadik Köztársaság hagyományteremtő tevékenységének elemzése során három fő újításra hívja fel a figyelmet: 1. az

²⁹ Elemzését lásd Trevor-Roper 1983: 15–41.

oktatást az egyház világi megfelelőjévé alakította és a köztársasági elvek terjesztőjévé tette, 2. nyilvános ceremóniákat talált ki és 3. az emlékművek tömegtermelésébe kezdett (Hobsbawm 1987: 137–139). Annak ellenére, hogy a szerző csak később, más összefüggésben, említi meg, ide kell sorolnunk a rituális terek kialakítását (Hobsbawm 1987: 179) is.

Ugyanakkor a szerző a kitalált hagyományok további három további aspektusára is felhívja a figyelmet. Először is különbséget kell tenni a tartós és a múlékony újítások között. Másodszer a kitalált hagyományok „meghatározott osztályokhoz, vagy rétegekhez kötődnek”, az átvétel pedig – annak ellenére, hogy elviekben mindkét irányba hat – a „felülről lefelé szivárgás jellemzi”. Az átvétel során átalakításra kerül sor, de „a történelmi eredet látható marad”. A harmadik szempont pedig a „kitalálás” és a „spontán keletkezés” párhuzamos jelenléte (Hobsbawm 1987: 178–181).

A kitalált hagyomány primér kontextusát a (nemzeti) ünnep és a megemlékezési szertartás (lásd Connerton 1997: 67–75, Fejős 1996) képezi.

A néphagyományok újjáélesztése szintén hasonló módon zajlott, zajlik. A helyi vagy a központi (politikai és/vagy szellemi) elit a rendelkezésükre álló adatok alapján a néphagyományoknak egy ideáltípusát hozza létre, megteremtve egy közösség (település, régió vagy nemzet) „*reprezentatív*” néphagyományait. Így a hagyomány elszakad az őt létrehozó közegtől és a helyiből nemzetivé válik. Nálunk ennek korai példáinak az 1867-es párizsi világkiállításokon bemutatott nádfedeles magyar csárda, az 1873-as bécsi kiállításon bemutatott észak-magyarországi és erdélyi házak, illetve az 1885-ös budapesti országos kiállításon szereplő 15 berendezett *parasztzsoba* vagy a millenniumi kiállítás magyar faluja (Sisa 2001) tekinthető. Mivel ez a folyamat, valamint ennek a végterméke sokban hasonlít a skót szoknya történetéhez, a néphagyományok újjáélesztését szintén kitalált hagyományként kell meghatároznunk. A reprezentatív/kitalált néphagyomány szintén gyakran ideológia konstrukciók részévé válik, a nemzeti öntudat építésében tölt be szerepet.³⁰ Ezért gyakran éri – nem is teljesen alaptalanul – a nacionalizmus vádját.

A néphagyomány „rehabilitációja”. Örökség

Úgy tűnik – írja Keszeg Vilmos a fentebb említett konferencia előadásából szerkesztett kötet bevezető tanulmányában –, hogy Európában az 1960-as évektől kezdődően új terminus tűnik fel, az *örökség*, mely rövid időn belül az épített és a természeti mellett a kulturális javak meghatározására is kiterjedt, sőt külön kutatási irányzatot (*heritage studies*) indított el. De vajon nem arról van szó – kérdezi a szerző –, hogy a kulturális örökség terminusa jellegzetesen nyugat-európai kulturális attitűdöt nevez meg, ahol

³⁰ Ilyen példának okáért a román *căluș* nevű botos tánc, melyet 2005-ben vettek fel az UNESCO-listára. Ennek elemzéséhez lásd Știucă 2014.

az örökségesítés során a kulturális javak újra elosztása és idegenek számára történő bemutatása történik meg? (Keszeg 2014: 12–13.) Egy másik helyen pedig így vélekedik erről: „a kulturális örökség fogalma Európában az 1970-es években jelent meg, akkor tudatosodott az, hogy a kultúrának arra a részére, amit a használók valamilyen megfontolásból nem preferálnak, vigyázni kell, biztonságba kell helyezni, muzealizálni kell. Ez fordulatot jelent az európai mentalitás történetében, mert különbség van a hagyomány és az örökség fogalma között. Míg a hagyomány terminus a generációkon keresztül használt és önkéntesen közvetített értékeket jelenti, addig az örökség terminus már jogi fogalom, és azt hangsúlyozza, hogy az utókornak jogában áll hozzájutni mindahhoz, amit az elődök felhalmoztak, kidolgoztak, s ami a mindennapi használatból kikerült. Az örökségnek a megőrzését, és a hozzáférést törvénynek kell garantálnia” (Keszeg 2015a). Máiréad Nic Craith pedig úgy érvel, hogy annak ellenére, hogy az örökség fogalma elég képlékeny ahhoz, hogy többféle módon értelmezzük, amit jól érzékeltet az a sokféleség is, ami a fogalom egyes európai nyelvekre fordítását jellemzi, nehéz elképzelni, hogy lehet közös európai örökségről és örökségkoncepcióról beszélni (Craith 2012). Sonkoly Gábor a nyugati örökség-fogalom használhatósága kapcsán arra a következtetésre jut, hogy „a kulturális örökség fogalma tehát elemzési szintenként eltér. Kérdés marad, hogy miként lehet e különböző értelmezéseket összekapcsolni” (Sonkoly 2000: 62). Paládi-Kovács Attila pedig arra hívja fel a figyelmet, hogy Franciaországban egy fogalmi kettősség figyelhető meg: a néprajzi örökség, hagyaték megnevezésére a *patrimoine ethnologique* fogalmát használják, s „a *heritage* szót meghagyták az elit kultúra, a műemlékvédelem kifejezésének” (Paládi-Kovács 2004: 7).

„Az örökség – írja David Lowenthal – egyszerűen csak mindenütt megjelent: ott van a hírekben, az üzletekben, egyszerűen mindenben a galaxistól a génekig” (Lowenthal 2004: 55). Ezért aztán ma szinte közhelynek számít örökségrobbanásról beszélni. Az örökség mindenütt jelenvalósága nem csak arra utal, hogy átláthatatlanul megsokasodtak a különböző örökségformák és örökségdiskurzusok, hanem arra is, hogy az örökség egyre inkább leváltja kultúra fogalmát, annak helyébe lépik (Tschofen 2012: 29). Több szerző az örökséget egyenesen metakultúráként határozza meg (Kirshenblatt-Gimblett 2004, Tauschek 2011), melyet a globalizált világ kulturális formájaként lehet felfogni. Egy gyűjteményes kötet szerzői pedig egyenesen *örökségregzimekről* beszélnek, ezzel is jelezve az örökségnek a mindennapokra is kiható szabályozó jellegét (lásd Bendix–Egger–Peselmann eds. 2012).

Barbara Kirshenblatt-Gimblett értelmezésében az örökség 1. a jelennek a múltból táplálkozó kultúrateremtő módja, 2. hozzáadott értéket termelő iparág, 3. a helyi terméket exportárúvá teszi, 4. saját tárgya és eszközei közti viszony problémásságára vet fényt, valamint 5. az örökség megértéséhez a kulcsot virtuális természete (szimulárum jellege), aktualitás jelenléte vagy éppen teljes hiánya adja (Kirshenblatt-Gimblett 1995: 369).

A kiterjedt szakirodalomban négy fő csapást lehet azonosítani. A kutatások egyik része a használat felől közelít és az örökség mibenlétére, illetve társadalmi kereteire

kérdés rá. Másik része a normatív szabályozás felől, és azt vizsgálja, hogy az örökségé nyilvánításnak, az örökség megőrzésének, közvetítésének és használatának milyen nemzeteken átívelő, vagy ellenkezőleg: nemzetspecifikus szabályozásai vannak. Ezek hogyan hatnak vissza az örökségre, az örökség-hordozókra és az örökség használatára. Ki(k) az örökség tulajdonosa(i), és milyen intézmények működtetik, illetve felügyelik használatát. Milyen viszony van a normatív szabályozás és a mindennapi gyakorlat között (lásd Aronsson–Gradén 2013; Bendix–Eggert–Peselmann eds. 2012; L. Smith 2004, 2006; Smith–Akagawa eds. 2009; Therond–Trigona 2008). A harmadik az örökség(képzés) és a gazdaság viszonyára, ezen belül is elsősorban az örökségnek a turizmusiparban betöltött szerepére fókuszál (Dawson 2005, Lyth 2006, Rowan–Baram eds. 2004, Thompson Hajdik 2009). A negyedik pedig a modern technológia és az örökség termelésének (patrimonizáció), megjelenítésének (*visualization*) tudományos kutatásának és mindennapi használatának (lásd turizmus) viszonyát boncolgatja (Falsér–Juneja eds. 2013, Ioannides–Quak eds. 2014).

A hagyományoknak egy sajátos használati módjára az Kelet-Európában is egyre inkább az *örökség* (örökségalkotás) fogalmát használják, igaz elsősorban történészek és nem néprajzkutatók.³¹ Az örökség-paradigma megjelenése Kelet-Közép-Európában az Európai Unióhoz való csatlakozáshoz kapcsolható, de a fogalom az 1970-es évektől egyre jelentősebb mind a tudományos, mind a politikai diskurzusokban.³² Ez összefüggésben áll azzal, hogy „a nagytudomány személyessé, illetve közösségiévé válása [...] óhatatlanul együtt járt a léptékváltással, azaz a világ- illetve nemzeti szintnél kisebb elemzési kategóriák elterjedésével” (Sonkoly 2009: 199). A kisközösség nemcsak legitim kutatási kategóriává vált, de ezek is elkezdtek „saját jogon” kidolgozni saját örökségüket, a felülről jövő szabályozást a helyi részvételt egészíti ki (Sonkoly 2009: 200).

Ma már minden, ami emlékezetben akar maradni és minden, ami valamit emlékezetben tart valamilyen módon az örökség részét képezi. Az örökségtermelés egyik motorja a múlttal való foglalkozás megélnéülése: a helyi közösség, miközben megalkotja a múltat, annak maradványaiban magára ismer. Ez teszi lehetővé az ember valahová tartozás-érzésének fenntartását, hiszen – mint David Lowenthal mondja – az örökség élteti a közösséget, a ma embere elvont eszméket az örökség nyelvén képes kifejezni, életbe tartani, megélni és továbbadni (idézi Husz 2006).

Ha a hagyomány a mindennapokba beágyazott, jelenben élő múlt, akkor az örökség az a jelenben élő múlt, ami levált a mindennapokról. A hagyomány egy adott helyhez

³¹ Ezért aztán a népi kultúra örökségesítésének kérdésköre háttérbe szorul. Akkor, amikor a helyi örökségről beszélünk, valójában nemzeti örökségre gondolunk, nemzeti keretbe ágyazva gondolkodunk róla. Örökséglistáink is nemzeti örökségről beszélnek (például a *Magyar Értéktár* is elsősorban *Hungarikumok Gyűjteménye*), a helyi örökség létrehozásának és használatának keretei még nem tisztázottak.

³² A témához, a teljesség igénye nélkül, lásd György–Kiss–Monok szerk. 2005; Erdősi 2000; Fejős 2005; Husz 2006; Paládi-Kovács 2004; Sonkoly 2005, 2009; Frazon 2010.

(lokálitáshoz) kötött, az örökség viszont – akárcsak a kitalált hagyomány – a helyi hagyományból nemzetit csinál. Ugyanakkor az örökség miközben felértékeli a helyit, a különbözőséget (Sonkoly 2000: 60–61), egyben versenyhelyzetet is teremt azok között (Sonkoly 2000: 55–60).

Ahogy az örökségtermelés és az örökséghasználat jogi keretei egyre bonyolultabbá válnak, és társadalom egyre szélesebb rétegeit vonják be az örökség védelmét és fenntartható használatát érintő munkába, úgy egyre több örökségtípus jelenik meg, és egyre tagoltabbá válnak az örökségképzés, az őrzés, illetve a használat szintjei is.

Az örökségképzés mindig magába foglal egy helyreállítási folyamatot is. A hagyomány helyreállítása annyit jelent, hogy a hatalom, miközben megerősíti a hagyomány-használat eredeti szándékát, a maga hasznára fordítja azt (Hartog 2006: 156). Az örökség egyrészt *intencionális hagyomány*, azaz a közösség, örökölt hagyományként, tudatosan viszonyul hozzá. Másrészt viszont *kitalált hagyományként* értelmezhető, azaz a különbséggel, hogy itt a politikai és ideológiai célok mellett a gazdasági érdek is erőteljesen jelen van, szerepet játszik. Az örökség használatának (és fogyasztásának) jellemző kontextusa leginkább a turizmus.

Végezetül Voigt Vilmosnak egy fontos – és elgondolkodtató – megállapítására szeretnék utalni: „Az utóbbi időben sok felkapott világtörténelmi érvelés jutott el hozzánk is. [...] Mindez befolyásolhatja azt, hogyan is értelmezzük ma a hagyományt. Végül maga a globalizáció is ilyen bűvszóvá vált napjainkban. Közismertnek tekinthető, hogy a »hagyományokat« a globalizáció ellenpólusának szokás tekinteni, és főként azért szoktuk javasolni ezek »védelmét«, hogy ezáltal csökkentjük a globalizáció kártételét. Anélkül, hogy e témakört most tüzetesen áttekintenénk, csak arra hivatkozhatunk, hogy a hagyományok ilyen »antiglobalizációs« értelmezése ma világjelenség. Mi is külföldről importáltuk ezt az érvrendszert. Ironikusan még azt is hozzáfűzhetnénk, hogy ez az érvelés is tipikusan »globális« jelenség.” (Voigt 2007: 12.)

A néphagyomány átírása

A néphagyomány használatát és a hozzá tapadó használati habitusokat más irányból közelíti meg Keszeg Vilmos, aki a francia írástörténelmi iskola és a történetmondás antropológiája eredményeire támaszkodva arra keresi a választ, hogy: rögzíthető-e az orális hagyomány, átvihető-e (átmenthető-e) a szóbeliségből az írásbeliségbe? Milyen következményekkel jár a hagyományok írásba történő rögzítése, kimerevítése? Mi történik a hagyománnyal, ha áttevődik egy számára idegen környezetbe és feldolgozása egy tőle idegen stílus eszközeivel történik meg (Keszeg 2004, 2005a)? Tanulmányában arra hívja fel a figyelmet, hogy a hagyomány ráépül 1. egy kollektív életvilágra, 2. a lokális beszélési gyakorlatokra, 3. egy genealógiai – az utódok vállalják – és egy lokális – a közösség ugyanarról beszél – struktúrára, illetve 4. biográfiai funkciója van, életpályákat szabályoz. Ezek mind a hagyományt hitelesítő és legitimáló evidenciák,

ami primér társadalmi kontextusában konfliktusokat kezel, identitástudatot erősít, attitűdöket, illetve habitusokat termel és tanít meg. A hagyomány egyszerre az életvilág része és megépítője (lásd Keszeg 2004: 437). A megörökített hagyomány három státusban fordul elő, ezek: 1. a reprezentáció a hagyomány meglétének egyedüli formája, 2. a reprezentáció a hagyomány egy történeti formáját képviseli, illetve 3. a reprezentáció megszűnik a hagyományra emlékeztetni, a hagyomány ellen munkál, befogadása és megítélése a művészi szöveg szabályai szerint történik (Keszeg 2005a: 316). Ha ez a hagyomány kiszakad eredeti környezetéből, akkor másfajta nyelvi viselkedés, másfajta viszony válik jellemzővé. Ebben a kontextusban egyrészt a hagyomány elveszíti kapcsolatát az életvilággal, már nem szervezi a világot, csak beszél róla, vagy máskor, ami az eredeti közegben realitás volt, az az átírás során fikcióvá válik (Keszeg 2004: 437).³³ Másrészt az elemző arra a következtetésre jut, hogy a hagyomány átírása a társadalom minden szintjén – a helyi közösségben és a külvilágban egyaránt – előítéleteket termel; igaz, hogy ennek okai társadalmi csoportonként merőben eltérőek (lásd Keszeg 2005a: 336).

E-hagyomány vagy néphagyományok online környezetben

Sokak szerint a fent említett két fogalom két annyira különböző szabályok szerint működő világ termékének számít, hogy egymás mellé rendelésük elképzelhetetlen, azt is mondhatnánk, hogy kizárják egymást. Anélkül, hogy ennek a kérdésnek a részleteibe bocsátkoznék, itt csak arra hívnám fel a figyelmet, hogy szerintem nem az az érdekes, hogy az internet révén a helyi néphagyomány globálisan elterjed, hanem az, hogy az interneten elérhető néphagyomány egyszerre válik uniformizált tartalommal és a lokális értelmezések részévé. Továbbá az, hogy a korábban elbeszél és/vagy leírt néphagyomány az interneten megjelenített néphagyománnyá válik (lásd Stanley 2003). Ugyanakkor nem nehéz azt sem belátni, hogy a technológiai fejlődés eredményeként mára felnőtt egy olyan nemzedék, mely a néphagyományokkal kapcsolatos információkat (is) elsősorban nem a szülőktől és nagyszülőktől, nem is (tan)könyvekből, hanem az internetről szerzi be, sajátítja el.

Vagyis nemcsak társadalmi csoportonként, vagy kultúrszintenként (lásd Keszeg 1999: 141), hanem korszakonként is más-más médiumok válnak a mindennapok szervezésének, az önkifejezésnek és a (meg)emlékezésnek az eszközévé. Jól érzékeltetik ezt a 20. század utolsó évtizedének második felétől – a technológia fejlődése következtében – ezen a téren lezajlott változások: az egyes közigazgatási egységek, települési, kistérségi társulások, hagyományőrző egyesületek honlapjai, tematikus blogok és más, a fentiek-

³³ Jurij M. Lotman a szövegek három típusát különbözteti meg: 1. a mítosz az abszolút igazságról szól, ismétlődő szöveg és világot teremt, 2. a történelem egymást követő eseményeket reprezentál, de nem teremt világot, csak beszél a világról, 3. a művészi szöveg a fikciót írja le (Lotman 1994).

hez hasonló internetes oldalak is szerepet kapnak a lokális történelem és a néphagyományok számon tartásában, az erre vonatkozó tudás kommunikálásában és archiválásában (hogy a különböző, a hagyományok megőrzésével és/vagy kutatásával foglalkozó helyi, regionális vagy országos intézményeket ne is említsük).

Ropolyi László az internet természetéről írt könyvében az internetet anyaga szerint mint technikát, mozgása szerint mint kommunikációt, formája szerint mint kultúrát és a célok szerint mint organizmust veszi szemügyre (Ropolyi 2006). Gilles Deleuze és Félix Guattari *assemblage*-nak nevezik azokat a sajátos sokféleségeket, egymáshoz illesztések révén létrejövő halmazásokat, amik központ nélküliek, minden irányba nyitottak és minden elemük kapcsolatban áll egymással. Ezek nem hierarchián alapuló rendszerek és központi irányítást nélkülöző rendező emlékezetek. Központi automatizmus nélküliek, csupán az állapotok áramlása határozza meg őket. Kezdet és vég nélküliek, ahol a kapcsolódások számtalan kombinációja biztosítja, hogy ne egy előre kinevezett központ irányítsa a sokféleséget, hanem mindig új irányok felé törjön, átalakuljon és dimenzióit növelje (Deleuze–Guattari 2002).

Manuel DeLanda a mai társadalmat és működését leíró könyvében a hálózat (network) és az assemblage fogalmát többé-kevésbé egymással felcserélhető, szinonim fogalmakként használja (DeLanda 2006). Ezért is gondolom úgy, hogy ennek mintájára az internet természetének leírására is használható ez a fogalom. Annál is inkább, mivel Ropolyi László könyvének is az a fő tézise, hogy a modernítésra jellemző, egyetlen, privilegizált verziójú tudás az internet korában válságba kerül, a hálózatba kapcsolt társadalmi létezésben („hálólét”) a tudásváltozatok és alternatív valóságsszférák korábban elképzelhetetlen sokasága jelenik meg, a posztmodern individualizáció során az emberek a tudományos és technikai tudáshoz is kezdenek személyes módokon viszonyulni (Ropolyi 2006).

Ha az örökségalkotás, a kitalált hagyomány vagy a folklorizmus esetében létezik egy központi irányító szerv és egy központi szabályozás, az internet esetében ilyenről nem lehet beszélni. Ugyanakkor mivel az interneten megjelenített néphagyomány – akárcsak bármely itt megjelenő tartalom – folyamatosan update-elhető (lásd Nyíri 1994b: 19), az a tudás, amit a színpadi előadásban, a turizmusban vagy az archívumokban és a kiadványokban kimerevítene (de ugyanez mondható el a kitalált hagyományról és az örökségről is), az interneten újra életre kel, bizonyos értelemben visszanyeri variabilitását.

Az internet mint a hagyományos népi kultúrát hordozó kontextus (vö. Szűts 2013: 21) a hagyományápolás és hagyományőrzés egy minden szempontból új formájának tekinthető, ahol „a közvetítés közege, a digitális platform maga anyagtalan. A digitális kontextusban az információ távol kerül mind a forrástól, mind a hordozójától. Ahogy távolodunk a tárgyi világtól, úgy növekszik a megbízhatatlanság, a hamisítás, a másolás mértéke.” (Szűts 2013: 22.) Ebben a közegben a hagyomány egyre inkább és egyszerre több szempontból is kitalált hagyomány, pontosabban szólva *interaktív fikció* (Szűts 2013: 97) – azaz bizonyos értelemben kitalált – lesz. A hagyományőrzés és/

vagy hagyományhasználat pedig a *megosztás*, a *mentés* és a *mentés másként* metaforával írható le (vö. Szűts 2013: 23), azaz olyan adaptációs tevékenységként, amelynek során az offline, lokális térből származó hagyomány áthelyezése az online digitális térbe egyfajta *remixet* hoz létre, ami jórészt meglévő alkotóelemek újrafelhasználásán alapul. Itt a felhasználó által hozzáadott érték a megosztásban és a véleménynyilvánításban merül ki (Szűts 2013: 145).³⁴

Ez az örökség, és az örökségképzés ezen formája tehát jelentősen eltér az általunk megszokottól. Hiszen, ahogy Szűts Zoltán is rámutat könyvében, nem nehéz belátni, hogy „a technológia elterjedésével az alkotások, a tárgyak most már nem évszázadokon át alig változó kontextusban jelennek meg, a múzeumok és a térképek szerepét az augmentált valóság veszi át, a gyűjteményt pedig a közösség hozza létre, egy olyan térben, melyben a közösségi média kánonja érvényes. Ebben a kontextusban a kurátor szerepét a valóságra rakódó réteg készítője tölti be.” (Szűts 2013: 202.) Ez a *készítő* pedig leginkább nem tudós (néprajzkutató, antropológus stb.), nem hivatalnok, még csak nem is népnevelő, vagy lelkes amatőr, hanem maga a felhasználó.

Másrészt az internetes fórumok és blogok révén bárki számára lehetővé válik a hagyományról való nyilvános beszéd, és a kontextus demokratikus volta révén a szakértők és a civilek azonos médiareprezentációhoz jutnak (Szűts 2013: 111–112).

Kihez szól tehát a világhálón megjelenített néphagyomány? Keszeg Vilmos gondolatmenetére támaszkodva (lásd Keszeg 2011: 40) azt mondhatjuk, hogy annak, akiről szól, aki megalkotta és használja, aki a világhálóra feltöltötte, aki egy böngésző segítségével megkeresi, elolvassa, meghallgatja, megnézi, letölti. Egy (virtuális) közösségé, egy korszaké. Illetve senkié sem.

Milyen néphagyomány jelenik meg a világhálón, és milyen formában? Azok a hagyományos kultúrával kapcsolatos tartalmak, melyek a világhálón megjelennek és széles körben elérhetővé válnak, elsősorban négy irányból érkeznek: a tudományos kutatás, a közszféra, a vállalkozói szféra és a felhasználók felől. A néprajzi múzeumok és egyéb, a néphagyományok kutatásával és őrzésével foglalkozó intézmények honlapjai mellett a helyi önkormányzatok és kistérségi társulások, valamint a turisztikai oldalakon, illetve blogokon, fórumokon, hírportálokon és különböző tudástárakban (pl. Wikipédia) fájlmeosztó oldalakon (pl. YouTube) jelennek meg ilyen tartalmak.

A múzeumok, kutatóközpontok és tudományos társaságok internetes oldala a tudományos diskurzus és a kutatási eredmények új környezetben való megjelenítését szolgálja, az intézmény népszerűségének növelését hivatott erősíteni. Emellett a digitális adatbankok (pl. Magyar Értéktár – Hungarikumok Gyűjteménye, Erdélyben az

³⁴ Szűts Zoltán idézett könyvében több helyen is felhívja a figyelmet arra, hogy a populáris kultúra szerves része a remix. Ebben az esetben „az alkotás során a szerző szem előtt tartva a befogadót, az eredetinel gyakran könnyebben, vagy éppen másként befogadható terméket hoz létre” (Szűts 2013: 110). Ez a fajta alkotói magatartás, megítélésem szerint, az internet felhasználókra méginkább érvényes.

Adatbank. Erdélyi Magyar Elektronikus Könyvtár,³⁵ vagy a Balladatar³⁶) és könyvtárak hozzájárulnak a tudományos eredmények gyors, elvileg a térbeli korlátoktól mentes terjesztéséhez. Ezekben az esetekben azonban még az előző korszakban kidolgozott ellenőrző mechanizmusok uralkodnak és csupán a megjelenítés eszköztára, a médium terén beszélhetünk újításról. Ugyanakkor a felhasználók túlnyomó része is olyan személy, aki a néphagyományokról ezeken a helyeken olvasható információk iránt szakmájából adódóan és tudományos szempontok alapján érdeklődik.

Más a helyzet azonban a többi esetben. Az egyes települések, közigazgatási egységek vagy kistérségek honlapján a néphagyományokról való beszédnek teljesen más funkciója van. A *kik vagyunk mi?* kérdésére a nem csak helyi specifikumok felsorolásával válaszolnak, hanem fényképek, rövidfilmek, térképek egész sorát vetik be, ami végső soron szintén az öndefiníció, az identitás megalkotásában kap szerepet. Az első írásos emlékek felelegetése mellett a néphagyományok bemutatása is azáltal jut fontos szerephez, hogy az „őshonosság” bizonyításában az idő, a minél messzebbre visszavethető múlt szimbolikus birtokbavételére kerül sor.

Ezeknek a honlapoknak az esetében csak igen ritkán történik meg, hogy egy-egy helyi népszokás részletesebb bemutatásra kerül. A legtöbb esetben pontokba szedett, felsorolászerű leírásokkal, ha úgy tetszik, *hagyománylistákkal* találkozhatunk. Emellett gyakori a néphagyományoknak csak képi megjelenítése is; a képeken leggyakrabban a hagyományos népi építészet emlékei, a népviselet, egyes népszokások, hagyományörző rendezvények és kézműves termékek jelennek meg. Számos esetben ezek a hagyományok a *'helyi nevezetességek'* vagy a *'látnivalók'* között kerülnek megemlítésre, a kultúra olyan elemeiként, amelyek fontos szerepet játszhatnak a térség turisztikai forgalmának fellendítésében. Ugyanakkor fontos megjegyezni, hogy a hiperlinkek használata szinte teljes egészében hiányzik.

Ugyanez a technika és ugyanez a hagyomány szemlélet figyelhető meg a turisztikai célállomásokat népszerűsítő honlapok esetében is. A népi hagyomány itt is elsősorban, mint „látnivaló”, mint egzotikum jelenik meg, ami a témaválasztást (tartalom) és a nyelvezetet egyaránt erősen behatárolja. A honlapok elsősorban a hagyományos ételek, az épített örökség, a köztérben zajló dramatikus népszokások, a folklórfesztiválok, helyi néprajzi gyűjtemények (múzeumok) és néhány – főleg Orbán Balázs, Benedek Elek és mások nyomán ismertté vált – helyi monda bemutatására szorítkoznak. A hagyománykonceptió alakításában itt a gazdasági érdek játszik fontos szerepet. Ebben a kontextusban nem a pontos, részletes és szakszerű leírás jellemző, hanem elsősorban a 19. századi nagyok (lásd Orbán Balázs) vagy a helyi specialisták hagyományörző munkájának eredményeire támaszkodó nosztalgikus hangnem és szemlélet, amelyre jellemző a már említett ősiség hangoztatása. Bár a legtöbb esetben nem a megfelelő szakmai tudással

³⁵ Elérhetőség: <http://adatbank.transindex.ro>

³⁶ Elérhetőség: <http://www.kjnt.ro/balladatar>

rendelkező személy (néprajzkutató) a közzétett hagyományok kurátora (közétevője és a honlapok felügyelője), a tartalom közzététele azért felülről szabályozott: a települések, községek és kistérségek honlapjai esetében a helyi elit, a turisztikai honlapok esetében pedig a cég kommunikációs szakembere dönti el, hogy milyen hagyományok, és azok milyen formában kerüljenek fel az internetre, miközben konkrét célok és elképzelt felhasználótípusok lebegnek a szeme előtt.

A blogok, fórumok és fájlmegosztó oldalak esetében ilyen jellegű szabályozásról már nincs szó. Mivel ezekben az esetekben „a szolgáltató csak a kontextust biztosítja” (lásd Szűts 2013: 60) gyakorlatilag egyenlő eséllyel indul az elismert szakember és az egyszerű másoló is (Szűts 2013: 55). A felhasználó, átugorva az ellenőrzés hagyományos mechanizmusait, egyszerre válik olvasóból szerzővé és kiadóvá (Szűts 2013: 147). A tartalmak szerzői itt nem valamilyen célközönség számára, hanem saját maguk szórakoztatására tesznek közzé tartalmakat, és a felhasználók is elsősorban a szabadidős tevékenység részeként fogyasztják azokat. A megjelenített tartalmak leginkább a néphagyományokról szóló kortárs közbeszéd alulnézetét adják. Egyrészt arról szólnak, hogy a tartalom szerzője milyen, általa hagyományosnak gondolt, eseményeken vett részt, másrészt pedig arról, hogy ezeket az eseményeket hogyan élték meg, hogyan látták. Ugyanakkor jellemző, hogy a vizuális reprezentációk (film, fénykép) túlsúlyba kerülnek a leírásokkal szemben.

Szűts Zoltán a felhasználókat viselkedésük alapján három csoportba sorolja: 1. együttműködő *wiki polgárok*, akiknek a mű létrehozása a célja, 2. *vándalok*, akik a tartalmak rongálására, más felhasználók provokálására törekednek, és 3. *hackerek* és *spammerek*, akik valamilyen termék népszerűsítésére törekszenek (lásd Szűts 2013: 103). Csepeli György és Prazsák Gergő könyvükben pedig *eternalistákat* (ők hitelesítik az információt), *hálózati vállalkozókat* (hozzájuk futnak be és tőlük mennek ki az információk) és *kurátorokat* (ők közvetítenek a két másik csoport között) különböztetik meg (Csepeli–Prazsák 2010: 38). A technológiák kapcsolati szempontú igénybevétele szerint megkülönböztetnek *kontaktokratákat*, *levelezőket*, *beszélgetőket* és *kontaktproletárokat* (Csepeli–Prazsák 2010: 54). Az interneten folytatott tevékenység alapján pedig *rejtőzködőket*, *informálódókat*, *tanulókat*, *befogadókat* és *extenzív felhasználókat* különítenek el (Csepeli–Prazsák 2010: 79–81). Az interneten elérhető néphagyományok szerzői és felhasználói szintén ezek közül kerülnek ki.

Ahogy a hagyomány lejegyzése (írásban történő rögzítése) esetében, a világhálón történő megjelenítés esetében is megváltozik a hagyomány funkciója. A világhálón található (nép)hagyomány 1. reprezentációt termel; 2. mintát szolgáltat mások számára mind a tartalom, mind a megjelenítés módját illetően, azaz normatív funkcióval rendelkezik; 3. identitást és múltat termel; valamint 4. szórakoztat.

A világhálón történő megjelenítés – a világháló archívum jellegénél fogva – megőrzést és archiválást tesz lehetővé, depozitív funkcióval rendelkezik. De ennél talán sokkal fontosabb, hogy szinte végtelen számú megosztást (továbbküldés, linkelés), valamint aktív részvételt engedélyez. Emellett prezentatív, illetve performatív funkcióval rendelkezik.

Összegzés

A fentiekben a hagyomány több jellemző létmódjának és használatának jellemző kontextusának vázolására került sor. Ezek esetében a helyiből nemzeti, vagy egyenesen egyetemes hagyomány (világörökség) lesz, használatára pedig nemcsak helyben, hanem idegen környezetben is sor kerülhet.

A folklorizmus arra utal, hogy a népi kultúra a tömegkultúra részévé válik és már nem a helyi élet szabályozásában játszik szerepet, hanem fogyasztásra készül, a színpadon, a televízió- és rádióműsorokban kerül megjelenítésre. A hagyomány egyes elemei eszközértéket töltenek be az esztétikai élmény kiváltásának folyamatában (vö. Keszeg 2004: 437). A kitalált hagyomány esetében a hagyomány másfajta manipuláció eszközevé válik, hatalmi ideológiák fenntartásában, legitimizálásában játszik szerepet. Az örökség szintén szerkesztés eredménye, de a hagyományokat már nem a múlt homályából kell kiemelni, hanem a jelenben még meglévő darabjait kell újra egymáshoz illeszteni. A múlt és a jelen egybeillesztése, egyazon horizontban való megjelenítése révén jönnek létre új imázsok, identitások (vö. Gagyi 2008: 16). A két utóbbi esetben közös, hogy a hagyományörző szándékhoz központi irányítás és erős konzervativizmus is társul.

A hagyományok leírása, archívumokba, kiadványokba való elhelyezése végső soron a hagyományörzés és az örökség (patrimónium) archiválásának, kihelyezésének, átadásának egyik módja (Keszeg 2011: 60). Ez a helyi kultúra értékeit (is) megjelenítő internetes felületeket egy más kontextusba helyezi, az örökségtermelés motorjaként látatja. Így válik a világháló az örökségképzés és -fogyasztás aktív részévé (lásd Falser–Juneja 2013, Ioannides–Quak eds. 2014),³⁷ a múlttal való együttélés tudatosításának eszközevé, amit azonban nem jellemez a korábban említett népi kultúrával szemben táplált hagyományápoló attitűdök konzervativizmusa (lásd Nyíri 1994a: 77). A hungarikum mozgalom esetében ezen a téren egyfajta visszarendeződés tapasztalható.

Amikor megtörténik a néphagyomány örökségesítése, ez a megőrzés és használat jogi szabályozásának szükségességét is maga után vonja. Ezek a szabályok azonban az új média közegében megjelenő reprezentációkkal szemben gyengének bizonyulnak. A néphagyományok bemutatására ebben a közegben sokan sokféle szándékkal vállalkoznak és ezeknek az információknak a felhasználása szintén sokféle lehet. „A közeg ugyanis [...] gyakran teljesen eltérő értékek mentén szerveződve, végtelen sok egyéni, gyakran egymásnak ellentmondó változatban reprezentálja az emberi kultúra egészét” (lásd Szűts 2013: 142). Ennek tudható be, hogy a világhálón megjelenő tartalom – esetünkben a néphagyomány – alulszabályozottsága nemcsak lehetőségeket, de tévutakat is rejt, és ebből fakad a digitálisan rögzített hagyomány *súlytalansága* is (lásd Szűts 2013: 143).³⁸ A hungarikum mozgalom nyomán létrejött értéktárakban a hagyományok

³⁷ Az internet és a népi kultúra viszonyához lásd a Trevor J. Blank által szerkesztett kötet írásait (2009).

³⁸ A súlytalanságérzés másrészt abból is ered, hogy ezek a hagyományok digitális létezésükből adódóan nem rendelkeznek testtel (Szűts 2013: 153).

megjelenítése igen eltérő módon történik meg, azonban az értékeknek a települési, megyei vagy nemzeti értéktárba történő felterjesztéséhez szükséges, a törvény által előírt adatlap-mintáknak köszönhetően ezek egységes szempontok szerint kerülnek bemutatásra/megjelenítésre.

A világhálón egy-egy település vagy régió néphagyományainak bemutatása esetében nehéz megmondani, hogy még élő hagyományról van-e szó, vagy olyanról, ami már csak az emlékezetben él, netán csak az archívumokban, kötetekben lelhető fel. Sok esetben még az is kétes, hogy ténylegesen az éppen szóban forgó településre, régióra jellemző, helyi hagyományról „olvashatunk”, vagy csupán átvétellel, „import áruval” – végső soron kitalált hagyománnyal – van dolgunk, amit a szerző azért írt le, mert éppen „kéznél volt”, mert éppen ezekről a hagyományokról volt tudomása, felhasználható anyaga. Emellett olyan esetekkel találkozhatunk, amikor a világhálón elérhető hagyományreprezentációk se helyhez, se korszakhoz, se társadalmi csoporthoz nem kötöttek. Ezzel szemben a hungarikum mozgalom nyomán létrejött települési és megyei értéktárakban található hagyományok mindig egy földrajzilag jól körülhatárolható, lokális közösség hagyományaként jelennek meg, sőt azt is mondhatnánk, hogy ezek az értéktárak maguk a lokalitás termelői.

A média korábban is jelentős szerepet kapott a *reprezentatív néphagyomány* kialakításában, popularizálásában. Az új média ezt csak még inkább felerősítette, illetve újabb generációkat, társadalmi csoportokat vont be ennek termelésébe, fogyasztásába. A nemzeti értéktárban fellelhető hungarikumok kimondottan reprezentatív hagyományoknak tekinthetők, hiszem maga a törvény is azt mondja, hogy „a magyarság hírnevének öregbítését” hivatottak szolgálni, a magyarság kulturális „nagykövetei”. De ilyenként értelmezhetők az értékipiramis alsóbb szintjein található értékek is.

Azonban tisztában kell lennünk azzal, hogy igen nagy különbség lehet az interneten megjelenített hagyományok, örökségek vagy értékek megítélésében és használatában a létrehozó szándéka és a felhasználó gyakorlata között. Ez pedig azt jelenti, hogy a digitalizált (digitális médiában megjelenő) néphagyomány elsősorban a kulturális és nem a kollektív memória része, nem organikus hagyomány, és mint ilyen, csupán kommemoratív és nem normatív funkcióval rendelkezik: a mindennapok szervezésében nem, csak a helyi identitás kialakításában és fenntartásában, valamint a szabadidő kitöltésében van szerepe. A digitalizáció révén a néphagyományok nemcsak kiszakadnak az őket működtető primér környezetükből, de a primér (fel)használóktól is nagyon távol kerül(het)nek.

A hagyomány áthelyezése ebbe az új környezetbe másod- és harmadlagos jelentések és funkciók megjelenését vonja maga után. A néphagyomány, ami a saját elsődleges kontextusában azzal a céllal jött létre, hogy a közösség számára konkrét helyzeteket oldjon meg, az új környezetben az idő eltöltését, a szórakozást szolgálja, használata (bön-gészés) a szabadidős tevékenységek részévé válik. A hagyománynak a mindennapi élet (a munka) működését garantáló normaszerepét háttérbe szorítja az ünnepi jelleg és a szórakozást garantáló eszközszerep.

Másrészt, a világháló természetéből adódóan, a hagyományokról készített szubjektív reprezentációk és interpretációk (is) a kulturális emlékezet részévé válnak. A hagyományok digitalizálása az emlékek kihelyezésének (Jan Assmann) egy új formája, az egyes internetes oldalak a virtuális emlékhelyekké (Pierre Nora) és az örökségalkotás virtuális színtereivé válnak. Ha az 1960-as években a helyi tanítónak problémát jelentett az, hogy milyen a vajdaszentiványi viselet, ma ez a kérdés nagyon leegyszerűsödött: a vajdaszentiványi viselet az, amit a helyi táncsoport hord, melyről az interneten is számos kép található, s melyet ezeknek a képi reprezentációknak az alapján több olyan Maros megyei táncsoport is elkészítettet magának, amely megtanulta a vajdaszentiványi táncrendet. A hagyományok továbbadásában tehát a kollektív memória helyét a digitális memória veszi át. A hagyomány fenntartója és továbbadója itt már nem az egyén/közösség, hanem egy hálózat, egy gép (vö. Szűts 2013: 50).

A néphagyomány áthelyezése ebbe az új környezetbe nemcsak más jelentések és funkciók megjelenését vonja maga után, hanem a használat rutinjai is módosulnak. Ennek a másfajta használatnak a kulcsszavaivá a *keres*, *mentés*, *mentés másként*, *letöltés*, *továbbítás*, *lájkolás*, *megosztás* és esetenként a *törlés* válnak. Ekként az interneten való böngészés egyrészt mint utazás³⁹ vagy nyomozás (lásd Szűts 2013: 69), másrészt mint (meg)emlékezési szertartás értelmezhető. Az internetes oldal (honlap) pedig mint köztér, alternatív nyilvánosság, emlékhely és emlékezési alakzat értékelhető. Bár az is igaz, hogy a digitális környezetben a felfedezés öröme úgy valósul meg, hogy közben az olvasás aktusából kimarad az elmélyülés (Szűts 2013: 69). A számítógép minden élethelyzetbe való beépülésnek következtében ugyanis a felhasználó egyre türelmetlenebbé válik, egyre gyorsabban fogyasztja a tartalmakat (Szűts 2013: 75, 143).

A néphagyomány megjelenítése ebben a médiumban felszínessé és konfúzzá válik. Az igazi értékek egyazon kontextusban jelennek meg a giccsel, a bővlival, a másolattal és a hamisítvánnyal. A világhálón keresztül közvetített népi kultúráról készült reprezentációk ezért számos tekintetben jelentéscsökkenések. A hagyomány és a hagyományos fogalma parttalaná válik, szinte bármire ráerőltet(het)ik. Mindez jórészt az aktuális közéleti szereplőknek és a félreértelmezett hagyományturizmusnak (etnobiznisznek) az eredménye.

A néphagyományoknak a világhálón való megjelenítése a hagyományőrzés és az örökségésítés egyik formája. A néphagyományok digitalizálásának és interneten való megjelenítésének ezért nemcsak az *informatív* (közlő) és a *depozitív* (megőrző), hanem a *performatív* funkciója is igen fontos. Már a digitalizálás vagy a megosztás maga örökségésítő tevékenységet jelent.

³⁹ Míg Orbán Balázs a Székelyföld megismerése érdekében beutazta a székely településeket és a régió bemutatásának vezérfonalát is az általa bejárt útvonalak képezték, addig az internetfelhasználó a virtuális térben a hiperlinkek segítségével teszi meg ugyanezt, aki ha történetesen úgy dönt, hogy az így megismert helyeket, történeteket, hagyományokat az offline világban is meg akarja tapasztalni, akkor már előre elkészített mintázatok (útvonalak és látnivalók) alapján teszi ezt. A felfedezés, a tapasztalat ebben az esetben az online és nem az offline világban jön létre.

Az archívumokhoz hasonlóan az interneten is zajlik a múlt és a néphagyomány domesztikációja, de emellett ezek merkantilizálódására is sor kerül. Az új média közegében zajló hagyományhasználat, hagyományőrzés és örökségképzés kontextusát a szabadidő tevékenységek és az örökségiparra épülő turizmus képezik. Ez a hagyományőrzés azonban egyszerre több irányból indul és több irányba tart. Sem a néphagyomány digitalizálóinak (multimédiás környezetbe való áthelyezőinek), sem a felhasználóinak nincsenek kidolgozott stratégiáik a digitalizált hagyomány használatára nézve. Mind a megjelenítés, mind a keresés esetleges jelleggel bír. A hagyomány digitalizálásának és a világhálón való megjelenítésének specialistái még csak most kezdnek kialakulni. A világháló adta kontextus funkcióit, a linkelést, valamint az olvasóknak a tudástermelés folyamatába való bekapcsolódásának lehetőségét (lásd Szűts 2013: 13), a népi kultúra digitalizálásában érintett aktorok még csak részlegesen használják ki. A felhasználóknak csupán a töredéke használja a világhálót a néphagyományokkal kapcsolatos tudományos információ keresésére, a többség más intenciók mentén keres rá a néphagyományokra.

Végül további két kérdés is adódik: egyrészt ki az, aki méltó a néphagyományok digitalizálására és az online környezetbe való kihelyezésére? Másrészt ki szavatolja ezeknek a hagyományoknak a hitelességét? A könyvek, archívumok esetében a néprajzkutató az, aki státusa és tudása, illetve jelenléte révén (lásd résztvevő megfigyelés) biztosítja azt, hogy minden, ami a kötetben vagy a cédulán olvasható a népelet hiteles reprezentációja. Az interneten megjelenített néphagyományok hitelességét azonban ritkán szavatolják hasonló módon szakemberek. Mivel a szerzők kilétét legtöbb esetben homály fedi, ez az „olvasót”, a felhasználót bizonytalanságban hagyja arra vonatkozóan, hogy a részvétel értő részvételnek tekinthető-e. Természetesen a „könyvekbe zárt” hagyományok esetében is feltűnnek „betolakodók” (lásd Vajda 2007), akik naiv vagy egyenesen áltudományos magyarázatokkal szolgáltak a néphagyományokat illetően, azonban ezek száma relatív alacsony és munkáik olyan kiadóknál jelentek meg és olyan tipográfiai nyelven, amelyek eleve jelzik azt, hogy nem tudományos munkáról van szó. Ezzel szemben az internet demokratikus világában nincs, vagy kevés olyan fogódzó áll az olvasó rendelkezésére, ami alapján elválasztható a releváns és irreleváns információ egymástól. Az irreleváns információk számbeli növekedéséről nem is beszélve.