

# A BESZÉD ÉS A BESZÉLÉS (KOMMUNIKÁCIÓ) VIZSGÁLATÁNAK TÖRTÉNETE

**Tematika:** a beszélés, a nyelv és a kultúra kutatása; a beszélés kutatásának műhelyei; a kommunikáció kutatása; a beszélés néprajza; a beszélés kutatása a magyar etnológiában; a kommunikáció kutatása az etnológia és a nyelvészet határán; a kommunikáció kutatása a média- és a kommunikációtudomány, a szociológia, a pedagógia és az orvostudomány területén.

**Terminológia:** intonációs alakzatok, *pattern* (minta), émikus-émikai modell, étikus-étikai modell, telegrafikus modell, orkesztrális modell, autokommunikáció, proxemika, verbális és nemverbális kódok, beszédmód, folyékony beszélő, beszélőközösség, beszédhelyzet, beszédesemény, beszédaktus, kommunikációs mátrix, kód-mátrix, benyomáskeltés, mindennapi szájhagyományozó közlés, a népköltészeti szájhagyományozó közlés, hivatásos szájhagyományozó közlés, szakrális kommunikáció, emlékezőközösség, a mesemondás dramaturgiája, a nyelvi agresszió.

## A beszélés kutatása

A beszélés kutatása a kommunikáció kutatásának része. Akkor vált aktuálissá, amikor a kommunikáció rendszerén belül az orális kommunikáció, a beszéd, a társalgás szerepe megváltozni készült. Ennek oka volt az írás elterjedése, valamint a tömegkommunikáció térfoglalása, a hírlapirodalmat<sup>4</sup> követően a rádió megjelenése és népszerűvé válása,<sup>5</sup> a tévé megjelenése és a tévzés elterjedése,<sup>6</sup> a távközlés olyan új technikai eszközei, mint a telefon, a távírás.

Fellendülése az amerikai antropológia leíró szemantikai iskolájában kezdődött, az 1940–1950-es években. A kutatások megalapozásában Franz Boasnak és Edward Sapirnek volt meghatározó szerepe.

Edward Sapir (1884–1939) nyelvész és antropológus németországi kivándorolt szülők gyermekeként New Yorkban tanult. Franz Boas (1858–1942) német származású amerikai antropológus hatására indián nyelveket tanult és tanulmányozott Amerikában és Kanadában. A nyelvek kutatásából leszűrte következtetései közül a következőket emeljük ki. Minden nyelv rendelkezik a maga normáival, ezek azonban környezetenként és helyzetenként különböznek: az intonáció, a beszédritmus, a hangképzés, a szókészlet és a

---

<sup>4</sup> A sajtó (a másodlagos, a nyomtatott média) megjelenését ugyanaz a nyomdatechnika tette lehetővé, mint a könyvét. A sajtó azonban később, a 17. században jelenik meg, a posta és a közlekedés forradalmát, az információs éhség kialakulását követően terjed el, és a könyv fölött az első világháború idején győzedelmeskedik. Médiatörténeti összefoglaló: Barbier–Lavenir 2004, Briggs–Burke 2012; magyar áttekintés: Dersi–Szántó 1973, Kókay–Buzinkay–Murányi 1994.

<sup>5</sup> A rádió az 1920-as években kezd terjedni, az 1930-as években lesz népszerű, a második világháború idején a nyomtatott sajtó fölé kerekedik.

<sup>6</sup> Az 1940-es évektől válik rendszeressé a műsorsugárzás.

beszédstílus ugyanabban a kultúrában egyénenként, csoportonként változik. Ennek oka lehet az adottság, a szocializáció, a kommunikációs szándék és a beszédhelyzet. A szerző szerint „a társadalom ránk kényszerít bizonyos intonációs alakzatokat, bizonyos jellegzetes dallammintákat” (Sapir 1971: 123), valamint „minden beszédesemény különbözik a másiktól. Mindeniknek megvan a maga sajátos jellege” (Sapir 1971: 117). A nyelvhasználat kulturális viselkedés, ugyanakkor az egyén önkifejezési formája. A beszélés hogyanja sokszor arról is árulkodik, amiről az egyén nem is beszél.<sup>7</sup>

A nyelv a kultúra része, amely a legkorábban alakult ki és a legdinamikusabban és a leglátványosabban változik. A nyelv állapota jelentősen befolyásolja a kultúra változását. Egy kultúra tartalmát az illető nyelv tudja a legtökéletesebben leírni (Sapir 1971: 7–14). A nyelv „formát ad a kultúrának, kifejezi azt, s a kultúra a nyelvi közeg által terjed” (Sapir 1971: 35). A neki tulajdonított alapfunkciók (a gondolkodás, a kommunikáció, az érzelmek kifejezésének eszköze) által a nyelv összetartja a társadalmat, az egyént bekapcsolja a társadalomba, a nyelvi szokásai által segíti önmaga megformálásban, valamint jelentős szerepe van a kultúra korábbi rétegeinek megőrzésében (Sapir 1971: 19–23).<sup>8</sup>

A társadalom fizikai-természeti környezetben él; a nyelv azonban jelentős mértékben eltávolítja tőle. A nyelv az elődöknek a környezettel kapcsolatos tudását közvetíti. Nyelvi archeológia segítségével tárható fel a nyelvben a környezetről élő tudás (Sapir 1971: 100–101).<sup>9</sup>

### Olvasmány

Edward Sapir *Beszéd és személyiség* című tanulmányának néhány gondolatát idézzük.

„A társadalom az egyén révén szólal meg.” (Sapir 1971: 116.)

„Azt hiszem, mindnyájan többé-kevésbé tudatában vagyunk, hogy nem csekély mértékben utánozzuk egymás hangját. Ismeretes, hogy ha sajátos hangszíniünket kritizálják, megkísérlünk módosítani rajta, hogy ily módon eleget tegyünk a társadalmi normáknak, s tetszetősebbé váljék beszédünk. A hangot mindig befolyásolja a társadalom, miként a gesztusokat is. [...] Vannak például igen kellemes orgánumú emberek, de ezek orgánumát a társadalom pallérozta ilyené.” (Sapir 1971: 119, 121.)

„Vannak továbbá olyan ritmikai formák, amelyek bizonyos társadalmi csoportokra jellemzők. Ezek élesen elkülönülnek a nyelv szokványos ritmikai normáitól. Társadalmunk egyes rétegei kerülnek az erős érzelmi elemek használatát, mások viszont megengedik vagy megkövetelik azt. Művelt körökben sokkal kisebb az amplitúdója az intonációnak és a hangnyomatéknak, mint például egy baseball vagy labdarúgó-mérkőzés közönsége estében. Így hát a ritmusnak két szocializálódott változata van: a nyelv tulajdonképpeni ritmusa és a társadalmi expresszivitás céljait szolgáló ritmus. S vannak továbbá egyéni ritmikai tényezők is.” (Sapir 1971: 125.)

A kutatások – a korábbi nyelvészeti kutatómunkálatoktól eltérően – a terepen történtek, adatközlőkkel folytatott megbeszélések és a viselkedés megfigyelése segítségével. A beszélgetések vizsgálata egyik oldalon a bennük impliciten megjelenített kategóriák (értékek), kulturális fogalmak, terminológiai rendszerek, másik oldalon a komparatistikai

<sup>7</sup> A gondolatok forrása: *Beszéd és személyiség*, 1927. (Sapir 1927/1971: 115–131.)

<sup>8</sup> A gondolatok forrása: *A nyelv*, 1933. (Sapir 1933/1971: 7–42.)

<sup>9</sup> A gondolatok forrása: *Nyelv és környezet*, 1912. (Sapir 1912/1971: 93–112)

(összehasonlító) módszer alkalmazásával a megjelenítés specifikus, az adott kultúrára jellemző megjelenítési módok feltárására irányultak.

A kutatások hipotézisei és következtetései a következőképpen foglalhatók össze: 1. A nyelv a kultúra fontos, legfontosabb része (Boas); 2. A nyelv befolyásolja a gondolkodást (Sapir, Whorf); 3. A valóság ugyanaz, a nyelvek azonban a valóságot különböző módokon jelenítik meg (Redfield); 4. A nyelv „öntudatlan struktúra”, azaz a bennszülöttek spontánul használják (Boas, Kluckhohn); 5. A kultúra és a nyelv elsajátítása és használata verbális és nem verbális minták (*pattern*) alapján történik, és a nyelv által az egyén jelenségeket közöl (Sapir, Kluckhohn, Kay, Hall).<sup>10</sup>

A kutatások módszertani hozzájárulása közül emelünk ki. Kenneth Lee Pike (1912–2000) amerikai nyelvész és antropológus 1954-ben vezette be az *émikus~émikai* és az *étikus~étikai* modell fogalmát. Az egyik a kultúrának a bennszülöttekben élő képe, a másik pedig a kívülállókban a kultúráról kialakult kép (Pike 1954 I.: 75).

A másik módszertani-szemléleti újítás a *kontextus* definiálása és a kommunikációban betöltött szerepének felismerése. Kezdeményezője a logikai pozitivizmus bécsi körének tagja, Rudolf Carnap (1891–1970) német származású amerikai filozófus. A körnek az 1920–1930-as években központi kérdése az állítások verifikálhatósága. 1934-es könyvének alapgondolata szerint a logika szintaxis. Az igazság koherenciája abban áll, hogy egy állítás igaz volta más állítások igazságával van összhangban. A koherens állításoknak a valósággal is összhangban kell állniuk. A szerző 1935-ben Amerikába kényszerült távozni, az 1940-es években megalapozta a szemantikát (1947) mint filozófiai irányzatot. A szövegek értelmezését alapvetően meghatározta az 1937-ben megfogalmazott megállapítása, miszerint a szövegek rendelkeznek egy nyelven kívüli, *releváns*, valamint egy, a beszédesemény keretében szerveződő, *irreleváns* kontextussal (Carnap 1934/1937).

A kontextusra Bronislaw Malinowski (1884–1942) lengyel származású brit antropológus 1923-ban megjelent könyve is felhívta a figyelmet (Malinowski 1923).

A beszéd és a kultúra összefonódása és együttes kutatása Claude Lévi-Strauss (1908–2009) belgiumi születésű francia szociológus és antropológus életművében kapcsolódott össze.

### A kommunikáció kutatása

A *kultúra = kommunikáció* egyenlet megfogalmazója Franz Boas (1911). Ezt a gondolatot egészítette ki Benjamin Lee Whorf (1897–1941) amerikai nyelvész, aki szerint a nyelv nem csupán a gondolatközlés eszköze, hanem meghatározza a gondolatok megformálását. Az út innen vezetett ahhoz a felismeréshez, hogy a különböző társadalmak más- és másképpen érzékelik a világot (Whorf 1956).<sup>11</sup>

<sup>10</sup> Az amerikai antropológia áttekintésében Mary B. Black összefoglalása volt segítségünkre (Black 1975).

<sup>11</sup> A gondolatmenet forrása: Hall 1966/1980: 23–25.

A hagyományos kommunikációs modell a *kommunikáció = információ* egyenletre épül. Megalapozója Claude Elwood Shannon (1916–2001) és Warren Weaver (1894–1978), két amerikai matematikus-informatikus munkája (Shannon–Weaver 1949). A szerzők túllépnek az írott és a beszélt kommunikáció szintjén, általános modellben írják le az információ szervezésének, nyelvi formába öntésének, továbbításának és a válaszolás aktusát. Elképzelésük szerint a kommunikáció egy olyan strukturált csatornarendszer, amelyen keresztül a társadalom lélegzik. A modell jellemzői: a kommunikáció belső, személyes tartalmakat exteriorizál és közvetít; a kommunikáció legalább két személy között teremt hidat; a kommunikáció racionális és szándékos; esztétikai és etikai normákhoz igazodik; az adó és a vevő interakciója. Működése a telegráffal jeleníthető meg.<sup>12</sup> A modell Roman Jakobson (1896–1982) orosz származású amerikai nyelvész leírásában ismeretes. Összetevői az Adó, a Címzett, az Üzenet, a Kód, a Csatorna, és a Kontextus. Jakobson továbbá a kommunikáció funkcióit tekintette át (lásd: Jakobson 1960/1972).

A modellt a művészet területére Jurij Mihajlovics Lotman (1922–1992) orosz irodalomtörténész, esztéta, szemiotikus és kultúrakutató adaptálta, a művészetekben érvényesülő *autokommunikáció* (ÉN–ÉN) leírásával. Az ÉN–Ő típusú kommunikáció előre adott információt közvetít. A belső vagy autokommunikáció transzformálja az információt, újrafogalmazza, s ezzel egyidőben a személyiség maga is megváltozik. A művészetek mindkét kommunikációs típust alkalmazzák. Az esztétikai kommunikáció a kódot közleményként, a közleményt pedig kódként értelmezi. Az európai kultúrában az első (ÉN–Ő) kommunikációs típus uralkodik el, amely a kívülről kapott információk közvetítését részesíti előnyben. Ezek a kultúrák dinamikusak, változékonyak, gyors ütemben növelik a szövegek számát, igényelik és felhalmozzák az információkat. Az ÉN–ÉN kommunikációt érvényesítő kultúra jóval intenzívebb, de kevésbé dinamikus (Lotman 1973/1994a).

A kommunikációs aktust a kontextusba az angol származású amerikai kommunikációkutató, Gregory Bateson (1904–1980) és a svéd pszichiáter, Jurgen Ruesch (1910/11–1995) helyezte bele 1951-es munkájában (Bateson–Ruesch 1951). Figyelmüket az adóról a vevőre összpontosították. Két megállapításuk, hogy a kommunikáció nem csupán verbális és nem csupán szándékos. A vevő a különböző érzékszerveivel értelmezi és receptálja a kommunikációs helyzetet, és az adó által kódolt üzenetet kiegészíti impresszióival és a körülményekre, az adóra vonatkozó tapasztalataival. Bateson szerint a kontextus befolyásolja a jelentést, ugyanakkor a kontextus is kontextusba ágyazódik. A kommunikációnak ez a formája a különböző hangszereket alkalmazó zenekarral jeleníthető meg.<sup>13</sup>

A kommunikáció esemény jellegét Ray L. Birdwhistell (1918–1994) amerikai antropológus és szemiotikus hangsúlyozza. Ezt a meggyőződését Edward Sapirtól, valamint George Herbert Meadtól vette át. A pragmatista Meadtól (1863–1931) származik az a

<sup>12</sup> A modell fenti jellemzésének forrása: Winkin 2001: 28–53. A szerző a modellt a „telegrafikus felfogás” szókapcsolattal nevezi meg.

<sup>13</sup> Gregory Bateson értelmezését összefoglalja Winkin 2001: 55–70. A szerző a modellt az „orkesztrális felfogás” szókapcsolattal nevezi meg.

gondolat, hogy a kommunikáció közösséget formál. Birdwhistell tovább lépve azt hangsúlyozza, hogy a kommunikáció során a társadalom tagjai között kölcsönös függőség alakul ki, a kommunikáció az egyéneket szociális kontextusba ágyazza. Olyan mértékben, hogy az egyének akár szavak nélkül is tudják egymásról, hogy mire gondolnak. A kommunikáció során az egyén többet receptál, mint amennyit az adó kommunikálni akar. A kommunikáció ilyen értelemben stabilizálja az egyén életét.<sup>14</sup>

Edward T. Hall (1914–2009) amerikai antropológus az etológiát és az etnológiát tárítva tekinti át a térérzékelésnek és -használatnak az állatok életében játszott biológiai funkcióját, valamint az emberi életben játszott kulturális szerepét. Második, a *The Silent Language (A szóltlan nyelv, 1959)* című könyvét követő művében a tér tagolásának technikáit és jelentéseit rendszerezi. Idézzük a következő szerzői vallomást: „Azért írok az ember térhasználatával foglalkozó kutatásaimról – arról a távolságról, melyet az ember maga és társai között tart fenn, melyet maga köré épít otthonában–hivatalában –, mert szeretnék egy csomó szempontot tudatosítani, amit ez idáig magától értetődőnek vetünk” (Hall 1966/1980: 21). A távolságok és közelségek érvényesítésével az ember intim teret határol körül a maga számára (bizalmas távolság), a személyes távolság érvényesítésével személyes (családi, baráti), a társalgási távolsággal szociális (ismerősi) és a nyilvános távolsággal személytelen terekben, közegekben aktivál.

Hall megfigyelései alapozták meg a proxemikát, a „tér nyelvét”. Könyvének egyik passzusa a következőképpen árnyalja a kommunikációt: „Amikor emberek kommunikálnak, jóval többet tesznek, mint hogy csupán a társalgás labdáját dobálják egymásnak. Mind a magam, mind a mások kutatásai azt bizonyítják, hogy egész sereg érzékenyen szabályozott, kulturálisan kondicionált szervomechanizmus működik ilyenkor; ezek tartják egyensúlyban a társalgást; valahogy úgy, mint a robotpilóta a repülőgépet. Mindnyájan érzékenyek vagyunk a partnerünk viselkedésmódjában bekövetkező rezdülésnyi változásokra, amelyekkel szavainkra, tetteinkre reagál” (Hall 1966/1980: 28).

### **Olvasmány**

Hall példái közül a következőket emeljük ki. Az európai kulturális habitusok perspektívájából az amerikai társadalom tagjai pedánsan megszervezik az időbeosztásukat, de „pazarló módon bánnak a térrel”, térszükségletük, a személyes tér határainak tiszteletben tartásával kapcsolatos igényük nincs kialakulva. A teret szívesen megosztják másokkal, nyitott ajtóval adják tudtul a kommunikációra való hajlandóságukat. Ezzel van összefüggésben a beszélgetésben használt nagy hangerő: számukra nem zavaró, hogy mások, idegenek is kihallgatják a beszélgetést. Az angolok sem tartanak igényt külön szobára. A németekhez hasonlóan azonban, európai módra, halkán beszélnek, szavaikat a címzetthez intézik.

A német személyek érzékenyek, elvárják „saját terük” tiszteletben tartását; a teret nem szívesen osztják meg másokkal, és betekintést sem engednek személyes világukba: „Szeretik tudni, hol állnak; erélyesen rendre utasítják, aki nem hajlandó türelmesen sorban állni, vagy aki »kilóg« a sorból; megszólják, aki nem engedelmeskedik az efféle tábláknak: »Idegeneknek tilos a bemenet«.” (Hall 1966/1980: 187.)

<sup>14</sup> Ray L. Birdwhistell munkásságának bemutatása: Winkin 2001: 70–87.

## A beszélés néprajza

A kommunikációnak szociális jelenségként való értelmezését, a kutatás módszertanát Dell Hymes alapozta meg (1962, 1964, 1967, 1974). A társadalom és a nyelv/beszéd kölcsönhatásának vizsgálata a nyelvészet új ága, a szociolingvisztika ernyője alá került, de valójában a kommunikáció kutatása a nyelvészet mellett áttevődött az antropológia területére, s a nyelv mellett a nyelv használata, a szociális–kulturális környezetben zajló kommunikáció került az érdeklődés középpontjába. 1964-es tanulmányában együtt vannak a kutatás szempontjai: a kommunikáció a nyelv mellett nemverbális kódokat is felhasznál; a kommunikációs eszközök a különböző társadalmakban eltérő módon szerveződnek, kerülnek felhasználásra; a társadalmak tagjai kommunikációs kompetenciákkal rendelkeznek; a nyelv és a beszélési gyakorlat beszélőközösséget (*speech community, communauté de parole*) teremt. Az új amerikai etnográfiai hullám tagjaihoz hasonlóan Dell Hymes is az émikus nézőpontot érvényesíti az értelmezésben, amikor azt vizsgálja, hogy a beszélőközösség tagjaként az egyén a kódból mit használ, hogyan viszonyul a kommunikációhoz, a kommunikációban közvetített jelentésekből mi tudatos, mi evidens és mi releváns számára. A kommunikáció vizsgálatához konkrét közösségekre figyelő empirikus kutatásokat vesz alapul.<sup>15</sup> A módszer előnye, hogy képes láthatóvá tenni az emberi, kulturális – Hymes szóhasználatával: *etnográfiai* – változatosságot; fogyatékosága, hogy a beszélőközösség és a társadalom, azaz a rész és az egész viszonyának megnyugtató, sematizáló modellálására alkalmatlan.

A beszélés, a kommunikáció antropológiája, etnológiája (néprajza) terminust Hymes 1962-ben és 1967-ben vezette be.

### Olvasmány

A kutatás megalapozásakor a következő kérdésfelvetésekkel és eredményekkel tette explicitté az új irányzat szemléletét. A Washington államban élő Wishram indián törzs meggyőződése szerint a csecsemők a maguk nyelvén egy másik világ lényével kommunikálnak. Az emberek közül ezt a nyelvet csupán azok értik, akiknek őrszelleme van. Ahogy növekednek, a gyerekek egy második nyelvet is elsajátítanak, amellyel törzsük tagjaival értekeznek (Hymes 1966, idézi Hymes 1997: 459). A szöveg nélküli éneklés (dúdolás) és a beszéd között egy skálán helyezkednek el a kommunikáció különböző formái. Társadalmanként a hangszeres zene, a dúdolás és a beszéd a kommunikációnak hol komplementáris, hol megexkluzív formája (Irvine 1968, idézi Hymes 1997: 460). Dél-Indiában a palyanok (pulijanézek) keveset beszélnek, 40 éves koruk után csak ritkán szólalnak meg (Gardner 1966: 398, idézi Hymes 1997: 460). Platón leírása alapján az athéniak bőbeszédűek, a spártaiak kevésszavúak, a krétaiak megfontoltak voltak (Hymes 1997: 464). A Brit Kolumbiában élő Bella Coola közösség tagjainak rendelkezniük kell a folyékony, érdekes, szellemes társalgás képességével. Érdeklődésüket, figyelmüket kirobbanó nevetéssel bizonyították (McIlwraith 1948). Olyan elméleti keretre és példaanyagra van szükség, amely ezeket a nyelvi viselkedési formákat természetesen, szándékos választás eredményének tudja láttatni (Hymes 1997: 460).

---

<sup>15</sup> Dell Hymes módszerének értelmezése: Winkin 2001: 99–108.



Az 1962-es alapozó tanulmány a beszélés leíró elemzésének lehetőségeit veszi számba, valamint elkezdti összegyűjteni a beszédelemzés terminológiáját. A Roman Jakobson által kezdeményezett nyelvészeti kutatás mellé Dell Hymes antropológiai szempontokat sorakoztat fel. Külön fejezetet szentel a beszédesemények funkcióinak és a beszéd szocializációban játszott szerepének (Hymes 1962/1975).

Mi az 1974-es tanulmány alapján kivonatoljuk a vállalkozás programját (Hymes 1974/1997). Az új tudományos irányzat a beszéd sokféleségének, „a nyelv és a társadalmi élet kölcsönhatásának” vizsgálatához empirikus kutatásokat végez, majd ezek alapján modellálja a kölcsönhatást. A nyelvhasználat kialakult változatos hagyományai sajátos kommunikációs gyakorlatokat tartanak életben. A beszédmódok megválasztása lehetővé teszi a társadalmi közelségek és távolságok kifejezését és gyakorlását, a társadalmi integrációt és elhatárolódást. A vallásos életben alkalmazott nyelv évszázadokon keresztül a szakrális kommunikációt, az egyházhoz vagy a nemzethez való felzárkózást szolgálta (Hymes 1997: 459). A vallásos szertartásban a latin nyelvet felváltotta a nemzeti nyelv. A többnyelvű társadalmi közegekben, a migránsokat fogadó régiókban az egyház, a gyülekezet és az egyén vallásgyakorlatában a nyelv választás és -használat opciói jelentősen különböznek. A beszéd sokfélesége az oktatásban, az adminisztrációban, a kommunikációban nehézségeket támaszt, ezért konszenzusokat tesz szükségessé. A nyelvhasználat különböző konvencionális metajelentéseket forgalmaz (Hymes 1997: 459). A szerző által idézett példák között található az afrikai gbeya népnek (Bossangoa város) a beszédkészség fejlesztésével szembeni közömbössége, s emiatt a gyermekek nyelvi szocializálásának teljes elhanyagolása, valamint az anangok (Nigéria) büszkesége, az ékes beszéd, az araukánok (Chile) törzsfőnökének szónoki képességeivel kapcsolatos elvárás (Hymes 1997: 462).

### Olvasmány

A chilei araukánian nép férfi- és nőeszményének leírása Inez Hilger (1891–1977) bencés nővértől származik: „Az eszményi araukánian férfi kitűnő emlékezettel rendelkező jó szónok, briliáns társalgó, akitől azt várják, hogy gyakran és jól beszéljen. A férfiakat minden lehető alkalommal beszédre biztatják. A beszéd a férfias értelem és a vezetői szerepvállalás jele. Az eszményi nő alávett és nyugodt, férje jelenlétében hallgató. Az összejöveteleken jórészt a férfiaké a szó, a nők hang nélkül ülnek egy kupacban, s legföljebb suttogva vagy sehogyan sem társalognak egymással. Amikor a feleség először lép férje házába, szerepe szerint azt várják el tőle, hogy némán a fal felé fordulva lekuporodjon, és senkire se nézzen. Csupán hónapok múltán engedik meg neki, hogy szóljon, akkor is csak módjával. A sógornók nem sokat beszélnek egymással. A nők egy módon fejezhetik ki állapotukat, és ez egyfajta társas éneklés (*ulcantum*), mely révén a zavartság, a helytelen bánásmód és a figyelmetlenség fejezhető ki. A kiemelkedő verbális teljesítményt csak egyetlen esetben nézik el a nők, ha egy szellem sámánisztikus közbenjárójaként szólal meg.” (Hilger 1957, idézi Hymes 1997: 465.)

„A közforgalomban lévő néprajzi kézikönyvek és útmutatók, valamint az egyes szakmunkák (pl. szocializációs munkák) jórészt mellőzik a beszéddel kapcsolatos szempontokat” (Hymes 1997: 470). Azonban Hymes is lehetségesnek tartotta a rokon kutatások eredményeinek „szociolingvisztikai másodelemzését”, a beszélés felőli újraértelmezését. A beszélés modelljeinek előállítására haszonnal alkalmazhatná az irodalomtudomány és a retorika terminológiáját, a nyelvfilozófiának a „hétköznapi nyelv filozófiája” részét, az

illokúciós nyelvi aktusok, a performatív kommunikáció elméletét, a pszichológia kommunikáció funkcióira és akadályaira vonatkozó megfigyelését. „Reményteljesnek ígérkezik az az érdeklődés is, mely a néprajztudósok körében a szóbeli teljesítmények iránt egyre növekvő mértékben megnyilvánul. Nagyon nagy szükség volna arra, hogy ezeket a különböző szakmai megközelítéseket valaki rendszeres formában kifejtse. Ezek a különböző szakmai megközelítések olyan fogalmakat és folyamatokat tárnak fel, melyekből igen sokat lehet tanulni. Ezeknek a fogalmaknak és folyamatoknak a figyelembevételével a beszélés összehasonlító néprajza sikeresen töltheti be az antropológia hagyományos szerepét, melynek lényege az egyetemesség és az empirikus megfelelés kritériumainak vállalása.” (Hymes 1997: 471.)

A Dell Hymes által meghatározott alapvető fogalmak a következők.

A *beszédmód* olyan beszédaktivitás-minta, amely két irányból meghatározott. Kívülről a beszédesemény, a beszédaktus és a beszédstílus határozza meg azt, hogy az egyénnek hogyan kell beszélnie. Ugyanakkor belülről az egyén beszélési kompetenciái, szerepe, az általa vallott nézetek és értékek, az attitűdjei határozzák meg. A kutatás elvégezhető a személyes habitusok, a csoport kollektív beszédmódjai, az érvényben lévő, a beszéléssel kapcsolatos nézetek, értékek és attitűdök oldaláról, akár csak a beszélés kontextusai, akár csak az intézmények felől közelítve (Hymes 1997: 474, vö. 1961).

Dell Hymes *folyékony beszélőnek* nevezi a kommunikáló egyént: az a személy, aki ismeri a beszélés szabályait, kontextusait, normáit, valamint rendelkezik a szükséges nyelvi adottságokkal, beszélői kompetenciákkal. A közösségen belül beszédideálok érvényesülnek a különböző státusok, szerepek és helyzetek esetében. „Az ideálisnak tekintett beszéd dimenziói is különbözhetnek – »tudni, mi« a helyzet a nyelvben, illetve »tudni, hogyan« kell verbálisan is kifejezni valamit; fejből idézés, illetve improvizáció; kitaró hanghordozás, hangerő, illetve a hang bizonyos tulajdonságai stb.” (Hymes 1997: 474).

Az alapfogalmak között az egyik legfontosabb a *beszélőközösség*. A Hymes előtti definíció a közösséget a nyelvet ismerő egyedekkel, a nyelvtudással azonosította. Hymes szerint a beszélőközösség azokból a személyekből áll, akik ugyanazt a nyelvi mezőt és ugyanazt a beszédmezőt használják. Azaz, ismerik a nyelvet, és ezen túl azonos beszélési helyzetekben vesznek részt. A beszélőközösség tagjait beszédhálózat kapcsolja össze. Míg a nyelvet ismerő közösség tagjai nem ismerik egymást, a beszélőközösség tagjai direkt beszédkapcsolatokban vesznek részt, a beszéd létrehozásában, értelmezésében nem különböznek különösebben egymástól.

Az alapfogalmakat rendszerező és kifejtő Dell Hymes a következőképpen összegzi a perspektívákat: „Összefoglalásul megállapíthatjuk, hogy miként a nyelvtan elméletének egyetemes kifejezései vannak, a nyelvhasználat elméletének is egyetemes kifejezései kellene hogy legyenek. Valójában az is felvethető, hogy egy ilyen elmélet fogalmai alapvetőek kellene hogy legyenek a tulajdonképpeni nyelvészet számára is. [...] Az alapvető probléma abban áll, hogy felfedjük és megmagyarázzuk azt a kompetenciát, mely lehetővé teszi egy közösség tagjai számára, hogy beszéljenek és beszédet értsenek. Ez a probléma jóval mélyebb, mint bármilyen eddig kialakított tudományos séma.” (Hymes 1997:



471–473.) A beszélés néprajza művelése tehát nem csupán az etnológiát/antropológiát terheli, sőt az etnológia/antropológia csupán hozzájárulni tud a komplex kutatásokhoz, önmagában aligha fogalmazhat meg egy társadalomra nézve releváns megállapításokat. Dell Hymes veti fel azt a kérdést is, hogy a vizsgálatok individuális, lokális, nemzeti vagy globális méretűek lehetnek-e. Mindenképpen, az egyéni beszédkompetenciák „különböző kiterjedésű szinteken létező érintkezési rendszerekben” érvényesülnek. A paradigmát megalapozó tanulmányaiban a szerző az egyedi csoportok és közösségek szintjén kezdeményezett leírásokat (Hymes 1997: 473).

A *beszédhelyzetek* azok az alkalmak, amelyek keretében a kommunikáció lezajlik. Változatosak, a számuk végtelen. Kimerítő felsorolásuk lehetetlen és fölösleges. Érdemes viszont számbavenni azokat, amelyek egy-egy korszakra, egy-egy közösségre jellemzőek, azokat is, amelyekre bizonyos rendszerességgel kerül sor, mint ahogy azokat is, amelyeket szeretnek elkerülni. A beszédhelyzetek a beszédtemák, a -műfajok kontextusai. A Hymes által felsorolt példák a szertartások, a küzdelmek, a vadászatok, a lakomák, a szerelmeskedés. A beszédhelyzetnek nincsenek meghatározott szabályai. A beszédhelyzet vizsgálatából viszont beszélési szabályok következtethetők ki.

A beszédhelyzet a beszélés kerete, amelyet a *beszédesemények*, ezeket pedig *beszédaktusok* töltik ki. Mindkettő beszédtevékenység. A beszédtevékenység alapegysége a beszédaktus. A beszédesemény legalább egy beszédaktusból áll.

Ezt követően Dell Hymes a beszélés komponenseit nevezi meg, ezeket a *beszédösszetevőinek* nevezi. Ezek (enyhén összevonva) a következők.

1. Minden társadalom változatos formákba szereti önteni a mondanivalót. A különböző tartalmak hol versben, hol prózában, hol terjedelmesen, hogy szűkszavúan, hol formulák alkalmazásával, hol rögtönözve fogalmazódnak meg. Az *üzenet formája* maga is a hozzájárul az üzenet tartalmához.

2. A különböző beszédaktusok különböző témákat érintenek. Az *üzenet tartalma* lehet vallásos és világi, lehet személyes és hivatalos, lehet szenttelen, szubjektív, melankolikus stb.

3. A beszédaktusra adott időben, helyszínen, adott körülmények között kerül sor. Hymes ezeket a körülményeket sorolja az *elrendezés, színhely* (keret és díszlet, ang. *Setting és Scene*) kategóriába.

### **Olvasmány**

A kontextus, szituáció, környezet, háttér, helyzet fogalmak helyett a *színtér* használatát javasolta. A színtér szerepét a következő példával érzékelteti: „A kommunikáció sohasem önállóan, más társadalmi jelenség, összefüggés kizárásával van. Mindig valahol, valamikor és még más módon is beszövétt a kommunikátor személyes és/vagy a társadalmi intézmény valóságába. Ha a kommunikációt kiszakítani törekednénk ebből, megfosztva kívánnánk vizsgálni saját színterétől (ahogy szokás mondani: *in vitro*) – mint ez gyakran történt és történik –, ahelyett, hogy – ellenkezőleg – a maga helyén vizsgálánánk (vagy ahogy szokás mondani: *in vivo*), akkor például igencsak nehéz volna azon két *igen* között különbséget tenni, ami a sörözőben hangzik el a pincér kérdésére, hogy hozhat-e még egy rundot, illetőleg ami az esküvőn hangzik el arra a kérdésre, hogy akarsz-e az itt jelen levő... Márpedig igen nagy különbség van a két *igen* között.” (Horányi 2007: 11.)

4. A kommunikációban részt vevő személyek (résztevők, ang. *Participants*) a. a *beszélő* vagy *feladó*, b. a *címző*, c. a *hallgató* vagy *felvevő* vagy *közönség* és d. a *címzett* szerepkörébe illeszkednek.

5. A beszédaktusok különböző *szándékokat*, azaz kimeneteleket vagy célokat (ang. *Ends*) követnek. A beszélés szándéka lehet a házassági vagy kereskedelmi szerződés, vendég hívás, gyászszertartás.

6. Az *aktusszekvencia* a beszédcselekvések, -aktusok sorrendje (ang. *Act sequence*). A rítusok forgatókönyve elírja a beszédaktusok egymásutániségát; a társalgás során a beszélgetőtársak döntenek a társalgás menetéről.

### Olvasmány

1. A népmese mondásának különböző helyi hagyományai voltak. „A hajdani falu lakói nap mint nap találkoztak, ismerték egymás gondját. Találkozáskor hamar kifogytak az újdonságokból. Kettesen ilyenkor így szóltak:

- Hazudjunk egyet, Gyuri!
- Hazudjunk.” (Kovács Á. 1944 I.: 78.)

2. Pozsony Ferenc a Fekete-ügy vidéki magyar ajkú cigány közösség halotti virrasztójának forgatókönyvét a következőképpen összegezte: „Esteledéskor a halottas házhoz érkezni kezdenek a virrasztók. Az érkezők (1.) vigasztalódást kívánnak a gyászoló család tagjainak. Az idősebbek helyet foglalnak a koporsó mellett, a fiatalok más szobában vagy esetleg kinn az udvaron gyűlnek össze. A háziak pálinkával kínálják meg a vendégeket, akik (2.) a halottnak »békés nyugodalmat« kívánnak. Azután (3.) a közösség legkiemelkedőbb egyéniségének a kezdeményezésére imádkozni kezdenek, majd az egybegyűlteket újból megkínálják pálinkával. (4.) Ezután következik a virrasztóének. A legkiemelkedőbb tudású, köztiszteletnek örvendő énekes, aki leggyakrabban az imádkozást is vezeti, megkezdí az éneket. Az első virrasztóének felhangzásakor (5.) a halott koporsója mellett a legközelebbi női családtagok siratni kezdik az eltávozottat. Siratóikban félig énekelve, félig jajgatva szólítgatják a halottat. A virrasztóénekeket általában az előénekes vezetésével egy öt-hat tagú csoport énekli, a többi résztvevő csendesen kíséri vagy dúdolja. Általában harminc–negyvenöt percig tart egy virrasztóének. (6.) Utána újból imádkoznak. Éjfélig általában három–négy hangzik el. A szünetekben pálinkát töltenek, csendesen beszélgetnek.” (Pozsony 1984: 42–43.)

3. Ugyanitt olvashatjuk egy 1982. április 7-én lezajlott virrasztó egyik szövegtömbjét, egy énekfűzért. Ennek szekvenciái a következők. *a.* Az énekes, a 75 éves Furus Máténé Majlát Anna „csendesén ül a széken. Kezét ölébe teszi. Fejkendőjét lazábbra engedi. Behunyja a szemét és előbb lassan és halkán elkezd énekelni.” A második strófát követően lánya is halkán bekapcsolódik az éneklésbe. A harmadik strófa idején az elhunyt felesége és lánya a koporsó mellett jajgatva siratni kezd. A hatodik strófát követően az énekes könnyezni kezd. A tizedik strófa után a többen könnyezni kezdenek; az énekes a fejét a tenyerébe hajtja. A 13. strófa után az énekes szünetet tart, néhány másodpercig magában suttog. Az első szekvencia szerkezete: 13 strófa, ebből 8 strófa virrasztóének, 1 strófa betyárballada töredék, 4 strófa virrasztóének, összesen 13 strófa. *b.* A 14. strófa után az énekes dallamot vált. A 19. strófa után kifulladás, az éneklést a lánya veszi át; a 23. strófától újra az anya énekel. A 28–30. strófát az énekes lassabban énekli. A 36. strófa után az énekes szünetet tart, megigazítja kendőjét, dallamot vált. A második szekvencia szerkezete: 22 strófa, ebből 15 strófa népballada (*A szeretet próbája*), 7 strófa régi szerelmi dal. *c.* A 42. strófa után az énekes kifulladás, az éneklést a szekvencia végéig a lánya folytatja. A harmadik szekvencia szerkezete: 8 strófa, ebből 6 strófa egy ballada töredéke (*Az ismeretlen udvarló*), 2 strófa keserves. *d.* Újra az anya énekel. A 46. strófa után többen bekapcsolódnak az éneklésbe. A 48. strófa után az énekes szünetet tart, majd dallamot és tempót vált. A negyedik szekvencia szerkezete: 4 strófa, szerelmi dal. *e.* Az 51. strófa után több fiatal kapcsolódik be az éneklésbe, többen sírni kezdenek. A szekvencia végén a kísérők elhallgatnak, mindenki figyelemmel várja a folytatást. Az énekes dallamot vált. A szekvencia 8 strófából áll, ebből 5 strófa klasszikus népballada (*Három árva*), 2 strófa pedig keserves. *f.* A 60. strófa után az énekes könnyezni kezd, a 61. strófát követően többen bekapcsolódnak az éneklésbe, a 63. strófa után többen felzokognak. A 66. strófa után az énekes körbenéz a helyiségben, tekintetével éneklésre buzdítja

a jelenlévőket. A 68. strófa után az elhunyt hozzátartozói zokogni kezdenek, az özvegy jajgatásba kezd. A végén az énekes lelassítja a tempót, hangja felerősödik, szemével és fejbólintással jelzi, hogy az éneklet befejeződik. Többen „Ámen”-t mondanak. A hatodik szekvencia szerkezete: 16 strófa, ebből 2 strófa virrasztóének töredéke, 2 strófa betyárballada töredéke, 8 strófa virrasztóének, 3 strófa siratóballada töredéke, 3 strófa pedig virrasztóének. A virrasztóének folyamán elhangzó 72 strófát az énekes 6 dallamra énekelte. (Pozsony 1984: 43–72.)

4. A verses halottbúcsúztató a 17–18. században „alapvetően meghatározta a temetési rítust” (Kríza 1993: 9). A 17. században a társadalom felső rétege vette használatba. A kéziratos forma mellett megjelent a nyomtatott változat. A lelkészek által gyakorolt halottbúcsúztatásért az egyház a lelkész felfüggesztését helyezte kilátásba.<sup>16</sup> Emiatt az idők folyamán a gyakorlat a kántorok és parasztkántorok kezébe került át (Bartha E. 1995 I.: 8). Illetve, a tiltás nyomán megszületett kompromisszum értelmében, a tulajdonképeni egyházi temetési szertartás keretéből kiszorult, az áldás utánra tevődött át, a halott elpredikálása helyszínéről (templom, halottas ház) a temetőbe (Nagy Ö. 1992: 57).

7. A beszédaktus lezajlásának tónusa, légköre, hangneme a *kulcs* (ang. *Key*). A beszédaktus lehet vidám vagy komoly, szenvedélytelen vagy szenvedélyes.

8. Minden kultúrában alternatív *csatornák* állnak rendelkezésre az üzenet megjelenítésére (*eszközhasználat*, ang. *Instrumentalities*). A csatorna megválasztása és használata maga is része az üzenetnek.

### Olvasmány

„A csatorna megválasztása alatt azt értjük, hogy a beszéd továbbítására milyen közeget használnak. [...] A csatornák tekintetében a használati mód szerint további megkülönböztetéseket kell tennünk. A száj-csatorna például egyaránt alkalmas arra, hogy a beszéd egyes sajátosságai éneklés, hümmögés, füttyülés, kántálás vagy a szó útján jussanak kifejezésre. A panamai San Blas Cuna törzs körében a különböző költői vagy szertartásokban felhasznált műfajok különböző hanghordozási módokat igényelnek; a történelmi-politikai-vallási műfajokat, valamint az egyes gyógyító szertartás változatokat kántálják, a *kantule* vagy *chiche* változatokat kiabálják vagy ordítják, a főnök szóvivője által mondottak értelmezését, az állattörténeteket, egyes gyógyítási szövegeket, az újonnan házasodott párokhoz intézett »jótanácsokat«, valamint a rosszkedő egyénekhez intézett intelmeket pedig egyszerűen mondják. A *sekkretos* szövegek rendszerint nagyon rövidek, a Cuna és egyéb nyelvek, pl. a choco, az angol és/vagy a spanyol nyelv szavainak értelmetlen vegyülékei (Sherzer és Darnell 1972: 189).” (Idézi Hymes 1974/1997: 486.)

9. A kölcsönös érthetőség a közös nyelvi kódra vezethető vissza; egy közösség a nyelvet *változatban* használja. A nyelv helyzetspecifikus használata a *regiszter*. A regiszter részben a *beszédstílussal* áll összefüggésben. A terminus arra utal, hogy a nyelvhasználó a nyelvet nem eleve adott formában, hanem választás és döntés alapján használja fel. A nyelvi eszközök szerveződését *beszédformának* is nevezhetjük. A beszédforma és a beszédstílus terminusok jelentése mindössze enyhén tér el.

10. Minden beszélőközösségben az *interakció normatív szabályai* (ang. *Norms of interaction*) vannak érvényben. Olyan szabályok, amelyek megtiltják vagy lehetővé teszik a közbeszólást, előírják a hangerő visszafogását a vallásos szertartás idején. Az interakció normái a társadalom különböző szintjein, a különböző kapcsolattípusok esetén is változnak.

<sup>16</sup> A tiltás történetével kapcsolatos adatok: Fodor 2009: 444–449.

11. A társalgásban nem csupán az interakciót, hanem az *értelmezést* is normák szabályozzák (ang. *Norms of interpretation*). Az értelmezés normáit a közösség nézeteinek és értékeinek rendszere határozza meg.

12. A beszélés történeti formái a *műfajok* (zsáner, ang. *Genre*). Hymes a következő műfajokat nevezi meg: költemény, mítosz, mese, közmondás, rejtvény, átok, imádság, szónoklat, előadás, áruhirdetés, hivatalos levél, vezércikk stb. A beszédaktusok általában műfaji normák alapján valósíthatók meg. Ugyanakkor, a beszélő dönti el, hogy mennyire fegyelmezetten vagy lazán követi ezeket a normákat. A műfajok különböző eseményekben is megjelenhetnek (ima, éneklés). (A beszéd összetevői: Hymes 1997: 481–490.)

Hymes értelmezésében a beszélés antropológiája a beszélés „helyi rendszereit”, a beszélés tudatos és kulturális voltát, hagyományait hivatott feltárni. Ebben a rendszerben válnak láthatóvá a különböző összetevők közötti összefüggések. „Lesz olyan csoport, ahol a beszéd szabályai nagyon erősen kötődnek az elrendezéshez, lesz olyan csoport, ahol a beszéd szabályai elsősorban a résztvevőkhöz kötődnek, talán olyan csoport is lesz, ahol a beszéd szabályai elsősorban a témához kötődnek majd.” (Hymes 1997: 491.) A beszéd összetevőinek összefüggései kapcsolatban állnak a beszédfunkciókkal. (A beszédfunkciók azonban nem redukálhatók a beszéd összetevőire, hiszen a funkciót elsősorban a beszélő szándéka dönti el, a beszéd összetevői csupán kifejezik, megvalósítják ezt. Hymes példája: van, aki azért beszél, hogy ébren tartsa magát, van, aki azért, hogy ne legyen háború (Hymes 1997: 493).

1974-es tanulmányában a fenti rendszer vázlatos összefoglalásával találkozunk:

Dell Hymes (1974) SPEAKING modellje a társalgás beállító tényezőiről

Összetevő	Funkció
Setting and Scene / környezet és szituáció	a beszéd helye és ideje, a jelenet
Participants / résztvevők	címzettek és beszélők
Ends / célok	miért is beszél? mire akar kilyukadni?
Act sequence / aktusszekvencia	hogyan építi fel pl. a történetet
Key / hangnem	a komolyság, viccelés, gúnyos modor
Instrumentalities / eszközök	stílusjegyek, formalitás
Norms / szabályok, normák	viccelődés pl. félbeszakítható
Genre / műfaj	ima, megnyitó, ugrató

(Forrás: Pléh 2012: 37.)

### Olvasmány

1. A beszélgetés általában a felek autoritását erősíti vagy változtatja meg, mind az állítás, mind a kijelentés esetében (Fillmore 1979: 198, 206). Ez az, ami minden, az egyébként ritka előfordulású (pl. ima) monológ feletti társalgásnak feszültséget ad (Jaffe–Feldstein 1970: 2–3, idézi Duncan 1979: 295). A beszélői szerepek váltogatása a beszédváltás. A „turn-taking” terminust Yngve (1970) és Goffman (1970) alkalmazta (idézi Duncan 1979: 296).

2. Terület, nyelv és beszéd, a nyelvtávolságok összefüggéseit John G. Gumperz foglalta össze. Meghatározása szerint „a nyelvi közösség olyan társadalmi csoport – lehet egynyelvű vagy többnyelvű –, amelyet a társadalmi interakció-rendszerek gyakorisága fog össze, és amelyet a környező területektől a kommunikáció vonalának gyengesége választ el.” Megismétli a fenti gondolatot: a beszélőközösség tagjai nem feltétlenül beszélnek ugyanazt a nyelvet (Gumperz 1975: 156). Elképzelése szerint egy társadalmon belül a kommunikációs szerepek rendszere egy „kommunikációs mátrix”. Ezen belül minden egyes szerepnek megfelel egy sajátos kód vagy részkód. A kommunikációs mátrixnak megfelel egy kód-mátrix (nyelvjárások, nyelvi stílusok). A kód-mátrixon belüli eltérések a nyelvtávolságok. A nyelvtávolságok növekedhetnek vagy összezsugorodhatnak (pl. beolvadás). A szerző néhány nyelvi közösség kommunikációs sajátosságait írja le. Az amerikai vadászó-gyűjtögető csapatok szemtől szembe kommunikációt gyakorolnak, a társadalmi rétegződés nem jellemző rájuk, valamint ritkán kerül alkalom az idegenekkel való kommunikációra. A használt nyelv mégsem egységes: a mindennapi beszélt nyelv, az éneklés, a szavalás, a mítoszmondás nyelve eltérő. Előfordulnak olyan nyelvi formulák, amelyeket a nyelv használói sem értenek. A kötetlen és a gondos beszéd közötti különbség azonban csekély.

A kereskedelmi kapcsolatokat gyakorló törzsi közösségekben a speciális tevékenységet folytató csoportok nyelvi stílusa eltér. A kereskedelmi kapcsolatok kétnyelvűséget követelnek meg. A kereskedelem nyelve eltér a törzsi kereteken belül használt nyelvtől. Egy-egy tekintélyesebb (kereskedői) csoport nyelve nagyobb területen elterjedhet.

A paraszti, pásztorkodó társadalmakban a gazdasági-társadalmi rétegződés a nyelvi stílusok távolodását okozhatja. A szerepek specializálódása a nyelv specializálódását vonja maga után; a különböző kontextusokban használt nyelvek különböznek (kód-mátrix). A primér közösségekben használt nyelv mellett az egyén a gyermekkor után egy másik nyelvváltozatot is elsajátít (a kereskedelem nyelve, a foglalkozási csoport nyelve, az adminisztráció és az egyház nyelve).

Az urbanizált közösségekben a nyelvtávolságok csökkennek, kialakul a többség beszéde. Vannak ugyan nyelvi különbségek, de ezek a kommunikációt nem nehezítik (Gumperz 1968/1975).

A kommunikáció vizsgálatának kereteit Erving Goffman (1922–1982) kanadai-amerikai szociológus szűkítette be, amikor figyelme tárgyává az egyént választotta, a beszéd etnográfiján belül az interakció vizsgálatát. Kiindulópontja az a gondolat, hogy az egyén kommunikációja társadalmi jellegű: a kommunikáló egyén benne él a társadalomban, úgy kommunikál, mint a társadalom többi tagja. Kommunikációjával hozzájárul a társadalom működéséhez, s ugyanakkor közvetlen célja a maga elfogadtatása. Ehhez pedig alá kell vetnie magát a társadalomnak. Ezért a viselkedése előrelátható, stratégiát követ.<sup>17</sup> A megközelítés sajátossága az, hogy az egyént színházi nézőpontból közelíti meg, eszerint a kommunikáció dramaturgiai elvek alapján folyik. A mindennapi élet olyan színpad, ahol az én „előadja” magát, irányítja, ellenőrzi a róla kialakuló benyomásokat. Célja a benyomáskeltés (Goffman 1959/1999: 11). A homlokzat építésének és működtetésének a stratégiái az idealizáció, a megtévesztés és a misztifikáció. A kommunikáció során az egyén megfontoltan önkontrollt érvényesít, egyidőben rejti és exponálja magát, folyamatosan alkalmazkodik, igazodik másokhoz. Így a folyamatban róla kialakított társadalmi énkép és a valós, emberi én között szakadék tátong. Ha nem elég figyelmes, könnyen kiléphet a megalkotott ideális szerepből és lelepleződik, akár a hozzá közelállók – akik segítik szerepének eljátszásában – lerombolhatják énképének homlokzatát.

<sup>17</sup> Erving Goffman módszerének értelmezése: Winkin 2001: 109–125.

### Olvasmány

A chicagói szociológiai iskolában dolgozó szerző megállapításai mögött egy olyan egyén áll, aki intézeti környezetben definiálja magát. Az egyén énképének megerősítésében szerepet játszó közösség a csapat. A szerző a csapatról a következőket írja. „Először, míg folyik a csapatszerrepjáték, a csapat bármely tagja képes arra, hogy elrontsa a mutatót, vagy nem megfelelő magatartásával felbomlassza azt. Valamennyi csapattag kénytelen társai jó magatartására és viselkedésére támaszkodni, nekik viszont órá kell támaszkodniuk. Kényszer jön tehát létre, a csapat tagjait egymáshoz láncoló kölcsönös függőségek köteléke. [...] Másodszor pedig [a csapat tagjai] aligha lesznek képesek arra, hogy egymás előtt is fenntartsák ezt a benyomást. Mint cinkosok a dolog sajátos látszatának fenntartásában, kénytelenek »beavatott« személyként meghatározni egymást, azaz olyan személyként, aki előtt bizonyos homlokzat nem tartható fenn.” (Goffmann 1959/1999: 73–74.)

### A beszélés kutatása a magyar etnológiában

Voigt Vilmos Dell Hymes kutatásmodelljét Jakobson kommunikációelméleti modellje továbbfejlesztésének minősíti (Voigt 1972: 255), s ezzel „a kommunikációelméletben megszületett az az eszköz, amely képes arra, hogy sajtószzerűen összekösse a szociolingvisztikát és a néprajzi-folklorisztikai kutatást” (Voigt 1972: 315). A tanulmány a mindennapi szájhagyományozó közlést, a népköltészeti szájhagyományozó közlést és a hivatásos szájhagyományozó közlést határolja el (Voigt 1972: 305–325). A szerző 1978-ban az *etnolingvisztika* és az *etnolingvisztikai irodalomszemlélet* szócikkekben az etnolingvisztikát az antropológiai nyelvészet „magjának” nevezi, és ismerteti az antropológiai nyelvészet, a beszélés etnográfiaja kutatási területeit, közöttük „a közlés valamennyi nem grammatikailag szervezett csatornáinak”, „mozgásos részének”, „a nyelvnek és beszélőinek térbeli és időbeli vonatkozásai” (Voigt 1978a: 1276).

Dell H. Hymes szemléletének megismertetése Erdélyben Péntek János nevéhez köthető, aki egyetemi előadásban *Beszélési szokások* címmel nyelvészeti kontextusban promóvalta (Péntek 1988a: 98–106, 1988b, 2002, 2017).

A magyar folklorisztika részlegesen zárkózott fel a beszélés etnográfiajának paradigmájához. Az etnológiai irodalomban folyamatosan sok, a beszélésre vonatkozó leíró példát találunk.

„A társadalmi érintkezés formáit” áttekintő Szendrey Ákos abból a megfigyelésből indul ki, hogy míg az arisztokrácia és részben a polgárság körében Európa-szerte egységesült etikett van érvényben, a népi társadalom viselkedési szabályai, normái sokszor faluról falura alapvetően eltérnek. A „népi társadalmi érintkezés szertartáskönyvében” a szerző áttekinti a köszöntés áldás-gyökereit, a formulákat és a gesztusokat. A szegény embernek sok személynek kell köszönnie, előre kell köszöntenie a módosabbakat, a fiatalnak az időset, a gyermeknek mindenkinek kell köszönnie. Egyes adatok szerint a leány és az asszony előre köszön a férfinak, máskor a nő megvárja a férfi köszöntését. Az utcán haladó személy előre köszön a helyben állónak; ez azonban fordítva is történhet. Ezt követik a megszólítás, a műrokonsági kapcsolattartás (barátságkötés, komálás), a nyilvánosság előtti viselkedés (öltözködés, a tekintet hordozása, az utcán való hangoskodás), a látogatás (pl. legényjárás), a társalgás, az elégtételvévés normái (Szendrey Á. 1937).



### Olvasmány

A tanulmány sok példája közül a *kitáncoltatás* leírását emeljük ki. „A leánynak is ügyelnie kell, hogy meg ne sértse a legényt; így ha valakit visszautasít a táncban, abban a menetben mással nem táncolhat. Ha azonban mégis hibát követ el, azt a legények a legközelebbi táncon megbosszulják. Amikor t.i. együtt van a vendégsereg, a legény kiáll a középre, csendet parancsol s felszólítja a leányt, hogy álljon ki, a cigányok pedig hogy húzzák rá a rákóczt. A lányok félrehúzódnak gyanús társnőjüktől, hiszen az előzményeket mindenki ismeri, s a leány sírva megy ki az ajtón. Ez a *kimuzsikálás*. Másutt a *kitáncoltatás* szokásos: a legény tánc közben az ajtó felé viszi a leányt s a hirtelen kinyitott ajtón kipenderíti, vagy pedig a legény a leányt tánc közben a terem közepén lógó lámpa alá vezeti s egyszerre otthagya” (Szendrey Á. 1937: 383).<sup>18</sup>

A **vallásos folklór** kutatásának több szintézise készült el. Bálint Sándor az év vallásos ünnepeinek rendszerét állította össze, ebben a rendszerben kiemelt helyet kaptak a jelesnapokba integrálódó szövegek (Bálint 1943, 1977, 1989). A magyar néprajz akadémiai összefoglalásában a felekezeti vallásos élete szokás- és magatartásformáinak bemutatása történt meg (Báth J. 1990, Bartha E. 1990, Kósa 1990, Szigeti 1990). Bartha Elek a „szakrális ökoszisztémák szerveződését és működését” vallásökológiai keretben foglalta össze (Bartha E. 1992). A vallásos folklór kutatása új erőre kapott az archaikus imák adatbázisának feltárásával, eredete és nemzetközi összefüggései kutatásának kezdeményezésével (Erdélyi 1976, 1988). Ebben a folyamatban tárultak fel a szakrális kommunikáció formái (Lovász 2002) és kontextusai (szentkultusz, búcsú), az imamondás helyzetei, a vallásos folklór műfajai (ima, vallásos népének, legendák, szokásköltészet, vendégekönvi bejegyzések, passiójátékok) (Tánczos 1995, 1999; Daczó 2003; Takács 2003; Ráduly 2009; Péter 2008; Frauhammer 1999, 2012; Kovácsné István 2003; Demeter szerk. 2003; Kurta 2007; Rudasné Bajcsy-Kővári 2012), a gesztuskommunikáció elemei (Szabó I. 2008). Pócs Éva a helyi vallásgyakorlás rendszereire irányította a kutatás figyelmét (Pócs szerk. 2008; Kajári 2008, 2012).

Lovász Irén a szakrális kommunikációnak a következő csatornáit azonosítja: I. verbális csatorna (ima, vallásos rítusok szövegei); II. nem verbális csatornák: 1. vokális kommunikáció (paralingvisztikai elemek, pl. szipogás, sírás, intonáció, ritmus, ének, zene), 2. a nem beszélés, a csend kommunikációs formái (meditáció), 3. mimika, 4. tekintet, 5. szag, illat (tömjén), 6. mozgásos kommunikáció: a. gesztus (imára kulcsolt kéz),<sup>19</sup> b. testtartás (lehajtott fej), c. térhasználat (templomi tér használata), d. kinezikus kommunikáció (kálváriajárás), e. érintéses kommunikáció (szent szobor érintése); III. kulturális szignálok (ruha, hajviselet, jelvény; Lovász 2002: 8).

A transzcendens kommunikációnak a másik – a vallásos gyakorlattal hol összemósódó, attól hol elhatárolódó – területe a mitikus lényekkel, valamint a személytelen varázserővel való kapcsolattartás. A transzcendens kommunikáció egyik formája a mágikus viszony, amely esetében egy egyén egy természetfölötti lényt, természetfölötti erővel rendelkező személyt, egy személytelen varázserőt akcióra kényszerít, hogy az általa óhajtott

<sup>18</sup> A rítus későbbi bemutatása: Szilágyi 2000.

<sup>19</sup> A szerző a kéz imagesztusait külön is áttekinti. Ezek: a kéztartások, a kézmozdulatok (kéz fölemelése, az érintés, a kézrátétel, a mellverés) (lásd Lovász 2005).

benefikus (egészség, gyógyulás, szerencse, termékenység, haszon) vagy malefikus (halál, betegség, veszteség) hatást kíváltsa (Sebeok 1975: 312, ismerteti Pócs 1988: 634). Az erő aktivitása különféle eszközökkel történhet, ezek közül az egyik a szó, a hang, a szöveg, ösz-szefoglaló néven a szómágia. A mágikus hatású beszéd formái a ráolvasás, a ráimádkozás, szövegműfajai a ráolvasás, a rítusének, a kívánság, az ima. A másik beszédesemény egy olyan, két reális személy közötti beszédaktus, amelyben a beszélő egy transzcendens erőt szólít meg, hogy a másik személy állapotát – ismét jó vagy rossz irányba – befolyásolja. Ez a hárompólusú kommunikáció a vallásos-mágikus kommunikáció, szövegtípusai az átok, az áldás, a szitkozódás, a fohász. (Heiler 1961: 309, ismerteti Pócs 1988: 635.) A szómágia hatását biztosíthatja a szó, a szöveg tartalma, a szövegmondás mikéntje (hangerőség, ismétlés, fordítottság elve), elrendezése (nap, napszak, keresztút, temető), a beszélő (neme, testi jegye, erővel/tudással való ellátottsága) stb.

A kezdetben a mitológia-, majd **hiedelemkutatás** területére besorolt gyűjtések és értelmezések korán felfigyeltek a szómágia típusaira, formáira eszközeire (Frazer 1890; Mauss 1902–1903/2004a; Freud 1913; Malinovski 1925/1948; Lévy-Bruhl 1938; Culianu 1984/1994; Ipolyi 1854; Róheim 1925; Szendrey Zs. 1937a, 1937b; Pócs 1988). A magyar hiedelemkutatás újra és újra rendszerbe foglalta a szómágia szövegtípusait és -variánsait (Pócs 1985–1986, 1986, 2014; Ilyefalvi 2014; Takács 2015). Másik oldalon a hiedelemről való beszélés szövegformái és -funkciói kötötték le a figyelmét. A magyar kutatás felzárkózott a nemzetközi katalógusmunkálatokhoz (Körner 1967, 1970; Bihari ösz-szeáll. 1980). Jelentős erőfeszítések történtek az alapvető szövegtípusok (hiedelemmonda, igaztörténet, memorat, fabulat, hiedelemellenes történet) és műfajkontextusuk meghatározására (Nagy I. 1988, Erdész 1988), valamint a szövegtár megalapozására (korábbi regionális és lokális szövegtárak után Keszeg–Peti–Pócs szerk. 2009, Pócs szerk. 2012, Czégényi s.a.r. 2014, Gagyi gyűjt. 2015). Tanulmány készült egy régió hiedelemtörténetének narratív stratégiáiról (Keszeg 1999a és 1999b), a hiedelemről való beszélés beszédműfajairól, kontextusairól, helyzeteiről, céljairól és stratégiáiról (Czégényi 2011, Czégényi–Keszeg szerk. 2001, Keszeg 2013: 283–316). Több esettanulmány a hiedelemélmény és beszélés, szöveg viszonyát állította a figyelem előterébe (Keszeg 2000b, 2001a, 2002b).

Az **emlékezetkutatás** az utóbbi évtizedekben kialakult új kutatásterület. A kulturális, organizált emlékezés a múltra vonatkozó tartalmakat forgalmaz, kortárs társadalmi keretben (*emlékezőközösség*). Az emlékezés jelentős mértékben a generációk közötti kommunikációnak is tekinthető (pl. az emlékiratok letétbe helyezése az utódok számára). Az etnográfia többször kitért az emlékeztető tárgyakra (Fél–Hofer 1997: 19–20; Gráfik 1998; Fülöp 2000: 373, 381–384; Tötszegi 2009: 99–109). Az emlékezés beszédhelyzet, amelyen belül sajátos beszédműfajokra épülő beszédesemények zajlanak le. A család mint emlékezőközösség a temetési szertartás keretében alapozza meg az elhunyt emlékezetét (a temetés szövegműfajai: Keszeg 2000a, gyászjelentő lapok: Keszeg 1999c, 2015a, halottbúcsúztató versek: Kríza 1993, Bartha E. 1995, Nagy Ö. 1992, Keszeg 2002a, Bajkó

szerk. 2010; sírfelirat: Keszeg 2010, 2011b). Keszeg Vilmos több alkalommal hangsúlyozta egyes szövegtípusoknak (rátótiáda, lokális proverbium, lokális ballada) a helyi emlékezetben játszott szerepét (Keszeg 2002c, 2004b, 2006c), majd ismételten visszatért a toronygombirat néven ismert emlékirat műfaji meghatározására, a gombirat elhelyezését és felbontását integráló diskurzus elemzésére (Keszeg 2006a, 2007a). Monografikus munkájában Jakab Albert Zsolt a lokális emlékezet sajátos alakzatának, az emléktábla állításnak a műfaját, a táblafelirat általi és körüli diskurzus célját és módját dokumentálta és elemezte az 1440–2004 közötti időszakban, majd az emlékezési események eseménytípusait, rituális eszközeit, alakzatait, valamint az emlékezés működtetőit rendszerezte. Az azonosított eszközök és alakzatok egyik része nyelvi természetű (Jakab 2012a, 2012b, 2017). Farkas Judit egy magyarországi aprófalu saját (orális és írott) történelme iránti érdeklődését foglalta össze (Farkas 2017). A lokális történelmek szerkesztésének és felhasználásának formáit és kontextusait összegezte a *Lokális történelmek. A lokális emlékezet alakzatai* című tanulmánykötet (Keszeg 2007b, Keszeg szerk. 2015) Az új médiumok (írás, fénykép, film) jelentősen hozzájárultak az emlékezéskultúra megújulásához (Vajda 2013, Szalma 2014, Blos-Jáni 2015).

Keszeg Vilmos a **versírást** kommunikációként értelmezve több alkalommal tekintette át az autodidakta költők által írott alkalmi versek előadásának helyzetét, szokásait (Keszeg 1998, 2006b, 2008a: 130–135, 249–282). A kolozsvári kutatóközpont több ku-



1. A konfirmált lány a lelkészt köszöntő verset olvas fel (*Aranyosgerend, 2018, Keszeg Vilmos felvétele*)

tatója monográfiában elemezte egy-egy autodidakta költő életművét, életpályáját, kitérve a versek használatára, közönség előtti előadására (Ambrus s.a.r. 2008; Bajkó s.a.r. 2010, Bajkó 2017; Vajda 2013: 198–210, 2017; Ozsváth s.a.r. 2012). Ezek a kutatások az alkalmi szövegek megszerkesztését a 19. századtól elterjedt laikus kommunikációs és írás-szokásként, előadását pedig szokáselemként értelmezik (a halottbúcsúztató versnek a temetési, a menyasszony- és vőlegénybúcsúztató versnek a lakodalmi szertartás keretében történő előadása, a nő-, név-, születésnapis verses köszöntés, esperes, püspök köszöntése az egyházi vizitáció keretében, a lelkésznek versben mondott köszönet a konfirmációs szertartásban, a farsangtemetés verses prédikációja stb.)

A **népdal- és zenekutatás** az alapkérdések (történetiség, tipológia, táji-regionális sajátosságok) mellett a beszélés etnográfijának szempontjait is érvényesítette (az éneklés alkalmi, éneklési habitusok, az éneklés pszichológiai és szociális funkciói) (Kodály 1981: 51–59, Dömötör 1988, Károly 1988, Küllös 1988b, Katona 1998: 375–376).<sup>20</sup>

A népi líra fejlődéstörténetében különválnak az alkalmi és a szertartásos (siratóének, táncdal, bölcsődal; varázsdal, szokásének) és az egyéni-személyes líra (virágének, szerelmi dal). Az éneklés a kommunikációban a verses és akusztikus kódot érvényesíti. A dal az orális kommunikációt teljes egészében jellemzi, az éneklésben azonban dominánsan érvényesül.

### Olvasmány

1. A dévai (Déva-telep) székely Zsók Jánosné Kásler Ilona tizenegy gyermekes családban született 1908-ban, 1993-ban hunyt el. Énekudását fia örökölte meg. Emlékiratában az asszony a következőképpen fogalmazta meg az éneklés alapszabályait: „Ha valahol énekeltem, vigyáztam arra, hogy ne unjanak meg. Tudtam, hogy mit, mikor és mennyit kell énekelni.” (Zsók 2004: 32.)

**A tanulás alkalmi, helyzetei** • Receptív volt környezete énekudására. A legtöbb éneket édesanyjától vette át. Az iskolában elsajátította a tanítónő énekeit. Brassóban tanuló nővére és több cselédeskedő nő ismerőse a városból, betegeskedő asszonytestvére a kórházból hozott dalokat a családba. Nővérei és idősebb leánybarátai szerelmi dalokra tanították. A bevonuló legények esténként a falu utcáin le és fel sétálva búcsúzó, szerelmi és katonadalokat énekeltek. A háborús évek háborús és irredenta dalokat honosítottak meg. Az óvodai és iskolai ünnepségeken – 24 éven keresztül – elsajátította az új gyermekdalokat. A fúvószenekar megalakulása, az amatőr színjátszás, a vándorszínészek előadása újabb és újabb énekszámokat juttatott el hozzá. Időt szánt arra, hogy az új énekeket elsajátítsa: „A vendéglő előtt addig álltam, amíg a zenészek húzták ezt a dalt. Hazafelé menet, hazáig énekeltem, vittem magammal az éneket. A szöveget sokkal később Annus néném-től tanultam meg” (Zsók 2004: 20).

**Az éneklés alkalmi** • A gyűjtő azt is megállapíthatta, hogy a hagyományos életforma felbomlása következtében édesanyja – s általában a dévai magyar lakosság – repertoárja passzívvá vált. Korábban az énekek intenzív hatása volt.

Az énekes tudomása szerint a *Szomorú vasárnap, szép fehér virággal* dalt „Pesten betiltották ezt az éneket, mert sokan a Dunának mentek, öngyilkosok lettek” (Zsók 2004: 19). A búcsúzkodó katonák énekben fogalmazták meg szomorúságukat: „A testvéremtől, Jóskától tanultam ezt az éneket. A barátaival készült katonának, s erőt keservesen énekeltek.” (Zsók 2004: 20.) Egy-egy személy a legváratlanabb helyzetben énekléssel fejezte ki érzelmeit. A *Nem, nem, nem, nem vagyok hibás* dalt „Pisti Gyurkáné erőt sokat énekelgette

<sup>20</sup> „Szaktudományunk mindmáig adós a népdaléneklési alkalmak [...] alapos feldolgozásával.” (Katona 1998: 375.)

ezt az éneket. Biztosan valami nyomta a lelkiismeretét.” (Zsók 2004: 20.) A *Nem akarnak engem galambomnak adni* kezdetű éneket „Hunyadon Jani Antikáné leánya énekelte a saját lakodalmán. Tudta mindenki, hogy nem szereti az urát, mégis hozzáment.” (Zsók 2004: 20.) Egy rosszul sikerült lóvásárlást is énekebe öntöttek: „De sok falut, de sok várost bejártam, / De sok rongyos istállóra találtam. / Nem találtam magam alá paripát, / Megvettem a Pali János pejlovát.” (Zsók 2004: 20.)

Az ének gyakran követte a munkavégzést. Derűsen emlékezik vissza arra a helyzetre, amikor a hosszas kapálás egyik szünetében leánytestvérével egy ismert ének dallamára tréfásan „esőkérő” éneket rögtönöztek: „Bárcsak eső lenne, / Bárcsak eső lenne, / Bárcsak minden héten / Kettős ünnep lenne.” Ezt a beszámolót érdemes terjedelmesen is idéznünk, mert a beszédesemény spontán alakulására, az éneklés esemény voltára is fényt vet. Arra, ahogyan a két kapáló asszonycsoport – a munkát szorgalmasan végezve – énekléssel párbeszédet folytat egymással. „– Siessetek, siessetek, mert eső lesz. Nem látjátok, eső lesz. Mi néztük az eget, de felhőt nem láttunk sehol. Aztán rájöttünk, hogy mire mondta anyóánk, hogy eső lesz. Négy-öt földdel odább román asszonyok kapáltak, s közben énekeltek. Na, hát erre mondta anyóánk, hogy eső lesz, mert a románok hosszára nyújtvá, kacsaringósan énekeltek. Aztán, ahogy ők befejezték éneküket, mi is énekelünk egy éneket, s aztán ők is. Így szórakoztunk, s kapáltunk. Apóánk ismerte őket, oda is ment hozzájuk, s a román emberrel rágyújtottak egy cigarettára. Mikor apóánk visszajött, azt mondja, hogy megdicsérték bennünket, hogy milyen ügyesek vagyunk, és milyen szépen tudunk énekelni.” (Zsók 2004: 28–29.) Egy másik emlékét a következőképpen örökítette meg: „Egy nyáron, amikor kapáltuk a kukoricát, én valami kuplés táncot – úgy-ahogy – eltanultam a színpadról, s ahogy kapáltam, a kapával a ritmust vittem, énekeltem, s a lábammal jártam a táncot. Így aztán a kukorica is meg volt kapálva, a kuplé is el volt énekelve, s a tánc is el volt járva a testvéreim mulattatására.” (Zsók 2004: 37.)

A fásztó napi munka után a határról énekszóval tértek haza.

A tanítónőtől tanult katonadalokat az évszázó ünnepen énekeltek: „Az asszonyok erőst sírtak. Anyóámtól megkérdeztem, hogy miért sírtak az asszonyok, amikor mi énekeltek ezt a két éneket. Azt felelte, azért sírtak, mert háború van.” (Zsók 2004: 34.) Repertoárja egyik darabját „az apád énekelte, amikor udvarolt nekem. Egy bál után éjjelizenét adott, s ezt énekelte.” (Zsók 2004: 20.) A fiataloknak a nyári tánc teremtett alkalmat a közös éneklésre. Esténként a szomszédban lakó lányok a kapuban gyűltek össze énekelni.

Karácsonykor a gyermekek az énekek meglátogatták a szomszédokat és a rokonokat.

Gyermekei megszületése után esténként énekelni szokott nekik. „Énekekkel szoptattam, énekekkel fűröszöttem, ha sírtak, akkor is énekeltem nekik, hogy hallgassanak. Altatni is énekek altattam őket.” (Zsók 2004: 35.)

Örömet lelte a temetési énekek hallgatásában is. „Világéletemben szerettem temetésekre járni. Nem tudom, elmondjam-e, s a jó isten se veszi rossz néven, de a temetési szertartás olyan, mint a színház. Fejből tudtam a temetési latin énekeket. Régebb a temetéseken szokás volt a búcsúztató is, de aztán leszoktatták a papok erről a népet. Úgy kilenc-tíz éves lehettem, amikor először hallottam búcsúztatót. Itt a telepen Szepi Péter Jóska bá énekelte búcsúztatókat. Rokon volt velem, s egyszer elkértem tőle az énekes füzetét. Onnan tanultam meg ezt az éneket.” (Zsók 2004: 29.) „Szokás nálunk a virrasztóban való éneklés. Ha férfi halt meg, akkor a férfiak énekeltek, ha nő halt meg, akkor az asszonyok. Volt egy halottas énekes füzet, amit még Bukovinában írt valaki, ebből énekeltek. Leánya koromban szerettem hallgatni ezeket az énekeket, inkább akkor, amikor a férfiak énekeltek. [...] Egy időben elmaradt az éneklés, mert az öregek kihaltak.” (Zsók 2004: 40.)

Déván – és másutt is is – szórványosan előfordult, hogy az idős személy arról hagyakozott, hogy a temetési szertartás keretében milyen énekek hangozzanak el, zenekar előadásában. Sebestyén (Bada) Anna így végrendelkezett: „2. Az énekes asszonyoknak személyenként 100 – egyszáz – lejt hagytok és Terézkének [az előénekes – Zs.B.] még külön egy csipkés lepedőt a ravatalomról és még egy simát.” (Zsók 1999: 116–117.)

Az éneklés mágikus funkciót is betölthetett: „Egyszer itt nálunk esőért imádkoztak. Erős nagy szárazság volt egy évben, s az asszonyok minden este összegyűltek Dávid Jánosék előtt a nagy keresztnél, imádkoztak, s szent énekeket énekeltek. Na, aztán úgy augusztus közepe táján lett olyan három hetes eső, hogy nem győzték a végét kivárni. Szidták az emberek a buzgó asszonyokat, mert nem lehetett a termést betakarítani.” (Zsók 2004: 28.)

**Attitűdök** • Déván tisztelték a gazdag tudású és jóhangú énekest.

Asszonyoknak egyedül nem kellett énekelnie. Zsók Jánosné Kásler Ilona a tömbházban az ágyba bújít, a takarót a fejére húzta, hogy a szomszédok ne hallják meg, hogy énekel. „Félek, hogy a szomszédokat zavarom, még azt találják mondani, hogy részeg vagyok, vagy ki tudja, milyen jó dolgom van. Az új szomszédok nem értenék meg, hogy nekem szükségem van az énekre, és néha-néha kell énekeljek. Gondolom, hogy eddig nem zavartam őket, mert az ágyban, a donyha alatt szoktam énekelni. Ha ezt valaki megtudná, bolondnak nézne.” (Zsók 2004: 33.)



Az éneklés Zsók Jánosné Kásler Ilona esetében összefüggött az érzelmi étellel. „Később, felnőtt koromban jöttem rá, hogy az éneknek milyen nagy ereje van, hogy fel tudja zaklatni az ember lelkét. Ha énekeltem, engemet mindig nyugtatott az ének. Ha fájt valami, énekeltem, s aztán megnyugodtam. Mindig találtam magamnak egy éneket a sok közül, amelyik enyhítette a fájdalommat. Most is így szoktam csinálni, ha kínoz a betegség, orvosságot is veszek és énekelek is. Mind a kettőnek érzem a gyógyító erejét.” (Zsók 2004: 34.)

**Az éneklés normái** • A dévai asszony emlékiratában találjuk a következő leírást. Egyik férfi „egyszer a két fiával [...] illogtattak és énekeltek egész estén át, de kétszer nem énekeltek egy éneket se. Ez különben így volt, hogy mulatozás közben nem volt szabad egy éneket kétszer énekelni. Ha valaki tévedett, az fizetett.” (Zsók 2004: 34.)

2. A gyimesi csángók a hagyományból választanak maguknak olyan keservest, amelyet a közösség magántulajdonnak ismer el, s amíg a „tulajdonos” életben van, más nem énekelheti. „Keservese minden gyimesi csángónak van. Még az is választ magának, akinek nincs zenei hallása. A szöveget egyénien alakítják, ki-ki a maga sorsához, bajához, bánatához igazítja. A dallamok adottak, azokból a legkedvesebben hangzót választják ki. Így lesz a keserves mindenkinek sajátja. [...] Nem illik tehát rajta kívül másnak énekelnie.” (Kósa 1989: 14.)

A 20. századi romániai magyar **balladakutatásnak** sikerült tetten érnie a ballada-éneklés alkalmait és módjait. Több balladaénekes magányosan is éneklésbe kezd, unalma elűzése, vagy szomorúsága levezetése végett. A balladaéneklés azonban leggyakrabban együttléti alkalmakhoz kapcsolódott (esti családi együttlét, szomszédi összejövetel, fonó, kalács, aratás, kapálás, kukoricatörés, málnaszedés, lakodalom, keresztelő, névnapozás, cigányvirrasztó) (Faragó 2005). A legendaballadák előadása a vallásos ünnepekhez kötődik (húsvéti locsolás, karácsonyi kántálás, búcsú). A siratóballada éneklésére a temetés rítusában került sor. A Székelyföld különböző régióiban (Marosszék, Háromszék) a klasszikus népballadák előadása ritualizálódott, a cigány lakosság halottvirrasztási gyakorlatába épült be (Faragó–Ráduly 1969, Ráduly 1978). Több kutatás bizonyította a lokális balladák emlékezeti alakzat funkcióját, a lokális társadalom életének szabályozásában betöltött szerepét (Antal 1962; Albert 1973; Almási 1977; Faragó 1977; Vasas 1981; Lanczendorfer 2003; Lanczendorfer–Gülch 2003; Keszeg 2002c, 2004b).

A kutatások két éneklési módot tártak fel. Egyes énekesek a megtanult népballadát változatlan formában éneklék, mások az ismert történetet az éneklés során szövegezik meg. A népballada előadását általában az ünnepélyesség, a merev testtartás, a rezzenéstelelen arc jellemzi. Az énekes hallgatóságától megköveteli a figyelmet és fegyelmzettséget.

### Olvasmány

Kallós Zoltán Moldvában a ballada rögtönzésének archaikus formáját figyelte meg: „két énekes énekel egyszerre és mindkettő rögtönöz. Az éneklés ilyenkor részben felváltva történik. Minden dallamkezdésnél, vagyis új versszak-indításnál az egyik énekes hamarabb belevág az énekbe s amíg társa lemarad, kitarva a végső hangot, addig ő előre mondja a közben rögtönzött szöveget. Így aztán hol az egyik, hol a másik indít hamarabb, váltakozva rögtönöznek. Ez a magyarázata annak is, hogy énekléskor az énekesek minden sort megismételnek. Ezalatt van idő gondolkodni, az eseményt továbbfejleszteni, rimbe szedni a szöveget, amelyhez a mértéket a dallam adja.” (Kallós 1973: 10.) Rögtönözve énekel a gergyóditrói Ádám Joákimné Kurkó Julianna is: a „cselekményt minden előadás alkalmával, az állandósult szövegformulákat felhasználva, újrafogalmazta. Ilyenkor lelkiállapotát, hangulatát, más körülményeket figyelembe véve vagy bővebben, vagy kevésbé részletesen dolgozott ki egy-egy epizódot. Egy-egy motívum el is maradt, vagy a korábbi előadáshoz képest újabbakkal bővült.” (Albert 1989: 37.) A kibédi Majláth Józsefné merev testtartással, ünnepélyes arccal énekelte a népballadát, hallgatóitól odaadó figyelmet várt el: „Ilyenkor mereven ült, leginkább



előrenézett, csak ritkán pillantott a gyűjtőre. Bizonyos fokú ünnepélyesség tükröződött az arcán. [...] Merevségéből addig föl nem oldódott, amíg az éneket végig nem énekelte. [...] Balladaénekléskor a jelenlevők teljes figyelmét megkövetelte. Nem tűrte például, hogy éneklés közben zavarják: valósággal kihevülten szidta a gyermekeket, ha történetesen beleszóltak az énekbe, vagy éppen hangosan hancúroztak. Ez az átszellemült tartás – úgy látszik – a régi balladaéneklés egyik velejárója lehetett.” (Ráduly 1979: 36–37.) A mezőségi balladaéneklésről Horváth István feljegyzésével rendelkezünk: „Valaki dúdolni kezdi a Szekszárdi Mariska balladáját. Mások is bekapcsolódnak az énekbe. [...] A balladának Magyarózdon a népmeséhez hasonló a funkciója, főként a fonóban énekeltek a nők. A dal, a drámai vagy éppen tragikus esemény a balladában elhessenti az álmoságot a hosszú fonóestéken. A Szekszárdi Mariska két karikagyűrűje például arra tanít, hogy vigyázz, leány, ne kösd el kétfelé a szíved, mert Mariskát azért a két karikagyűrűért táncoltatták halálra. Amikor Rózsa Sándor párnát kér börtönében, anyja azt válaszolja neki, hogy tegye (miatta) hullatott könyvét fejealjának. A népdalokhoz viszonyítva a balladákat sokkal ritkábban éneklük. Hogy ki nem vesztek még egészen, az azon múltott, hogy a dallam és történet egymást őrizte.” (Horváth I. 1968: 1802.)

A **mesekutatás** a mesemondás helyzeteire és habitusaira vonatkozó leírásokat gyűjtött össze.

**Szociális mező** • A mesemondóvá válást favorizálta több generáció egyazon életvilágban való élése. A gyermekek, a fiatalok szívesen vállalkoztak a felnőttek, gyakran az idősek történeteinek meghallgatására. A varázsmesék esetében a fantáziát és az előadói stílust értékelték, az egyéb történetekben az élettapasztalatot, a világban való jártasságot. A maguk részéről, a felnőtt mesemondók számítottak is erre az érdeklődésre. A család akkor is megmaradt a mesemondó leghűségesebb hallgatójának lenni, amikor a környezet részéről megszűnt az érdeklődés.

Nagy Olga fedezte fel Mezőbándon, hogy itt „nem beszélhetünk »mesemondóról«, egyszerűen csak mesél az apa, az anya, mesélnek a nagyszülők, a szomszédok, ott, ahol érik, és akkor, amikor éppen eszükbe jut. Nincsenek mesélési alkalmak, legalábbis olyan értelemben, hogy a szomszédság azzal a gondolattal gyűl egybe, hogy ott valaki mesét mond. Azokat a bizonyos meséket úgy adják elő, ahogyan az élményelbeszéléseket.” (Nagy O. 1996: 7–8.) „»Meséz« az apa, anya, nagypapa, nagymama, gyerekek, családtagok. A mese a családban folyik, vagy ha egy-két család találkozik, összegyűl.” (Nagy O. 1975b: 628.)

A családban, a szomszédságban történő történetmondás esetében a mesék a genealógiai, a lokális és az autobiografikus emlékezetet aktivizálják. A görgényüvegcsúri Szász József a meséivel együtt terjesztette édesanyja „történetét” is. A széki Győri Klára részletesen beszámolt az édesapa mesélési gyakorlatáról, s az egyes könyvek felolvasására, a könyvek szüzséjének elmesélésére is részletesen emlékezett.

A mesemondás tehát szociális aktus volt, találkozás, szórakozás. Az orális kultúrára jellemző személyes kapcsolatok egyik típusát vette igénybe, állandósította. Ebben a körben a szövegek a családi és a lokális emlékezetet aktivizálták. A szövegek egyidőben a kortársak közötti kommunikációt, valamint az elődök emlékezetének ébren tartását, azaz a társadalom megtanulását tették lehetővé. A mesemondás folyamatosan felidézte ismerősök, elődök beszédszokásait, beszédfordulatait, repertoárját, életpályájának eseményeit, a mesemondóval együtt töltött időt, a közös élményeket, tapasztalatokat, a mesemondás korábbi helyzeteit. Ahogyan a gyűjtéshelyzetben tisztázódott a mesék eredete, a mesemondók biográfiája, ugyanúgy sor került erre a mozzanatra a természetes kö-

rülmények közötti mesemondáskor. A mesemondást követő beszélgetések verbalizálták a mesemondás helyzetait, szabályait, normáit, a sikeres és sikertelen mesemondás eseteit. Ugyanakkor a fiatalok itt tanulták meg, mikor, kinek, hogyan kell mesét mondani. Ez a tudás az egyes szövegek beleértési tartománya, amely a népmese előadásakor implicit vagy explicit módon aktivizálódott. Azaz, a szöveg olyan emlékezési alakzat, amely a szüzsé előadásakor a beleértési tartományt is felidézi: a mesemondó kitől, mikor, milyen körülmények között hallotta, kik vettek részt a mesehallgatáson, hogyan viselkedett a mesemondó, a mesemondó szokásai, a hallgatók reakciója, mikor, kiknek adta elő, mit változtatott rajta stb.

A mesemondó–mesehallgató szerepeken túl a mesemondás a nemi szerepeket is igénybe vette. A kisgyerekek meséi a fantasztikus, az állatokat szerepeltető történetek voltak. A felnőtt férfiak történeteiben vagy az erotikum, vagy a vaskos jelleg, vagy a borzalom volt jelen. A nők kíváncsisága a regényesség, az érzelmesség irányába fordult. A valóság felé való tájékozódásban a gyerekek történetei a társadalmi környezetet, a nőké a helyi világ szenzációit, az élet prózai fordulatait, a férfiaké pedig a történelmi és a világtáji tapasztalatot részesítették előnyben. Ezeknek a határoknak az átjárása illetlenségnek számított.

Ugyanakkor nem lehet említés nélkül hagyni a mese, a mesemondás státusában bekövetkezett változást. Az utóbbi évtizedek során a népmese a gyermekkultúra részévé, a mesemondás a szülők, nagyszülők és pedagógusok feladatává vált. Míg korábban a mesemondást tekintély övezte, utóbbi anakronisztikus cselekvésnek, időpazarlásnak minősült át.

**A mesemondás alkalma, helyzete** • A mesemondás különböző jellegű alkalmi, intenzív, tartós együttlétekhez kapcsolódott. Ezek közül az erdélyi irodalom legrészletesebben 1. a *havasi munkások, favágók és szénégetők, az országos munkatáborok* (Argeş-i vízierőmű: Dávid Gyula, Kapás Gyuri) *alkalmi társulásait* írta le (Albert Mátyás, György Ignác, Kurcsi Minya, Jakab István). Hasonló alkalmak voltak továbbá 2. az *állatok legeltetése* (Albert Mátyás, Simon Benedek, Ketesd), a *fonóházi együttlét* (Mitruly Sándor, Győri Klára, Simon Benedek, Ketesd), a *legények télközépi legényszálláson való tartózkodása* (Ketesd), a *csoportos munkavégzés* (kukoricahántás, kukoricafejtés, tollfosztó, krumplikapálás, gyomlálás, cséplés) és annak pihenőszünetei (kapálás, kaláka) (Berekméri Sándor, György Ignác, Simon Benedek, Jakab István, Koczka Sándor, Ketesd), a *téli esti, a kórházi együttlétek*, 3. a *katonaság és a hadifogság* (Albert Mátyás, Mitruly Sándor, Dávid Gyula, Simon Benedek, Ketesd).

Ketesden az egyhangú munkákat végezték kalákában (falrakás, szőlőkötözés, palántálás, gyomlálás, gyümölcsválogatás, csomagolás, diótörés). Később a tsz-ben végzett közös munka szintén alkalmakat teremtett, akárcsak a munkahelyre való ingázás, a gyaloglás, a szekerezés, a vásárba menés. Az ideiglenesen vagy huzamos ideig kórházba került személyek szintén mesélőtársaságot alakítottak ki.

A munkavégzést és az ingázást követő mesemondás olyan kényszercselekvésnek tekinthető, amely a figyelem elvonását, lekötését, a hangulat megteremtését biztosítja. Erre

a célra általában a rövid, csattanós, ötletes mesék voltak alkalmasak (Kovács Á. 1944 I.: 29.) Seres András megfigyelte, hogy az ingázás a rövid tréfáknak, igaztörténeteknek, vicceknek kedvez (Seres 1992: 150).

Az a helyzet, amely hosszasan megnyújtotta a mesemondás történetét, a *havasi fakitermelés* volt (Faragó 1969; Nagy O. 1988; Nagy-Vöö 1974, 2002). A nemzeti és az európai iparnak a 19. századi felerősödése, a vasúthálózat kiépülése szükségessé és lehetővé tette az erdők értékesítését.

Az erdei munkát télen-nyáron végezni lehetett. A férfiak lakhelyüktől 10–100 km-re, 5–10–30 fős csoportokba szerveződve dolgoztak. Gallyakból építettek kalibát, néhány személy számára. A kaliba közepén nyitott tűzhely volt. Hetente, havonta, negyedévenként tértek haza, rövid időre. Életük nagy részét a világtól, a családtól elszigetelve töltötték. Az állandó munka monotonitását egyedül a beszélgetés, a mesemondás színezte. Ehhez volt hasonló a szénégetők sorsa. Ők az erdőtulajdonostól béreltek erdőt, itt égették a szenet. Az 1950-es években az erdőmunkások számára barakkokat építettek, üzletet, iskolát. A görgényüvegcsúri családok áprilistól novemberig felhúzódtak a hegyek közé, az irtáson hagyott gyengébb minőségű fából sátrakat építettek. A *baksák* felrakásában, felvigyázásában az asszonyok és a nagyobb gyermekek is segítettek. Sokan a szászrégeni fakitermelő vállalat alkalmazásában álltak.

A havasi mesemondás a falusi mesemondástól eltérően egy heterogén közösség átmeneti életformájába illeszkedett be. A mesélőtársaságok egymást nem ismerő, családjuktól, megszokott környezetüktől átmenetileg távol élő egyénekből szerveződtek. Ebben a monoton, a megerőltető munka által dominált, ingerszegény életformában a mesemondás a szabadidő eltöltését szolgálta. Célja lehetett a szabad idő kitöltése, az érdeklődés felkeltése, akárcsak az érzékek kikapcsolása, az álomba való átvezetés. A falusi mesemondásra jellemző beleértési tartomány, a lokális emlékezet elveszíti érvényességét. Az előadás során végig a mesemondó egyénisége, beszédstílusa, meséinek világa érvényesül.

A *katonaságban*, a *fronton*, a *munkaszolgálatban* a mesemondás sajátos funkcióval rendelkezett. Részen a távol lévő családtagokra emlékeztetett, részben a helyzet feszültségét, az idegenség-, a kiszolgáltatottság élményét volt hivatott ellensúlyozni.

**A mesemondás dramaturgiája** • A mesemondónak az előadás idején tapasztalható kinezikus viselkedésére a Fedics Mihályt hallgató Ortutay Gyula figyelt fel. Az előadásmód által létrehozott hangulatot „dramatikus feszültségnek” nevezi (Ortutay 1940: 100). Pandur Péter habitusát jellemezve írta Dégh Linda: „Mese közben egész színtársulat lakik benne. Sajnos, képtelenség leírni, hogyan személyesíti meg hőseit. Aki hallott mesélni, talán el se tudná képzelni másképp a kezét-lábat csókoló, hízelgő cigányt, a körmönfont obsitost, a finnyás királykisasszonyt és számtalan alakját, mint ahogy ő szerepelteti.” Előadásmódjába drámaiságot visz, „talán többet is, mint amennyit általában paraszti mesemondóknál tapasztalhatunk, akikben bizonyos drámai készség természetesen megvan.” (Dégh 1942 III.: 92–95.) Később Balassa Iván is szóvá tette, hogy bizonyos epikus történetek a „drámai feszültség”, a „drámai előadás” révén bilincselik le a közönségüket (Balassa 1963: 28). Kovács Ágnes hasonló tapasztalatát tette közzé Ketesdről:

„A jó mesemondó Ketesden színházat pótol. A szavak képzelhető, elképzelhető ereje itt még olyan nagy, hogy nyomukban maguk előtt látják az egész történetet s csak úgy valószínűságnak fogadják el, mint mi, ha belemelegszünk, a filmet. Izgulnak a hőséért, mindegyre közbeszólnak, biztatják, helyeslik vagy helytelenítik cselekedeteit, s megnyugodva távoznak, ha a mese végeztével a boldog házasság révébe jut.” (Kovács Á. 1944 I.: 78.)

Ilyen előzmények után, 1964-ben Sándor István vetette fel a kérdést, hogy beszélhetünk-e a „mesemondás dramaturgiájáról”. Érvelésében nagy szerepet játszik a mesemondó adottsága, a történetmondás idején a szüzsével való azonosulása. Idézzük: „A meseélmény – hasonlóan minden művészi alkotásra ösztönző élményhez – az előadó egész valóját megmozgatja, hullámmásban tartja, természetesen azok között a korlátok között, amelyek egyrészt a paraszti élet sajátosságaiból, másrészt a reprodukció tényéből következnek. A mese sajátos »varázsa« valójában inkább a mesemondó varázsa, aki a szöveget a maga egész mi-voltával élményszerűen tolmácsolja. Az élő beszéd itt csak a vezérszólamot, a dallamvonalat képviseli, az összhatás kiváltásában a beszéd közlő funkcióján túl valamennyi eszköz figyelembe jön, amelyek által az egyéniség környezetével kapcsolatba lép” (Sándor 1964: 526). A szerző a mesemondó rendelkezésére álló eszközök három csoportját azonosítja.

1. Az akusztikus eszközök „hangszín és a beszédmelódia, a ritmus és a tempó, a hang »fekvése«: magassága vagy mélysége, dinamikája: erősebb vagy halkabb hangsúlya – egyaránt szerephez jut az előadásban, funkciót kap a mondanivaló s annak érzelmi tónusa érzékeltetésében. A nyelvi-stiláris mozzanatok mellett a kimondott szavak zenei elemeinek, akusztikus színeződéseinek is megvan a jelentőségük a mesemondói hatások kiváltásában.” (Sándor 1964: 527.) 2. A mimika. „A szöveg hangulati hullámmása is észrevehető a mesemondó arcán. Ilyen szempontból legjelentősebb a szem és a száj szerepe. A szem a pupillák szűkítése vagy tágítása, a tekintetnek bizonyos irányba való szegezése mellett a szemhéjak felemelése, szűkítése vagy teljes lehunyása, valamint a szemöldök össze- vagy felvonása által számos érzelmi állapot vagy jellembeli tulajdonság kifejezésére alkalmas. A száj össze- vagy széthúzása, az ajkak biggyesztése, csücsörítése, fogaink közé harapása, tátva tartása, a rágás, a nyelv-öltés, a fogak felvillantása vagy csikorgatása stb. – hasonlóképpen erőteljes expresszív eszközök. De a fejnek előre, hátra vagy oldalra hajtása, fel–le vagy jobbra–balra mozgatása nem kevésbé sokatmondó. A mimika kérdései így adva vannak a mesemondó előadóművészetének tanulmányozása szempontjából is.” (Sándor 1964: 526.) 3. A harmadik csoportba a gesztus eszközei tartoznak. „Legnagyobb szerepet természetesen a mesemondó keze, főként ujjai kapnak; de alkalmilag a láb is jelentőséghez jut. Végeredményben azonban egész testtartása – egyszer büszkén vagy bátran kihúzódva, munkára vagy küzdelemre előrefeszülten, másszor fáradtan vagy aggódva összegörnyedve, olykor támadólag, majd védekezve – a mondanivaló tónusát szemlélteti.” A szerző a gesztusok funkciói között a következőket azonosítja: a. az utánpótlás vagy ábrázolás, b. a szimbolikus mozdulatok (érzések, állásfoglalások kifejezése), c. asszociatív mozdulatok (rámutatás a környezet tárgyaitra, személyekre), d. magyarázó mozdulatok (Sándor 1964: 528). Összegzésként három előadóstílust különít el: a. az akusztikus-stiláris mesemondást, b. a vizuális és a c. motorikus típust (Sándor 1964: 530).

### Olvasmány

A ketesdi Máté György Bálint előadásmódját Kovács Ágnes figyelte meg és rögzítette. „A hallgatóság nemcsak »látja« a mesét, hanem részt is vesz az eseményekben. Tudatos célja is a mesemondónak, hogy ez bekövetkezzék, hogy komoly, figyelő szemek vegyék körül. [...] Nemcsak mondja, de hangszínnel is jelzi, hogy férfi beszél vagy nő, öreg vagy fiatal. Szelíden, csendesesen beszél az öreg király, sipító a boszorkány, keményen szól az ifjú hős, édesen, kedvesen a királykisasszony, ravaszkodva a szolgál. Veszekedik, káromkodik, enyeleg, ahogy a helyzet megkívánja. A leíró részletekben, ahol a vágató lóról volt szó, gyorsan, szaggatottan ejtette a szót, mikor meg az óvatosan lépkedő macskáról beszélt, lehalkította a hangját, meglassította a tempót, észre ne vegyék a királyi palota őrei. Mozdulatokkal is jelezte az eseményeket. Megmutatta, hogy az öreg király hogy harapdálta a kolbászt, Muki hogyan csavarja össze a kertjét, felállt s attól kezdve, hogy a beszéd a harmadik személyből áttért az elsőbe, végigjátszott mindent. Hallani lehetett a hangján, hogy messziről kiabál a szomszédal – pedig ez a valóságban ott ült mellette. Kézmozdulattal mutatta, hogyan töltötte rá a fejére a levest, míg a szomszéd sapkáját is levette annak a bizonyosságára, nincs azon egy szál haj se, úgy leforrázta.” (Kovács Á. 1944 I.: 36.) Egy ifjú mesemondó „végigugrálta, kiabálta” az egyik mesét. Mikor ezt társai kifogásolták, kipirulva védekezett, hogy így kell előadni (Kovács Á. 1944 I.: 41).

„Vérmérsékletétől függ, mennyit mozog. Még az élénkebbek is, mint például Bálint György, többnyire ülvemaradnak, kéz- és fejmozdulattal, testi tartással jelzik csak az eseményeket. Mikor a hős táltosparipáján repül, a mesemondó térde összeszorul, kezét ökölbefogja, még arcizmái is megfeszülnek. Úgy ül a padon, amint ahogy vágató lovon szokás. Vízi Sándor meséjének elmondásakor például mikor a kocsis megfogja Ó Dalinét és csak félkézrel hajt, Bálint György is átölelte szomszédját az egyik kezével, a másikat pedig összefogta, ahogy olyankor szokás, mikor egykézben van a gyeplő is, meg az ostor is. Arca mindig a mindenkori szereplő lelkiállapotát tükrözte. Mikor ez szomorú volt, ő is lehajtotta a fejét, mikor haragos, ő is összeráncolta a szemöldökét, ha vidám, mosolygott ő is nagy fekete bajusza alatt. Párbeszédnél villámgyorsan tudott átmenni egyik hangulatból a másikba. Remekül megjátszotta például Bruncikk királyfi meséjének az elejét. Keserű és haragos volt az arca, mikor az öreg király beszélt, riadtta vált a pillantása s behúzta a nyakát a két válla közé, mikor a két nagyobb fiúra került a sor. Mikor Bruncikk a terembe lépett, egyszerre elsimultak a vonásai, tekintete nyílt lett s egyenes s sokkal határozottabb hangon szólalt meg, mint ahogy eddig beszélt. Hangszínnel is jelölte általában a szereplők nemét, korát, társadalmi helyzetét, pillanatnyi hangulatát vagy az események tempóját. A haragos öreg király mélyen, érdesen, szaggatottan ejtette a szavakat. A szerelmi jeleneteknél átforrósodott a hangja, majd rekedtté és suttogóvá vált (például mikor Bruncikk királyfi megpillantja a meztelen lányt az aranyos bölcsőben). Felszabadultan felujjongott, mikor nyakába borult a királykisasszony Vízi Sándornak. Ó Daliné úgy sápítózott, óbégatott, hogy akármelyik ketesdi vénasszonynak becsületére vált volna. Általában közömbös arckifejezéssel, mozdulatlanul ült, csak a szeme járt. Az elbeszélő részekenél csak különösen élesen, ha egy vagy más különösen tetszett neki, mikor például női szépséget kellett leírni. Amint azonban hosszabb párbeszédhez érkezett, villant egyet a szeme, s már benne is volt a játékban. Ha az ember lehajtotta a fejét, az volt a benyomása, mintha két-három ember társalogna, vitatkoznék. Korpos Mártonhoz már a koránál fogva sem illettek az efféle mókák. Fiatal korában csendesebb természetű ember lehetett, de azért ő sem ült merev, kifejezéstelen arccal. Ha szép, kellemes részhez érkezett, egész lényéből áradt a derű; komor lett, ha valami gagszágról volt szó. Az ő hangja is keményebbé vált, ha bátor ifjú hős beszélt, s olykor-olykor egy pajzán mosolyt is megengedett magának. Különösen elemében azonban akkor volt, ha bölcs és jóságos királyról beszélt. [...] Oly méltóságosan ült színehagyott, kék puszlijában a festetlen fapadon, mintha királyi palástban, koronával fején országokat kormányozna. A gyűjtőnek az volt az érzése, valóban királlyal ül szemközt, akinek szavakból, szépen csengő mondatokból van ragyogó birodalma.” (Kovács Á. 1944 I.: 72–73.)

A havason mesélő Kuresi Mínya a körülményekhez alkalmazkodva alakította ki a mesemondás során alkalmazott testtechnikát. „Mínya bácsi általában nem világosban, hanem félhomályban, sötétben mesélt. Ez a magyarázata egyik azonnal szembeötlő, furcsán ható előadói sajátosságának: nem gesztikulál, és nincs mimikája. Három és fél évtized alatt megszokta, hogy kihúzott felsőtesttel, mozdulatlanul, szinten mereven üljön, hisz kézmozgása, arcjátéka a félhomályban nem érvényesülhetett; a rossz világítástól függetlenül, a fekvőhelyükön heverő, el-elgyökintő hallgatók az előadóművészet ilyesféle eszközeit amúgy se nagyon méltányolták volna. [...] Kézenfekvő, hogy nem gesztussal, hanem hanggal dolgozik. Suttogást, halk sóhajt nem ismert; elejétől végig emelt és erős hangon ad elő. Érthető ez, hisz egy-egy nagy kalibában húsz-harminc hallgatóhoz kellett szólania, s hangerővel is ébren tartotta figyelmüket, hogy az álom megszűnjén át ne lépjenek. Szónokolva mesél, hangját változtatatosan használja; amikor elemében van, a mesét



végiglekedési és végigkiabálja. Ha a hőst bánat vagy öröm éri, hangja patetikusan még magasabbra szárnyal, majd érzelmileg telítve elfátyolosodik, megcsuklik, szemébe könny szökik. A tisztára leíró, elbeszélő részek is patetikus, szónokias színezetet kapnak előadásban.” (Faragó 1969: 54.)

**A mindennapok története, az igaztörténet** felfedezése sokáig váratott magára.

Istvánovits Márton 1965-ben írta: „A gyűjtők eleve a »klasszikus folklór« alkotásainak rögzítése igényével indultak a terepre [...], nem rendelkeztek a valóság meglátásához szükséges érzékkel [...] ösztönös elméleti felkészültségük úgyszólván elzárta előlük ennek az újnak a befogadási készségét.” (Istvánovits 1965: 113.) Nagy Olga 1975-ben sürgeti a velük való szembenézést: „megvitatásuk is különleges helyet érdemel” (Nagy O. 1975a: 317). Három kérdést vet fel a szövegtípussal kapcsolatban: valós igénynek felel-e meg az igaztörténet? Népköltészet-e, ha egy adott személy repertóriumába tartozik? Folklorizálódnak-e az igaztörténetek? Az első kérdésre adott válasza: az igaztörténet, a hagyományos műfajoktól eltérően, a személyes élményeket verbalizálja. Másodszor: „az alkotó típusú tehetséges mesemondók [...] mindig rendkívül szabadon bánnak szerkezetileg a hagyományos anyaggal, azt tetszés szerinti formában utánozhatatlan módon formálják” (Nagy O. 1975a: 320). Harmadszor pedig, az igaztörténet a lokális tudás részét képezi: „Az igaz történetek kapcsán 1950-ben végzett felmérésem arra kényszerít, hogy kategorikusan válaszoljam meg e kérdést: nem hiányzik a kollektivitás, nem hiányzik a csiszoló szerep, és nem hiányoznak a változatok. Szerencsés véletlen vezetett el annak kipuhatolására, hogy valóban léteznek szűkebb vagy szélesebb körben. Az illető történetek, »híres esetek« annyira közismertek, a közösség figyelmét annyira megragadták, hogy ezekhez jó részben valami szólás is fűződik, s egyesek már 70-80 esztendősek is megvannak.” (Nagy O. 1975a: 320.)

Nagyon helytállóan érezzük Nagy Olga azon megjegyzését, amely szerint az igaztörténetek forgalmazására minden közösségben megvannak az alkalmak. „A széki közösségi életet illetően elég bátran elmondhatjuk: eleven tánc- és fonóközösségek: novembertől hamvazószerdáig a farsang, lakodalmak, ma is – sőt talán ma még látványosabban – szerepelnek életükben. A heti keddi piacnap is századok óta alkalom a falu közös dolgainak megbeszélésére, folklórtermésre. De ma már a népi valóság kutatói előtt az is köztudott, hogy a falusi ember számára a heti egyszeri, vasárnapi templomba járás is a közösségbe való bekapcsolódás, a közvélemény formálásának alkalmak: a közösség itt beszél meg az eseményeket, a héten lejátszódott drámákat vagy a kirívó, nevetséges eseteket: kívül mi esett meg, és mi lett a következménye. Az új házások itt mutatkoznak be, s itt avatják a leányt az asszonyok, a legényt az emberek közösségébe az esküvő utáni első vasárnap. Keresztelő, lakodalom, virrasztás, temetés – ma is eleven alkalmak nemcsak az egyének a közösségbe való szívós belegyökeresedésének, hanem sokáig tartó teremtője a mindig élő folklórnak.” (Nagy O. 1975a: 323.)<sup>21</sup>

<sup>21</sup> A magyar etnológiai irodalomban Dobos Ilona, majd Nagy Olga kezdeményezte az igaztörténetek gyűjtését és értelmezését: Dobos 1958, 1964; Nagy O. 1975a, 1988. A szövegtípus analitikus bemutatása: Küllös 1988a, Réthey Prikkel 1991.



A folklorisztika műfajközpontú bemutatásában tért ki a **kisepikai prózaműfajok** előadásának és funkcióinak sajátosságaira a proverbiumok, a találósok, a rigmusok, jel-szavak, kiáltások, üdvözlések, valamint a tréfás és humoros rövid prózai műfajok esetében (Voigt 1998).<sup>22</sup>

A **népszokáskutatás** szervezőelve másfél évszázadon keresztül a szokásesemény modellálása volt. Ebben a keretben azonban hagyományos, rituális szövegmondás szintje végtelenül változatos példatára halmozódott fel. A szokáskutatás a maga körébe vonta a rituális és ünnepi kommunikáció helyzeteit, eseményeit, beszélői-hallgatói szerepeit, szövegeit, a szövegmondás és -értelmezés szabályait. Balázs Lajos három monográfiájában a csíkszentdomokosi átmeneti rítusok rituális szerepeit, szövegmondási szokáselemeit is kimerítően foglalta össze. Közülük néhányat emelünk ki: az újszülött megkeresztelése a templomban, a megkeresztelt csecsemő beköszöntése a szülői házba (Balázs L. 1999: 138–140), a leánykérő, a hívogató, az ágsirató, a menyasszony búcsúja, a menyasszony beköszönése, az étel- és italkínálás a lakodalomban (Balázs L. 1994), a halál hírladása, az imádkozó, az elsiratás a temetési szertartásban (Balázs L. 1995: 103–127). Ujváry Zoltán gazdag életművében monografikus és részletező bemutatást találunk az ünnepi kalendáriumba és az átmeneti rítusokba ágyazódó maszkos alakoskodások, ezen belül a temetésparódia kommunikációs stratégiáiról, forgatókönyveiről és beszédaktusairól (Ujváry 1978, 1983, 1988). Ugyanezen az úton haladva Barabás László a maroszéki „farsangi maszkos színjátás dramaturgiáját” foglalta össze (Barabás 2009). Több olyan tanulmány készült, amely egy-egy, sajátos nyelvhasználati módon alapuló szokást mutatott be: a *charivarit* (Kotics 1993), a *hegybekiáltást* (Zsigmond Gy. 2005), a *prédikációt* mint hálaadó ünnepet (Mód–Simon 1998), a temetést (Oláh S. 1996), a menyasszonysíratást (Voigt 1992). A rítusok mint egyszerű vagy komplex beszédesemények használják a vallásos, a mágikus, az ünnepi-fesztív, a tréfás-ugrató-bíráló, a biografikus beszédmódot; a beszédformák közül a formulát, a verset, a szerepjátékot, az éneket, az improvizációt, a csendet; a beszélés a figyelmet a kommunikációs tartalmakra irányítja, szándékokat érvényesít, egyéneket von be a beszédeseménybe, státusokat, presztízst statuál, viszonyokat, helyzeteket, mentalitásokat rendez át, érzelmeket vált ki.

A szokáskutató Verebélyi Kincső tette a következő megjegyzést: „A szöveg a szokás része” (Verebélyi 2005: 63). A tanulmány a rituális-fesztív szövegekre, a népköltészet nyelvére és szövegműfajaira tér ki. A szokáskutatást összefoglaló munkájában Pozsony Ferenc a szokásrendszer kódjai között külön csoportba sorolta a rítusszövegeket (deskriptív és a szokás eredetét magyarázó szövegek, monologikus és dialogikus szövegek; parodizáló–ítélkező–társadalombíráló, konfliktust megjelenítő, vallásos szövegek), az akusztikus kódot (nem zenei kód a harangozás, a zajkeltés, az ostorpattogatás, a lövöldözés, a kolompolás, a kereplés, a macskazene; az ének és a hangszeres zene mint zenei kód; a csend), a vizuális, a tárgyi, a növényi és az állati, a kinezikus és a proxemikai kódot (Pozsony 2006: 67–123).

<sup>22</sup> A kisepikai műfajok erdélyi gyűjteménye: Gub 2004.

### Olvasmány

A regölés télközépi, újévi ünnepköszöntő, termékenységaráztató rítus. Finnugor kori örökség, a téli napforduló megünneplésének emlékét őrzi (Dömötör 1983a: 145–149), „a magyarság egyik legarchaikusabb népszokása” (Dömötör 1983b: 178). Gyakorlására vonatkozó történeti adatok a 16–17. századból származnak. A 19. században terelődött rá a figyelem, az első összefoglalást Sebestyén Gyula készítette 1902-ben, amikor a szokás visszaszorulóban volt. A rendelkezésére álló adatok alapján a regölés középpontját a Dunántúl nyugati határára helyezte, valamint egy szigetet azonosított Székelyföldön, Székelyudvarhely környékén (Sebestyén 1902a, 1902b). Később a kutatás más vidékekről is kimutatta ismertségét (pl. moldvai *hejgetés*, Bukovina) (Kallós 1958, Pozsony 1994: 239–240, Tátrai–Karácsony Molnár 1997: 237–246).

Mielőtt a szertartásos beszélgetés leírását elkészítenénk, ide másoljuk Vida Sándor kénosi tanító szokásleírását. [Kénos és Lokod] „községben az új házásokat minden karácsony *első napjának este* »megregélik« vagy »mégregélik«. A regölést 15–30 *legény* és ugyanannyi *házasember* szokta két külön csoportban végezni. A csoportoknak egy-egy ügyes *szószólója*, vagy *köszöntője* van. A sort mindig a legények kezdik meg s a nyomukban járó házasemberek csak oda mennek be, a hol a legények már megfordultak. Az új pároknál rendszerint együtt van a rokonság és a szomszédság. A regösöket Kénoson a vendégség terített asztallal várja. Ha az éneklésnek, köszöntésnek vége van, letelepsznek s a kirakott kalácsot és pálinkát illedelmesen elfogyasztják. Sokáig egy helyt sohasem ülnek, mert szégyennek tartják, ha őket a házasemberek csapata valamely háznál ott találja. Lokodon az éneklés után csak 2 legény megy be a házba köszönteni és az ajándékokat átvenni. Az így gyűjtött kalácsot és pálinkát a regölés befejezése után egy helyt közösen szokták elhasználni” (idézi Sebestyén 1902a: 315–316).

**Beszédhelyzet.** A regölés télközépi ünnepköszöntő és varázsló rítus.

**Beszédesemény.** A csoportba szerveződött köszöntők végig járnak az utcákat, rendre megállnak közeli ismerőseik ablaka alatt, udvarán, bekérezkednek a házba, ahol ünnepet köszöntenek, jókívánásokat mondanak, adományt gyűjtenek. 20–30 perc után folytatják útjukat.

**Beszédaktusok.** 1. A csoport szószólója bemutatkozik, beköszön, engedélyt kér a regölésre (*Megjöttetek legény Szent István szolgái; Kelj fel, gazda*). 2. A csoport tagjai éneket mondanak. 3. A csoport tagjai regölnek, jókívánásaikat fogalmazzzák meg. 4. A csoport tagjai adományt kérnek. 5. A háziak egy férfi szószólója megköszöni a köszöntést.

**Beszédmód.** A regösének az ünnepi, a vallásos és a mágikus beszédmódot alkalmazza, az előadást követően a tréfás, ugrató, társalgási beszédmód érvényesül.

**Beszélőközösség.** A beszélőközösség tagjai ugyanabba a kulturális csoportba tartoznak, ismeretségben, szomszédi, rokoni kapcsolatban vannak egymással.

Az üzenet formája részben kötött, részben kötetlen. A regösök többnyire kötött, hagyományos formulával köszöntenek be, kérnek engedélyt a regölésre. Ezt követően kötött, verses formájú éneket adnak elő. Az adománykérés szintén verses formával rendelkezik. A verses formájú refrénben a révülést, varázslást idéző *reg, regöl, rejt* szavak ismétlődnek.<sup>23</sup> A regölést következő beszélgetés szövegét a résztvevők rögtönzik.

Az üzenet különböző, ugyanakkor különböző korokból származó **tartalmakat** forgalmaz és aktivizál. Az előadás hagyományos, fiktív kerettörténetbe ágyazódik. 1. A regösök távoli, hideg országból érkeztek, nyomot követve értek el a gazda házához, elfagyott testrészüik gyógyítására alamizsnát kérnek. 2. Az égből csodaszarvas ereszkedett alá, szarvain a napot és a holdat hozta, Szent István a csodaszarvast üldözi. A regösök Szent István szolgái. 3. Szent István ördögöket üldöz, akik felfedik kilétüket: Szent István szolgái. 4. Az adománygyűjtés, a *koledálás* szintén ezt a keretet használja: a regösök a hidegre és a fáradozásukra hivatkozva folyamodnak adományért.

Amennyiben a regölés a kalendáriummodosítás következtében a karácsonyi rítus része maradt, a regösök hírül adják Krisztus megszületését is.

A regölés a család előmenetelét, egészségét, a gazdaság, a földek hasznát, az állatok szaporulatát és egészségét kívánja befolyásolni.

A **regölés elrendezése.** A regölés télközépi ünnep-, elsősorban újesztendő-, másodsorban karácsony-köszöntés. Legjellemzőbb időpontja István napja, december 26. A kalendáriumváltás következtében előfordul az adventi, a karácsonyi és a vízkereszi időszakban (Dömötör 1983b: 174–193). Eredetileg éjfélkor kezdődött és hajnalig tartott, a 20. század elején kezdődhetett mind az ünnep előestéjén, mind ünnep első napjának hajnalán. A regölő csoport közösen megállapított útirány szerint kopogott be a házakhoz.

<sup>23</sup> A regölés mint mágikus gyakorlat bemutatása: Pais 1975a.

A szertartásra a felköszöntött család háza előtt az utcán, udvarán, tornácán történik. Amennyiben a felköszöntés az udvarlást is szolgálja, a lány a csoportot a lakásba is behívhatja.

**Szerepek.** A szertartásban részt vevők szerepet öltenek magukra, ezért a beszélés is szertartásos szerepekhez igazodik: ők – a beszélők, a feladók – a fiktív kerettörténet regősei, akik segítséget kérni és köszönteni, varázsolni érkeztek a házhoz. A szerepet alakítók – a címzők – általában férfiak. A kisgyerekek adományt gyűjteni indulnak útnak, a legények udvarlás céljával, a házasmemberek cimboráikat és azok családját mennek felköszönteni. A köszöntés címzettje a gazda és felesége, még akkor is, amikor a legények valójában a nagylányt mennek meglátogatni. A regősök azonban a címzett mellett a hallgatók jelenlétére és figyelmére is számítanak. Sőt, a hangos szertartásnak olyan kihallgatói is vannak, akikkel a szabad ég alatt előadott köszöntés szintén számol: a szomszédokkal, a hallótávolságon belül élőkkel.

A szertartásban különböző **szándékok** rétegződnek. A regősök eredetileg a szómágiát alkalmazták, családi boldogságot, szerelmet, egészséget, bőséget varázsolnak. Később, a varázstudat háttérbe szorulása után a regölés ünnepi, szociális aktussá vált: ünnepköszöntéssé, a közeli ismerősök meglátogatásává. Olykor hagyományörző rendezvény keretében kerül előadásra.

Az előadás **tónusa, kulcsa** az előadás szándéktól függően ünnepélyes, játékos, tréfás.

Milyen **csatornákat** vesz igénybe a regölés? A regölés orális aktus, amely a recitatív dallamot,<sup>24</sup> valamint a zajt (láncos bot, duda) is alkalmazza. A szereplők öltözete (kifordított bunda, állati bőr, csákó, süveg, festett bajusz, ragasztott szakáll, bekormozott arc) vizuális elemek.

A **beszédformák** közül a regölés az archaikus szöveg reprodukálását valósítja meg.

Az **interakció normái** a következők: a regősök köszöntését fogadni kell; még ha kellemetlen is a látogatók éjszakai fogadása, nem lehet elutasítani.

Az értelmezés: az ünnepköszöntést, a jókívánásokat a háziak bizonyára mindenütt szívesen fogadták. Ahol a szokás kolduló jellege felerősödött, a csoportok látogatását ünneprontásnak tekintették, és elutasították. „A regősök ezt kellemetlen tréfiákkal szokták viszonzni” (Sebestyén 1902b: 8).

### A kommunikáció kutatása az etnológia és a nyelvészet határán

Úttörő kezdeményezést kivitelezett Hoppál Mihály, amikor 1970-ben egy falu „kommunikációs rendszerét” foglalta össze. A kutatás a mindennapi életben kommunikációnak számító jelfolyamatokat összegezte, s ezek követésével rekonstruálta a kommunikációs kapcsolatok bonyolult hálózatát. A család elsődleges kommunikáló csoport, a szemtől szembe kommunikáció mindennapi gyakorlat. A kommunikáció mind generáción belül, mind pedig generációk között napirenden van. Egyik alapvető funkciója a hagyományokba való belenevelődés. Másodlagos csoport a rokonság és a szomszédság; az ezeken a csoportokon belüli kommunikációs alkalmak egyik része a munkával, az együttéléssel, a másikkal a szórakozással kapcsolatos (kölcsonös segítségnyújtás, beteglátogatás, ünnepköszöntés, lakodalom, disznóölés).

A továbbiakban a szerző áttekinti a kommunikációban alkalmazott kódokat (gesztusok, tárgy-jelek), a kommunikáció helyszíneit (lakóház, nyilvános tér mint a malom, a kocsmá, a templom, a búcsú, a vásár), a tömegkommunikáció igénybevett eszközeit (iskola, nyomtatott termékek, mozi, rádió és televízió), a mindennapi kommunikáció funkcióit (döntéshozás, ellenőrzés). Következtetései közül a következőket emeljük ki. A vizsgált településen (Visonta) a nagycsaládi közösség kommunikációban játszott ellenőrző szerepe a 20. század elején megszűnt, a század közepére az egyén a kiscsoportok (család,

<sup>24</sup> A kénosi regősenek dallamát közli: Sebestyén 1902a: 367.

rokonság) kötelékéből is kilépett, mindössze hosszabb-rövidebb ideig kötődött bizonyos csoportokhoz. A század folyamán a kódok és a kommunikációs alkalmak is jelentősen átalakultak, jelentőssé vált a tömegkommunikáció térfoglalása (Hoppál 1970a).

### Olvasmány

Hoppál Mihály egy kérdőíves felmérése a szomszédok és a rokonok látogatásának gyakoriságára kérdezett rá. A 77 válasz adatai a következők:

A látogatás gyakorisága	Szomszéd meglátogatása	Rokon meglátogatása
Minden nap	27	11
3–4 alkalommal hetente	4	8
1–2 alkalommal hetente	4	11
Ritkán	13	17

Ugyanakkor a tömegkommunikációs eszközök elkezdtek előretörni, az interperszonális kapcsolatok rovasára. 129 személy a napi politikai események felőli informálódás forrásait a következőképpen nevezte meg:

rádió	tévé	újság	hangszóró	szomszéd	rokon	barát	ismerős
42	30	41	3	2	2	5	4

(Hoppál 1970a: 25, 27.)

Az antropológiai nyelvészet magyar nyelvű összefoglalását, történetét, módszereit és alapelveit Balázs Géza és Takács Szilvia írta meg. Kutatási témái az írástudatlanok nyelve, a nyelv és a kultúra összefüggése, a beszéd (a kommunikáció) etnográfiaja, a nyelvváltozatok, a multilingvizmus (Balázs–Takács 2009: 15). Kutatási területei a jelek és jelnyelvek, a rokonsági terminológia, a nyelvi univerzáliák és az unikumok, a nyelvi centrum és periféria, a nyelvi rítusok, szokások, nyelvhagyományok, kommunikációs konfliktusok, a nyelvi funkciók és az ezeknek megfelelő közösségi gyakorlatok, a hangkitörések (káromkodás), a beszéd s az írás (Balázs–Takács 2009: 26). A nyelvészeti antropológia alaptörvényei: a nyelvek egyenrangúsága, a nyelvek fejlődési különbsége, a nyelvi univerzalizmusok és az unikalitások megléte, a nyelvek kölcsönhatása, a nyelvi hagyományok megléte, a nyelvi kultúra rétegzettség, a nyelvi mágia és babonák érvényesülése és termelődése, a nyelvhasználat rítusai, a nyelvi relativizmus, a nyelv kommunikációs funkciói, a szöveghasználat motivációi, szövegtípusok megléte, nyelv és identitás összefüggése (Balázs–Takács 2009: 27).

A szerzők a tudományág következő területeit dolgozták ki: 1. A mindennapok nyelvi szokásai (frazeológia, a kapcsolatfelvétel nyelvi stratégiái, a névadás, a privát és a nyilvános diskurzus nyelvi alakzatai, a hatalom gyakorlásának nyelvi stratégiái, a jelszó), 2. Különleges nyelvi jelenségek (nyelvi játék és humor, a vallásos és a profán szöveg, a nyelvi mágia), 3. Beszéd, írás és kép a kommunikációban (az írás antropológiája, a nem verbális kommunikáció, a multimedialis kultúra).

Szvetelszky Zsuzsanna az orális kapcsolattartás sajátos formáját, a pletykát írta le. Szempontjai között szerepelnek a pletyka funkciói, műfaji karakterei, a beszélői szerepek (Szvetelszky 2002). Kutatás vizsgálta a jóvátevési, bocsánatkérő nyelvi–szociális kompetenciáját és szokásait (Blum-Kulka–Olshtain 1984, Szili 2003, Mászlainé Nagy 2007). A bocsánatkérés helyreállító beszédaktus, egy korábban elkövetett normasértés törlésére szolgál, különböző stratégiák követésével (a szégyen, a sajnálat kifejezése, a felelősség felvállalása, magyarázkodás, jóvátétel felajánlása stb.) (Szili 2003: 300–305). Szili Katalin további tanulmányban foglalta össze a kérés mint udvariassági nyelvi stratégia és aktus kulturális sajátosságait (Szili 2002, hivatkozás a következőre: Brown–Fraser 1979). Erdély Judit a megszólítás, a köszönés, a kapcsolattartás székegyföldi, Vargyas Gábor pedig lészpedi habitusait tekintette át (Erdély 2012, Vargyas 2006). A kérdés korai felvetése: Ladó 1958–1959.

Kocsány Piroska az irodalomban aforizma, maxima, szentencia, közmondás, proverbium, bölcs mondás néven ismert *mondás* leírását végezte el.<sup>25</sup> Kiinduló kérdései: lehet-e szövegtípusnak tekinteni a mondást, s ha igen, lehet-e önálló szövegtípus, amely határozottan elhatárolható más szövegtípusoktól? A szerző a következő megállapításokat teszi a mondással kapcsolatban: általános érvényű, rövid, egy mondatnyi terjedelmű nyilatkozat, amely egy szövegösszefüggésből kiemelhető és ugyanazzal a jelentéssel beilleszthető egy másik kontextusba, s amely deiktikus jelleget nem tartalmaz. Általánosan érvényes morális értékekről szóló értékelő ítélet. Általában olyan cselekvésre vonatkozik, amelyet be kell tartani / el kell kerülni (Kocsány 2002).

**A nyelvi agresszió** (istenkáromlás, szóbeli sértés) elleni küzdelmet mind az állami, mind az egyházi törvénykezés állandó jelleggel feladatának tekintette (Nagy J. T. 2012). I. Ferdinánd első alkalommal büntette az istenkáromlást és az átkozódást (1563/XLII), I. Lipót megerősítette az istenkáromlás büntetését (1659/XLII), III. Károly a káromkodás tiltását kiterjesztette Szűz Mária és a szentek emlegetésére is (1723/CX). A magyar joggyakorlat egyik látványos változása a finnugor korból származó, a bíraskodáshoz és a beiktatáshoz kapcsolódó eskümondás visszaszorulásában érzékelhető. „Az elemek, állatok kultikus tiszteletét tükrözik a különféle *eskü*-k, amelyeknek pogány kori szerződés-kötések, vitás kérdések eldöntése alkalmával rendkívül fontos szerepe volt, és nagyszabású vallásos szertartások keretében mentek végbe” (Kovács F. 1964: 95). Az eskütétel a Hunyadi korig általánosan érvényben volt (Kovács F. 1964: 119–120). Az ezután, és különösen a városi joggyakorlat az esküből eliminálta a természeti elemekre (föld, tűz) való hivatkozást, az önátok motívumát, s az evangéliumra, az istenre és a szentekre való hivatkozás mellett a királyra, a szent koronára esket (Kovács F. 1964: 125–126). 1523–1797 között közel másfélszáz státutum lépett fel a vallásos tartalmú nyelvi agresszió (istenkáromlás, átkozódás, esküdözés, szitkozódás) ellen.<sup>26</sup> Később a neveléstudományi kutatás is felvállalta a nyelvi agresszió vizsgálatát és visszaszorítását. Az 1960-as évektől állandósult a médiadiskurzusok, a reklám agresszív természetének elemzése és szabályozása. A nyelvi agresszió kutatásán az

<sup>25</sup> Az „egymondatnyi szöveg” értelmezését Roland Harweg kezdeményezte 1968-ban.

<sup>26</sup> Az adatokat közzéteszi Czígány 1992.

etnológia,<sup>27</sup> a nyelvészet (Mészöly 1944, Bencze 2000, Galgóczi 2008) és ezen belül az antropológiai nyelvészet (társalgáselemzés), a szociálpszichológia (Csepeli 2002), a nevelés-<sup>28</sup> és a médiatudomány (Bódi–Veszelszky 2006) osztozik.

### Olvasmány

Katona Imre a teljes magyar nyelvterületet lefedő 42 folklórgyűjtemény alapján vizsgálta az áldás- és átokformulák népköltési alkotásokban való előfordulását. Néhány megállapítás: minden tizedik alkotásban megtalálható a keresett tartalmi elem; az erdélyi szövegekben több az átok-, az alföldiekben pedig az áldásformula; az áldás- és átokformulák száma a 19. századtól a 20. század felé haladva csökken. Az átok- és áldásformula a népballada második (közepén, végén), a népdalnak pedig az első felében (elől, közepén) fordul elő (Katona 1982b).

Az áldás- és átokformulák műfajcsoportonkénti előfordulását szemlélteti az alábbi táblázat. Belőle további következtetések vonhatók le.

Műfajcsoport	Áldás	Műfajcsoport	Átok	Áldás és átok összesen
szerelmi dal	100	szerelmi dal	351	451
bordal	66	katonadal	101	167
katonadal	30	bordal	36	66
történeti ének	10	gúnydal	36	46
katonalevél	10	rabének	22	32
köszöntő	9	keserves	20	29
48-as dal	8	táncszó	14	22
koldusének	4	betyárdal	13	17
pásztordal	4	panaszdal	13	17
táncszó	4	tréfás dal	13	17
bujdosóének	3	átokdal	12	15
kuruc ének	3	48-as dal	9	12
szerelmi levél	2	szolgadal	9	11
betyárdal	2	bujdosóének	8	10
szolgadal	2	kuruc ének	5	7
panaszdal	2	gyári népdal	4	6
táncdal	2	történeti ének	4	6
tréfás dal	2	táncdal	4	6
		pásztordal	3	3
		párosító	3	3
		búcsúdal	3	3
		köszöntő	2	2
Összesen:	<b>263</b>		<b>685</b>	<b>948</b>

<sup>27</sup> Az etnológia egyaránt kitér a szómágia eredetére, alkalmazásának helyzeteire és funkcióira, valamint a formai, műfaji és stilisztikai sajátosságaira (Klaniczay 1981, Katona 1982b, Eperjessy 1999, Albert 2007).

<sup>28</sup> A gazdag irodalomból lásd Pap K. K. 2014.



Az átkok és az áldások az isten verése – áldása, a halál – hosszú élet, betegség – egészség, boldogtalanság – boldogság, ínség – bőség, szeretetlenség – szerelem és szeretet, kárhozat – üdvösség oppozíciókra épülő értékrendet érvényesíti. A népköltési alkotásokban előforduló átkok és áldás tartalmát szemlélteti a következő táblázat.

Átkok		Áldások	
tartalma	száma	tartalma	száma
1. isten verése	239	1. isten áldása, segítsége	181
2. (földi) átkok, általános	197	2. bőség, viszonzás	56
3. halálkívánás	141	3. hűség, szerelem	22
4. külső világ ellene	127	4. boldogság, szerencse	19
5. betegség	109	5. öröm	19
6. baleset	59	6. gyógyulás, egészség	14
7. bánat, boldogtalanság	42	7. hosszú élet	11
8. fene és egyéb átkok	28	8. békesség	8
9. ínség, robot	20	9. szépség, erényesség, szorgalom	8
10. szeretetlenség, részvétlenség	18	10. természet segítsége	8
11. kárhozat, ördög	18	11. üdvösség	
12. Isten áldja meg, „fizessen” érte neki	15		
13. meghatározatlan	5		
Összesen	<b>1018</b>	Összesen	<b>351</b>

Geoffrey Neil Leech (1936–2014) brit nyelvész 1983-ban megjelent, a társalgási gesztusokat előnyben részesítő, illetve Penelope Brown és Stephen C. Levinson 1978-ban (magyarul 1995-ben) és 1987-ben közölt, az udvariasságot arcvédő tevékenységként értelmező munkáját követően bontakozott ki az udvariasság pragmatikai szempontú vizsgálata (Nyomárkay 1998, Nemesi 2000, Szili 2007).

Az udvariassági gesztusokkal, a bókkal ellentétes az egy másik személy arculatának rombolására irányuló *beszólás*, „valami olyannak az állítása, amelyet az összeegyeztethetetlennek tarthat a saját pozitív énképével” (pl. *Te hülye vagy*) (Batár 2007, 2009).

A társalgáskutatás szövegtipológiai keretében Hámori Ágnes három társalgási műfajt, az utcai útbaigazítás-kérést, a pletykát és a telefonbeszélgetést elemezte (Hámori 2006). A perszonális narráció szövegtani megközelítését Tátrai Szilárd végezte el (Tátrai Sz. 2002).

### Olvasmány

Hámori Ágnes említett tanulmányából kiemeljük a telefonbeszélgetés leírását.

#### I. Szituáció, fizikai helyszín, résztvevők személye, helyzete, szerepviszonyai

Meghatározó a szituáció és a kommunikációs csatorna (telefon). Viszonylag szabadon változhat a helyszín (pl. busz, fürdőkád, lift; bár egyes beszélgetések bizonyos helyszíneken nem folytathatók le). Szabadon változhatnak a résztvevők, helyzetük és szerepviszonyaik.

## II. Célok és beszédaktusok

A telefonbeszélgetésekhez mint fő beszédműfajhoz nem tartozik egyetlen jellemző kommunikációs cél. Két alapvető típus a „célorientált hívás” és a „kötetlen beszélgetés”. A telefonbeszélgetés nem szerveződik egyetlen központi beszédaktus köré, vannak azonban kötelező beszédaktusai, s ennek megfelelően kötelező szövegrészei – kezdés és lezárás – is: itt jellemző a **köszönés**, a **bemutatkozás**, illetve záráskor a búcsúzás beszédaktusa. A telefonbeszélgetés középrészében sok és sokféle beszédaktus előfordulhat (pl. kérdés, kérdés, felszólítás, bocsánatkérés, vigasztalás stb.)

## III. Forma

### 1. Stílus, regiszter

A telefonbeszélgetésnek mint fő kategóriának nincsen jellegzetes saját stílusa.

### 2. Jellegzetes kifejezések

Egy jellegzetes – bár nem kötelező – kifejezés van, mely a bejelentéshez kötődik (*Halló! Tessék!* stb.). Ez nyelvenként, kultúránként, helyzetenként (telefonfőponttól és szereplőtől függően) változik.

### 3. Szerkezet

Van sajátos globális szerkezet: jellegzetes a bevezető rész (köszönés és bemutatkozás), illetve a záró szakasz (búcsúzás, elköszönés) szerkezete. A telefonbeszélgetés többi részére a párbeszédre vonatkozó általános szabály és szerkezet jellemző.

### 4. Terjedelmi korlát, hosszbeli kötöttség

Ilyen jellegű megkötés nincs ebben a szövegtípusban. A telefonbeszélgetés hossza szabadon változhat, egyetlen mondattól akár több óráig is terjedhet. (Sőt, ennek kapcsán az az elemi kérdés is felvetődik, hogy megszakítás esetén honnantól számítsuk az adott beszélgetések kezdetét és lezáródását. Az egyszerűség kedvéért alapértelmezésben a megszakítás nélküli beszélgetést tekintetem egy szövegnek.)

### 5. Jellegzetes interakciós szerkezet vagy normák

A telefonbeszélgetésnek nincsen önálló, jellegzetes interakciós szerkezete, a személyes beszélgetés egy módosított változata, a párbeszéd-struktúra jellemzi.

## IV. Tartalmi-tematikai kötöttség

Nincsen, a telefonbeszélgetés bármiről szólhat (bár a beszédhelyzetéből fakadóan az elbeszélő, megvitató vagy informáló szövegek gyakoribbak; felszólítások és egyéb direktívumok jóval ritkábban hangzanak el telefonon.)

## V. Különleges pragmatikai összetevő

Nem jellemző.

Összegzés. A telefonbeszélgetés tehát önálló szövegtípus és műfaj, mégpedig egy tág főkategória, amelynek megvannak a saját szabályai és sajátos globális szerkezete. E főkategórián belül a kommunikációs cél függvényében ügyintézés, információkérés, telefonos csevegés stb.; ezekben a telefonálás általános szabályai az adott szituáció jellegzetességeivel kombinálódnak, így jönnek létre a telefonbeszélgetések jellegzetes altípusai (Hámori 2006: 178–179).

A Horányi Özséb által szerkesztett *A kommunikáció mint participáció* című kötet arra figyel, hogy a kommunikáció során az egyén részesedik a kommunikáció eszközeiből, részt vesz a társadalom kommunikációs eseményeiben, a participáció során és által maga is beleszól az eseményekbe, megvalósítja szándékait: „a participáció olyan folyamatot jelöl, amelyben egyének vagy csoportok összegyűlnek, hogy kommunikáljanak, interakcióba lépjenek egymással, információt cseréljenek vagy ismereteket halmozzanak fel, bizonyos témákkal, problémákkal döntésekkel kapcsolatban, s hogy a döntéshozatalban, a problémamegoldásban közösen vegyenek részt” (Horányi szerk. 2007: 14). A munkacsoport három fogalmat állít középpontba, amelyek segítségével a kommunikáció három alapvető sajátosságát ragadja meg. A „társadalomban érvényesülő, az egyének cselekedeteit irányító vagy befolyásoló, illetőleg behatároló szabályokat, írott vagy íratlan törvényeket, és ezek rendszereit, [...] az ezen szabályok betartását biztosító mechanizmusokat (szervezetek, társadalmi értékek, szankciók)” *intézményként* értelmezi (Pete Krisztián és

P. Szilcl Dóra; Horányi szerk. 2007: 17–18). Ennek az intézmények a része maga a kommunikáció is. A szerzők *színtérnek* nevezik azt a világot, amelyben az egyén részt vesz a kommunikációban. Olyan kontextus, amely magába foglalja a teret, az időt, a körülményeket, a résztvevőket, és amely világra az egyénnek rálátása és hatása van (Domschitz Máttyás és Hamp Gábor; Horányi szerk. 2007: 110). A kötet harmadik alapterminusa az ágens, amely olyan személyt nevez meg, aki – akár adó, akár vevő – eredményesen gyakorolja a kommunikációt mint problémamegoldó cselekvést (Horányi Özséb és Szabó Lente; Horányi szerk. 2007: 111–112).

### A kommunikáció kutatása más tudományok területén

A nyelvi szocializáció lehetőségei, eredményessége és nehézségei további tudományok számára szintén központi kérdést képeznek. A pszichológia a kommunikációt a társas kapcsolatok alapformájaként, az identitás és státus építésének és kommunikálásának stratégiájaként értelmezi. Az orvostudomány feladata a sérülésből származó nyelvi hátrány rehabilitálása. A szociológia és a pedagógia a szociális hátrányból származó nyelvi lemaradást azonosította. Megnyilatkozási formája a korlátozott nyelvi kód (Bernstein 1975, Bourdieu 1978, Biró 1984, Réger 1990, Bartha Cs. 2002). A média- és a kommunikációtudomány a társadalmi nyilvánosság terében zajló kommunikáció történetét, marketingjét, médiumait, nyelvi eszközeit vizsgálja. Összefoglaló szándéka révén megkerülhetetlen Terestyéni Tamás könyve, amely a kommunikáció eszközeit és feltételeit (természetes és nem természetes jelek, közös tudás, együttműködés, nyilvánosság), a nyelv aspektusait, kutatásának területeit, a reprezentációk, a beszédaktusok és a kommunikációs cselekvések, a szövegek típusait, a kommunikáció és a médiumok evolúcióját és új eszközeit, a kommunikáció kontextusait (társadalmi szükségletek, funkciók és rendszerek), a kommunikáció és a társadalom szerveződésének kapcsolatát foglalja egyetlen gondolatmenetbe (Terestyéni 2006).

Az utóbbi évtizedekben jelentősen megnőtt a médiafogyasztói habitusok rétegzettségét, az új „beszélőközösség”, a hálózat kommunikációs viselkedését (online és offline; globális, globális és lokális kommunikációs gyakorlatok; megosztás, like), az új média szövegeinek státusát (anonimizálás, kollaboratív remixelés) bemutató kutatási beszámolók száma. A szándékunkon túlmutató, a kortárs változásokat követő irodalomból mindössze néhány szövegtömböt nevezünk meg, a tömböket szervező kulcsszavak szerint: a tömegkommunikáció üzenetei (Gerbner 2002, Kapitány–Kapitány 1998, Luhmann 2008), az internetkorszak kommunikációja (Dyson 1998, Balázs–Bódi szerk. 2005), a mindennapi élet újraszerveződése a digitális korszakban (Castells 2005; Bódi–Maksa–Szijártó szerk. 2014, 2016), generációk a médiahasználatban (Christakis–Fowler 2010, Törőcsik–Szűcs–Kehl 2014, Szijártó 2014), netnográfia, kiberfolklor (e-folklor) (Kozinets 2010, Burszta–Pomicinski 2012, Zdrodowska 2012), médiarítusok (Carey 1989, Dayan–Katz 1992, Császi 2002).