Egy tér alakváltozásai

4

Tabula könyvek

A kötet a pécsi egyetem Kommunikációs Tanszék több éven keresztül folytatott Balaton-felvidéki kutatásainak eredményeit tartalmazza. A tanulmányok a Káli-medencében az 1970-es évek óta megfigyelhető átalakulásával foglalkoznak: új társa-dalmi csoportok és egy sajátos turizmusforma megjelenésével, a települések és az egész medence arculatának átalakulásával, a népi kultúra meghatározott jegyeinek felhasználásával, a turizmusipar fokozatos előretörésével.

Egy tér alakváltozásai

Tabula könyvek 4.

Egy tér alakváltozásai

ESETTANULMÁNYOK A KÁLI-MEDENCÉRŐL

Néprajzi Múzeum • Budapest, 2002

Szerkesztette
FEJŐS ZOLTÁN
SZIJÁRTÓ ZSOLT

Megjelent a Pécsi Tudományegyetem, a Bölcsészettudományi Kar,
a Pro Renovanda Hungarie – Diákok a tudományért – Alapítvány támogatásával

Kötetterv
Kapitány Ágnes

Tördelő
Fodor Gábor

Nyomdai munkálatok
ETO-Print Kft.

Felelős kiadó
Fejős Zoltán főigazgató

ISBN 963 7106 92 8
ISSN 1586–7986
© Néprajzi Múzeum, 2002
A Néprajzi Múzeum fenntartója a

NEMZETI KULTURÁLIS ÖRÖKSÉG
MINISZTÉRIUMA

Tartalom

SZIJÁRTÓ ZSOLT	7	Turizmus és regionalizmus a Káli-medencében. Egy kutatás tapasztalatai
BÓDI JENŐ	22	Kövek és képzetek. Az építészet szimbolikus funkciói a Káli-medencében
PULAY GERGŐ	40	„Leköltöztem vidékre…"
GYURICZA ESZTER	55	Egy ünnep és olvasatai. A salföldi Mária Magdolna-napi búcsú mint az ellenvilág-teremtés eszköze és színtere
JEDZINÁK KRISZTINA	71	Kitüntetett pontok. A kultuszhelyektől a turisztikai látványosságig
MÁRKUS HAJNALKA	84	Vállalkozások – vidéken. A nagy áttörés a Káli-medencében
HAVASRÉTI JÓZSEF	102	A Káli-medence művészetszociológiai térképe

SZIJÁRTÓ ZSOLT

Turizmus és regionalizmus a Káli-medencében. Egy kutatás tapasztalatai

Az utóbbi tíz–tizenkét évben Magyarországon is egyre divatosabbá, felkapottabbá vált a „régió" fogalma. E kérdés kapcsán politikai csatározások alakultak ki államigazgatási döntések előtt és után, heves lobbitevékenység folyt (és folyik) különböző kistérségekben az egyes régióktól való elszakadás, más régiókhoz történő csatlakozás érdekében, tudományos tanácskozások,[1] gyűjteményes kötetek is egyre gyakrabban foglalkoznak ezzel a problémával. Ha körülnézünk Nyugat-Európában, még színesebb a kép: régiók tűnnek fel, amelyek politikai önállóságra is igényt tartanak, egyre erőteljesebbé és meghatározó válnak bizonyos régiókban a határon átívelő gazdasági együttműködések, míg más esetben kulturális szinten bukkan fel valamiféle igény a regionális sajátosság elismerésére. A „régió"-fogalom szilárdan a politikai retorika részévé vált, közmegegyezés alakult ki arról, hogyan szokás/illik a „régióról" beszélni.

Ulf Hannerz, a neves svéd szociológus és antropológus 1980-ban megjelent *Exploring the City* című művében a nagyváros kutatástörténetéről szólva bevezetett egy fontos megkülönböztetést, amely talán más földrajzi-társadalmi-kulturális egységek – így a régiók – kutatása során is alkalmazható. Eszerint a városantropológiai vizsgálódásaink során két út áll előttünk: választhatjuk azt, hogy elkülönített, önálló jegyekkel foglalkozunk a városon belül, ezeket elemezzük, azaz egyedi jelenségek összességének, gyűjteményének tekintjük a várost (s ez nem más, mint *etnológia a városban*), vagy olyan komplex egészként ragadjuk meg, amely a modern/posztmodern társadalomban alapvető szerepet játszik – s ebben az esetben magának a *városnak az etnológiájáról* van szó.

A régiók kapcsán is elvégezhető egy olyan vizsgálat (egyfajta „etnológia a régióban"), amely e sajátos földrajzi-társadalmi-kulturális egység egyedi jegyeire, a különböző életszférákra, a regionális lét különböző jelenségeire fordít fokozott figyelmet. Magyarországon az utóbbi időkben a *régiót, a regionalizmust* pontosan ebben az értelemben használják; s ennek során a regionalitással, a regionális átalakulással foglalkozó szakirodalmat figyelve – a szigorúan földrajztudományos perspektívákat leszámítva – az alábbi nézőpontokat különíthetjük el:[2]

a) szociológiai–politológiai megközelítések

A régióképződést a politikai szándékok, államigazgatási eljárások terminusában írja le, s ennek során a regionalizmust olyan politikai fogalomként használja, amely Nyugat-Euróbában a hatvanas években jött létre, a hetvenes években erősödött meg, s a nyolcvanas évekre az európai politika egyik fontos hivatkozási pontjává vált mint önálló

kereskedelmi, pénzügyi, gazdasági tevékenységeket folytató entitás.[3] Anssi Paassi finn kutató egy négy lépésből álló modellt ajánl ezen intézményesülési folyamat leírására: „1. a területi keretek kialakulása; 2. a fogalmi (szimbolikus) keret létrejötte; 3. az intézményes forma megteremtése; 4. mint entitás létrejötte a társadalom területi rendszerében és a társadalmi öntudatban" (Paasi 1989:70). A magyarországi történések e paradigmatikusnak tekintett folyamathoz viszonyítva kerülnek bemutatásra.

b) gazdaságszociológiai vizsgálatok

A regionális gazdaság különböző szereplőire irányuló kutatások egyrészt azt vizsgálják, hogyan épül ki, jön létre a vállalkozói mentalitás egy meghatározott földrajzi területen, ennek milyen mentalitástörténeti előzményei, illetőleg politikai keretfeltételei vannak.[4] A kutatások másik jellegzetes kérdésfelvetése arra irányul, hogy miképpen jelenik meg a sokat emlegetett „globalizálódás" a régiók szintjén; hogyan szüntetik meg az államhatárokat az egyes területek közötti gazdasági együttműködések.[5]

c) történeti megközelítések

Az utóbbi pár évben vált egyre markánsabbá az a történettudományon belüli irányzat, amely a régióképződést elsősorban a nemzetállam létrejöttének/felbomlásának kontextusában tárgyalja,[6] s azt vizsgálja, mennyire épült rá a 19. században létrejövő nemzetállam által megkonstruált nemzeti kultúra a regionális identitásokra, hogyan használt fel a „nemzeti múlt", a „nemzeti táj" és más fontos alkotóelemek megalkotása során regionális eredetű szimbólumokat.

Hannerz distinkcióját szem előtt tartva ugyanakkor választhatunk egy másik utat is: elemezhetjük a régió, a regionális egységek iránt az utóbbi időkben megélénkült érdeklődést olyan kulturális-társadalmi folyamatok lenyomataként, egyik – térbeli – megjelenési formájaként, amelyek a körülöttünk zajló társadalmi-kulturális átalakulásokról, transzformációkról tudósítanak. E megközelítés a régióképződést, a regionális identitások kialakulását egy viszonylag elhanyagolt területen, a *kultúra* szférájában próbálja értelmezni.[7] Az ide sorolható kutatások elsősorban azt vizsgálják, milyen társadalmi-kulturális okokra visszavezethetően válnak kitüntetetté bizonyos földrajzi helyek, hogyan emelődnek ki környezetükből, s milyen képet alkotnak meg és közvetítenek magukról a társadalmi kommunikációs folyamatok során. Ezek a kutatások főként az értelmezések, ideológiák területét pásztázzák, s azt írják le, hogyan zajlik a régió, a regionalitás konstrukciója a különböző szinteken: a tér (a mentális térképek), az idő és tradíció (az ünnepek, a vallási hagyományok, az építészet, az egyes társadalmi csoportok önértelmezése), illetve a mindennapi élet és életvilág szintjén. Persze nem szabad elfelejtkezni arról, hogy ez a megközelítésmód is sok szálon kapcsolódik a korábban bemutatott irányzatokhoz, hiszen a kutatások másik érdekes kérdésfeltevését éppen az jelent(het)i, hogy az így létrejött „lokalitások" milyen viszonyban állnak a – többnyire a politika által sugallt és létrehozott – régióelképzeléssel, létrejön-e (s ha igen, milyen térbeli határok között) valamifajta regionális identitás a nagyon gyakran mesterségesen megalkotott földrajzi egységeken belül.

Jelen – az OTKA által támogatott s a pécsi Kommunikációs Tanszék diákjaival közösen végzett – kutatás[8] és az eredményeket összefoglaló tanulmánykötet ez utóbbi perspektíva mentén definiálta önmagát, miközben arra keresett választ, hogyan függ össze egy sajátos társadalmi-kulturális gyakorlat – a *turizmus* –, illetve egy földrajzi-társadalmi jelenség – a *regionalizmus* (a szubnacionális, regionális egységek felértékelődése) –

egy adott földrajzi téren, a Balaton-felvidéken, a Káli-medencén belül. A történet (akárcsak a táj) jól ismert, cseppet sem különleges, az ország bármelyik vidékén lejátszódhat – le is játszódik –, legfeljebb itt kicsit előbb kezdődött, talán intenzívebben foglalkozott vele a tömegkommunikáció, s persze az események körítése, reprezentációja is valahogy ideologikusabb, mint általában. Tehát nagyon tömören: a kezdőpont a hetvenes évek vége, a szereplők néhány tucat értelmiségi (zömében képzőművészek, fotósok), akik nyaralónak hétvégi házat vásároltak a Káli-medece néhány településén, kezdetben Salföldön és Kisőrspusztán, majd Köveskálon, Kővágóőrsön, Kékkúton, Szentbékállán és Mindszentkállán. Ez a – környezetük által „bebírónak" nevezett – csoport szabadidős tevékenységét használta fel arra, hogy szembenállását fejezze ki az adott politikai (és társadalmi, kulturális) rendszer alapértékeivel; tudatosan szembefordultak a tömegturizmus előre gyártott, egységesített, tömeges fogyasztásra szánt kulturális mintáival, és kísérletet tettek a szabadidő megszervezésének egy új kulturális módjára: nyaralóikat „visszarégiesítették", hagyományokat találtak és újítottak fel, s intenzív és sikeres érdekképviseletet folytattak a terület nemzeti parkká alakítása mellett. Ezen elsősorban független és többnyire rendszerkritikus értelmiségiekből, művészekből álló, sok szabadidővel rendelkező csoport számára a hetvenes évek végétől egyre inkább a „szabadidő és turizmus" volt az a kulturális terület és tevékenységi kör, a Káli-medence pedig az földrajzi tér, amely egy ellenséges politikai rendszerben (az államszocializmus keretei között), egy kiüresedett, inautentikussá vált kultúrában (az eltömegesedett társadalom uniformizált és a szocialista modernizáció által is sújtott viszonyaiban), egy sajátos ellenállási terepként s eközben persze egyre inkább otthonként is szolgált.

Jelen bevezető tanulmányban természetesen nincs lehetőség az egyes empirikus kutatások részletes bemutatására (talán nincs is rá szükség), inkább néhány olyan – szándékosan meglehetősen általános szinten mozgó – pontot emelnék ki, amelyek kutatásaink során fontos orientációs eszközként, mintegy értelmezési keretként szolgáltak. Összesen két egymással szorosan összefüggő témáról esne szó: először azt mutatnám be, hogy a turizmus társadalmi gyakorlatának az utóbbi időben végbement átalakulása hogyan vezetett törvényszerűen a régió felfedezéséhez, sőt a regionális egységek létrehozásához. A tanulmány második része az ellenkező oldalról kiindulva a térhez fűződő viszony megváltozásának néhány dimenzióját vázolja fel, azt a folyamatot, amelynek során a régió mint egy sajátos térbeli-kulturális egység kialakul és intézményesül, a kulturális identitás felépítése során fontossá válik, és mindebben jelentős szerepet játszik a turizmus. A befejező részben röviden szó esne a háttérben álló társadalmi szereplőkről, tevékenységükről, önértelmezésükről, a különböző társadalmi csoportok egymás ellen, a finom megkülönböztetésekért vívott küzdelméről.

A turizmustól a régióig

Kezdjük talán az elején: mind a „turizmus", mind a „régió" kétségkívül divatfogalom, napjaink politikai/államigazgatási diskurzusainak éppúgy része, mint a mindennapi élet világának, s a társadalomtudományos – szociológiai, néprajzi, kulturális antropológiai – kutatások is mindinkább felfedezik maguknak ezeket a korábban más tudományágaknak átengedett területeket. Mégis, az érdeklődés egyidejű megélénkülésén túl milyen kap-

csolódási pontokat lehet találni e két, első látásra nagyon eltérő jelenségeket leíró fogalom között?

Első – némileg felületes – megközelítésben mondhatjuk azt, hogy a turizmus egyik *színtere* a régió, ez a kulturális jelentésekkel gazdagon ellátott földrajzi tér, amely kulisszaként, látnivalóként szolgálhat az odalátogatók számára. Ahogyan vannak turisták a tengerparton vagy éppen a világvárosokban – s egyáltalán, az egész földgolyón –, ugyanúgy megtalálhatók e csoport tagjai természetesen a vidéki panziókban, világtól elzárt turistaházakban is. Ez a folyamat – a vidék meghódítása a szabadidő keretén belül – természetesen nem most kezdődött, Magyarországon is létezett, ha nem is tömegesen, már a két világháború között, újabb megjelenési formái pedig a hetvenes évekre vezethetők vissza. Mindenesetre ezt a fontos jelenséget dicséretes módon körüljárják a „falusi turizmus", újabban az „ökoturizmus" vagy „alternatív turizmus" fogalma köré szerveződött – néha ugyan az ökológiai fogantatású próféciákat és a tudományos értelmezést összekeverő – szociológiai, néprajzi indíttatású vizsgálatok.[9]

Már kicsit mélyebbre jutunk, ha úgy tekintünk e két fogalom által lefedett jelenségrendszerre, mint az indusztriális társadalmakban folyamatosan jelen lévő és egy másfajta modernség utáni vágyat megfogalmazó ellenvilág-hipotézis termékére. Nem meglepő, hogy ez a tradíció mindig a társadalom különböző krízisei során tesz szert nagyobb befolyásra – akkor, amikor az értékek/normák és a tényleges viselkedésorientációk között valamifajta kongruencia, hasadás keletkezik. Ebből a perspektívából kiindulva viszonylag könnyű belátnunk, hogy a régió mint kulturális jelentésekkel rendelkező földrajzi egység a turizmus társadalmi gyakorlatán keresztül is létrejön, megkonstruálódik, sőt azt is mondhatjuk, hogy a régiót és a regionalizmust kétszeresen is a turizmus fedezte fel vagy éppen hozta létre: egyszer a múlt század végén, a modern társadalmak kialakulásakor, mintegy arra adott válaszként – s ebből a szempontból a regionális kultúrák, a vidék felértékelődése nem más, mint a „régi áttekinthetetlenség" korszakában kísérlet egy elviselhető mértékű – átlátható és kezelhető – komplexitás kialakítására (Köstlin 1996). A vidék második felfedezése a hetvenes évek végén következett be, a háború után kiépülő jóléti társadalmak első nagyobb válságának hatására, a természeti erőforrások mind nagyobb mértékű, ellenőrizhetetlen felhasználásának, a környezet megsemmisítésének kritikájaként. Ekkor fogalmazódott meg az a vád is, hogy a jóléti társadalmak kiépülésével és a modernizáció előrehaladtával egyre inkább elvész annak a lehetősége, hogy egy áttekinthető és autonóm módon alakítható környezet szolgáljon a mindennapi élet hátttereként. Ez a társadalmi válság természetesen a turizmusiparon belül is éreztette hatását, ahol – bizonyos társadalmi csoportok esetében – mind erőteljesebb kritika fogalmazódott meg az iparilag előállított és vezérelt szabadidő-eltöltéssel szemben. Azaz magán a turizmuson belül is megjelent egy modernségkritika, a turizmus ellenvilágán belüli ellenvalóság, amelyet szokás „szelíd" vagy „lágy"/„gyengéd" turizmusnak nevezni (Kramer 1984).[10]

A régió, a regionális kultúra megjelenése a turizmus diskurzusában legtöbbször egy olyan kritikai gondolkodásmód eredménye, amely szoros rokonságban áll a legkülönfélébb társadalmi mozgalmak alaporientációival a környezetvédőktől kezdve a hagyományőrző helyi egyesületeken keresztül a háborúellenes körökig vagy éppen a kommunákig. Persze ezen egységesnek tűnő mozgalmon belül is számos árnyalat fedezhető fel a kritika tárgyát, irányultságát (és persze vehemenciáját) figyelembe véve. Így a turizmuson

belül megszerveződő s egy adott földrajzi egység keretei között megfogalmazódó mozgalmak egyik lehetséges irányultsága a premodern, tradicionális világ, s ennek az orientációnak megfelelően a megőrzést, a konzerválást tartják fő feladatuknak, azaz velük kapcsolatban egyfajta *tradicionalizmusról* beszélhetünk. Másrészt e törekvések gyakran maguk is a modernség projektjéhez (Habermas) tartoznak, s ebben az esetben alapattitűdjük nem tekinthető antimodernistának, hiszen maguk is osztják a modernség legfőbb értékeit, irányultságát, „csupán" a modernizációval vele járó hátrányokat, károkat, költségeket jobban figyelembe vevő és minimalizálásukra törekvő bánásmódot, egy *másfajta modernséget* követelnek (Lutz 1995).

A „régió"-fogalom hetvenes évektől megfigyelhető tért nyerése a politikai beszédeken és tudományos konferenciákon túl immár a „szelíd turizmus" diskurzusában, önértelmezésében is arra a változásra utal, hogy éppen a korábbi tömegturizmus rendkívüli károkat okozó, a turistákat passzivitásra kényszerítő, ugyanakkor a természetet és az autochton kultúrákat leromboló tevékenysége következtében immár nem a – valójában nem is létező – érintetlen tájak felkeresése jelenti/jelentheti a turista számára a fő mozgatóerőt. Ebben a helyzetben egyetlen járható út maradt: az intakt, érintetlen természet rekonstrukciója, a megszűnt társadalmi kapcsolatok, tradíciók újrafelépítése – hogy csak a legfontosabb fogalmakat említsük –, egy átfogó, több területre is kiterjedő tudatos tevékenység, társadalmi gyakorlat révén. E törekvések színtereként azonban már nem a természet szolgál, hanem a régió mint egy társadalmilag-kulturálisan átalakított, átformált táj.

Ezen a ponton a modernség egy másik fontos jegyével találjuk magunkat szembe: a modernség létrejöttekor, illetőleg a társadalmak modernizációs krízisei kapcsán nem csupán önnön kritikájának/kritikáinak tradícióját teremti meg, hanem eszközt is nyújt e kritika elvégzéséhez. Ez az eszköz nem más, mint az *értelmezések* kikerülhetetlenül jelen lévő összefüggésrendszere, az a jelentéskínálat, amely származzon akár a tudományból, akár a művészetből – vagy éppen a turizmusból –, de a mindennapi élet keretei közé kerülve irányítja az észlelést, majd az adott társadalom kulturális kontextusában konkrét cselekvési előírásokká változik.

A turizmus létrejöttét és a modernség megszületését összekapcsoló és az értelmezéseknek a turizmusban betöltött szerepét tárgyaló esszéjében Enzensberger két fontos tényezőt, a turizmus számára konstitutív erővel rendelkező cselekvésvezérlő értelmezést különít el (Enzensberger 1962): a csak távoli tereken (azaz földrajzilag periferikus helyeken) vagy távoli időkben (múlt vagy eljövendő korokban) megtalálható *érintetlen természetről*, illetve a *boldog emberekről* – összeállított, idealizált képet.[11] Állítása szerint ezekben a képekben, imaginációkban – s amit magukban foglalnak: a szabadság, a társadalmi rend „megnyílásának" a polgári forradalom során megtapasztalt pillanatát – rejtőznek azok a motiválóerők, melyek a turizmus során a társadalmak periodikus mozgósításának és a turisták önértelmezésének alapjául szolgálnak. Ezen utópiák felhívó-, mozgósítóerejét a turizmusipar is maximálisan kihasználta tevékenysége során, miközben az idegenség jelentette kockázat, félelmetesség csökkentése érdekében kénytelen volt az érintetlen – de ugyanakkor vad, zabolátlan, gyakran irracionális s éppen ezért veszélyeket is hordozó – természet képét átalakítani, humanizálni.

Ez a folyamat – a turizmus által és számára kreált mesterséges környezet/imaginárius világ felépítése, törvényszerűségeinek megismerése egy sok szempontból különleges

területen, a Balaton-part tömegturizmusától alig pár kilométerre, a Balaton-felvidéken – volt kutatásunk egyik kiindulópontja. Mint látható, különleges világba lépünk át, ahol elsősorban azt próbáltuk vizsgálni, hogy nagyon határozott, modernségkritikai alapattitűdjének, e sajátos értelmezésnek megfelelően milyen jelentésekkel ruházták fel cselekvéseik során a körülöttük lévő földrajzi teret az ott letelepedő társadalmi csoport tagjai.

Számos területen figyelhető meg az a törekvésük, hogy – egy természeti környezetet imaginárius tájjá alakítva – létrehozzák a modernizáció csapásait elszenvedő, hátrányos helyzetbe került térségből a régió-ellenvalóságát. Ön- és csoportértelmezésük során fontos szerepet játszik az újrafelépítést, rekonstrukciót előtérbe helyező – a modernizáció által korábban háttérbe szorított erőforrásokra támaszkodó – bánásmód a meglátogatott vidékkel és kultúrával: a legszembeötlőbb s a falvak arculatát jelentős mértékben meghatározó építészeti jellegű rekonstrukción túl idetartozik a mindennapi életvitel rituális szabályozása (újonnan bevezetett vagy újraélesztett, nagyon széles skálán mozgó – vallási, sport- – ünnepek). Továbbá kitüntetett figyelmet fordítanak a természeti erőforrások ökológiai szempontú felhasználására (a legkülönbözőbb formájú természetvédelmi tevékenységek, a biotermelés preferálása), s tudatos viszonyt alakítottak ki a múlt (történeti, néprajzi) emlékei iránt (folklorizmus, tradíciók megőrzése). Ugyanakkor ez az adott földrajzi területhez fűződő megváltozott, új viszony – a régió újrafogalmazása, egy sohasem létezett regionális kultúra rekonstrukciója – nem annyira a múlt megőrzését preferáló passzív, védekező magatartást jelent és feltételez, hanem egy meglehetősen – néha a militánsságig – aktív és tudatos stratégiát.

Ez az újonnan megalkotott régiókép nagyon különböző területekről összebarkácsolt, kaleidoszkóp- (patchwork-) világ nem helyezhető el a történelem valamely meghatározott korszakában, nagyon heterogén ideológiák munkálkodnak a hátterében: megtalálható benne az ökológiai indíttatású civilizációkritika éppúgy, mint a múlt századi nemesi konzervativizmus felemlegetése, a honfoglalás kori, a kuruc vagy éppen a huszárhagyományok számos eleme, de ide sorolható a középkori népi vallásosság emlékeinek tudatos gyűjtése is.

E cselekvésvezérlő képek, imaginációk egy része magából az adott régióból származik; e csoport tagjai meglehetősen szisztematikus, gyakran komoly tudományos apparátusokat is mozgató kutatómunkát végeztek a medence rég- és közelmúltjának megismerése érdekében, s ennek során elsősorban néprajzi (a térségben kialakult építészet nyomai és emlékei) és történeti (a medence szerepe a magyar történelem korai korszakaiban) elemzéseket folytattak. Ugyanakkor az új régiókép megkonstruálása nagyrészt mégis olyan minták, vágyak, elképzelések alapján történik, amelyek területileg máshonnan származnak: azon értelmiségiek, turisták mentális felszereltségének részei, akik hosszabb-rövidebb időre fel szeretnék függeszteni tevékenységüket a mindennapok ellenséges világában. Innen fakad az újonnan létrehozott regionális kultúra erősen dichotomizált jellege is: egyrészt a mindennapokkal és a tömegturizmussal (azaz más társadalmi csoportok hasonló próbálkozásaival) szemben definiálja s konstruálja meg önmaga valóságát, másrészt az erőteljesen kritizált jelennel szemben egy valamikor létezett vagy feltételezett társadalmi-kulturális állapot rekonstruálására törekszik.

Az ezen képek és értelmezések mentén elgondolt és a cselekvések során mesterségesen kialakított, az adott földrajzi egységre jellemző „regionális kultúra" sajátos átalakuláson is átmegy: szinte megkonstruálásának pillanatában felruházódik a természetes-

ség-természetszerűség-autentikusság kritériumaival, s így tesz szert legitimitásra. A kilencvenes években a Káli-medencében házat vásárolók számára a terület egyik vonzerejét éppen a „szépen felújított házakból álló falu" képe, az „átlátható, emberléptékű társadalmi kapcsolatok" ígérete, azaz egy autentikus, nem összetéveszthető regionális kultúra igézete jelenti. Ez a fajta kép mind a korábbi bebírók beszámolóin keresztül (az újabban házat vásárlók jelentős része ismerősök, barátok által talált rá a kiszemelt nyaralóra), mind a tömegkommunikáció legkülönbözőbb csatornáiban meglehetősen széles körben elterjedt, s a régió egyik fő attrakciójává és védjegyévé vált. Ezen az úton visszatértünk tehát kiindulópontunkhoz: ez a meghatározott intenciók és értelmezések mentén mesterségesen létrehozott, kulturális jelentésekkel ellátott tér elveszti művi, megkonstruált – azaz tudatos emberi beavatkozást sugalló – jellegét, s újra egyfajta természetként jelenik meg a külső szemlélők – jelesül a turisták – számára.

A régiótól a turizmusig

El lehet persze indulni egy másik úton is, amely – reményeink szerint – szintén a turizmus és a földrajzi tér kapcsolatához, a regionalitás iránt megélénkült figyelem közös gyökereihez vezet, miközben rámutat a háttérben meghúzódó, általánosabb társadalmi-kulturális folyamatokra. Ez a másik megközelítésmód is két fogalom, a *tér* és a *kultúra* köré szerveződik, amelyek mind a turizmus, mind a regionalitás jelenségében fontos szerepet játszanak.

Ezzel a kérdésfelvetéssel máris a társadalom- és kultúratudományok utóbbi időben talán legizgalmasabb, máris könyvtárnyi irodalommal rendelkező területére tévedtünk;[12] mi mégis szeretnénk néhány jellegzetes, a kutatásunk számára releváns megközelítést kiemelni. Kezdjük tér és kultúra összefüggését – a turizmus és a regionalizmus jelensége apropóján – ismét a legegyszerűbb szintről vizsgálni. A mobilitás, a földrajzi tér jelentette kötöttségek, determinációk legyőzése a modern/posztmodern társadalmak valamifajta fétiskarakterrel rendelkező, fontos jelensége (Bauman 1997). Ez a megállapítás a turizmus szférájára fokozottan igaz, hiszen mindenfajta turizmus konstitutív alkotórésze a földrajzi tereken átívelő mozgás, a mobilitás. Tér és kultúra kapcsolata a regionalizmus jelensége kapcsán ugyancsak szembeötlő: a regionális kultúrák mindig kötődnek valamilyen földrajzi helyhez, rendelkeznek lokális beágyazottsággal.

Kultúra és tér viszonyának átalakulását, a topográfiai kérdések iránti növekvő érdeklődést, a tér és az idő dimenziói között mind szorosabb kapcsolatot elsőként a nyolcvanas évek végétől tematizálták különböző társadalomtudósok, szociológusok és antropológusok. Ez az érdeklődés persze nem a véletlen műve, sok szálon kapcsolódik a posztmodern társadalmak jelenlegi transzformációs folyamataihoz. Ebből a szempontból az egyik legfigyelemreméltóbb jelenség az, hogy a gazdasági és kulturális globalizáció egyik legfontosabb hatását éppen a térre gyakorolta: azok a térbeli-földrajzi fogalmak, amelyek köré a modern társadalmak gyakorlata és önértelmezése szerveződött (nemzet, város), az új, globális kapitalizmus viszonyai között elveszítették eredetei jelentésüket (Berger 1995). A társadalmi terek ezzel egy időben végbemenő felbomlása és újrafogalmazása radikálisan megkérdőjelezte a térről és az időről alkotott, látszatra magától értetődő tudásunkat. A terület átalakulását nagyon jól mutatja, hogy az elmúlt években egy sor

olyan régi-új kategória *(space of flows, hyperspace, translocality)* jött létre, amelyek segítségével a társadalomkutatók az újonnan kialakult, globális kapitalizmus egyes jelenségeit jobban leírhatónak, megragadhatónak gondolják.

A regionalizmus múltjával foglalkozó történettudományi munkák egyik fontos megállapítása, hogy a modern társadalmak kialakulásával egy időben a legkülönbözőbb társadalmi alrendszerekben végbement egy sajátos, az állam által irányított és felügyelt egységesedési folyamat, amely megszüntette a korábbi, premodern társadalmakra jellemző – többek között a vallás és a tradíciók különbözősége által is definiált – területi sokszínűséget. Ez a számos színtéren zajló és a szociológusok által több oldalról is leírt homogenizálódási folyamat a gazdasági globalizáció, a médiarendszerek, az államigazgatás által támogatva az utóbbi időben még inkább felgyorsult.

Ugyanakkor a modernség fent vázolt egységesedési folyamata szinte létrejöttével egy időben megteremtette önnön kritikájának/kritizálhatóságának tradícióját is; ugyancsak a nyolcvanas évektől vált egyre hangsúlyosabbá az a nézet, hogy a globalizálódó világ nem csupán egységesedik, hanem ezzel együtt pluralizálódik is, miközben egyre fontosabbá válik a – térbelileg is definiált – kulturális sokféleség, vagy ahogyan Robert Robertson fogalmaz: „a posztmodern társadalomelméletek »univerzális idővel« szemben érzett averziója törvényszerűen vezetett a »partikuláris tér« felfedezéséhez" (Robertson 1998). Giddens strukturálódáselmélete az egyik első kísérlet arra, hogy elméletileg tisztázható legyen, mit jelentenek a társadalmak szerveződésében a térbeli kategóriák, hogyan változott meg a tér és a kultúra közötti viszony, és főképpen milyen módon kapcsolódnak be a távoli tereken lejátszódó társadalmi és kulturális események, viszonyok lokális összefüggésekbe (Giddens 1990). Robertson klasszikus esszéjében számos elméleti és történeti érvet felsorakoztatott amellett, hogy a „globális" és a „lokális" nem dichotóm, egymást kizáró jellegű kategóriák, ellenkezőleg: a globalizáció és a regionalizáció szorosan összekapcsolódik; valójában mind az egységesedés, mind a sokféleség újramegjelenése ugyanannak a folyamatnak (érmének: a társadalmak modernizációjának) két oldala (Robertson 1998).

Az amerikai antropológus, Arjun Appadurai nagy hatást gyakorolt elmélete az egyik legradikálisabb kísérlet egy mozgásban lévő társadalom megragadására – elsősorban a *kulturális identitás* fogalma mentén. Álláspontja szerint az antropológia meghitt kutatási területének – a csoportidentitást létrehozó tájnak – kialakulása óta az etnikai terek számítottak, amelyeken többé-kevésbé stabil közösségek alakultak ki a szülőföld, a lakóhely és másfajta lokális megkötöttségek alapján (Appadurai 1991). Ezzel szemben a modern társadalmak egyik legfontosabb ismérve a tértől való függetlenedés, az a folyamat, amelynek talán legszembetűnőbb jele a tömeges migráció, amikor egész embercsoportok hagyják el tradicionális helyeiket, s kezdik csoportjuk történelmét, önnön etnicitásukat egy más helyen újradefiniálni.[13] E globálisan végbemenő deterritorializációs folyamat egyik legfontosabb kulturális hozadéka éppen az egyéni és a csoportidentitás szerkezetének átalakulása, a kulturális identitás bázisának fokozatosan megváltozása. Azok a helyek, ahol az individuumok identitásukat feltöltik, egyre kevésbé esnek egybe az aktuális életterekkel – s ezért az „otthon" fogalmával jelölt térbeli entitás növekvő mértékben válik virtuálissá (vagy inkább: tetszés szerintivé). Ugyanakkor – s ez az aspektus legalább ennyire hangsúlyos – a mindennapi élet kommunikációs aktusainak, stratégiáinak vizsgálata arra a következtetésre vezet, hogy az identitás felépítésében továbbra is nagyon fontos szerepet játszanak különböző fokú identifikációk egy adott

földrajzi hellyel, valamely vidékkel, esetleg egy távolabbi régióval (Greverus 1979; Bausinger 1996). Ezeket az adott csoport számára központi jelentőséggel bíró helyeket olyan strukturált *belső tereknek* nevezhetjük, amelyeken belül sokkal intenzívebbek az interakciók, sűrűbb szövésű a mindennapokat konstituáló kommunikációs háló, hatékony jelentés- és szimbólumtermelés folyik – s mindez elkülöníti, kiemeli más, az identitás termelését illetően nem releváns, külső terektől.

A „regionális tereknek" ez a konjunktúrája – főként Nyugat-Európában – sok területen megfigyelhető: a legkülönfélébb regionális konyhák és ízek újrafelfedezése éppúgy idesorolható, mint egy adott régióhoz kötődő zenék és más kulturális javak iránt folyamatosan növekvő kereslet. A különböző szociológiai felmérések tanúsága szerint az énről, a másikról alkotott képnek is fontos és konstitutív alkotórészét jelenti a regionális eredet és sajátosság. Azaz a kulturális identitás létrehozásának folyamatában – például a turizmus társadalmi gyakorlata során – különleges kulturális szerepre tesznek szert a kis terek, földrajzi egységek, vagy ahogyan Konrad Köstlin fogalmaz, egyre fontosabbá válik a „kis terek által nyújtott vigasz" (Köstlin 1996).

A turizmus fontossá válása és a régió felértékelődése mögött tehát ugyanaz a – globális szinten is jelen lévő – folyamat húzódik: a modernség felgyorsult és kulturális különbségeket felszámoló világában, a munka szférájának biográfiai jelentésvesztése miatt mind nehezebb a kulturális identitás előállítása és megjelenítése, ezért a társadalmi csoport vagy az individuum identitásának megalapozásakor egyre fontosabbá válik a *szabadidő* szférája mint olyan terület, ahol a tényleges vagy a vágyott társadalmi státus látványosan reprezentálható.

Így a *régió*nak nevezett földrajzi terület a turizmus társadalmi gyakorlata során arra nyújt esélyt az egyes individuumok és társadalmi csoportok számára, hogy a modernség homogenizáló folyamataival szemben önmagukat – az adott lokalitáshoz fűződő, speciális viszonyukból következően – egyszeriként, különlegesként, összetéveszthetetlenként jelenítsék meg.

Robertson megint csak nagyon pontosan írja le ezt a folyamatot: „...úgy tűnik, egy olyan világban élünk, amelyben az egyediség, az egyedülállóság elvárása növekvő mértékben intézményesült, s globálisan elterjedt" (Robertson 1998). E (számos más kulturális területen is lejátszódó) folyamat során szimbolikus tulajdonítás, hozzárendelés történik: a mindenki számára látható, érzékelhető földrajzi tények kiemelődnek eredeti kontextusukból, s egy stilizálási mechanizmus következtében affektíven is feltöltődnek – érzelmek kapcsolódnak hozzájuk – s mint „regionális egyediségek, különlegességek" jelennek meg a szemlélők számára. Jól példázza ezt a folyamatot az alábbi idézet, amely egy meghatározott területen, az érzékelés szféráján belül mutatja meg, hogyan nyújt esélyt a turizmus és a régió együtt arra, hogy a modernség felgyorsult világából már teljesen eltűnt érzéki tapasztalatok újrafelfedezhetővé váljanak, és megtörténhessen a korábban elfojtott/megsemmisített élménymódok átmeneti elsajátítása: „A tér időbeliségének és az idő térbeliségének felfedezése jeleníti meg a »szelíd« turizmusértelmezés fő célját, amely nagy hangsúlyt fektet egy régió és kultúrtáj eseményére és élményére, tapasztalatára, akárcsak a régióra jellemző sajátos idő és sajátos jelentés felfedezésére. A jelentésekkel feltöltött idő átélhetővé teszi az idő önálló alakításának vágyát, a mozgás során megjelenő tér a tér szuverén kialakításának új formáihoz vezet. Mindkettő alkalmas stratégiát nyújt a lassúság felfedezéséhez, az érzékelés lelassításához, egy olyan

világ széles, pontos és elmélyült észleléséhez, amely számára a felgyorsult társadalmi élet elillanó valóságában, az eltűnés esztétikájában, a terek közömbössé válásakor [...] nem marad semmi tér." (Lutz 1994: 354.)

Ehhez – az egyéni vagy csoportidentitás létrehozásának fáradságos munkájához, a modernizáció kellemetlen, bizonytalanságot és orientációvesztést okozó következményeinek megszüntetéséhez, az individuális vagy kollektív krízis leküzdéséhez – nyújt szimbolikus szinten megoldást és szinte kiapadhatatlanul bőséges forrást a turizmus során/gyakorlatában (is) létrehozott regionális kultúra világa, mely pontosan ezekkel az ismérvekkel rendelkezik: nem tömeges, ellenáll a homogenizációnak, mert sokféle, különleges világ, s így az egyediség, az unikalitás megjelenítésének terepe. Ennek a társadalmi gyakorlatnak persze fontos következményei vannak a történések kereteként szolgáló földrajzi tér vonatkozásában is: e sajátos régiókoncepció a következtében a földrajzi tér visszanyeri azt a jelentőségét, determináló szerepét, kötelezőszerűségét, amelyet korábban a növekvő mobilitás és a mediális kommunikáció robbanásszerű elterjedése miatt elveszített.

A szereplők

Az identitásdiskurzusok alkalmat nyújtanak a különböző társadalmi csoportoknak, életformának arra, hogy megpróbálják önnön sajátosságukat, egyediségüket a lokális regionális kultúrák által is felkínált jelentéskínálat mentén, azt értelmezve/felhasználva elhelyezni. Különösen igaz ez az általunk vizsgált területen, a Balaton-part negatív háttérként szolgáló tömegkultúrájától és -turizmusától alig pár kilométerre, ott ahol a turizmusipar infrastruktúrái – legalábbis még a nyolcvanas években – nem léteztek, és nem kínáltak standardizált élményeket. Számos funkciót töltenek be ezek az identitásdiskurzusok a szimbolikus közösség konstitúciójában: miközben tetszőlegesen válogatnak a történelem jelentésbiztosító kínálatából, a múlt számukra fontos korszakaiból, megalapozzák a csoport eredetét, megkonstruálják a csoport számára önnön történetiségét. Továbbá a jövőre vonatkozó lehetséges forgatókönyvek közül elkötelezik magukat az egyik, saját értékpreferenciájukhoz mérve a legadekvátabb mellett. Az identitásdiskurzusok – azáltal, hogy társadalmi tényállásokat térbelivé tesznek, s történetileg megalapoznak – voltaképpen fontos társadalmi disktinktív funkcióval is bírnak: kijelölik a saját csoport helyét az ugyanazon földrajzi térben található más társadalmi szereplőkhöz viszonyítva. Kutatásaink során – a különböző identitásdiskurzusokat elemezve – főként azt vizsgáltuk, hogyan válik ez a földrajzi tér az identitásképzés során fontossá, jelentéstelivé, hogyan jönnek létre, alapozódnak meg s keresnek maguknak megnyilvánulási formát az új identitásokkal rendelkező csoport- és életformák.

Amikor képekről, imaginációkról, különböző konstrukciós folyamatokról beszélünk, gyakran nem vesszük észre, hogy ezek mögött társadalmi szereplők, csoportok, sajátos stratégiák találhatók meg: állandóan felvethető az a kérdés, hogy kik, milyen célból hozzák létre ezeket az ártalmatlannak tűnő képeket az önálló régióról, a régió természeti környezetét és kultúráját közvetítő turizmusról, a kulturálisan átalakított táj megismerésére törekvő turistáról. Ez a kérdés annál is inkább adekvátabbnak tűnik, hiszen a *régió* sohasem „természetes", önmagától kialakult tér, hanem mindig az uralomról szól:

arról az autoritásról, aki normákat definiál és érvényesít (Bourdieu 1985; 1989; 1997). Így a regionális öninterpretációk rekonstrukcióján túl szükség van arra, hogy megismerjük a háttérben meghúzódó, a nyilvánosság előtt elfedett stratégiákat is, amelyek segítenek megválaszolni azt a kérdést, kinek, mely társadalmi csoportnak érdeke a régió ezen interpretációja.

A probléma máshogyan is megfogalmazható: egy adott földrajzi térség sajátos kulturális ethosza, stílusa – amit nevezhetünk regionális identitásnak is – mindig rendelkezik valamifajta hordozóréteggel, szubjektummal. S az adott hely vonatkozásában, a régióért, annak birtoklásáért folytatott szimbolikus küzdelem következményeként ennek a rétegnek az életvezetése hozta létre, s a tömegkommunikáció különféle csatornáit felhasználva terjesztette el a számukra megfelelő „helyértelmezést".

A régiókép létrehozásában, megkonstruálásban jelentős szerepet játszó értelmező elitek tevékenysége a Káli-medencében különösen jól nyomon követhető. Egy nagyon jól körülhatárolható társadalmi csoport hozza létre ezeket az értelmezéseket, alkotja meg, tartja fenn és adja tovább ezt a régióképet: sok szabadidővel rendelkező művészek, városból menekülő értelmiségiek, s – újabban egyre nagyobb számban (és hosszabb ideig a falvakban jelen lévő) – külföldi háztulajdonosok. Ez az adott településre frissen beköltözött réteg általában jelentősebb gazdasági, társadalmi és kulturális tőkével is rendelkezik, mint a helybeliek, s így a falvak életében is meghatározó szerepre tesznek/tettek szert. Ők azok az autoritások, akik értelmezéseik révén megteremtik, létrehozzák a régiót egyrészt azzal, hogy kijelölik határait, másrészt azzal, hogy egyszerinek, identitásmegalapozónak nyilvánítják.

E társadalmi csoport újabban fontos szövetségesre talált a régió arculatának kialakításával hivatalból foglalkozó turisztikai szakemberek, kulturális brókerek, hivatalosan a régióval foglalkozó foglalkozási csoportok – marketingesek, turisztikai szakemberek, területfejlesztési szakemberek– tevékenységében, akik koncepciójukat, forgatókönyveiket a régió imázsának kialakításáról, a jövőbeli fejlődés lehetséges útjairól gyakran a már készen kapott értelmezésekre építve készítik el.

Ez tehát azoknak a koncepcióknak, értelmezéseknek a meglehetősen átideologizált területe, amelyek nagy cselekvésvezérlő relevanciával rendelkeznek, javaslatokat, utalásokat nyújtanak a mindennapi élet számára. Ugyanakkor érdemes megvizsgálni, hogy a mindennapi életvilág szintjén hogyan jelennek meg ezek a koncepciók; miként tekintenek például az őslakosok ezekre a kezdeményezésekre, a körülöttük lévő, az életük kereteként szolgáló földrajzi tér hirtelen „felértékelődésére", „divatba jöttére".

Ezen a ponton azért sem árt többszörösen is óvatosnak lenni, mert egyrészt felvethető az a kérdés, hogy az őslakosok számára a régiókép újrakonstruálása mennyiben jelenik meg produktív erőként saját életükben, azaz mennyiben horgonyozhatók le ezek a koncepciók a mindennapi élet szintjén – avagy (s ez az érme másik oldala) mennyiben jelent számukra mindez egyfajta kulturális kolonializációt. Másrészt – az előbb elmondottakkal szorosan összefüggésben – felvetődik az a probléma is,[14] hogy az így megalkotott régiókép mennyiben működőképes, illetve mennyiben puszta attrakció, díszletelem, amelyek esetében nem az az érdekes, hogy a régióban valóban jelen vannak-e a mindennapi élet szintjén is, hanem csupán az, hogy mennyire attraktívak, s milyen hatást gyakorolnak kifelé.

Ugyanakkor egyáltalán nem biztos, hogy ez rossz vagy káros jelenség; szemlélhet-

jük úgy ezt a turizmus során létrehozott, kifelé irányuló regionális kultúrát, mint egy kulisszát, amely csak bizonyos színterekre enged betekinteni, a többi területet pedig elzárja – s ezáltal megvédi – az illetéktelen, kíváncsi turistatekintetek elől.

Összegzés

A turizmus, a modernség, a kultúra regionalizációjának története a szertefoszlott álmok története – írja Konrad Köstlin már említett tanulmányában (Köstlin 1996). Ezek az álmok a modernség kezdetén még haladásról, fejlődésről szóltak, ám csakhamar elidegenedésbe, automatizmusba, uniformizálódásba váltottak át. Ugyanakkor – talán a kötet egyik tanulsága éppen az, hogy – ez a történet, regionalizmus és a turizmus kapcsolata talán máshogyan is elmesélhető: ezek a részben vagy egészben megvalósított utópiák, ellenvilágok azonfelül, hogy markáns kritikát fogalmaznak meg a disszonánsnak tekintett társadalmi-kulturális folyamatokkal szemben, a mindennapi élet zavaraival kapcsolatban, e társadalmi csoportok számára megteremtenek – furcsa módon a mindennapi élet szférájától térben távol – valami nagyon fontosat, amit aztán nevezhetünk akár identitásnak, akár némileg ódivatúan *otthonnak*.

JEGYZETEK

1. Így például a Magyar Szociológiai Társaság 2000. november 10–11-én Hódmezővásárhelyen éppen *Regionalitás – lokalitás a 21. században* címmel tartotta meg éves konferenciáját. Jelen tanulmány korábbi, rövidített változata itt került először bemutatásra.
2. Jó bevezetőt nyújt a regionalizmus problémakörébe Enyedi 1991.
3. Viszonylag korai magyar nyelvű összefoglaló Joó 1988. Újabb irodalmak: Éger 1999 és Horváth 1998.
4. Itt főleg Kuczi Tibor munkáit említhetnénk: Kuczi 1996; 1998. Újabban lásd még Csite – Horváth – Kovács é. n. (kézirat).
5. Egy friss kutatás erről a területről: Baumgartner – Kovács – Vári 1990–2000.
6. Néhány magyar nyelvű mű: Sonkoly 1999 és Éger 1996.
7. Néhány korábbi, előképül is szolgáló kutatás: A. Gergely 1993 (itt további irodalom is található) és Bíró – Bodó 1998.
8. A kutatás – elsősorban különböző, terepmunkákkal összekötött kutatószemináriumok keretei között – több éven keresztül folyt, az utolsó fázisában a kötet szereplőin kívül még részt vett benne: Nagy Róbert, Németh Eliza, Rácz Attila, Szűcs Eszter. A kutatás korábbi szakaszában több, jelen kötetben is felhasznált interjút készített Bondár Anita és Horváth Gergő. Az első eredményeket bemutató tanulmány: Szijártó 2000.
9. Jó szakirodalmi áttekintést ad Gráfik Imre 2000.
10. A mozgalom gyökerei, előképei a századforduló munkás- és polgári ifjúsági kultúrájáig, sajátos természetjáró ellenmozgalmáig nyúlnak vissza, amelyek másfajta bánásmódot propagáltak mind a tájjal, mind a felkeresett emberekkel, s ennek során a mindennapi valóság ezen területét önnön társadalmi emancipációjukhoz is fontos tényezőnek tartották. Erről részletesen lásd Kramer 1984.
11. Ezzel a kérdéssel Dieter Kramer is foglalkozott, magyarul is megjelent tanulmányában (Kramer 1984).

12. Csak néhány fontosabb könyv és tanulmány, amelyekben további szakirodalom található: Berger 1995; Castells 1994; Clifford 1992; 1997; Lefebvre 1991; Noller 2000.
13. A Káli-medence mikrotársadalmának két legmeghatározóbb rétege abszolút leírható a térbeli determinációk által meghatározott csoportokként: egyrészt a nyaralók (vagy bebírók) mint a legmobilabb, a térbeli meghatározottságokat leginkább transzcendentáló csoport, illetőleg azon helybeliek legröghözkötöttebb, többnyire munkanélküli rétege, akiknek a legcsekélyebb mobilitás is elérhetetlen volt, s képtelenek voltak válaszolni a menetrendszerint érkező különböző krízisszituációkra.
14. Bausinger már 1980-ban az otthont egyfajta kulisszaként értelmezi; lásd Bausinger 1980.

IRODALOM

APPADURAI, ARJUN
1991 Global Ethnoscapes. Notes and queries for a transnational anthropology. *In* Recapturing anthropology: Working in the Present. Richard G. Fox, ed. 191–210. Santa Fe: School of American Research.

AUGÉ, MARC
1994 Orte und Nicht-Orte. Vorüberlegungen zu einer Ethnologie der Einsamkeit. Frankfurt: Fischer.

BAUMANN, ZYGMUNT
1997 Modernség és ambivalencia. *In* Multikulturalizmus. Feischmidt Margit, szerk. 47–59. Budapest: Osiris – Láthatatlan Kollégium.
1999 Turisták és vagabundok. A posztmodern kor hősei és áldozatai. Magyar Lettre Internationale 35(4):26–31.

BAUMGARTNER, GERHARD – KOVÁCS ÉVA – VÁRI ANDRÁS
1999–2000 A határmentiség paradoxonai: „Besenyőantal" és „Albrechtsdorf". (Kézirat.)

BAUSINGER, HERMANN
1980 Heimat und Identität. *In* Heimat und Identität. Probleme regionaler Kultur. Konrad Köstlin – Hermann Bausinger, Hrsg. 9–24. Neumünster: Karl Wachholtz Verlag.
1982 Az újrarajzolt nép. 169–247. Budapest: ELTE BTK Folklór Tanszék.
1996 Kulturen – Räume – Grenzen. *In* Kulturen – Räume – Grenzen. H. Friess-Reimann – F. Schellach, Hrsg. Mainz: Gesellschaft für Volkskunde.

BERGER, PETER
1995 Anwesenheit und Abwesenheit. Raumbezüge sozialen Handelns. Berliner Journal für Soziologie 99–111.

BÍRÓ A. ZOLTÁN – BODÓ JULIANNA
1998 A „hargitaiság". Egy régió kultúraépítési gyakorlatáról. *In* Fényes tegnapunk. Tanulmányok a szocializmus korszakáról. Bodó Julianna, szerk. 195–210. Csíkszereda: KAM.

BOURDIEU, PIERRE
1985 Az identitás és a reprezentáció. A régió fogalmának kritikai elemzéséhez. Szociológiai Figyelő 1:7–22.

1989 Social Space and Symbolic Power. Sociological Theory 7(1): 14–25.
1997 Ortseffekte. *In* Das Elend der Welt. Pierre Bourdieu et al. 159–207. Konstanz: Universitätsverlag.

CASTELLS, MANUEL
1994 Space of Flows – Raum der Ströme. *In* Stadt-Welt. Über die Globalisierung städtischer Milieus. Peter Noller – Walter Prigge – Klaus Ronneberger, Hrsg. 120–134. Frankfurt – New York: Campus.

CLIFFORD, JAMES
1992 Travelling Cultures. *In* Cultural studies. Lawrance Grossberg – Cary Nelson – Paula Treichler, eds. 96–116. New York: Routledge.
1997 Routes. Travel and Translation in the Late Twentieth Century. Cambridge: Harvard University Press.
2000–2001 Diaszpóra. Magyar Lettre Internationale 39:12–17.

CSITE ANDRÁS – HORVÁTH GERGELY KRISZTIÁN – KOVÁCS ERNŐ
é. n. Turizmus és vállalkozók: a vállalkozói politikai „áttörés" előzményei, lefolyása és következményei Keszthelyen. (Kézirat.)

DANGSCHAT, JENS
1996 Raum als Dimension sozialer Ungleichheit und Ort als Bühne der Lebensstilisierung? Zum Raumbezug sozialer Ungleichheit und von Lebensstilen. *In* Lebensstil zwischen Sozialstrukturanalyse und kulturwissenschaft. Schwenk, Otto, Hrsg. 99–139. Opladen: Leske+Budrich.

ENZENSBERGER, HANS MAGNUS
1962 Eine Theorie des Tourismus. *In* Einzelheiten. 147–171. Frankfurt: Suhrkamp.

ÉGER GYÖRGY
1996 Régió és periféria. Adatok a határrégiók vizsgálatának elméleti megközelítéseihez. *In* Magyarságkutatás 1995–1996. Diószegi László, szerk. 237–246. Budapest: Teleki László Alapítvány.
1999 Eurorégiók keleten és Nyugaton. *In* Globalizáció és nemzetépítés. Bárdi Nándor, szerk. 217–232. Budapest: Teleki László Alapítvány.

ENYEDI GYÖRGY
1991 „A regionalizmus a szó széles körű értelmében meg fog erősödni Magyarországon!" Aetas 3–4:167–176.

A. GERGELY ANDRÁS
1993 Urbanizált méhkas, avagy a helyi társadalom. Budapest: MTA PTI.

GIDDENS, ANTHONY
1990 The Consequences of Modernity. Cambridge: Polity Press.

GRÁFIK IMRE
2000 Ökoturizmus. *In* Turizmus és kommunikáció. Fejős Zoltán – Szijártó Zsolt, szerk. 96–112. Budapest – Pécs: Néprajzi Múzeum – PTE Kommunikációs Tanszék.

GREVERUS, INA-MARIA
1979 Auf der Suche nach Heimat. München: C. H. Beck.

HORVÁTH GYULA
1998 Európai regionális politika. Budapest–Pécs: Dialóg Campus.

JOÓ RUDOLF
1988 Etnikumok és regionalizmus Nyugat-Európában. Budapest: Gondolat.

KÖSTLIN, KONRAD
1980 Die Regionalisierung von Kultur. *In* Heimat und Identität. Probleme regionaler Kultur. Konrad Köstlin – Herman Bausinger, Hrsg. 25–38. Neumünster: Karl Wachholtz Verlag.
1996 Utazás, régiók, modernség. Café Bábel 4:117–124.

KRAMER, DIETER
1984 A turizmus kultúrtörténeti aspektusai. *In* Cul/tours. Fejős Zoltán, szerk. 50–56. Budapest: Népművelési Intézet.

KUCZI TIBOR
1996 A vállalkozók társadalmi tőkéi az átalakulásban. Századvég 1:29–51.
1998 Vállalkozói kultúra – az életutak finalitása. Replika 29:157–170.

LEFEBVRE, HENRI
1991 The Production of Space. Oxford–Cambridge: Blackwell.

LUTZ, RONALD
1994 Bildungs- und Kulturtourismus. Zur Reformulierung der Region. *In* Tourismus und Regionalkultur. B. Pöttler – U. Kammerhofer-Aggermann, Hrsg. 338–359. Wien: Österreichische Verein für Volkskunde.
1995 Im Prinzip Tourismus: die Hoffnung einer Region! Forschung als politische Gemeinwesenbarkeit. *In* Arbeit, Freizeit, Reisen. Die feinen Unterschiede im Alltag. Christiane Cantauw, Hrsg. 69–83. Münster – New York: Waxmann.

NOLLER, PETER
2000 Globalisierung, Raum und Gesellschaft: Elemente einer modernen Soziologie des Raumes. Berliner Journal für Soziologie 1:21–48.

PAASI, ANSSI
1989 A régiók fejlődése és a regionális identitás kialakulása. Tér és társadalom (3):70–79.

ROBERTSON, ROLAND
1998 Glokalisierung: Homogenität und Heterogenität im Raum und Zeit. *In* Perspektiven der Weltgesellschaft. Ulrich Beck, Hrsg. 192–220. Frankfurt: Suhrkamp.

SONKOLY GÁBOR
1999 Rendi/nemzeti – regionális/globális. Fogalomtörténet a XIX. századi Erdély példája alapján. *In* Globalizáció és nemzetépítés. Bárdi Nándor, szerk. 185–202. Budapest: Teleki László Alapítvány.

SZIJÁRTÓ ZSOLT
2000 A turizmus mint menedék. Képek és elképzelések a Káli-medencében. *In* Turizmus és kommunikáció. Fejős Zoltán – Szijártó Zsolt, szerk. 7–23. Budapest – Pécs: Néprajzi Múzeum – PTE Kommunikációs Tanszék.

BÓDI JENŐ

Kövek és képzetek. Az építészet szimbolikus funkciói a Káli-medencében

A Balaton északi partjának közvetlen szomszédságában, Veszprém megye déli részén fekvő Káli-medence a hetvenes évek végétől kezdődően egy sajátos folyamat színtere. A hetvenes évek településpolitikája által visszafejlesztésre ítélt medencét a nagyvárosból érkező értelmiségiek fedezték fel, kezdetben a turizmus alternatív formájának helyszíneként: ez akkoriban éppúgy jelentette a nagyváros, a szocialista állam, mint a tömegturizmus elől való menekülést. Eleinte leginkább hétvégi, nyári tartózkodásra, majd, különösen az utóbbi tíz évben, egyre többen állandó lakóhelyként használták a területet, káli-medencebeli lakosokká – ahogy a helybeliek elnevezték őket – „bebírókká" válva.

A Káli-medence bebírói lakó- vagy nyaralóházként régi, népi jellegű épületeket vásároltak és újítottak fel céljaiknak megfelelően. Mivel a korábban visszafejlesztett kistérséget a munkaképes korú lakosság egy jelentős része elhagyta, másik része pedig elöregedett, ezért gazdáinak halála után nagyon sok ház maradt üresen, gondozatlanul, és vált romossá.[1] Ezeket a házakat a bebírók vásárolták meg és állították helyre, s tevékenységüknek köszönhetően ma már nehezen lehet a medencében elhagyott épületet találni.

A megújulási folyamat legjobb példája a Káli-medence egyik kistelepülése, Salföld, melyet a nyolcvanas évek végén az egyik bebíró szerint „pusztulásra ítélt területként" (Szomjas 1987) tartottak számon a helyi hatóságok, ma pedig – még a tömegkommunikációban is – gyakran mint afféle „skanzen", műemlékfalu, újabb Szigliget jelenik meg.[2] A faluban 1994-ben a házak több mint fele, vagyis hatvanötből harminchárom már a nyaralók tulajdonában volt (Káli Híradó 1999:68).

A *Káli Híradó*, a medence lapja[3] ugyanakkor egyik 1989-es számában arról számol be, hogy Köveskál határában a helyi maszek kútfúró roncstelepe „tájromboló, meg kell szüntetni" (Káli Híradó 1999:30). Ez a roncstelep 2000 nyarán, a terepmunka idején változatlanul létezett, s története valószínűleg éppen úgy jellemzi a medencét, mint az időközben „skanzenné" vált Salföldé. Persze a két történet nem ugyanaz, s mi itt csak az utóbbival foglalkozunk.

A tanulmány alapjául a 2000 nyarán a helyszínen töltött terepmunka és ennek során a medencében letelepült „bebírókkal" készített interjúk szolgálnak. Forrásként az alábbiakban felhasználom még a *Káli Híradó* számait, valamint az *Építés és rontás a Káli-medencében* című filmet (Szomjas 1987), mely 1987-ben készült.

A társadalmi identitás bizonytalanná válása

A társadalomtudományokban az „identitás" az utóbbi évtizedek talán legtöbbet használt fogalmainak egyike. Ennek fő oka bizonyára az, hogy a legkülönfélébb humán tudományok képviselői – pszichológusok, szociológusok és antropológusok egyaránt – egyetértenek abban, hogy a modern társadalmak egyik leglényegesebb vonása éppen a társadalmi identitás bizonytalanná válása.

A társadalmi identitás problematikusságához a felvilágosodás, illetve a szociológia 20. század elején kialakított identitásfogalmainak felbomlása vezetett. Míg az előbbi a szubjektumot olyasvalamiként értelmezte, ami belső, lényegi maggal rendelkezik, addig az utóbbi az identitást az „én" és a „társadalom" közvetítő fogalmaként ragadta meg, amely összhangot teremt „kint" és „bent" között. E két értelmezés felbomlásának hátterében a modernizáció intézményes és szerkezeti változásai álltak (Hall 1997:60–61). „Identitásprobléma [...] ott és akkor jön létre, ahol és amikor a társadalom növekvő tagoltsága és a társadalmi egyén individualizációjának kibontakozása következtében az identitáskategóriák elválnak természetes, készen kapott és rögzített alapjuktól." (Pataki 1998:364.) A problémával foglalkozó kultúrakutatók ennek következtében a modern identitás szubjektíven konstruált, szimbolikus jellegét hangsúlyozzák. Az angol antropológus, Stuart Hall szerint ez az identifikációs folyamat olyan reprezentációs rendszereket hoz létre, melyek az idő és a tér tengelye mentén szerveződnek, s mindig szimbolikus és narratív struktúrákban fejeződnek ki (Erős 1998:408). Zygmunt Bauman úgy véli, e folyamat során olyan kulturális homogenitások termelése történik, melyeknek szervezőelve a „rend" és „káosz" ellentéte. A modernség a kaotikusnak tűnő meghatározatlansággal szemben rendet és harmóniát próbál meg előállítani olyan elképzelt közösségek kialakításával, melyek segítségével az egyének identifikálódhatnak (Bauman 1997:55–59).

Az identitás és a tér: az újrafelfedezett vidék

A modern társadalmakra oly jellemző identitásválság gyakran „közösség" és „társadalom" megkülönböztetésén keresztül értelmeződik, melyről a századforduló német szociológusa, Ferdinand Tönnies beszélt. Zygmunt Bauman az „ambivalencia" fogalmát használja az identitásválság mögött rejlő hermeneutikai probléma megvilágítására, amely az ismeretlenséggel, idegenséggel való találkozás következtében jön létre, és a közösséggel szembeállított társadalomra jellemző. Értelmezésében a „közösségben" nem létezik hely az idegenség megértésének problémájára, mivel nincsenek idegenek, csak barátok vagy ellenségek jól felismerhető szerepei. A „társadalom" fogalma ennek ellentéteként definiálható, igazi példája pedig a modern nagyváros mint az idegenség s az ebből eredő bizonytalanság szüntelen tapasztalatával való szembesülés helye (Bauman 1997:47–51).

Az identitás, identifikálódás szimbolikus reprezentációja során egyik fontos kategóriaként éppen az a tér, hely szolgál, melyben ez a folyamat végbemegy. Anthony Giddens „tér" és „hely" eloldódásáról, elválásáról beszél a modernitás kapcsán: a premodern kulturális identitást tér és hely egysége jellemezte (Giddens 1990:18); a hely ekkor még azonos volt a sajátossal, ismerőssel, a konkréttal; a társadalmi életet a jelenlét, a hely-

hez köthető cselekvések határozták meg. A modernitás jellemzője viszont a diszlokáció, vagyis az identitás bizonytalanná válásával együtt a tér és a hely elszakadása; a helyet már a távoli viszonyok hatják át, s így a hely mintegy megsemmisül, egyfajta „üres tér" alakul ki. Giddens szerint a modernség olyan koncepciókban, ábrázolási módokban jeleníti meg a teret, melyekben az függetlenedik a konkrét, esetleges helyektől. A tér különböző darabjai így felcserélhetővé válnak, s nincs jelen bennük az adott kiváltságos helyhez, lokalitáshoz köthető, uralkodó nézőpont.

A késő modern társadalmakban zajló identitásformálás során azonban újra felfedezték a lokalitás, a hely jelentőségét. Ezt támasztja alá az antropológus Arjun Appadurai „-scape" fogalma, mellyel ő a hely átalakulását jelöli a globalizáció deterritorializált világában. A „-scape" a hellyel (amely korábban valamilyen zárt, jól megragadható egységet jelentett) szemben arra utal, hogy a lokalitást a globalizáció mozgásában inkább kulturális koncepcióként ragadhatjuk meg, melyet a társadalmi csoportok alkotnak meg és termelnek szüntelenül újra, s e folyamat során egyre inkább térben és/vagy időben távoli, külső minták segítségét veszik igénybe (Appadurai 1991:191–192, 209).

Ilyesfajta, a térhez kötődő kulturális koncepció, az imaginárius tér kialakulásának példája a nyugat-európai társadalmakban a rurális tér, a vidék hatvanas évektől kezdődő felfedezése. Így a belga nemzeti parkok kialakítása – ahogyan azt Marc Mormont bemutatja – a korábban gazdaságilag marginalizált vidéki területek újraélesztését jelenti, ez pedig tulajdonképpen szembehelyezkedés az e területek korábbi hanyatlásáért felelős központi kormányzat területfejlesztési politikájával. Ez a tevékenység a városból vidékre érkező csoportokhoz köthető. Ők azok, akik a tér újrafelfedezését alternatív módon valósítják meg: elsősorban nem gazdasági eszközöket használnak fel e tevékenységük során, hanem a korábban gazdasági, termelési teret „rekreációs" térré alakítják át. A tér olyan formája ez, amely éppen a modern tömegturizmus nyomásával szemben jön létre, azonban ettől függetlenül éppúgy a régiók közti, a városi „fogyasztókért" folytatott verseny részese marad (Mormont 1987:3–4).

Ezeket a városi csoportokat a „ruralitás" fogalma mögött rejlő – alternatív életforma igényét kifejező – kulturális modell vezérli. Ez egyéni szinten új életmódot jelent, mely a munkához és természethez való viszonyban a városi életmódhoz képest próbál újat nyújtani, kollektív szinten pedig egy vágyott társadalmi organizációt fejez ki (Mormont 1987:13–14).[4]

A modernizáció által érintett helybeliek, akiknek cselekvéseit a gazdasági kényszerek szülte racionalitás jellemzi, gyakran szkeptikusak ezekkel az elképzelésekkel szemben. A városokból érkező különböző csoportokat éppen a helybeliekhez való viszonyuk teszi hasonlóvá egymáshoz: legitim cselekvőként a tudás birtokosainak szerepében próbálják elfogadtatni magukat (Mormont 1987:15).

Hasonlóan elemzi a regionális identitások kialakítását, a tér egy részének társadalmi csoportok általi kisajátítását Pierre Bourdieu is. Értelmezése szerint egy olyan szimbolikus folyamatról van szó, melyben az identitás reprezentációi a társadalmi csoportok társadalmi osztályozásokért folytatott harcába illeszkednek, melynek tétje a szimbolikus hatalomnak a tér felosztása során is érvényesülő gyakorlása. E folyamat hatására mentális és tárgyi reprezentációk egyaránt kialakulnak, az utóbbiak éppen azért, hogy mások mentális képeit befolyásolni tudják (Bourdieu 1985:10–11). Így válik az identitás a térért folytatott játszmák, szimbolikus harcok eszközévé.

Marc Mormont szerint a „rurális tér" fogalma a városi csoportok tevékenysége következtében konkrét terminusból absztrakttá alakult. Vagyis a vidék már nem sajátos cselekvésekkel és társadalmi csoportokkal jól meghatározható területet – azaz a városhoz képest teljesen eltérő univerzumot – jelöl, hanem éppen a vidéket jelentő tér használati módja, illetőleg az erről a térről alkotott képzetek közötti eltérés alapján ragadható meg. A térhasználat vonatkozásában az újrafelfedezett vidék tulajdonképpen már a városi hálózatokhoz tartozik, hiszen különböző városi csoportok fedezik fel és alakítják át – alapvetően városi eredetű eszmék mentén (Mormont 1987:16–19).

Ezek az elképzelések azonban éppen város és vidék különbségét próbálják hangsúlyozni. A nemzeti parkok kialakítása mögött húzódó eszme – 19. század végi felbukkanása óta – a természethez és a tájhoz való idealizált viszony kialakításának kísérletét hordozza. A gazdasági fejlődésből kimaradt, marginalizált területek éppen azért válhatnak hasonló kulturális koncepciók megvalósulásának helyszíneivé, mert ott a természet – a fennmaradt ritkaságoknak, sokszínűségnek és a hagyományos tájképnek köszönhetően – alkalmas arra, hogy változatlanul megőrzött „örökségként" szemléljék. Emiatt gyakori, hogy ezeken a területeken a természetvédelem, a természeti örökség védelme a kulturális örökség – jelen esetben az építészet – védelmével is társul (Mormont 1987:6).

Ugyanezt a társadalmi-kulturális folyamatot elemzi Konrad Köstlin a turizmus kontextusában. A turizmus az elidegenedett munka világával szemben „a munka és szabadidő kettéválasztásakor elvesztett egységet", vagyis egy eredeti és érintetlen ellenvilágot jelent a szabadidő dimenziójában. Ennek pedig a regionális kultúrák megteremtése, a vidék felfedezése az egyik legjobb eszköze. „[...] a regionális kultúra felértékelése nem más, mint kísérlet egy elviselhető mértékű komplexitás kialakítására – az áttekinthetőségre és kezelhetőségre történő redukció segítségével" (Köstlin 1996:121). A kedélyessé, meghitté tett vidéki élet a mindennapokat átesztétizálva a megtalált otthon, a „hely" és a vágyott autenticitás illúzióját hozza létre. Köstlin külön hangsúlyozza, hogy ebben a folyamatban a „védelmezendő kulturális javak" is jelentős szerepet játszanak (Köstlin 1996:124).

Az identitás és az idő: örökség, autenticitás

A felvilágosodás korának racionalizmusa nyomán kialakuló társadalomtudományok sokáig negatívan viszonyultak a hagyomány fogalmához. Mint Edward Shils is hangsúlyozza, hosszú ideig uralkodó volt a modern társadalmak hagyománynélküliségének elképzelése; a társadalomtudományos elméleteket pedig – az egyensúly és a struktúrák keresése iránti fogékonyság mellett – az idő iránti érzéketlenség jellemezte. A nemzeti kultúrák 19. századi kialakulása kapcsán jelent meg először – Eric Hobsbawn szavaival élve – a „tömeges hagyománytermelés" modern társadalmakra jellemző problémája. A hagyomány fogalmán nem a shilsi értelemben vett,[5] tehát egyik generációról a másikra átadott értékeket kell érteni, hanem a hagyományok[6] kitalálását. Ezek a hagyományok a 19. században, a nemzetállamok formálódása során új identitások kialakulását eredményezték: akár azt is mondhatnánk, ezek hoztak létre alattvalókból az állampolgárokat (Hobsbawn 1987:127–129). Benedict Anderson az így létrejövő közösségeket „elképzelt közösségeknek" nevezi (Anderson 1989:4).

A nyugat-európai társadalmakban a hatvanas évektől kezdve a társadalmi emlékezetben a nemzeti emlékezet szerepét egyre inkább a kulturális örökség veszi át (Sonkoly 2000:45–48). E folyamat során tulajdonképpen a kulturális örökség univerzalizálódik, azaz a társadalmakban egy „totális muzealizációs folyamat", historizálás zajlik: „a tárgyak, műemlékek, maradványok olyan értékre tettek szert, amilyennel akkor sem bírtak, mikor még használták őket, és amikor mindennapi evidens jelenlétük miatt a kortársak (akik laktak bennük, bejárták) észre sem vették őket" (Hartog 2000:17). Az „örökség" és az „emlékezet" fogalmainak összekapcsolódása mögött is az identitás keresésének gyakorlata húzódik meg (Hartog 2000:4). Ugyanakkor e folyamat nem folytonosságot, hanem sokkal inkább elszakadást jelent a múlttól. A múltat mindig a jelen termeli újjá, s e mögött mindig önmagunk, azaz az identitás megőrzésének gondja/problémája rejlik (Hartog 2000:22).

E muzealizációs folyamat párhuzamba állítható az autentikusság felértékelődésével a modern társadalmakban. Regina Bendix szerint a modern társadalmak hétköznapi gyakorlatára is egyre inkább jellemző valamiféle, a modernség során elveszettnek hitt lényeg keresése. Az autentikusság eme igénye azonban mindig paradox, hiszen az eredetiség keresése, előállítása csak a modernség által szolgáltatott eszközökkel történhet. Az „eredetiként" felfedezett jelenség az iránta támadt kereslet, piaci igény következtében elveszítheti – feltételezett – autenticitását. Ez is mutatja, hogy az autentikusnak tételezett állapot mindig feltételezi ellentéte, azaz a „nem valódi" meglétét: így az eredetiség megállapítása mindig párhuzamos a „hamis" tárgyak, gyakorlatok kijelölésével. E kettősség mögött pedig az autentikus jelenség feltételezett kulturális tisztaságának, homogenitásának – illetőleg a másik oldalon az inautentikus hibriditásának, heterogenitásának – képzete áll (Bendix 1997:8–9).

James Clifford Raymond Williams *The Country and the City* című könyvére hivatkozva azt állapítja meg, hogy az autentikusság vágya mögött a nyugati kultúra régi alaptapasztalata, a „megmentés allegóriája"[7] rejlik, amely tetten érhető az irodalmi pasztorál műfajában is (Clifford 1999:170). A pasztorál műfaját, amely tulajdonképpen nem más, mint a „jó" vidék elvesztése feletti kesergés, a városi csoportok autentikusság iránti romantikus vágya működteti, e mögött pedig a társadalom „szétesésének"[8] a 19. században kezdődő tapasztalata húzódik meg: „A működőképes kollektív kapcsolatoktól elszakadt Én az egész, a teljesség iránt vágyódó identitássá válik: a veszteség élményét magába szívja, s az autentikusság véget nem érő keresésébe fog." S ez az autentikusság nem választható el a múlttól: „A 'teljesség' definíció szerint a múlt része (a vidéki, falusi, primitív, gyermeki), amely csak fikcióként érhető el, a tökéletlen érintettség pozíciójából ragadható meg." (Clifford 1999:171.) Az identifikálódás során idő és tér összeolvad: az azonosulás tárgya a várossal szemben megpillantott vidék, amely egyben a múltat is jelenti.

A belga nemzeti parkok létrehozói vagy éppen a Köstlin által a fentiekben jellemzett 20. századi turisták, vagy a hétvégi házat vásárló nyaralók tehát nem is állnak oly távol a Williams által leírt tizenkilencedik századi romantikus városi értelmiségiektől: az identifikáció forrása mindegyik csoport esetében a hely, a vidék feltalálása, s ott az autentikusnak gondolt múlt felfedezése.

Az általunk vizsgált káli-medencei bebírók is – akik szintén hétvégi turistákból váltak helybeliekké – hasonló identifikációs folyamaton mentek keresztül, melynek összetevői

a hely, a vidék, a régió, és melynek egyik hangsúlyos eleme éppen a népi építészeti örökség rekonstrukciója volt.

A Káli-medencére jellemző népi építészet bemutatása után először arról lesz szó, hogy a nyolcvanas években elkezdődő folyamat mögött egy nagyvárosi értelmiségi csoport tevékenysége húzódik meg, melynek célja tulajdonképpen – a Marc Mormont és Pierre Bourdieu által a regionális identitás reprezentációjáról elmondottakkal összhangban – nem más, mint a medence feletti szimbolikus hatalom megszerzése s ezen keresztül az identifikálódás lehetőségének, kereteinek kialakítása. Az építészeti örökség ebben a szimbolikus harcban olyan eszköz, melynek segítségével az ideérkezők mind az államtól, mind a helybeli lakosságtól elhatárolódhattak, s ezen keresztül fogalmazhatták meg önmagukat.

A tanulmány második része a káli-medencebeli bebírók tájhoz kötődő identitásának tartalmi vonatkozásaival foglalkozik. Az identifikálódás nem választható el az autentikusság megteremtésétől, ami mindig a rekonstruált múlthoz kapcsolódik: esetünkben ezt a múltat a medence építészeti öröksége szolgáltatja. A Káli-medence népi épületeinek rekonstrukcióját úgy értelmezzük, mint a „megmentés" – az etnográfiával vagy az irodalmi pasztorállal ellentétben – nem fikcionalizált, hanem tárgyakban, épületekben objektiválódó gyakorlatát, amely a bebírók számára lehetővé teszi a múlt eredetinek vélt, homogén képén alapuló ellenvilág megteremtését, s így a medencével való azonosulást is eredményezi.

A tornáctól a kamráig. A Káli-medence építészetének átalakulása

A Káli-medence népi építészete csak annyiban tekinthető sajátosnak, hogy egy nagyobb egység, a dél-bakonyi, Balaton-felvidéki építészet részét képezi. Ez az építészet, amely a kő felhasználásán alapul, a 18. század során alakult ki, s létrejöttéhez jelentős mértékben hozzájárult a térség török hódoltság alatti elnéptelenedését követő újratelepítése is. A Balaton-felvidékre ekkoriban nagyszámú német telepes érkezett, akik a táj adottságait kihasználva szőlőműveléssel kezdtek foglalkozni. A szőlőterületek kiterjesztése és a népesség gyors gyarapodása együttesen azt eredményezte, hogy a század végére az építkezéshez felhasznált addigi alapanyag, a fa helyettesítésre szorult. Ekkor kezdték el használni a lakóházak építésének alapanyagaként a Balaton-felvidéken bőven fellelhető követ. A 18. század végére kialakuló új építkezési mód azonban még „a ház alaprajzi beosztásában, tüzelőberendezésében az örökölt formákat vitte tovább" (H. Csukás 1997:58); így például az új, kőfalú házakban ugyanúgy megtalálható a füstöskonyha, mint a korábbi sövény- vagy boronafalú házakban.

A 19. században a Balaton-felvidéki lakóházak építése során megtörtént a füstöskonyhák szabad kéményes konyhává való átalakítása. Ez a folyamat azonban meglehetősen lassan ment végbe, hiszen már a 18. század végén találhatunk szabad kéményes házakat, és még a 19. század végén is füstöskonyhásakat – ezt a téglából elkészíthető szabad kémény költségessége magyarázza (H. Csukás 1997:70).

Ez a század azonban a lakóházak külső megjelenésében is komoly változásokat ho-

zott, főként késői barokk hatásra. A vakolatdíszes oromfal megjelenése mellett a tornác felbukkanása jelenti a legnagyobb átalakulást a házakon. Míg az előbbi kizárólag csak díszítőelem, addig az utóbbi praktikus funkciót is hordoz. A füstöskonyhás házakban, ahol a ház helyiségei értelemszerűen külön-külön nyílnak, célja „a szoba és a konyha közötti közlekedés biztosítása félig zárt térben" (Lukács 1997:150). A 19. század folyamán azonban a tornácnak több olyan változata is kialakult, ami jóval túlmutat ezen az egyszerű gyakorlati szerepen.

A tornác legegyszerűbb formája az úgynevezett „oldaltornác" volt. Itt a fedélfákat vaskos kőpillérek tartják *(lásd 1. ábra)*, melyeket helyenként téglapillérekkel váltottak ki. Az oszlopok közé körülbelül egy méter magas mellvédet építhettek, így jött létre a „mellvédes tornác". A tornácok lehettek „harántboltívesek" is, ezeknél a tornác födémje már nem sík keményfa volt, hanem a pillér egy boltívvel kapcsolódott a ház főfalához, s így a tornác olyanná vált, mint a „templom szűk oldalhajója" – fogalmaz egy 1936-ban íródott néprajzi tanulmány (idézi Lukács 1997:151–154).

A tornácok megjelenésében – a barokk hatásra kialakult – „árkádos tornác" hozott változást, itt a tornácok pilléreit kosárívek kötik össze *(lásd 2. és 3. ábra)*. A Balatonfelvidék néprajzának legkitűnőbb szakértője, Vajkai Aurél úgy véli, az ilyenfajta oszlopos tornác megjelenése a lakóházakon egy lesüllyedt, a nemesi építészettől „leszivárgott" kultúrelem, mely teljesen diszfunkcionális: „a vastag zömök alapok indokolatlanok és feleslegesek a könnyű tetőszerkezet megtartására" (Vajkai 1940:14). Az is jelzi, hogy e tornác kialakítása mögött semmilyen praktikus szükségszerűség nem állt, hogy hasonló ívelt, boltozatos tornácok olyan Balaton-parti/Balaton-melléki településeken is megjelentek, melyek már a sárépítkezés területéhez tartoztak (Vajkai 1940:14). Az árkádos tornác elsősorban a nemesi, honoráciorréteg lakóházain jelent meg a 19. század első harmadában (Lukács 1997:154), és előképének az udvarház-, kastély- és városi polgári építészet tekinthető (Lukács 1997:161).

A tornác megjelenése a Káli-medence népi lakóházain és az ezzel együtt járó formai változás azonban nem egyszerűen csak építészeti probléma volt. Ezt mutatja be a témával foglalkozó néprajzkutató, S. Lackovits Emőke, aki a medence 19. századi épületeit a tornác alapján tipologizálja. Kutatásai szerint a tornác különböző típusai a házakon az ott élők társadalmi státusáról tájékoztatnak, azaz abban az időben a tornác afféle státusszimbólumként működött. Így például a tornác nélküli házak a kor falusi társadalma legszegényebb tagjainak tulajdonában voltak. A társadalmi hierarchiában felfelé haladva jelent meg s vált egyre hangsúlyosabbá a házakon a tornác: a vaskos pillér egyenes gerendával vagy a magas, karcsú téglapillérek. A boltív elsősorban a középbirtokosok házain fordult elő, míg a nagygazdák és kisnemesek házain a boltív mellvéddel is társult, ez utóbbi forma mind közül a leglátványosabb. Ezek a különbségek azonban nemcsak a társadalmi térben elfoglalt pozíciót jellemezték, hanem a földrajzi térben is érvényesültek – ezek alapján megkülönböztethetők voltak a gazdagabb és a szegényebb falvak. Míg egy gazdagabb káli faluban – így Balatonhenyén – még a középbirtokosok házait is boltíves tornác ékesítette, addig a medence egy szegényebb falujában, Mindszentkállán csak a legmódosabb gazdák engedhették ezt meg maguknak (S. Lackovits 1980:29).

A Káli-medence lakóházainak a 19. század folyamán létrejött szerkezetét azonban a 20. század elején egy újabb átalakulási folyamat változtatta meg. A tornácokat „a hely jobb kihasználása végett kezdik kamrává vagy más valamilyen helyiséggé átalakítani,

befalazni" – írja Vajkai, aki ebben éppen a leglátványosabb boltíves tornácokról fent említett véleményének igazolását látta (Vajkai 1940:14).

A különböző részek befalazása révén a tornác újabb formái alakulhattak ki, s ez a tény a házak külső megjelenését is alapvetően befolyásolta. Ha a tornác elejét vagy végét falazták be, vagy ott alakítottak ki valamilyen helyiséget, akkor az oldaltornác „tört tornáccá" változott. Ha ez a befalazás – pontosabban a zárttá tétel, hiszen gyakran csak nyílászárót helyeztek a tornác valamelyik ívébe – a tornác mindkét végén megtörtént, akkor rövid, úgynevezett „lopott tornác" alakult ki *(lásd 3. ábra)*. De az idők során előfordult e tornácok teljes befalazása is, s akkor a tornácból egyszerű előszoba lett.

Lukács László könyvében számtalan hasonló esetet említ, melyek azt is mutatják, hogy a házak átalakításának és a tornácok századfordulón kezdődő eltűnésének folyamata meglehetősen hosszasan zajlott. Balatonhenyén például egy kúria árkádos tornácát már 1912-ben befalazták, és a falu templomát építő olasz kőművesek betonból egy teljesen zárt, előreugró újabb tornácot építettek a házhoz. A szomszédos településen, Monoszlón, a helyi tiszteletes a paplak tornácából irodának használt előszobát építtetett 1918-ban. A köveskáli Mohos-házon 1939-ben falazták be a konyha előtti lopott tornác két ívét, míg a konyhaajtóval szembeni ívbe bejárati ajtót raktak. Egy másik henyei házban viszont csak az 1960-as években került az első ív mögé éléskamra, a másodikba ablak, a harmadikba pedig ajtó (Lukács 1997:152–160).

A lakóházak fenti módon történő átalakítása annak a folyamatnak a kezdetét jelenti, amely igazán csak a század hatvanas–hetvenes éveiben tetőzött. Ennek következtében a 20. század során lassanként nemcsak a tornác tűnik el, hanem – a tető lekontyolása nyomán – a vakolatdíszes oromfalak és a nádtető is; a régi, kis nyílászárókat pedig nagyobb ablakok váltják fel, s a sort lehetne még folytatni. Ezek újrafelfedezése éppen a hetvenes évek végétől, nyolcvanas évek elejétől a medencébe érkező bebírók feladata lesz, akik ezzel a folyamattal szemben fogalmazták meg az építészeti örökséget rekonstruáló programjukat, benne a múlt újjáteremtését is.

A hely birtokbavétele

Szemben a pártállammal

Az első bebírócsoportok megjelenése a Káli-medencében, tevékenységük a táj- és műemlékvédelem terén abba a társadalmi folyamatba illeszkedik bele, melyet a szocialista Magyarországon a második társadalom, második nyilvánosság kialakulásaként, majd a nyolcvanas évektől ennek fokozódó megerősödéseként írtak le. E mozgalmak társadalmi bázisaként tulajdonképpen az állami bürokráciával szemben álló, önszerveződéssel alakuló mikrohálózatok szolgáltak, melyek „informális, nem bürokratikus, dinamikus és nyitott közösségek" voltak (Hankiss 1989:125). A Káli-medencét is egy ilyen – leginkább szakmai, baráti elven szerveződő – csoport próbálta meg birtokba venni a nyolcvanas években.[9] Ez az ekkor még viszonylag homogén, városi értelmiségi csoportot nyugodtan nevezhetjük a „látvány szakértőinek": tagjai főként filmesek, képző- és fotóművészek, építészek, a műemlékvédelemben dolgozó szakemberek voltak. Ők voltak azok, akik a természetes és épített környezet érdekében fellépve létrehozták a medence termé-

szeti és épített környezetének alternatív – a hivatalossal szemben felértékelt – képét. E tevékenységük a magyarországi zöldmozgalommal egy időben alakult ki, és később is vele párhuzamosan fejlődött.[10]

A Káli-medence természet- és műemlékvédői már egészen korán, 1979-ben megpróbálták informális közösségüket hivatalossá tenni. „Baráti Kör" megalakítását kezdeményezték, és javasolták a medence védetté nyilvánítását – ám ezek a szándékok kezdetben még a hatóságok elutasításával találkoztak. A szerveződés azonban illegálisan működni kezdett, „hivatalos levelezéseket folytat, újságcikkeket jelentet meg, mintha hivatalosan is létezne" (Káli Híradó 1999:7). A hatóság – vagyis a Tapolcai Városi Tanács – csak 1984-ben jegyezte be a Káli Medence Környezetvédelmi Társaságot hivatalosan működő szervként. Még ugyanebben az évben került sor a medence tájvédelmi körzetté nyilvánítására is. Valamivel később – 1988-ban, a Révfülöpi Tanács segítségével – Csete György személyében megválasztották a Káli-medence főépítészét is.

A bebírók törekvéseiket többféle reprezentációs eszköz segítségével próbálták meg képviselni. Erre példa a Környezetvédelmi Társaság lapja, a *Káli Híradó*, melyet a salföldi bebíró, a festőművész Somogyi Győző egy személyben állít elő, és amelyen jellemző módon hangsúlyos motívumként jelenik meg a társaság emblémája: egy kéz, melyben egy hagyományos épület sziluettje látható. A társaság első kiadványa 1987-ben a *Vakolatdíszek a Balaton-felvidéken* című könyv volt, melyet szintén Somogyi Győző illusztrált. Ez a könyv mindmáig mintául szolgál a házfelújításoknál, betöltve ezzel a *Káli Híradó*ban megfogalmazott szándékot, miszerint „ösztönzést kíván adni építészek, építők és kőművesek számára" (Káli Híradó 1999:16). A társaság akkoriban többször is szervezett faluszemináriumokat környezet és tájvédelem témákban, vagy éppen „szép porta" és „népi építőmester" címmel okleveleket alapított és osztott ki az arra méltóknak. A népi építészet örökségének rekonstrukciója a szocializmus hivatalos intézményeivel szembeni küzdelem egyik színtere is volt. Az állam a bebírók szemében úgy jelent meg, mint fő felelőse annak, hogy a Káli-medence a hetvenes–nyolcvanas évekre pusztulásra ítélt, sorvadó, marginalizált kistérséggé vált. A helyi hatalom pedig a központi politikai akarat egyértelmű kiszolgálója, olyan intézkedések végrehajtásával, melyek a bebíró értelmiségiek véleménye szerint nem a medence érdekeit szolgálták, sőt, inkább a természetet, illetve a táj- és faluképet rombolták. A társaság éppen ezekkel a törekvésekkel szemben léphetett fel, szerveződhetett meg: „az egykori mezőváros, Kővágóörs közepét szemétlerakónak jelölték ki" (Káli Híradó 1999:4), a termelőszövetkezet a patakokat „betoncsatornává" akarta alakítani (Káli Híradó 1999:19), a Kornyi-tó partjára pedig tájidegen szobrokat telepített, s a helyi tanács olyan értékes, régi épületeket hagyott lepusztulni, mint például a kővágóörsi zsinagóga vagy a Kerkápoly-kúria. Mindez az egyik adatközlő – foglalkozása szerint építész – megfogalmazásában így hangzik: „A Káli-medencével lehetett tiltakozni, illetve a közösségi szellemmel lehetett tiltakozni. [...] Tehát amikor felléptünk, felléptünk a rossz igazgatási rendszer, a pártállam ellen." (K. G. 2000.)

Bebírók és őslakosok

A bebírók megjelenése és szervezkedése természetesen nem lakatlan területen zajlott, hanem egy más társadalmi csoportok – a helybeliek – által uralt térben ment végbe. A bebíróknak a táj és a tér újfajta képének megalkotásakor nemcsak az állammal, hanem a Káli-medence „őslakosaival" szemben is létre kellett hozniuk valamilyen viszonyt és meghatározott szerepeket.

A bebírók megfogalmazásában a helybeliek többnyire mint saját autenticitásukat vesztett csoport tagjai jelentek meg. Ez a definíció részben éppen saját házaikhoz való viszonyukban volt tetten érhető: ők voltak azok, akik felhagytak az építészeti hagyomány őrzésével, házaikat modernizálták, vagy teljesen új épületeket emeltek, melyek „durván kirínak a faluképből, környezetidegenül magasodva szomszédaik fölé" – a helybeliek így mintegy „behódoltak a városi javaknak" (Szomjas 1987), s mindezek mellett a bebírók házfelújításait is rossz szemmel, idegenkedve nézték. „Egyetlen példa sincs az őslakosok közül, aki ilyen helyreállítást produkált volna" (K. G. 2000). Vagy: „ezeknek az embereknek sokkal nagyobb eredmény lenne elmenni Tapolcára egy ilyen betonbunkerba, és ott alumíniumablakok mögött áttelelni" (G. A. 2000). A bebírók a helybeliekről gyakran olyan inautentikus, korábbi társadalmi pozícióját és szerepét elvesztett csoportként beszéltek, amely a szocialista rendszer negatív társadalmi hatásainak következményeként alakulhatott ilyenné. A „gazdák bérmunkások" lettek (Káli Híradó 1999:4), s így „kialakult a társadalomnak egy olyan rétege, amit [...] régen ugye mondták, hogy volt a proletariátus, ez már nincs, ez már egy lelki állapottá vált, mert proletár már nincsen, csak a lelki állapota az. Tehát van egy se nem paraszt, se nem munkás között, ez a nem tanult, alkalmi munka, de azért kell a magnó, a motorbicikli, a tapolcai diszkó... sehova nem tartozó ember." (G. A. 2000.) Gyakran panaszkodnak a középgeneráció hiányára is: „Szóval kiesett egy teljes korosztály abból, hogy ő akarjon valamit, hogy ő tervezzen valamit, és ezért tegyen is valamit. Ő várja a segélyt, és ő abból a segélyből valahogy megvan." (N. F. 2000.)

A medencébe érkezett értelmiségiek többsége – mint a helyi hagyomány kívülről jött őrzője – a helybeliekkel szembeni magatartását mintafenntartóként, felvilágosítóként definiálja, aki mintegy „misszionáriusi munkát" végezve megpróbál „visszahatni" a helyiekre (Szomjas 1987). „Iszonyatos tervekkel érkeztünk mi is. Nem népművelő célzattal, de azért mégiscsak azzal, hogy mi majd itt feloldódunk és beolvadunk, és asszimilálódunk, és amit tudunk, azt megpróbáljuk finoman átnyújtani." (H. Z. 2000.) Nem véletlenül próbálta meg a Környezetvédelmi Társaság lapja a kilencvenes évek elejétől, az új önkormányzati rendszer megalakulásától kezdve a bebírókat folyamatosan rávenni a Káli-medencébe való bejelentkezésre, hogy a választások során a helyi hatalomba bekerülve ezt a szerepet érvényesíthessék. Ennek hatására a letelepült bebírók közül időközben mind többen váltak önkormányzati képviselőkké.

A bebírók helybeliekkel szemben tanúsított beállítódását jól mutatja az *Építés és rontás a Káli-medencében* című film is (Szomjas 1987), melyet a Környezetvédelmi Társaság készített, és a szintén káli-medencei háztulajdonos Szomjas György rendezett. A filmben – egyetlen jelenet kivételétől eltekintve – csak az építészeti hatóságok képviselői, valamint a bebírók jelennek meg. Céljuk annak a folyamatnak az illusztrálása és bírálata volt, amely a nyolcvanas években kezdődött meg, amikor – több évtizedes szünet után

– a helybeliek közül többen új házak építésébe fogtak, melyek azonban típusterv alapján épültek, meg sem próbálva alkalmazkodni a helyi építészeti hagyományokhoz. Mindez nyilván nem volt összeegyeztethető az építészeti örökség ekkor már elkezdődött felfedezésének gyakorlatával. „És hát mertünk kritizálni egy-két olyan épületet, amelyről azt mondtuk, hát ez azért nem illik bele a faluképbe. Na ebből kitört a patália. Azt hiszem, ebből még a mai napig is harag van kifejezetten, mert azt a házat, amit tényleg a két kezével dolgozott össze az az ember, arra mi azt mondtuk, hogy az kirí a faluképből, és ronda, és nem jó." (K. G. 2000.) Jellemző, hogy a filmben csak egyetlen alkalommal jelenik meg helybeli lakos, ő is éppen a lebontott szülői ház helyére akar újat építeni. A filmben ezen a helyszínen Csete György építész és a film riportere együttes erővel (!) igyekeznek lebeszélni őt eredeti házépítési tervéről, megmutatva, elmagyarázva neki – amint Csete mondja a filmben –, hogy valójában „hogyan kellene" építkeznie.

A múlt elsajátítása: a megtalált autenticitás

A Káli-medencébe érkezett bebírók számára a tájjal, térrel való azonosulás tartalmát a terület múltjához való viszony mutatta. A medencében való lét számukra nemcsak a hatalommal és a helybeliekkel folytatott szimbolikus küzdelmet jelentette, hanem legalább ilyen fontos szerepet játszott benne a medence múltjának birtokbavétele, a medencére jellemző örökség s ennek talán leghangsúlyosabb eleme, az épített örökség rekonstrukciója.

Ezt a fajta identifikációt nyilván az tette lehetővé – ahhoz a folyamathoz hasonlóan, melyet Mormont a belgiumi nemzeti parkok kialakulása kapcsán elemzett –, hogy a medence kimaradt a szocialista modernizációból, az ipari és mezőgazdasági fejlesztésekből, így vált a táj, a tér alkalmassá arra, hogy a bebírók a múltat, az eredeti és érintetlen ellenvilágot (Köstlin 1996) fedezhessék fel benne: „[...] az összes fejlesztés, amit a tervek tartalmaztak, nem volt más, mint visszafejlesztés, és igazándiból ennek megfelelően a környezet is eléggé konzerválódott. Tehát, amikor idekerültem, akkor lényegében egy eléggé érintetlen vidékkel találkoztam." (K. G. 2000.)

A szocializmus korának településpolitikája azonban másfajta módon is meghatározta a táj arculatát: a lakosság elvándorlása és kihalása az érintetlennek feltüntetett vidék, a „konzerválódott" múlt felbomlását, megszűnését eredményezte. Így például Salföld, amely 1974-ben még egy „élő falu képét mutatta" (Szomjas 1987), az első bebírók szeme láttára kezdett leépülni, akik rögtön egy kultúra megszűnésének szemtanúiként határozták meg önmagukat. Eltűntek a jellemző helyek, épületek, „a bástyafalak omlani kezdenek, a szőlőket felveri a gaz és a szemét" (Káli Híradó 1999:4), a házak úgy néztek ki, mint „a Csipkerózsika-vár" (N. F. 2000), és eltűnt az emberi közösség is: „De az originálok kivesznek, tehát azok az emberek, akik tényleg rengeteg mindent tudtak, egyre inkább eltűnnek, vagy meghalnak, az ember nagyon sajnálja, [...] ott ültem, beszélgettem, két hét múlva meghalt, és mondtam, istenem, miért nem jegyeztem meg, mert ez a történet meghalt, vége van, senki nem tudja, a gyereke nem tudja, nem is érdekli." (G. A. 2000.)

A múlt s ezzel együtt az épített örökség rekonstrukciója éppen ezzel a társadalmi-kulturális folyamattal próbál szembehelyezkedni, az autentikus, a megőrzésre méltó



1. ábra. *A kékkúti műemlékház pilléres, mellvéd nélküli tornáccal (Lukács 1997:151).*



2. ábra. *Balatonhenyei ház kosáríves árkádsorú, mellvédes tornáccal (Lukács 1997:156).*



3. ábra. *Oszlopos tornác, kosáríves árkádsorral, mellvéddel. A képen jól látszik a tornác mindkét végének befalazása, így a lopott tornác kialakulása (Lukács 1997:155).*

kijelölése révén. A nyolcvanas évek közepén sor került a medence műemlékeinek teljes feltérképezésére,[11] és több műemlékház sorsával, felújításával kapcsolatos ügy is foglalkoztatta ekkoriban a medence nyilvánosságát.[12]

A bebírók megfogalmazása szerint a hagyományos épületek rekonstrukciójára azért van szükség, mert bennük „kincsek rejtőznek", „nagy értékek", melyek „hordozzák a 17–18. századi tudást, ami képes volt napjainkig kiszolgálni a változó igényeket", „élő történelemkönyvek", aminél „jobb, logikusabb építkezés nem volt a világon" (P. L. 1998).[13]

A házak eredeti volta azonban sohasem adott, sokkal inkább megteremtendő volt. A bebírók a Káli-medencébe kerülve nem igazán találkozhattak „érintetlen" házakkal, többségük tulajdonképpen „inautentikus" ház tulajdonosa lehetett. A házak egy része elhagyottá és így az idők során nagyon leromlott állagúvá vált, másik részét pedig korábbi tulajdonosaik alakították át, tették inautentikussá, azaz modernizálták. Ezzel a konkrét múlttal szemben – melynek idejét is pontosan ismerjük: a szocializmus évtizedei – a rekonstruálandó, autentikus múlt ideje sokkal kevésbé meghatározott, s a bebírók beszámolóiból csak nagyjából körvonalazható, hogy körülbelül a századforduló idejét jelenti: „visszakövettük a ház történetét egészen talán a század elejéig" (S. L. 2000); „két évvel ezelőtt sikerült kívülről is helyreállítani, olyanná, amilyen volt a 19. század vége felé" (H. Z. 2000).

Hogy az autentikus múlt megteremtése a medencében letelepedettek számára sokkal inkább megvalósítandó feladat, mint az épületek készen kapott adottsága, az is mutatja, ahogyan saját házaik felújításának folyamatáról beszélnek. Gyakran jelenítik meg magukat amatőr régészként, történészként, aki a házfelújítás során a kövekkel együtt a múltat is előássa, a ház inautentikus felszíne mögött meglelve annak autentikus mélyrétegét: az újdonsült háztulajdonosok előszeretettel mesélnek megtalált kövekről, melyekbe a ház építője a monogramját véste, gerendákról, melyek egy-egy évszámot hordoznak, vagy bármilyen más, ily módon előkerült régi használati tárgyról. „Olyan, mintha az ember... most teátrálisan, mintha az Attila sírját ásná, mert egyszerűen egy roncs ház, ahol mindent elépítettek meg befalaztak, és ha találok valamit, akkor azt kibontjuk, akkor így jön egy gerenda, úgy csinálunk, hogy ott volt a régi ablak, odavágjuk, és akkor egyszer csak megint lesz egy szép ház." (G. A. 2000.)[14] Ugyanakkor nemcsak a ház, hanem a korábban itt élő emberek, az itt zajló mindennapok is a múlt iránti érdeklődés tárgyává válhatnak.[15]

A házak felújítását tehát a visszaalakítás, megmentés gesztusa uralja; a házzal szembeni szerepüket az építkezők/bebírók nem a ház szüntelen alakításának, változtatásának egy újabb állomásaként értelmezik, magukat inkább úgy definiálják, mint a ház egy korábbi állapotának újrateremtőit: „Ezt csak rendbe lehet hozni. [...] aki nem átépíti, hanem felújítja, megcsinálja, visszacsinálja." (B. P. 2000.) A ház felújítása így a változatlanság illúzióját adja: „Tehát az ember nem modernizál, hanem megpróbálja ugyanazt még egyszer" (G. A. 2000); „ez egy olyan érték, amihez nem szabad hozzányúlni" (B. P. 2000).

A bebírók beszámolóit egyrészt a pusztulás (romok, elvadult természet), a leromlás (a modernizáció által elrontott, inautentikussá tett házak) képei, és az ezzel szemben újjáteremtett harmónia, eredetiség és múlt dichotómiája szervezi; azaz rend és káosz vagy éppen kulturális tisztaság, homogenitás és heterogenitás ama ellentéte ez, amelyet már Bauman, illetve Bendix is hangsúlyozott a modern társadalmakban megfigyel-

hető identifikáció és eredetiségkeresés kapcsán. A *Káli Híradó* például 1989-ben egy „Ilyen volt – ilyen lett" fotóalbum tervének apropójából[16] arra buzdítja a házfelújítókat, hogy bocsássák a kiadványt megjelentetni szándékozók rendelkezésére házaik „eredeti és mostani"[17] állapotáról készült fényképeiket (Káli Híradó 1999:31).

Az ily módon múltbelivé tett ház alkalmas a mindennapok átesztétizálására: nemcsak a tárgyak, hanem az életmód is autentikussá válik azáltal, hogy a ház a megtalált életforma, a nagyvárossal szembeállított kedélyes vidéki élet helyszíne is egyben: „a konyhában füstszag van, ételszag van... ennek megvan a maga miliője. Az ember belekerül ebbe az enteriőrbe, ennek fölveszi a hangulatát, kényelmes lesz, borozgat. [...] egyél velünk, igyál velünk, ráérsz, gyere üljünk le, dumáljunk, igyunk egy pohár bort. Kényelmes, kellemes, itt nem siet senki, itt nem illik feszültnek lenni, itt el kell fogadni, ha beinvitálnak egy pohár borra, akkor azt meg kell inni... Ez egy más világ, másfajta hangulat." (B. P. 2000.) Így a beszámolókban a Káli-medence olyan helyként jelenik meg, „ahol nem bérlakásokban meg lakótelepeken laknak végtelenül szomorú arcú emberek", hanem melyet – mindennek ellentéteként – „szép házak, szép kövek, jó helyek, jó látvány, jó szőlő, jó pince, jó bor, jó kaja" jellemeznek (H. Z. 2000).

A házak eredetiségük okán való felfedezését és egy lehetséges későbbi újraértelmezését jól illusztrálja *Az építés és rontás a Káli-medencében* című film (Szomjas 1987) már említett jelenete, amelyben Csete György, aki a medence főépítésze volt, így beszél a népi lakóház tornácáról az őt megilletődötten hallgató helybelinek a szülői ház lebontott romjai felett: „Ha beállok a tornác alá, ha felnyújtom a kezem, elérem a párkányt." S ennek oka az, folytatja, hogy „minden ház az emberi testméretre van szabva". Érdekes, hogy Bierbauer Virgil *A magyar építészet története* című munkájában már 1937-ben így írt: „a boltíves tornácban egy többszólamú térbeli melódiához hasonló, művészi kifejeződés lehetősége rejlik" (idézi Lukács 1997:149). Ezzel szemben áll viszont Vajkai Aurél véleménye, aki csaknem ugyanekkor, 1940-ben megemlítette, hogy az építész szakírók által meglehetősen felkapottak lettek az oszlopos tornácú tűzfalas házak (Vajkai 1940:10), és hogy „ebben pedig mélyebb értelmet keresni egészen meddő munka" (Vajkai 1940:14).

E felfogások is alátámasztják azt az elképzelést, hogy éppen úgy, ahogy a lakóházak hagyományokat figyelmen kívül hagyó átalakítása sem csupán a 20. század második felére volt jellemző, hanem már a bebírók által az eredetiség kiindulópontjaként tételezett századfordulón megkezdődött, úgy a népi lakóházaknak az autentikusság mentén történő felfedezése, a „mélyebb értelem" keresése sem csak kortárs jelenség. Ez a két folyamat egymástól nem független, sokkal inkább párhuzamosan fut az időben: voltaképpen a házak modernné alakításával, így inautentikussá tételével vált lehetővé újrafelfedezésük s az, hogy a megmentés gyakorlata e folyamattal szemben létrejöhessen.

A Káli-medence lakóházai és az azokat formáló társadalmi hatások története értelmezésemben világosan mutatja, hogyan is jöttek létre tér és identitás különböző, az adott kortól függő viszonyai a Káli-medencében. A házak szerkezetének 19. századi kialakulása és a tornác státusszimbólummá válása zárt és statikus társadalmat jelez, valamint a társadalmi identitás bizonyosságát és egyértelmű kifejezhetőségét. Itt – Giddens által használt értelemben – a tér és a hely egybeesik, s ez az azonosság a földrajzi térben is érvényesül: a tornácok alapján egyrészt megkülönböztethetők a gazdag és a szegény falvak, másrészt a leglátványosabb árkádos, boltíves tornácok mintájaként a közvetlen, helyi tapasztalat – a nemesi építészet – szolgál.

A házak 20. század közepére beteljesedő átalakítási folyamata már nem a helyi tapasztalaton alapul, a mintát inkább az új típusú tervek alapján épült, modern kockaházak jelentik. Ez a változás az identitás helytől való eloldódásának kontextusában is értelmezhető: a lakóház többé már nem szolgálja a társadalmi státus szimbolikus kifejeződését, s a hozzá való viszonyt a fizikai és társadalmi tértől független univerzális, gyakorlati kritériumok irányítják, mintegy a modern életforma vágya, amely a házban újabb és újabb helyiségek kialakítására ösztönöz: éppen a korábban a puszta funkcionalitáson túlmutató szerepet kapott a tornác rovására.

Az autentikusság megteremtése a bebírók által e folyamat újabb állomását jelenti. Az identitás létrehozása itt éppen a helyhez való visszafordulás révén válik lehetségessé. Ez a hely azonban nem közvetlenül adott, hanem sokkal inkább megalkotandó és felfedezendő, ami egy távoli helyen, a távoli múlt megtalálásának reményében zajlik.

Ez a távoli, eredetinek tekintett kor azonban sokkal inkább fiktív, mintsem valós képe a múltnak. A tornác és a káli lakóház története világosan mutatja, hogy már korábban sem létezett olyan egynemű, eredetinek minősíthető lakóházépítés, mint ahogyan azt az autenticitás megteremtésének vágya visszamenőleg láttatni próbálja. Bauman a homogenitások (Bauman 1997:50–54), Köstlin pedig az áttekinthetőség és a kezelhetőség létrehozásáról beszél a modern azonosságot szolgáló reprezentációs rendszerek kapcsán (Köstlin 1996:121); az építészeti örökség rekonstrukciójának célja a Káli-medencében is a múlt kezelhető, homogén képének megteremtése volt. Ezzel szemben viszont tény, hogy a huszadik század végi házfelújítók minden törekvése ellenére a Káli-medencében az építészet már a századfordulón is meglehetősen heterogén volt.

Összefoglalás

A tanulmány „hősei" azok a nyolcvanas évektől kezdve a Káli-medencébe érkezett bebírók, akik rekonstruálni és megmenteni igyekeztek a hely építészeti örökségét. Tevékenységükkel párhuzamosan a tér fogalma is átalakult. A tér nem egy sajátos cselekvésekkel, társadalmi csoportokkal jellemezhető helyet jelöl, hanem egyfajta elképzelésrendszert, amely a múlt fiktív és autentikusnak nyilvánított képén alapul.

A bebírókról szóló történet horizontján megjelenik egy másik társadalmi csoport is. A helybeliek – legalábbis a bebírók vélekedése szerint – a 20. század során a medencével és a múlttal szemben – egyszerűen szólva – közömbösnek mutatkoztak, mintegy lehetővé téve az általuk korábban birtokolt térbe újonnan érkezők számára, hogy mintegy „elfoglalják" azt. E két csoport különbsége azonban kifejezi autentikus és inautentikus összekapcsolódását is. Ugyanis ez az ellentét nemcsak a két csoport, az építészeti örökség megmentőinek szerepében fellépő bebírók és a helybeliek mint ezen örökség korábbi illegitim birtoklói között figyelhető meg, hanem két korszak szintjén is. E két időszak egyike, a szocializmus évtizedei alatt a helybeliek birtokolták a teret: ez a Káli-medence építészeti örökségének lepusztulását eredményezte. A másik a nyolcvanas évektől, a bebírók egyre fokozódó megjelenésétől datálódó jelen, azaz a rekonstrukció, a megmentés ideje.

A medence felértékelődésével párhuzamosan azonban elindult egy újabb folyamat is, amely már nem az autentikusnak gondolt népi lakóházak és a helybeliek modernizált

házainak ellentéte mentén szerveződik, hanem inkább az újonnan épülő panziókkal, vendéglőkkel és egyéb, a turizmust szolgáló létesítményekkel szemben, mutatva ezzel is az autenticitás paradoxonját és a rekonstruált múltért vívott harc időtlenségét.

JEGYZETEK

1. A falvak népessége 1944-ről 1980-ra felére, harmadára csökkent (Káli Híradó 1999:15).
2. Lásd például a Magyar Nemzet *Bebírók és gyüttmentek* című cikkét (2000. november 4).
3. A lapot a medencében működő Környezetvédelmi Társaság alapította 1986-ban, és csak a társaság tagjainak postázzák. A havonta megjelenő *Káli Híradó* azonban nem szokványos újság. A salföldi képzőművész, Somogyi Győző egymaga készíti, írja és rajzolja, fénymásolással sokszorosítják. 1999-ben külön kötetben jelentették meg az elmúlt tizennégy év összes számát.
4. A nemzeti parkok létrehozása egyaránt megfelel a természetvédők szándékainak, akik a vidékben a „hamis", az „anyagias", a „haszonelvű" társadalom előli menekülés nem utópikus jellegű helyszínét keresik; az ökologisták törekvéseinek, akiket egy, a jövőben megvalósítható gazdálkodási, gazdasági forma és e mögött egy új társadalmi rend víziója inspirál, valamint a központosított államtól függetlenedni igyekvő regionalisták céljainak is.
5. Megfogalmazása szerint a hagyomány „magában foglalhat tárgyakat, különböző eszméket, emberekről és eseményekről alkotott képeket, gyakorlatokat, intézményeket" (Shils 1987:31).
6. Ezek lehetnek „új hivatalos ünnepek, szertartások, hősök, jelképek" (Hobsbawn 1987:128).
7. Ezt az alaptapasztalatot egyébként Clifford az antropológiai, etnográfiai leírások fő szervezőelemeként is felismerni véli.
8. Bauman szóhasználatával: a modernségre jellemző ambivalenciának, az identitás bizonytalanná válásának.
9. Néhány interjúalany így számol be a folyamatról: „Az elárasztás alatt azt értem, hogy mindegyiknek volt valami köze a filmhez, és feltehetően a Jancsónak a révén beoltódtak itt a környéknek a vonzerejével, és többen vettek itt a szakmából abban az időben házat." (B. P. 2000); „Jött egy színész, hozta a kollégáját, és ott volt az a társaság" (G. A. 2000); Egy építész: „egy vállalati kirándulással művezetés címén, amit a régi cég fizetett, vállalati sofőrrel eljövünk körülnézni"; „az volt ebbe az egészbe jó, hogy amikor csak nyaranta jöttünk le, szívbéli jó barátokkal többet találkoztunk, mint Budapesten" (P. L. 1998).
10. A *Káli Híradó* korábbi számaiban több utalást is találhatunk nemcsak az akkor alakuló zöld szervezetekkel (például Duna Kör), hanem egyéb ellenzéki szerveződésekkel (például SZETA, a lengyel Szolidaritás) való kapcsolatra is.
11. „Minden ház, ól, kerítés rögzítve, javaslat a megóvásra" (Káli Híradó 1999:4).
12. A két legkiemelkedőbb példa: a kékkúti műemlékház *(lásd 1. ábra)*, mely a 18. században épült, továbbá a Kernács-ház Kővágóörsön, mely annak idején lakossági összefogással épült újjá, szinte helyi néprajzi múzeummá válva.
13. A nem jelölt idézetek az *Építés és rontás a Káli-medencében* című filmben megszólalóktól származnak.
14. A házakon végzett fizikai munka ráadásul a hellyel való azonosulás forrásává is válhat: „Annyi munkát fektettünk bele, hogy úgy a szívünkhöz nőtt, [...] hát a budapesti lakásunkhoz képest tízszer olyan érzelmi töltést adott nekünk." (P. L. 1998)

15. „Tehát mi a Bodon-háznak hívjuk, mert gyakorlatilag Bodonék voltak azok, akik valószínűleg építették ezt"; „virágzott ez a hely"; „kértünk segítséget, hogy hol tudnánk ennek a háznak a múltjáról valamit találni, tehát, hogy vannak-e fényképek" (S. L. 2000).
16. Arról nincs tudomásunk, hogy ez meg is jelent volna.
17. Az eredeti itt nem autentikust, hanem felújítás előttit jelent.

INTERJÚK

Interjú B. P.-vel
2000 Köveskál.

Interjú G. A. nyaralótulajdonossal
2000 München–Budapest–Köveskál.

Interjú H. Z. újságíróval
2000 Mindszentkálla.

Interjú K.G. építésszel
2000 Kővágóörs.

Interjú N. F. építésszel
2000 Monoszló.

Interjú P. L. építésszel
1998 Salföld.

Interjú S. L. asztalossal
2000 Kővágóörs.

IRODALOM

ANDERSON, BENEDICT
1989 Képzelt közösségek: Megjegyzések a nacionalizmus eredetéről és terjedelméről. Janus (6):3–12.

APPADURAI, ARJUN
1991 Global Ethnoscapes. *In* Recapturing Anthropology: Working in the present. Richard G. Fox, ed. 191–210. Santa Fe: School of American Research.

BAUMAN, ZYGMUNT
1997 Modernség és ambivalencia. *In* Multikulturalizmus. Feischmidt Margit, szerk. 47–59. Budapest: Osiris – Láthatatlan Kollégium.

BENDIX, REGINA
1997 In Search of Authenticity. The Formation of Folklore Studies. Madison: The University of Wisconsin Press.

BOURDIEU, PIERRE
1985 Az identitás és a reprezentáció. A régió fogalmának kritikai elemzéséhez. Szociológiai Figyelő (1):7–22.

CLIFFORD, JAMES
1999 Az etnográfiai allegóriáról. *In* Narratívák 3. A kultúra narratívái. N. Kovács Tímea, szerk. 151–180. Budapest: Kijárat.

H. CSUKÁS GYÖRGYI
1997 A kőépítkezés múltja a Balaton-felvidéken és a Bakonyban. *In* A Balaton-felvidék népi építészete. Cseri Miklós – S. Lackovits Emőke, szerk. 53–92. Szentendre–Veszprém: Szabadtéri Néprajzi Múzeum – Lackó Dezső Múzeum.

ERŐS FERENC
1998 Identitás és modernizáció. *In* Megismerés, előítélet, identitás. Erős Ferenc, szerk. 404–413. Budapest: Új Mandátum – Wesley János Lelkészképző Főiskola.

GIDDENS, ANTHONY
1990 The Consequences of Modernity. Cambridge: Polity Press.

HALL, STUART
1997 A kulturális identitásról. *In* Multikulturalizmus. Feischmidt Margit, szerk. 60–85. Budapest: Osiris – Láthatatlan Kollégium.

HANKISS ELEMÉR
1989 Kelet-európai alternatívák. Budapest: Közgazdasági és Jogi Kiadó.

HARTOG, FRANÇOIS
2000 Örökség és történelem: az örökség ideje. Regio 11(4):3–25.

HOBSBAWN, ERIC
1987 Tömeges hagyomány-termelés: Európa 1870–1914. *In* Hagyomány és hagyományalkotás. Hofer Tamás – Niedermüller Péter, szerk. 127–197. Budapest.

KÁLI HÍRADÓ
1999 Egy zöld újság a Balatonfelvidékről. Salföld: Káli Medence Környezetvédelmi Társaság.

KÖSTLIN, KONRAD
1996 Utazás, régiók, modernség. Café Bábel 6(4):117–124.

S. LACKOVITS EMŐKE
1980 Népi építészeti emlékek a Kál-völgy falvaiban. Művészet 21(2):27–29.

LUKÁCS LÁSZLÓ
1997 A lakóház külső megjelenése a Káli-medencében. *In* A Balaton-felvidék népi építészete. Cseri Miklós – S. Lackovits Emőke, szerk. 148–178. Szentendre–Veszprém: Szabadtéri Néprajzi Múzeum – Lackó Dezső Múzeum.

MORMONT, MARC
1987 Rural Nature and Urban Natures. Sociologia Ruralis 27(1):3–20.

PATAKI FERENC
1998 Identitás – személyiség – társadalom. *In* Megismerés, előítélet, identitás. Erős Ferenc, szerk. 360–394. Budapest: Új Mandátum – Wesley János Lelkészképző Főiskola.

SHILS, EDWARD
1987 A hagyomány. Bevezetés. *In* Hagyomány és hagyományalkotás. Hofer Tamás – Niedermüller Péter, szerk. 15–66. Budapest: MTA Néprajzi Kutatócsoport.

SONKOLY GÁBOR
2000 A kulturális örökség fogalmának értelmezési és alkalmazási szintjei. Regio 11(4):45–63.

VAJKAI AURÉL
1940 Veszprém megye népi építkezése. Néprajzi Értesítő 32(1):1–22.

FILM

SZOMJAS GYÖRGY
1987 Építés és rontás a Káli-medencében. Káli Medence Környezetvédelmi Társaság.

PULAY GERGŐ

„Leköltöztem vidékre..."
Utazástörténetek a Káli-medencében

Bevezetés

A Káli-medencében bebírónak nevezik azokat, akik nagyvárosi lakóhelyük mellett házat vásároltak a régió kilenc falujának valamelyikében, amelyet a legtöbb esetben a népi építészet mintáinak megfelelően hoztak rendbe. Az utóbbi évtizedekben egyre többen lettek kíváncsiak a „magyar mediterráneum" részeként híressé vált vidékre, párhuzamosan a falvak őslakosságának fokozatos, és máig tartó elszivárgásával. A kilencvenes években vált egyre nagyobbá a nyugat-európai látogatók száma, nemcsak vendégként, hanem telektulajdonosként is.

Az alábbiakban a Káli-medence egyre sokszínűbbé váló társadalmából azok csoportját választottam ki, akik valamely magyar nagyvárosból (főként Budapestről) érkezve kezdetben üdülőként voltak jelen a régió valamelyik falujában, majd később lakóhelyül választották azt. E csoport tagjai az elindulás és letelepedés közös intenciói révén többé-kevésbé máig is egybetartozó szimbolikus közösséget alkotnak. A letelepedők jelentős része ahhoz a művész-értelmiségi csoportosuláshoz tartozott, amely két-három évtizede felfedezte a Káli-medencét mint a korábbi politikai intézkedések miatt hanyatlófélben lévő, megmentésre szoruló kulturális régiót. Az e célhoz kapcsolódó törekvéseik nyomán döntő szerepük volt a Káli-medence vidékének sajátos karakterrel való felruházásában és reprezentációjában. Munkájuk hatékonyságát a medence iránti máig sem lankadó érdeklődés bizonyítja.[1] Közéjük sorolható az a közel húsz fő, akikkel a PTE Kommunikációs Tanszékének hallgatói közt jómagam is interjút készítettem. A Káli-medencébe telepedett bebírók esetében a korábbi lakóhely megváltoztatásának nem gazdasági okai voltak, nem az anyagiakból fakadó életlehetőségek javítása, hanem egy erkölcsi, kulturális vagy akár ideológiai értelemben vett „jobb élet" kialakítása jelentette a célt. Identitásuk egy korábbi adottságát egyéni választás révén cserélték fel, ami egy új közösségi forma, a „vidékre költözöttek" csoportjának megalapozását tette szükségessé.

A régió és a „turistatekintet"

John Urry vonatkozó kötetében (Urry 1990) a „turistatekintet" fogalma alá sorolja azokat a sajátos észlelési formákat, melyek a megszokott környezettől megválva érdeklődővé és kíváncsivá teszik e csoport tagjait, akik ilyenkor legszívesebben semmit sem szalasztanának el a felkínálkozó látnivalókból. A turizmust e szerepváltás intézményének

tekinthetjük, mely lehetővé teszi a mindennapi élet magától értetődő folyamának megszakítását, és lehetőséget ad a különbözőség, másság, eredetiség iránt való törekvésre.

A „turistatekintetnek" mint a mindennapitól eltérő és különösen a „tradicionális" vagy „autentikus" objektumokra érzékeny látásmód használatának legfőbb feltétele az elutazás, a hétköznapi megszokás folyton ismétlődő elemei közül való kiszakadás. A „turistatekintet" tárgyai mint különlegességek rendszerint határozott kontrasztban állnak azzal, amit az emberek mindennap látnak és megtapasztalnak. A turizmus gyakorlata tehát feltételezi saját ellentétét, a szabályozott munkavégzés tereit, melyekhez képest „ellenvilággá" válhat a turistaként megcélzott helyszín. A „turistatekintet" használatának térbeli feltételei mellett a másik feltétel az, hogy az üdüléssel, szabadsággal töltött idő szabott legyen, lehetőség szerint éppen annyi, amennyi még az intenzív élmények jegyében telhet el, anélkül hogy a „máshol" töltött időszak hasonlóvá válna a mindennapi élethez, amivel szemben a turistaélmények megfogalmazódnak, és jellegzetességekkel töltődnek föl a helyszínek. A „máshol" és a „szabott ideig" kettős feltétele teremti meg és tartja fönt az „ellenvilágot", azt a különös teret, melynek szinte az összes tulajdonsága ellentétben áll a mindennapi élet színtereivel. Ami az utóbbiban megszokott, az előbbiben egzotikus, ami az utóbbiban zaklatott és sietős, az előbbiben kiegyensúlyozott és harmonikus, ami itt széttartó és rendezetlen, az ott egylényegű és autentikus. Maga az elutazás és általában a turizmus is e két szféra között teremt kapcsolatot, így válik a „határok időleges megszűntének kulturális, érzelmi állapotává" (Bausingert idézi Fejős 1998:5).

A turizmuskutatásokban gyakran vonnak párhuzamot a premodern vagy tradicionális társadalmak szakrális iránti igénye, illetve a modern ember autenticitás utáni vágyakozása közt. A turizmus ezért helyezhető el a társadalmi modernizáció folyamatában, melynek során egyre több, azelőtt a valláshoz fűződő élmény és funkció tűnik fel a világi szférában, megváltozott keretek közt. Az utazásnak ez a ritualizált formája különösen azoknál a szűkebb csoportoknál hangsúlyos, melyek a turizmus normává vált és tömeges módjának elutasításával új helyszíneket fedeznek fel, és marginális stílusokat vezetnek be a gyakorlatba. Esetükben a turizmus olyan aktivitásokkal párosulhat, mint a földön, vízen vagy levegőben való „kalandkeresés" vagy a különféle intellektuális tevékenységek, így az ökológia vagy a lokális történelem feltárása stb. Mindez együtt jár egy olyan társadalmi önmeghatározással, melynek középpontjában az elhatárolódás áll, a más (gyakran alsóbb) társadalmi csoportoktól való elkülönülés szándéka (Fejős 1998). Ám a kezdetben alternatív formák – ellentétben művelőik törekvéseivel – rendszerint egyre szélesebb körben váltanak ki érdeklődést, ami a megkülönböztetés és az elhatárolódás újabb mechanizmusait teszi szükségessé.

Konrad Köstlin nemcsak különböző észlelési formákról beszél; szerinte a kulturális értelemben vett régió is csak azóta létezik, amióta „az utazás kedvéért történő utazás" a társadalmi gyakorlat részévé vált. Ezt megelőzően a regionális kultúra reflexió nélkül létezett, s azt követően nyert új minőséget, hogy az utazás, a turizmus révén lehetségessé vált felfedezése s ezzel egyben tudományos tárggyá tétele is. Ebben az értelemben tehát az utazás teremtette meg a vidéket mint a felértékelt regionális kultúra helyét, ahol a modernitás áttekinthetetlenségével szemben még meg lehet találni „az élet elviselhető mértékű komplexitását" s vele együtt a személyiség egységét (Köstlin 1996:121). Ez azonban nem választható el a szabadidőtől, attól a kiemelt időszaktól,

melyben lehetségessé válik a megváltozott észlelési formák s a velük járó értékpreferenciák elsajátítása. Úgy is fogalmazhatnánk tehát, hogy bármiféle autenticitás felfedezésének döntő feltétele az idegenség és a vele járó reflexió, amely kiemeli a kulturális sajátosságokat az evidenciák köréből, és nyomban ellentétpárokat állít fel a jobb és a rosszabb, az autentikus és a nem autentikus között. Az így felfedezett vidék azonban „...nem más, mint egyfajta vidékiség, önmagának, egykori jelentésének idézete, az a hely, ahol a vidéki élet ideológiává vált" (Köstlin 1996:123). Ez az ideológia ugyanakkor alkalmas arra, hogy megalapozza egy olyan csoport összetartozását, amely osztozkodik a „felfedezők" vagy a „vidék megmentésére törekvők" közös sorsában és célkitűzéseiben. Ilyen közösségnek tekinthetjük a Káli-medence városból elszármazott lakóit is, akik kezdetben turistaként ismerték meg, majd otthonukká választották a nagyvárossal és a tömeggel szemben definiált ellenvilágot, amely a korábbitól eltérő, autentikus mintákra alapozott személyiség kialakítását ígérte (esetükben ez 1989 előtt némi rendszerellenes tartalommal is párosult).

Utazástörténetek és turistamítoszok

A modernitás társadalmai elsősorban világuk „varázstalanított" voltával, a racionalizmus és a személytelen szabályok kialakításával különböztették meg magukat a premodern társadalmaktól, melyeket többnyire „babonák és hiedelmek irányítanak". Ám a racionalizált társadalom életének bizonyos pillanataiban újra feltűnik a mitikus gondolkodás. Nem csak a nagyobb válságok időszakában történik ez így, amikor a racionális magyarázat eleve erőtlennek bizonyul. Az olyan társadalmi intézményeknek is, mint a politika, a tömegkultúra vagy a turizmus, állandó és konstitutív elemét képzik a mítoszok.[2] A turizmushoz igen közel áll a mítoszoknak az a típusa, melyet archaizmusnak nevezhetünk, mivel „a mai gondolkodás gyökereit vagy értékesebb formáit az ősi tapasztalatokban keresi" (Zentai 1997:22).

A turizmusinterpretációk egyik gyakori témáját adják azok a képek, szövegek és más narrációs formák, melyeket a turizmus köré szervezett iparág alakít ki egy-egy helyszín vagy látványosság ismertté tétele érdekében. A helyi sajátosságokat, így például a történelem vagy a szokásvilág egyes darabjait feldolgozó és azokat széles körben fogyaszthatóvá tevő reprezentációk általában jóval többet árulnak el tervezőik szándékairól, mint az illető helyszín múltbeli vagy jelenlegi „valóságáról". Sharon Macdonald ezt a folyamatot elemzi az örökségturizmus egy skót példáján keresztül (Macdonald 1997). A helyi identitás és kultúra bemutatásának módját elsősorban az határozza meg, hogy a reprezentációban érdekelt csoportok mit tartanak a múlt és a lokalitás megfelelő leírásának, s ahhoz milyen eszközöket választanak. Törekvéseik révén a korábban implicit jelentések explicitté válnak, s olyan kategóriákban nyernek megfogalmazást, melyek a helyi örökséget az eredeti kontextusnál jóval tágabb körben is érthetővé teszik. Mindez legtöbbször olyan formában történik, amely mellőzi a diszharmonikus elemeket és ellentmondásokat, így épp annak az „elviselhető mértékű komplexitásnak" a képét segít kialakítani, amiről Konrad Köstlin tanulmányában is szó esik. Macdonald ugyanakkor arra is rámutat, hogy e kulturális reprezentációk révén a korábban hátrányos, periferikus helyzetbe került régiók számára a szélesebb nyilvánosság előtt is lehetségessé válik saját történelmük be-

mutatása, mely nemcsak az általánosan elfogadott „nagy" történelemtől, hanem a környező helyek vagy régiók történeteitől is különbözhet.

A turizmus és a mítoszok kapcsolatának ugyanakkor létezik egy másik értelmezése is, mely elsősorban nem a turisták érdeklődését felkelteni kívánó ismertetésekre vonatkozik, hanem azokra az utazástörténetekre, amelyeket saját élményeik elbeszélésekor maguk a turisták alakítanak ki és használnak fel. E narratívák egyfelől individuális formáknak tekinthetőek, hiszen alapjukat mindig valamilyen személyesen megélt esemény adja, ám gyakran találkozhatunk bennük olyan motívumokkal, melyek az archaikus utazásmítoszokkal mutatnak analógiát (az egyes cselekedeteknek tulajdonított szimbolikus jelentések, a megtisztulás pillanatai). Ez azt bizonyítja, hogy a szimbólumokhoz hasonlóan az egyéni élményeket és tapasztalatokat bemutató narratíváknak is csak elvileg létezik végtelen számú formája és változata. A gyakorlatban inkább azt tapasztalhatjuk, hogy a társadalmi hovatartozás, az ezzel járó normák, az egyén rendelkezésére álló retorikai minták, a tradíció vagy akár a tömegkultúra példái mind meghatározzák (és egyben korlátozzák) azt, hogy az egyének milyen narratív formákat használhatnak a személyes tapasztalatok elbeszélésekor. Mindez különösen igaz az olyan ritualizált formáktól sem mentes cselekvéseknél, mint amilyen a turizmus, az utazás. Az ilyen témájú elbeszélések így „magánmítoszokként" is értelmezhetők: „egyes mitikus struktúrák, bár gyakran nem tudatos formában, jelen vannak a modern utazástörténetek mélyszerkezetében" (Hajdú 2000:199).

A Káli-medencébe költözött bebírók történetei mindkét fenti mítoszértelmezésnek megfeleltethetők. A Káli-medencének mint önálló kulturális sajátosságokkal és történetiséggel rendelkező régiónak a megalkotása többé-kevésbé egy olyan csoport tevékenységéhez fűződik, melynek tagjai közül sokak személyes élettörténete is összefonódott a medence valamelyik falujával. Esetükben tehát a személyes utazástörténetek és a lokális történelem, a helyi sajátosságok egyes darabjait bemutató narratívák nem feltétlenül különíthetők el egymástól. Ennek az összefonódásnak jellegzetes példája a korábbi nagyvárosi lakóhely elhagyását s a falura költözést épp a lokális történelem és kultúra valamely darabjával magyarázza. Így a személyes élettörténetek is lehetnek a kulturális alkotásnak, a „lokalitás termelésének" színterei.

A lokalitás teremtésének narratív formája

Arjun Appadurai a „lokalitáson" elsősorban „kapcsolatokat és kontextusokat" ért, melyeket az összesűrűsödő kommunikáció, a térbeli kötöttség és a társadalmi közvetlenség érzete határoznak meg (Appadurai 2001). Az utóbbi évtizedekben a globális folyamatok egységesítő hatásaival ellentétes törekvésként jelent meg a kis terek felértékelődése, ami az egyes csoportok másoktól való megkülönböztetését, különlegességének fenntartását teszi lehetővé. Appadurai ugyanakkor felhívja a figyelmet arra, hogy a lokalitás mindenkor olyan „törékeny vívmánya" volt a társadalomnak, melynek a legkülönfélébb kihívásokkal, akár támadásokkal szemben meg kellett védenie magát. A határok – mind fizikai, mind szimbolikus értelemben – ezért igényeltek különleges, rituális felügyeletet. A külső veszélyek, a lehetséges támadások és kihívások azonban konstruktív tényezői a lokalitás és a hozzá kapcsolódó szomszédsági viszonyok megteremtésének, melyek „ép-

pen amiatt lehetnek magukból adódóan azok, amik, mert »valami mással« állnak szemben". A „valami más" vonatkozhat különböző ökológiai jelenségekre (erdő, tenger, mocsár), melyek az emberi tevékenységtől nem érintett terekként válnak a lokalitás ellentétévé, de a „valami más" az olyan idegen terekre és csoportokra is érvényes, melyek a barbárság vagy a démonikus erők stigmáját viselik magukon. A tőlük való elhatárolódás a saját közösség és territórium elhatárolásának egyik legfőbb támpontja.

A lokalitás mögött tehát mindig van valamiféle „munka", amely megalapozza a másságot, és később fenntartja azt. Ez a munka elsősorban annak a helyi tudásnak a használatában nyilvánul meg, amely képes a lokális szomszédságok létrehozására, ahol a szubjektumok felismerhetővé és szervezhetővé válnak. Appadurai a lokalitástermelő munka kapcsán azokat az átmeneti rítusokat és szertartásokat emeli ki, melyek „a testen rögzítik a lokalitás jelét", így „a »bennszülöttek« termelésének társadalmi technikái" is egyben (névadás, bőrbe írt jelek). Ugyanakkor említést tesz azokról a térbeli technikákról is, melyek eredményeként a lokalitás anyagi voltában nyilvánulhat meg (házak építése, földek és kertek ki- és átalakítása, a szűkebb és tágabb környezet feltérképezése s az ezekkel kapcsolatos szüntelen egyezkedés). Ezek azok a célzatos és kollektív cselekvésformák, melyek révén „a tér és az idő önmagában is társadalmi értelmet nyer és lokalizálódik", „neveket, tulajdonságokat, értékeket és jelentéseket, jeleket és olvashatóságot" kap (Appadurai 2001: 8–14).

Az anyagi vagy testi technikák mellett legalább ilyen lényeges lokalitástermelő szerepe lehet a helyi tudásnak mint narratív formának. Ezt az azonos értelmezéseken és jelentéseken való osztozkodás hozza létre, így akár a kollektivitás olyan jegyei, mint az azonos helyszínhez kötődő életút hasonló élményei. Az utazástörténetek, illetve a Kálimedencében letelepedők esetében a költözéstörténetek hozzájárulnak a lokalitás megteremtéséhez, miközben kijelölik a követendő és kerülendő viselkedési mintákat és a velük járó társadalmi szerepeket is. Funkciójuk azért tekinthető hasonlónak a mítoszokéhoz, mert fenntartják az elképzelt közösség egybetartozását, s olyan más csoportoktól való megkülönböztetését, melyek csak időlegesen vagy pedig egyáltalán nem vehetnek részt a lokalitáshoz fűződő „teremtő munkában".

A vidékkel való megismerkedés, majd a letelepedés és a mindennapi életre való berendezkedés közös stációi az itt vizsgált élettörténeteknek. A közösség tagjai közül sokan maguk is turistaként, az időleges jelenlét keretei közt ismerték meg későbbi lakóhelyüket. A letelepedésre vonatkozó döntéssel épp azt a fizikai és szimbolikus határt tüntették el, amely a „turistatekintet" alkalmazásának lehetséges színtereit elválasztotta a mindennapi élet megszokott helyszíneitől. A közösség tagjaival készített interjúk alapján azt kísérlem meg felvázolni, hogy a „vidékre költözéssel" miként volt fenntartható vagy miként változott meg a Káli-medencének mint lokalitásnak és mint ellenvilágnak a szerepe. Mind a „lokalitás", mind az „ellenvilág" arra utal, hogy az általuk jelölt helyszínek „valami mással" szemben vannak meghatározva. Ennek a „valami másnak" az alakváltozásait szeretném figyelemmel kísérni.

Az élettörténetek Káli-medencéhez kapcsolódó része rendszeresen tartalmaz két olyan szekvenciát, melyeket az „eredettörténet", illetve a „szenvedéstörténet" fogalma alá sorolhatunk. A két szekvencia elsősorban az időbeli tagolódás szempontjából választható el egymástól, ahogy a vidék megismerését követte az odaköltözés és a mindennapi élet kereteinek kialakítása. A kétféle tematika elválasztása azonban olyan strukturáló elv

is egyben, mely az időbeli eseménysort sokszor egy tematikus rend jegyében szervezi át. Így a falusi élettel járó nehézségek és általában a negatív élmények legtöbbször a költözés utáni időszakhoz kapcsolva jelennek meg, függetlenül attól, hogy ilyen benyomások a legtöbb beszélő számára a költözés előtti időkből is ismerősek voltak már. Ugyanennek a tematikus rendnek a jegyében a falusi élet pozitívumai, a falunak mint ellenvilágnak a megjelenítése általában az eredettörténet része, függetlenül attól, hogy az elbeszélt esemény időben mikorra datálható.

Az eredettörténetek

Az eredettörténetek a tájjal való első találkozásról, a természeti környezet, a falu, esetenként a később megvásárolt ház megleléséről, felfedezéséről szólnak. Kiindulópontjuk mindig a nagyváros, illetve a nagyvárosnak a faluval való ütköztetése. Az elindulás, a kezdet motívumai az archaikus és a mai utazástörténetekben egyaránt lényegesek. „A mítoszok, mesék utazói általában vagy valami elől (büntetés, bosszú, jóslat), vagy valami után indulnak, keresnek valamit." (Hajdú 2000:194.)

Interjú: „Ezek az emberek nyugalmat keresnek, nyugalmat, mert a világban nincs nyugalom, ő se találja, a rendes magánember sem találja meg. Valamit kell tenni, mert egyszerűen nem lehet kibírni, hát ha például most fölmegyünk Pestre, fönn vagyunk Pesten, akkor hát egyszerűen nem lehet kibírni. Annyira el lehet szokni attól a szörnyű zajtól, ami ott van, tényleg nem lehet kibírni" (D. I. 1998).

A nagyváros szerepe az élettörténetekben egyértelműen negatív. Fő jellemzője az értelmezhetetlenség, a rendezetlenség, az ott kialakítható identitás egységének hiánya. Ehhez képest a választott lakóhely természetesen az ellentétpár másik oldalán áll, megfelelve a rossz és a jó, az elviselhető (vagy talán inkább „ideális", „emberléptékű") és az elviselhetetlen kettősségének. Mint a bináris oppozícióknál általában, úgy az egyik oldal szinte nélkülözhetetlen a másik sajátosságainak jellemzésekor, az egyikről való beszéd ritkán hagyhatja el a másikra tett utalásokat. Éppen ezért az elviselhetetlen nagyváros képe szinte bárhol megjelenhet mint a döntés – a falura költözés – igazolásának egyik legfőbb eszköze. Ehhez szükséges a nagyvárosnak mint összességében élhetetlen, javulásra kevéssé alkalmas helyszínnek a megjelenítése és ekként való fenntartása a róla szóló narratívákban. Ezt a konstrukciós folyamatot segítik a nagyvárostémának azok az argumentatív szakaszai, amelyek szerint az „egyedüli lehetőség" a falura költözés volt. Ez elsősorban a személyes életút keretein belül értendő, ám ennél sokszor továbbterjed a szubjektív választás érvényessége: a falura költözés nem csak személyes vágy volt, hiszen ezt minden nagyobb városban élő ember szeretné, csak épp nem áll módjában megtenni. A Káli-medencébe költözött bebírók azok között a szerencsések közt tudhatják magukat, akiknek ez mégis sikerült.

Interjú: [Budapestet] „emberhez méltatlan terepnek kezdtem el gondolni, és egyre erősödött bennem az elhatározás, ami egyébként minden normális emberben, akinek szerencséje van, tehát a bátorság mellé még esetleg úgy tűnik, hogy anyagilag is megteheti azt, hogy lelécelni onnan a francba, egy olyan helyre, és úgy élni, és esetleg a gyereket is valami olyan helyen elindítani, ami – nem tudok jobb szót – olyan emberi. Emberléptékű, ahol levegőt lehet venni, ahol normális viszonyokat lehet kialakítani, ahol

nem bérlakásokban meg lakótelepeken laknak végtelenül szomorú arcú emberek" (H. Z. 2000).

A különbségtételre vonatkozó szekvenciákban a bebírók a falusi világ erényeit gyakran nem határozzák meg pontosan, s a nagyváros kritikájával szemben sokszor bizonytalan, hogy mi is volt az oka a Káli-medence választásának. Ennek a meghatározhatatlanságnak, az imaginációknak azonban fontos szerepe van az ellentétek rendszerében. A „turistatekintet" alá eső tárgyak kiválasztásakor nagy ösztönzőerőt nyújt az álmodozás és a fantáziálás, aminek táplálója rendszerint egy-egy kép, mely ismerős lehet a sajtóból, filmekből, de akár a korábbi személyes élményekből is. Az eredettörténetek gyakran tartalmaznak ilyen „narratív képeket".

Interjú: „Volt egy jó néhány évtizedes budapesti múltam, amit ha folyamatában néztem, akkor meglehetősen riasztó képek jöttek elő, a városnak a használhatatlansága, a tömeg, egyáltalán egy világvárosnak az összes rossz tulajdonságai, és ez riasztott. Feltehetőleg egy tudatalatti, akkor konkrétan nem megfogalmazott dolog volt ez, hogy itt van egy érték, egy szépség, ennek a háznak akkor is megvoltak ugyanezek az arányai, ez egy esztétikum volt, az összeomlottsága ellenére is mutatott valami olyat, amit hogyha az ember behunyta a szemét és elkezdett álmodozni, akkor látott benne valami mást. Ez a valami más volt az, ami engem ide lehozott, amire gondolkodás nélkül azt mondtam, hogy ez nekem kell" (B. P. 2000).

A bináris oppozíciók rendszerében a falu nem is tűnik egyébnek, mint a nagyváros antitézisének, egy olyan helynek, ahol mindazt, amit a nagyváros esetében negatív előjellel szokás említeni, pozitív jegyek váltanak fel. A lokalitás és a szomszédság megteremtésének egyik legfőbb feltétele a kapcsolatok és kölcsönviszonyok helyi hálózatának kialakítása. Ez a bebírók esetében szintén a falu és a város, szorosabban a Káli-medence és a nagyváros ellentétének rendszerében helyezkedik el, mint az egyik hely erénye és a másik hiányossága. A lokalitás termelése itt is „munka", ám olyan munka, melynek szimbolikus szerepe (az ellenvilág és az azt benépesítő közösség fenntartása) a résztvevők számára sokkal hangsúlyosabb, mint a funkcionális szükségletek kielégítése. Nem arról van tehát szó, hogy a mindennapi élet társas cselekvéseinek (közös munkavégzés, csereviszonyok) a háttérben – és a résztvevők által gyakran nem reflektált formában – lennének szimbolikus többlettartalmai.

Interjú: „Bemegyek a konyhámba, a konyhában füstszag van, ételszag van, ennek megvan a maga miliője. Az ember bekerül ebbe az enteriőrbe, ennek fölveszi a hangulatát, kényelmes lesz, borozgat. Úgy történik itt az élet, hogy elmegyünk egymáshoz, és akkor leülünk, beszélgetünk, és senki sem siet haza, hogy „Jézusmária, már ennyi idő van, kitálalták az ebédet", dehogy. „Egyél velünk, igyál velünk, ráérsz, gyere üljünk le, dumáljunk, igyunk egy pohár bort." Kényelmes, kellemes, itt nem siet senki, itt nem illik feszültnek lenni, itt el kell fogadni, ha beinvitálnak egy pohár borra, akkor azt meg kell inni. Ez egy más világ, másfajta hangulat, és ha valakit ez a hangulat meg tud fogni, akkor az itt marad" (B. P. 2000).

Az eredettörténetekben gyakran fordulnak elő olyan motívumok, melyek révén a Káli-medence megismerése, az ott való letelepedés utólag ritualizált cselekvésként jeleníthető meg. A személyesen megélt, mágikus jellegű élményeknek az élettörténeten belüli szerepe kevéssé különbözik az archaikus mítoszok funkciójától, melyek az embernek és csoportjának őstörténetét alkotják, az eredet kérdésére nyújtanak magyarázatot. Ez a

magyarázat sosem elégszik meg azzal, hogy az embert értékelő, személyes belátása alapján cselekvő szubjektumként mutassa be, hanem a vele történő események okát rendszerint az e világi realitáson túli szférába helyezi. A Káli-medence bebíróinak egyes narratíváit tekinthetjük ilyen „mítoszoknak". Tétjük és végkimenetelük jelentőségét tekintve persze nem hasonlíthatók az archaikus mítoszokhoz, ám mégis sok olyan elemet tartalmaznak, melyek az egyéni és a közösségi funkciók szempontjából egyaránt mitikusnak tekinthetők. Ernst Cassirer így írt a modern társadalmakban megjelenő mítoszokról: „Azokban a helyzetekben, melyekben nincs szükség semmilyen különleges vagy rendkívüli erőfeszítésre, kivételes rátermettségre vagy tapasztalatra, nyomát sem találjuk semmiféle mágiának és mitológiának. De ha a tevékenység veszélyes, és kimenetele bizonytalan, akkor mindig megjelenik egy gondosan kidolgozott mágia és a hozzá kapcsolódó mitológia" (Cassirer 1997:38).

E történetekben gyakran megelevenedik a táj, mely „maga alá gyűr", „behálóz", „letelepedésre kényszerít". Éppen ezért ezek azok a narratívák, melyek a legpontosabban körvonalazzák azt, hogy a közösség milyen jelentésekkel, javakkal és minőségekkel ruházta fel földrajzi környezetét. Az eredettörténetekre általában jellemző, hogy bennük az egyén legtöbbször a körülményeknek alávetett szubjektumként jelenik meg, mellőzve a racionális megfontolást vagy a kalkulálást. Ez a szubjektum a mágikus időképzet sajátosságainak megfelelően bizonyos kritikus időpontban egy olyan élményt élt át, amiben benne volt minden, ami később a telekvásárlást és a letelepedést követő időszakra is jellemzővé vált. Ez a kiemelt, szakralizált pillanat tehát ígéret is volt egyben, mely önmagán túlmutatva előrejelzést adott az egész időtartamra, melynek kezdetét jelezte. Az azonosítás hátterében az a hiedelem áll, hogy egy adott pillanatban bekövetkezett hatások meghatározott ideig fennmaradnak, mivel egyfajta sűrítményét jelentették a várható időszaknak (Mauss–Hubert 2000).

Interjú: „Egy ilyen novemberi napon mondtam, ha én itt szeretnék házat, akkor kiválasztom az évnek azt a hónapját, ami nem attraktív, ahol nem annyira szép a táj, és egy ilyen novemberi napon jöttem, szürke volt, ködös, barátságtalan idő volt. Jöttem át Kővágóörsről ezen a bekötőúton Köveskál felé, egy olyan tíz ével ezelőtt volt ez, és a Pavarottit hallgattam, és egyszer csak kutyákkal vadászok jöttek keresztül a ködön, ami térdmagasságban volt. Mondtam, hát ez nagyszerű, itt kell valamit találni" (G. A. 2000).

A környezetnek alárendelt, általa befolyásolt ember képzete azon alapul, hogy a kritikus pillanatban az egyén olyasvalamit élt át, ami szemben állt a mindennapokkal, s pillanatnyisága, élményszerűsége ellenére is – vagy talán éppen ezért – determinálta az utána következő eseményeket. Nagy szerepe van a kezdetekről szóló narratívákban az „eleve elrendeltség" megélésének, mintha „a táj választott volna minket", s nem pedig fordítva. A földrajzi környezetnek ez a megelevenítése vagy jelentéssel való feltöltése a lokális történelemre vonatkozó szakaszokban is megjelenik. Itt a legkülönfélébb, Káli-medencében valaha megfordult népcsoportok (rómaiak, magyar honfoglalók) nyernek közös nevezőt azzal, hogy mindegyiküket magával ragadta a táj vonzereje, amivel egyben a bebírók jelenlegi értékpreferenciáit is igazolják.

Az eredettörténeteknek létezik egy olyan változata is, melyben a Káli-medence megismerése nem a kritikus pillanat centruma köré szerveződik, hanem egyfajta „megtérés"- vagy „fejlődéstörténetként" jelenik meg. Itt a viszonyulás módjának folyamatos változásán van a hangsúly, a konklúzió azonban hasonlít a kritikus pillanatot közép-

pontba helyező változatéhoz. A beszélőt itt is a környezet hatásai segítették hozzá egy értékesebb létformához, melyből visszatekintve korábbi cselekedeteit már helytelennek tartja. Ez tipikusnak tekinthető abból a szempontból, hogy a bebírók gyakran beszélnek egyfajta metaforikus iskolaként a Káli-medence természeti és épített környezetéről.

Interjú: „Amikor én idejöttem, még sokkal butább voltam. Még mi sem voltunk annyira fogékonyak a falusi élet értékeire. Legalább négy évig például innen lejártunk a strandra, tehát nyaralóként viselkedtünk, fürdőruhában grasszáltunk az utcákon, lejártunk a strandra nagy gumimatracokat cipelve, följöttünk... Szóval egy ilyen, a nyaraló, amit most már olyan végtelenül utálok, ha látok ilyen strandpapucsos, fürdőruhás vagy utcán tollaslabdázó, harsogó, táskarádiós fiatalokat. Hosszú évek kellettek, amíg rájöttünk, hogy tönkretettük a falut, hogyha idehozzuk ezeket a városi formákat, és a magunk örömei kisebbek lettek. A szeretetünk meg a figyelmünk a falu felé fordult, kezdtük felfedezni ezeket az aranyos néniket, bácsikat, hogy ők milyen okosakat tudnak mondani" (S. Gy. 1998).

A bebírók céljai közt egyszerre szerepelt a városi élettől való megszabadulás vágya és a tájra jellemző népi kultúra ápolása, különös tekintettel az építészeti örökségre. Javarészt olyan házakat vásároltak meg, melyek gyakran több évszázaddal korábban épültek, ugyanakkor a falusi lakosság számára már nem rendelkeztek különösebb értékkel. Ellentétben a helyiek nagy részével, a bebírók számára ezek az épületek értéket képeznek, emiatt rekonstrukciójuk során törekszenek az eredeti jegyek megőrzésére. Ez a szoros mintakövetés, a sokszor reménytelenül rossz állapotban lévő épületek felújítása, de esetenként a „vidékre költözés" egész életterve is maga után vonhatta az átgondolatlanság, az irracionalitás vádjait a külső szemlélők részéről. Az elkötelezettség, az eltökéltség jeleként a bebírók közt utólag presztízsnövelő értéke lett annak, hogyha valaki egyszer reménytelen vállalkozásnak, „őrültségnek" nevezte törekvéseiket. Az ilyen esetekre való reflektálás gyakori eleme a házvásárlás és a letelepedés körüli eseményeket tárgyaló narratíváknak.

Interjú: „Ez egy lepusztult, szörnyű állapotban lévő épület volt, amit a hetvenvalahány éves apám, mikor először meglátott, akkor azt mondta, hogy „Édes fiam, te nem vagy normális", holott én akkor már elmúltam negyvenéves, tehát egyáltalán nem lehetett rám azt mondani, hogy egy fiatalkori, meggondolatlan botlásnak az eredménye lett volna ez a dolog" (B. P. 2000).

Az eredettörténetekben egyezményesen létrehozott elképzelésekről, a tájhoz, a környezethez rendelt minőségekről, egy sajátos lokalitás megteremtéséről van szó. E közös elgondolások határokat is felállítanak, melyek a saját közösség konszenzusa mellett meghatározzák, hogy kik azok, akiknek a helye nem itt van, és akik a saját csoport értékpreferenciáin nem osztozhatnak. A régió sajátosságokkal való feltöltése tehát egyszerre történik a határképző mechanizmusok működésbe lépésével. Ez elsősorban a tömegturizmustól és az ezzel azonosított Balaton-parttól való elzárkózást jelenti. A földrajzi különbségtétel együtt jár a társadalmival, a térbeli oppozíciók pedig alkalmasak a társadalmi szereplők megítélésére is. A Káli-medence „fent", a Balaton-part pedig „lent" van, így a fizikai térben megjelenő relatív közelség és távolság lehetővé teszi a társadalmi tér szimbolizálását, a társadalmilag konstruált különbség „természetessé" tételét.

Interjú: „Ami itt nem megy, az az a fajta tömegturizmus, ami lent van egy ilyen nagy kempingtáborban, ahová megérkezik nyolcszáz ember, és mindenki reggeltől estig

ugyanúgy él, mint otthon, csak rosszabbul. Ezek nem jönnek, ezek csak enni jönnek föl. Följönnek a Káli vendéglőig, rengeteget esznek, iszonyatosan esznek, és utána megint lemennek. De ez minket itt fönt nem érint. Ez valahol még egy ilyen... mondjuk úgy, hogy egy ilyen kis gyöngyszem maradt. Ezt nem is lehet nagyon elrontani, mert már szűk lett" (G. A. 2000).

E konstrukciós folyamat eredményeként jönnek létre a tájról alkotott közös elképzelések, azok a minták, melyeket felhasználva egyfelől utólag is igazolható, hogy miért volt a letelepedés az egyedüli lehetséges választás, vagy legalábbis miért volt „természetes" ez a döntés. Másfelől ezek a szekvenciák számtalan olyan elemet tartalmaznak, melyek a régió turisztikai reprezentációjában is feltűnnek. Eredettörténeteikkel tehát a bebírók nemcsak saját választásuk legitimációját biztosítják, hanem a Káli-medence külvilág előtti bemutatásának módját is kialakítják, aminek pedig sokféle csatornája létezik a turistáknak szánt ismertetőktől az írott sajtóban megjelenő anyagokon át a Káli-medencéről készült dokumentum- vagy természetfilmekig. Az eredettörténetek és a turisztikai ismertetők hasonlóságai mutatnak rá arra, hogy a bebírók közösségének milyen jelentős szerepe volt a Káli-medence hírnevessé tételében és jellegzetességeinek megalkotásában annak ellenére, hogy saját magukat legtöbbször úgy tüntetik fel, mint akik ellene vannak a környezet turisták általi birtokbavételének.

Interjú: „Ez volt az, a félig-meddig itt letelepedésünknek az oka. Tehát ennek a tájnak az érintetlensége, a szépsége, az vonzott ide, aztán ugye már utánanéztünk, hogy mi volt a történelme. A magyaroknak, az ősmagyaroknak egy gyülekezőhelye volt, és innen indultak ki a kalandozások Európa felé, ebből a medencéből, és hát ez a két dolog megfogott minket, hogy úgy gondoltuk, valami birtokot itt beszerezni, és itt nagyon jól eltöltjük annak idején, ezelőtt harminc évvel a hétvégeinket, az életünket itt kipihenésként, és kikapcsolódás, ilyen célból" (Sz. P. 2000).

A szenvedéstörténet

A kezdetekről, a táj megismeréséről szóló narratívák mellett a másik visszatérő szekvencia a „szenvedéstörténet" elnevezés alá sorolható be. Kis túlzással talán azt is mondhatnánk, hogy itt találkozhatunk mindazokkal a tapasztalatokkal, melyek az eredettörténetekben foglaltakkal nem voltak összeegyeztethetők, s negatívumként, kellemetlenségként értékelődnek.

A szenvedéstörténetek egyik legszembetűnőbb sajátossága, hogy hiányzik belőlük az eredettörténetekben szereplő események és cselekedetek ritualizált jellege. Ennek következménye, hogy míg az eredettörténetekben szereplő események lefolyásukban és elmondásukban is nagy hasonlóságot mutatnak egymással, addig az itt elbeszélt történések már jóval individuálisabbak. Ez arra utal, hogy a szenvedéstörténetek a „mindennapi élet történetei" is egyben. Itt már a letelepedés utáni életformára való berendezkedés és az egzisztencia fenntartása áll a középpontban. Az a hangsúly, ami korábban a környezeten volt, most átkerül az egyénre, aki újabb és újabb kihívások elé kerül a hétköznapi jelenlét során. A szenvedéstörténetek egyik gyakori tematikus egysége a felkészületlenség problémája köré összpontosul. Újra feltűnik az érintetlenség és a tech-

nikai civilizáció hiányának motívuma, ám az ehhez kapcsolt értelmezés már nem e sajátosságok „megmentését", hanem a velük való megbirkózást hangsúlyozza.

Interjú: „Volt egy csomó nehézség, mert akkor a három évvel ezelőtti tél, tízen–húsz éve ilyen tél nem volt. Borzasztó volt, pattogtak a mínusz huszonhárom fokok, és nem tudtuk, hogy mennyi fát kell rendelni. Átvert minket az első tüzépes, azt mondta, hogy nem tudom hetvenöt mázsa fát mondott, és negyven sem volt, de hát mi nem tudtuk, hogy mennyi az, kifizettük a hetven mázsát, az száztízezer forint volt az első tél fából. Autónk sem volt, tehát biciklivel vagy autóbusszal kellett volna, telefonunk sem volt, semmi. Tehát a teljes natúrában voltunk" (P. I. 1998).

A szenvedéstörténetekben tehát gyakran olyan motívumok tűnnek fel újból, melyekkel a környezet vonzerejét, értékeit taglaló szakaszokban is találkozhattunk már – ilyen lehet például a népi építészet mintáinak megfelelően rekonstruált lakóépület. A szenvedéstörténetek végső soron a korábban megteremtett lokalitás megkérdőjeleződéséről árulkodnak.

Interjú: „Ez egy kihívás, ez egy életforma, az ember pontosan azt érzi át, sőt... nekem nem kell az udvar végébe mennem a szabad budiba, végezni a dolgomat, mint az elődeinknek, mert nekem itt van a házban a folyóvizes, angolvécés fürdőszobám. Már egy sokkal nagyobb komfortérzet van a hátam mögött, és így is kifejezetten szükséges egyfajta hozzáállás... engem is megvisel, és komoly... nem akarom azt mondani, hogy depressziós leszek tél végére, de egy hasonló fáradtságérzet vesz rajtam erőt, feltehetően ez egy csomó mindennek a következménye, nem biztos, hogy a ház adja, a körülmények olyanok. Az ember egyfajta bezártságot érez ma már, nincs az a fajta mozgás itt a faluban, az a természetes mozgás, a szőlő, a különböző termények, a különböző találkozások, mert bort fejtünk, meg stb. Az a fajta munka, ami télidőben a parasztembert, az ittenieket korábban motiválta, az gyakorlatilag nincs meg, adva van a televízió, mert mindenki bevonul, és tévét néz" (B. P. 2000).

A helyi lakossá válás természetesen fontos stációja az életútnak, s egyben fordulópontja a lokalitáshoz fűződő viszonynak is. Az időleges jelenlét különbségeinek utólagos észlelése esetenként azt eredményezi, hogy a felidézett történelmi korszakok és a helyi népi kultúra „aranykora" után a letelepedett bebírók olykor némi nosztalgiával fordulnak saját múltjuk felé is, amikor még nem költöztek véglegesen a Káli-medencébe. Ez arra utal, hogy a turistaság feltételei (a távolság és időlegesség) mellett kialakított lokalitásnak és a mindennapi élet kereteinek összeegyeztetése ugyancsak „munka", sajátos feladat a résztvevők számára. Érdemes újra Köstlinre utalni, aki szoros kapcsolatot feltételez a kulturális régió felfedezése és a turizmus, „az utazás kedvéért történő utazás" között, ami az idegenség révén lehetővé teszi a rácsodálkozást, mivel egyes sajátosságokat képes kiemelni az evidenciák köréből. A mindennapi élet kereteinek kialakítása azonban épp ezeknek az evidenciáknak az elszaporodásával jár.

Interjú: „Megszűnt a nyaralás... Az nem igaz, hogy az a nyaralás, hogy itt vagyunk, és szép nyár van. A környezetváltozás megszűnt. Hát mi úgy jöttünk el ide, te is tudod, hogy „áh, Salira megyünk nyaralni", és akkor két-három hétig remekül éreztük magunkat, ez most nincs. Nem is lehet. Ahhoz most föl kéne menni Pestre, hogy azt mondhassam, hogy nyaraltam két hónapig, Pesten. Persze leegyszerűsítve a dolgot, de az biztos, hogy ha nincs helyváltoztatás, akkor nincs nyaralás. Az nem a nyártól függ, hogy nyaraltam. A környezetváltozástól. Szóval ez szörnyű. Mert mi mindig nyaralók

voltunk, szóval minden nyár úgy telt el, hogy mentünk, most meg hát úgy telik el, hogy élünk. Szóval ez érdekes dolog, hogy az ember hogy meg tud változni akkor, amikor más környezetben lesz teljesen. Mert ami akkor jó volt, az most nem jó, ami meg most nem jó, az jó volt akkor és fordítva..." (S. É. 1998).

A szenvedéstörténetek a „közszemlére tett regionális kultúra" (Köstlin 1996:123) hátterébe engednek betekintést, ahol a többé-kevésbé homogén és autentikus formában elképzelt lokalitás más színben tűnik föl, egyes részletei pedig új értelmezést nyernek. Látszólag olyan tapasztalatokról van szó, melyek a lokalitásnak az eredettörténetekben megalkotott formájával ellentétesek, s egyben megkérdőjelezik azokat.

Mindezek ellenére a szenvedéstörténetek kapcsán is érdemes párhuzamot keresnünk az archaikus utazástörténetekkel és a rituális funkciókkal. „A mesebeli út állandó és lényegi jellegzetessége, hogy nehéz bejárni. A vándornak próbákat kiállva kell számot adnia jó tulajdonságairól, hogy elérje úti célját. [...] A szándékosan megnehezített út, a labirintus a beavatás útját (is) jelentheti..." (Hajdú 2000:193). A szenvedéstörténetek gyakran éppúgy szolgálják a társadalmi szerepek közti megkülönböztetést, mint azok a korábbi narratívák, melyekben a bebírók a tömegturista-világához és kietlen személyiségéhez képest határozták meg önmagukat és környezetüket. Azoknál, akik a Káli-medence valamelyik falvát lakóhelyül választották, megfigyelhető egy olyan különbségtétel, melynek legfőbb szempontját a felvállalt nehézségek mértéke jelenti. Az „ott élés" által támasztott kihívások és az ezeknek való megfelelés a lokalitás kontextusán belül járul hozzá a presztízskülönbségek kinyilvánításához.

Interjú: „El kellett adni a budapesti lakásomat ahhoz, hogy ezt meg tudjam venni, tehát én beköltöztem a romba. Egy ilyen román vaskályha mellett, amit kétóránként rakni kellett, vagy megfagytál, amellett aludtam sapkában és csizmában, reggel pedig helyiségről helyiségre mentem hetenként a hálózsákommal a kőművesek előtt, tehát hogyha valahova bezúdultak reggel betonozni vagy falat leverni, akkor én elmentem egy másik helyiségbe. Tehát ez nem az a mesebeli történet volt, ami mostanában működik, hogy a végén kap egy kulcsot, és akkor mondja a barátainak, hogy leköltöztem vidékre, és nomád élet, közben hat alkalmazott van, aki fűt, füvet nyír" (H. Z. 2000).

A szenvedéstörténetekbe foglalt tapasztalatok rendszerint úgy jelennek meg, mint a vidék által nyújtható „igazi élmények" akadályai, melyeken túl kell lépni a „valódi Káli-medence" megismeréséhez. Ezek a tapasztalatok ezért sorozatos kihívásoknak minősülnek, és a beavatás szertartásaiként fogalmazódnak meg, melyek egyszerre bizonyítják az egyén rátermettségét és a választott értékek nagyszerűségét. A hiteles és eredeti tapasztalat megszerzése érdekében vállalt próbák tehát a környezet átélésének élményét tehetik maradandóbbá. A letelepedett életformával együtt járó hátrányok és „szenvedések" végső soron így lehetnek mégis összeegyeztethetők az eredettörténetekben megjelenő lokalitás képével. A falu világa gyakran ebben a szekvenciában is egyfajta képző intézményként, „iskolaként" jelenik meg. A különböző tapasztalatok és megmérettetések stációi egy értékesebb stádiumba segítik a résztvevőt, aki ezért megkülönböztetheti magát azoktól, akik ezeket az állomásokat nem járva végig, a másik utat választották.

„Neki itt unalmas volt, kipróbálta ezt az életformát, sok embernek van egy ilyen álma, hogy a falusi élet sokkal jobb, mint a városi, kipróbálják... Három év után most visszaköltözött, most újra városban él, és sokkal boldogabb, mint régen, mint itt, vagy régen, amíg volt egy ilyen álma, hogy lesz egy kertem, hogy tudok tyúkot tartani. Kipróbálta,

és azt mondta, borzalmas ez a természet, nő a gaz, a répa nem nő, nem jön eső, a róka ellopja a tyúkot... Mikor én ideköltöztem, itt az úton valaki odacsapott egy rókára. Azt gondoltam: „Ezt a bunkót". Négy vagy öt évvel ezelőtt én is részt vettem egy ilyen rókaölésen, mert tényleg ilyen szemtelen, világos nappal jött, és elvitt legalább nyolc tyúkot. Jött egy ilyen érzés, hogy vagy ezt a rókát etetjük, vagy csinálunk valamit. Ő most visszaköltözött és nincs semmi problémája, van főnöke, van munkahelye, oda kell menni nyolcra, ott van, és ő sokkal jobban el tudja fogadni a forgalmat, a büdöset" (S. H. 2000).

Összefoglalás

A turizmust, az utazást olyan intézménynek tekinthetjük, mely a modern társadalmakban a mitikus tapasztalatszerzés egyik lehetséges színtere. A mitikus tapasztalatok jelenlétét nemcsak az egyes helyszínekhez fűződő legendák jelzik, hanem azok az utazástörténetek is, melyeket maguk a résztvevők alakítanak ki elbeszéléseikben. Jelen tanulmányban ilyen narratív formákat elemeztem egy konkrét példán, a Káli-medence bebíróinak esetén keresztül. Itt a személyes élettörténet és a „lokalitásteremtő beszéd" narratívái egyszerre voltak jelen, olyan közösségről lévén szó, melynek munkája a vidék karakterének megalkotásában is jelentős volt. Közülük sokan lakóhelyül választották a Káli-medence falvainak valamelyikét. Az ő esetükben külön figyelmet érdemelt a „kezdetben turista, később állandó lakos" szerepének kialakítása és az életmódváltás tapasztalatai. Ez olyan kihívásokkal járt, melyek szükségessé tették a kezdeti értelmezésekhez való visszatérést, és ezek újratárgyalását az ellentétes tapasztalatok fényében. Az életutak szempontjából a legfőbb ellentétpár, a falu és a nagyváros közti különbségtétel mellé további ellentétpárok és elkülönülési formák kerültek, fenntartva a Káli-medence lokalitását annak „eredeti", az ellenvilág jegyeivel felruházott formájában.

JEGYZETEK

1. Ezen az sem változtat, hogy a vidék elhíresülésének következményeivel legtöbbjük egyáltalán nincs megelégedve. Interjú: „Amikor ezek csináltak egyfajta nimbuszt vagy kultikus aurát a Káli-medencének, akkor megjöttek rá a lóvések. Jön utána egy társaság, akinek már szellemisége, tehetsége nincs a dologhoz, viszont meg tudja fizetni." (H. Z. 2000). A környék hírnevének elterjedését elsősorban a megnövekedett telekárak jelzik, így újabban a bebíróvá válás luxusát jóval kevesebben engedhetik meg maguknak. Interjú: „Hát ugye akinek ötmillió forintja van hétvégi házra, az már nem tartozik a szociálisan támogatott szegény emberek közé Magyarországon. Ők az ilyen újgazdag magyar... megveszik, tetszik nekik, meg ők ilyen fogyasztók. Megveszik, kész, utána be az autóba, be a házba, kész." (F. G. 2000.)
2. Jelen tanulmány szempontjából a mítosz fogalmának számtalan meghatározása közül az alábbi tűnik a legmegfelelőbbnek: „A mítosz szimbolikus narratíva különleges (csodálatos) eseményekről, amelyek egy meghatározatlan, de a jelentől bizonyosan elkülönülő időben játszódnak. A mítosz megkérdőjelezhetetlen tényként meséli el a történetet, melynek főszereplői általában hősi figurák." (Zentai 1997:22.)

INTERJÚK

Interjú B. P.-vel
2000 Készítette Pulay Gergő

Interjú D. I.-vel
1998 Készítette Bondár Anita és Horváth Gergő

Interjú F. G.-vel
2000 készítette Bódi Jenő, Németh Elíz, Márkus Hajnalka, Pulay Gergő, Szijártó Zsolt.

Interjú G. A.-val
2000 Készítette Pulay Gergő

Interjú H. Z.-vel
2000 Készítette Pulay Gergő

Interjú P. I.-vel
1998 Készítette Béres István, Bondár Anita, Horváth Gergő, Szijártó Zsolt.

Interjú S. É.-vel
1998 Készítette Bondár Anita és Horváth Gergő.

Interjú S. Gy.-vel
1998 Készítette Béres István és Szijártó Zsolt.

Interjú S. H.-val
2000 Készítette Pulay Gergő.

Interjú Sz. P.-vel
1998 Készítette Bondár Anita és Horváth Gergő.

IRODALOM

APPADURAI, ARJUN
2001 A lokalitás termelése. Regio 12(3):3–31.

BAUSINGER, HERMANN
1982 Az újrarajzolt nép. Budapest: ELTE BTK Folklore Tanszék.
1995 Népi kultúra a technika korszakában. Budapest: Osiris.

BOURDIEU, PIERRE
1985 Az identitás és a reprezentáció. A régió fogalmának kritikai elemzéséhez. Szociológiai Figyelő (1):7–22.

CASSIRER, ERNST
1997 A modern politikai mítoszok technikája. *In* Politikai antropológia. Zentai Violetta, szerk. 37–50. Budapest: Osiris – Láthatatlan Kollégium.

FEJŐS ZOLTÁN
1998 „Hordák" és „alternatívok"? A turizmus néhány újabb megközelítése. *In* A turizmus mint kulturális rendszer. Fejős Zoltán, szerk. 5–9. Budapest: Néprajzi Múzeum.

FEJŐS ZOLTÁN, SZERK.
1984 Cul/tours. Budapest: Népművelési Intézet. /Folklór – Társadalom – Művészet 15./
1998 A turizmus mint kulturális rendszer. Budapest: Néprajzi Múzeum.

FEJŐS ZOLTÁN – SZIJÁRTÓ ZSOLT, SZERK.
2000 Turizmus és kommunikáció. Budapest–Pécs: Néprajzi Múzeum – PTE Kommunikációs Tanszék.

HAJDÚ GABRIELLA
2000 Az utazás mint modern mítosz. *In* Turizmus és kommunikáció. Fejős Zoltán – Szijártó Zsolt, szerk. 191–200. Budapest–Pécs: Néprajzi Múzeum – PTE Kommunikációs Tanszék.

KÖSTLIN, KONRAD
1996 Utazás, régiók, modernség. Café Babel (4):117–124.

MACDONALD, SHARON
1997 A people's story. Heritage, identity and authenticity. *In* Touring Cultures. Transformations of Travel and Theory. Chris Rojek – John Urry, ed. 155–175. London: Routledge.

MAUSS, MARCELL – HUBERT, HENRI
2000 Rövid tanulmány az idő képzetéről a vallásban és a mágiában. *In* Idő és antropológia. Fejős Zoltán, szerk. 35–69. Budapest: Osiris.

ROJEK, CHRIS – URRY, JOHN, ED.
1997 Touring Cultures. Transformations of Travel and Theory. London: Routledge.

URRY, JOHN
1990 The Tourist Gaze. Leisure and Travel in Contemporary Societies. London: Sage.

ZENTAI VIOLETTA
1997 Politikai antropológia: a politika antropológiája. *In* Politikai antropológia. Zentai Violetta, szerk. 9–36. Budapest: Osiris – Láthatatlan Kollégium.

GYURICZA ESZTER

Egy ünnep és olvasatai. A salföldi Mária Magdolna-napi búcsú mint az ellenvilág-teremtés eszköze és színtere

Bevezetés

A turizmus antropológiai kutatása az 1970-es években lendült fel, ugyanis ekkor kezdték el a turizmust mint kulturális jelenséget értelmezni. Dennison Nash turizmuskutató már 1981-ben úgy látta: „elegendő munkával bírunk, hogy kritikailag értelmezhessük az antropológusoknak e csodálatos témával kapcsolatos eredményeit." (Nash 1984:61). Nash szerint a turisztikai folyamat egy olyan turisztikai rendszer eleme, amely rendszer „önmagában is valamely tágabb társadalmi összefüggés része." (Nash 1984:62).

A salföldi pálos rendi kolostorrom Mária Magdolna-napi búcsújának elemzése rámutat arra a turisztikai folyamatra, amely ezt a búcsút életre hívta és a jelen pillanatig működteti. Mivel ez a vallási és turisztikai esemény egy nagyobb társadalmi összefüggés része, a búcsú tanulmányozásán keresztül ábrázolható a Káli-medence és Salföld társadalmi-kulturális rendszere; azok a speciális társadalmi tényezők, amelyek létrehozták a térségre jellemző turizmust, illetve amelyek e különleges turizmusforma hatásainak következtében alakultak és alakulnak ki. A kolostorrom és a búcsú összefoglalja és reprezentálja a helyi társadalom struktúrája és a medence speciális turizmusformája közötti kapcsolatot.

A tanulmány a vizsgált jelenségeket – a Káli-medence társadalmi rendszerének egy szeletét, a pálos rendi kolostorromot és a Mária Magdolna-napi búcsút – alapvetően a szimbolikus antropológia irányzata felől közelíti meg. A szimbolikus antropológiának az utóbbi két-három évtizedben kikristályosodott megközelítése magát a kultúrát szimbolikus konstrukciónak tekinti, és szimbolikus struktúraként elemzi. E felfogás szerint a „kultúra fogalma [...] a viselkedés mögött lévő belső, láthatatlan tartományokra irányul. [...] Ennek megfelelően az elemzés hangsúlya a viselkedés fogalmáról a tudás, szimbólum és a jelentés kategóriáira tevődött át." (Niedermüller 1995:200.) Az antropológiai leírás célja e jelentések vizsgálata, összefüggéseik meghatározása.

A Mária Magdolna-napi búcsúról szóló beszámolók ezeket a jelentéseket közvetítik, elemzésükkel tehát „rejtett" összefüggésekre derülhet fény. A kultúrát alkotó jelentések, illetve e jelentések hordozói szemiotikai szempontból is értelmezhetők. A Salföld melletti pálos kolostorromhoz kapcsolódó búcsút jelen tanulmány Dean MacCannell amerikai antropológus turisztikai látványosságokkal kapcsolatos szemiotikai elméletének segítségével is vizsgálja.

Vallás és turizmus

A turizmust kulturális rendszernek tekintő antropológusok a turizmus jelenségeinek értelmezésekor főként Durkheim és Eliade vallásról szóló elméleteiből indulnak ki. A turizmus és a vallás összefüggése első megközelítésben arra vezethető vissza, hogy a turizmuskutatók többsége a turizmus első formáit a zarándoklattal mint vallási gyakorlattal hozza összefüggésbe. Ebből a perspektívából kiindulva számos tanulmány foglalkozik a zarándokutak, a búcsújárások mint sajátos turisztikai formák elemzésével (Pusztai 1998).

A neves turizmuskutató, Graburn szerint is összefügg egymással a vallás és a turizmus (Graburn 1989). A két jelenség közötti párhuzam alapja egy bináris rendszer, melyre már Durkheim is utal: a társadalmi tények a társadalom által meghatározott szent és nem szent tényekből állnak, azaz a szent és a profán szféra elkülönül egymástól (Durkheim 1997), „a szent és a profán a világban-lét két különböző módja, két eltérő egzisztenciális helyzet" (Eliade 1996:10). A szent és a profán közötti különbség a turizmus és az utazás kapcsán is jelentős szerepet játszik: a profán lét, azaz a mindennapok, a munka világa, illetőleg a szent, a mindennapoktól eltérő lét, a szabadság vagy az önkéntes munka világa állnak szemben egymással (Graburn 1989). A turizmus pedig az a folyamat, amely biztosítja, hogy mindkét létmódot megtapasztalhassuk. A profánból a szentbe való eljutás eszköze az utazás, amelyet ennélfogva értelmezhetünk egyfajta átmeneti állapotként is.

Ahogy a vallási élet gyakorlása során rítusokra van szükség ahhoz, hogy a profán dimenziótól eltávolodva beléphessünk a szent dimenziójába, úgy a turizmus is értelmezhető rítusok segítségével. Tulajdonképpen a turizmus is egy „modern rítus" (Pusztai 1998:13), hiszen magában foglalja a hely, az állapot és jó néhány esetben a társadalmi pozíció változását is. A turizmusra is jellemző az átmeneti rítusok Van Gennep által meghatározott három szakasza: az elkülönülés, a liminalitás és az újraegyesülés. „Az első fázis (az elkülönülés) olyan szimbolikus magatartást foglal magában, amely jelzi, hogy az egyén vagy a csoport elszakadt a társadalmi struktúra egy korábbi rögzített pontjától vagy a kulturális feltételek egy korábbi csoportjától." (Turner 1997:51). Ez a rögzített pont a turista mindennapi életére jellemző társadalmi státus, amely elsősorban a társadalmi hierarchiában elfoglalt hely és a végzett munka – a hivatás – segítségével határozható meg. A turizmus során a turista a mindennapok időstruktúrájából átkerül a szabadidő új idődimenziójába; a munkától – a fizikai értelemben vett munkahelyétől és az elvégzendő feladatok terhétől – eltávolodva turista mivoltát már nem a munka, hanem a „szabadidő" határozza meg.[1]

A liminális szakaszban időlegesen felbomlik a hagyományos, mindennapi tér és idő megszokott struktúrája: a turista új térben és időben találja magát. Ebbe az új struktúrába kell beilleszkednie: olyan közegbe kerül, ahol a napok is másként telnek, és ahol sajátos pozíciója nyilvánvalóan megkülönbözteti őt a befogadó-, illetve vendéglátó társadalom mindennapi életének rendszerétől. A liminális szakasz lezárulta után a turista visszatér eredeti stabil állapotába, melyet ismét a mindennapi élet meghatározott és megszokott normái jellemeznek.[2]

Ellenvilág-konstruálás az ünnepek és a vallás területén

„A turizmus [...] az a társadalmi gyakorlat, [...] ahol az életvezetés korábbi standardjai, konvenciói, bizonyosságai feloldódnak, s más szabályok, konstrukciós elvek érvényesülnek, mint a mindennapi életben" (Szijártó 2000:4). Az a folyamat, amelynek során a hetvenes évek elején a bebírók első generációja megérkezett a Káli-medencébe, jellemezhető egyfajta új világ teremtéseként is. Ezt a világot ellenvilágként értelmezhetjük, hiszen kereteinek felállításában az a törekvés játszott szerepet, hogy a bebírók a maguk mögött hagyott városi életformához képest, annak ellenében konstruálják meg életüket. A Káli-medencében tapasztalható ellenvilágképzés nem egyszerűen konstrukciós, hanem rekonstrukciós eljárás is: a modern városi léttel szemben meghatározott életvitel ugyanis a múlt egy elképzelt korszakának, az úgynevezett „aranykornak" a jelenbeli megvalósítása, rekonstruálása. Somogyi Győző, a Káli-medence egyik legismertebb bebírója egy interjú során részletesen kifejti az aranykorral kapcsolatos nézeteit:

Az aranykor nem erőfeszítésekből születik. Lényege az életélvezet. Az aranykorokban „méz csorog" a háztetőkről, „sült galambok röpködnek", és végtelen örömben – énekben, táncban, lakomában – telik az ember napja [...]. Ilyen volt a mi tájunkon az ezerhétszázas évek vége, ezernyolcszázas évek eleje, amikor Berzsenyi, Csokonai, Kisfaludy járták a vidéket; iszogattak a szőlőlugasok alatt, és közben elmélkedtek, verseket írtak [...] Keszthelyen a Georgikont alapították Festeticsék. Ugyanez volt a népművészetnek, a népi építőművészetnek is egy aranykora, amit ma itt megőrizni próbálunk. Amiben ma gyönyörködhetünk, az akkortájt született. [...] Ezt a kort éljük mi meg újra. [...] Ezt az aranykort egyszerűen – minden technikai borzalom és környezet ellenére is – meg tudjuk élni. Ez nem képzelődés. Ez itt a Káli-medencében mindennapi valóság. (Kapiller 1985:730).

Az ellenvilágként rekonstruált aranykor szemben áll az elviselhetetlen, átláthatatlan komplexitású modern világgal. Ezt a rekonstruált aranykort a modernitásra jellemző állandó mobilitással, változással szemben az állandóság, azaz az ősi, történelmi tradíciók, a jövőorientáció helyett a múltba tekintés, a jelen individualizmus-központúsága helyett a közösségi élmények és az autentikusság jellemzik.

A bebírók rekonstrukciós törekvése különböző színtereken valósul meg: így például a természeti és az épített környezet, a gazdálkodás és életvitel területein. A medencébe költözők kezdeményezésére létrejött a Káli-medence Környezetvédelmi Társaság, s e szervezet működésének köszönhető s részben, hogy a terület a Balaton-felvidéki Nemzeti Park részévé vált. A társaság nyújtotta intézményi háttérrel nagyobb lehetőség nyílt a terület környezetvédelmi, gazdasági és kulturális életének alakítására, természeti kincseinek megóvására. Az épített környezet, azaz a Káli-medence átalakított lakóházai, épületegyüttesei is magukon hordozzák a rekonstrukciós törekvés nyomait: az egyes – bizonyos szempontból véleményvezérnek számító – bebírók által preferált építészeti motívumok, eljárások és módszerek világosan tükrözik a 18–19. századi népi építészet hatásait. A bebírók őshonos ökológiai gazdálkodási formák bevezetésére is törekednek a szerintük a fogyasztói társadalom túlzott igényeit kiszolgáló, a természetet leigázó gazdasági eljárásokkal szemben.

A rekonstrukciós törekvések az *életvitel* szintjén is megvalósulnak. A Káli-medencében letelepültek saját ellenvilágukat olyan közösségi alkalmak és ünnepek megteremté-

sével építették fel, melyek a városok modern világában nem vagy nem az általuk kívánt formában voltak jelen. A Káli-medencében – különösen Salföldön és környékén – több olyan újonnan kialakult tradíciót találunk, melyek léte összefügg ezzel a rekonstrukciós eljárással. Ilyen például az Eötvös Károly emlékére minden húsvétkor megrendezett, koszorúzással egybekötött emléktúra[3], a kisörspusztai haranglábnál rendezett Anna-napi búcsú[4] és a Salföld melletti pálos rendi kolostorromnál szervezett Mária Magdolna-napi búcsú is.

A bebírók – hátrahagyva a város és a mindennapok világát – ünnepeiket, így a salföldi Mária Magdolna-napi búcsút is a hivatalos egyház szabályai által meghatározott kereteket kitágítva alakították ki. Ezek a tradíciók nyilvánvalóan vallási tartalmat is hordoznak, hiszen a búcsú eredetileg kultuszhelyeken rendezett vallási ünnepet jelent. Azonban mind az Anna-napi, mind a Mária Magdolna-napi búcsúra jellemző, hogy létüket nem a hivatalos egyháznak, hanem a salföldi bebírók csoportjainak köszönhetik. Az új ünnepek létrehozása a bebíróknak a tradíciók eltűnése, a vallási élet szekularizációja és a hivatalos egyház bürokratikus intézménye elleni fellépéseként értelmezhető. Sőt, a bebírók legismertebb személyisége szerint az új tradíciók megszervezésével az értelmiség a szekularizáció folyamán háttérbe szoruló, már-már eltűnő papság szerepét vette át.[5]

A bebírók rekonstrukciós törekvésében jól megfigyelhető a szent és a profán szféra elkülönítésének szándéka. Mircea Eliade szerint „a profán tér homogenitásának és viszonylagosságának »káoszában« semmiféle világ nem jön létre" (Eliade 1996:16). A világteremtéshez inhomogén, azaz profán és szent területekre osztható, rendezett térre van szükség. Az ismeretlen területek kozmosszá alakítása a megszentelés szimbolikus aktusán keresztül történik: így a felszentelt terület is rendezett világunk egy részévé válik. A letelepülők által birtokba vett, számukra homogénnek tekinthető környezetben saját maguk jelölhették ki szent és profán különbségének határvonalait. E tevékenység során felhasználták a már meglévő történelmi és vallási emlékeket is. Azzal, hogy a bebírók a kolostorromot felszentelték, a rom és a hozzá kapcsolódó búcsú a tér egy kitüntetett, szent pontjává vált.

Ahogy a tér, úgy az idő sem homogén: a profán, mindennapi időtartamokat speciális időintervallumok követik: az ünnepek ideje. A két idősík egymással párhuzamosan fut, és rítusok segítségével léphetünk át egyikből a másikba. A Mária Magdolna-napi búcsú szentmiséjének rítusai hozzásegítik a résztvevőket ahhoz, hogy a kolostorromnál, a szentnek tekintett helyen megtapasztalhassák a szent időt. „Minden vallási ünnep, minden liturgikus idő azt jelenti, hogy valamilyen mitikus múltban [...] lezajlott szakrális eseményt újból jelenlevővé tesznek. Az ünnepen való vallásos részvételhez hozzátartozik, hogy kilépünk abba a mitikus időbe, amely ebben az ünnepben újból jelenvalóvá válik." (Eliade 1996:61.) A kolostorrom búcsúja és az ott tartott szentmise esetében a mitikus idő három részből tevődik össze: egyrészt a mise szertartása felidézi a keresztény tradíció idejét, másrészt a hely megidézi a középkori pálos szerzetesrend kolostori életének idejét,[6] végül pedig a szentmisét követő mulatság és borozgatós beszélgetés eszünkbe juttatja a 17–18. századi „aranykor" pezsgő közösségi életét.

A Salföld melletti pálos rendi kolostorrom és a Mária Magdolna-napi búcsú

A salföldi pálos kolostor romjai a köveskúti vagy kőkúti, Mária Magdolnáról elnevezett pálos rendi kolostor maradványai. Családtörténeti források alapján megállapítható, hogy a középkorban a Balaton-felvidék érintett részén két település volt: Alsó- és Felső-Kőkút. Az egyik településen élt a Köveskúti vagy Kőkúti család, amelyben – valószínűleg a család egyik ősének tiszteletére – gyakran használták a Sal keresztnevet. Az idők során ezzel a keresztnévvel különböztették meg a család lakhelyét, azaz Salkőkútat, amely a mai Salföld őse, és amelynek határában a romok ma is megtalálhatók.

A kőkúti pálos kolostorról a legkorábbi adat a 13. századból származik: a rend megalapítója, Pál veszprémi püspök 1263-ban kiadott oklevelében számba veszi a pálos kolostorokat, köztük a kőkútit is. A 15. században – az I. Ulászló és Erzsébet királynő közötti pártharcok következtében – a szerzetesek elhagyták a kolostort. További sorsával kapcsolatban nem tudunk semmi bizonyosat, azt a tényt leszámítva, hogy a kolostor egészen az 1958-as állagvédelmi törekvésekig folyamatosan pusztult. Területének teljes feltárására 1962-ben került sor. Azóta az Országos Műemléki Felügyelőség nem foglalkozott a kolostorrommal (Pusztai 1967).

A Salföld melletti pálos rendi kolostorrom Mária Magdolna-napi búcsújának értelmezésekor elengedhetetlen a *búcsú* fogalmának tisztázása.[7] „A búcsú eredetileg nyilvános, bizonyos időre kiszabott egyházi vezeklés elengedése. [...] Teológiailag a búcsú az egyház ígérete, hogy különlegesen közbenjár Istennél valamely ideig tartó büntetés elengedéséért, olyan bűnök esetében, amelyeket mint bűnöket már eltöröltek a bűnbánat szentségének vételével", azaz a gyónással és az áldozással (Várnagy 1995:140).

A néprajztudomány kétféle búcsút különböztet meg: a templom- vagy torkosbúcsút, illetve a szentbúcsút. Az előbbi „az esztendő legtöbb vendéget megmozgató ünnepe [...], az idegenbe szakadt rokonok hazalátogatásának és találkozásának rendszeresen ismétlődő alkalma". A templombúcsú apropójául a helységek temploma védőszentjének ünnepe szolgál. Szentbúcsúk pedig a kegyhelyek zarándokok által látogatott és nagy tömegeket vonzó búcsúi. „Szentbúcsút a templombúcsúval ellentétben nem lehetett minden katolikus faluban tartani. [...] A szentbúcsúhoz csoda kellett, vagyis olyan rendkívüli esemény, amelyet a nép csodaként értelmezett, és amelyet hosszadalmas vizsgálatok után a hivatalos egyház is csodaként vagy csodás eseményként ismert el." (Magyar Néprajz 1990:366–370.)

A Mária Magdolna-napi búcsú nem tekinthető igazi szentbúcsúnak, hiszen a helyhez nem kapcsolódik csodás esemény, és a búcsún részt vevők túlnyomó többsége nincs is tudatában annak, hogy a búcsúkor mondott szentmise célja a bűnökért kijáró büntetésektől való megszabadulás.

A búcsú szervezői is tisztában vannak azzal, hogy a kolostorrom nem tekinthető egyházi értelemben vett kultuszhelynek: „a hivatalos egyházi előírás szerint, ha a templomon kívül bárhol misét tartanak, az illetékes püspöktől engedélyt kell kérni. 1990-ben mi is ezt az utat követtük: a veszprémi püspökségtől kértünk engedélyt. Pusztán ennyiben állítható, hogy hivatalos a Mária Magdolna-napi búcsú."[8] (B. Á. 2000.) Noha a hivatalos egyházi álláspont szerint a kolostorromhoz nem kapcsolódik csodás esemény,[9] a

résztvevők számára ugyanakkor csodaként értelmeződik mindaz, ami minden egyes búcsú alkalmával megismétlődik: az a közösségi élmény, amely elmondásuk szerint az erdő közepén, egyedi környezetben a búcsú során átélhető, és a profán létet ilyen módon szent tartalommal ruházza fel.

A Mária Magdolna-napi búcsú tehát nem feleltethető meg a hivatalos teológia alapján meghatározott búcsú fogalmának, inkább egy társadalmi csoport, a bebírók kulturális konstrukciójának tekinthető.[10] Mivel ők hozták létre ezt az ünnepet, maguk definiálják, hogy a tradíción pontosan mit értenek, és milyen névvel jelölik azt. Bár az egyháztól kölcsönzött vallási terminust, a „búcsú" fogalmát ők is használják a kolostorromoknál rendezett ünnep megnevezésére, a kifejezés tartalmát a bebírók másfajta értelemben határozzák meg. A „búcsú" mint egyházi terminus használata erősíti ennek a tradíciónak a vallási, szent szférával kapcsolatos jellegét, de profán tartalommal is elegyíti azt. A kolostorromnál rendezett ünnepség alkalmával ugyanis a szentmise mellett szeretetlakomára és saját készítésű apróságok kirakodóvásárára is sor kerül. A tradíciót mégsem a vigasság vagy a mulatság, hanem a búcsú szóval jelölik.[11]

A rom és a búcsú mint szimbólumok – szemiotikai elemzés

Az emberi viselkedés elválaszthatatlan a szimbólumok használatától. Ezért a turizmus kulturális rendszerében is szimbólumok jelenlétével kell számolnunk, melyek jelentését az azt használó embercsoport adja meg. Salföldön is megfigyelhető, hogy a bebírók a kolostorromot sajátos jelentéssel, értelmezéssel ruházzák fel, ily módon a Salföld melletti pálos rendi kolostor romja szimbólumnak, a kolostornál tartott búcsú pedig rítusnak tekinthető.

Geertz szerint a kultúra szimbólumokban megtestesülő jelentések történetileg közvetített mintáinak összessége. A geertzi értelemben vett szimbólumok külsődleges információforrások, melyek a „közös megegyezések interszubjektív világában" léteznek: jelentést kölcsönöznek a társadalmi valóságnak, miközben kölcsönhatásban is állnak azzal, azaz a társadalmi valóság hatására folyamatosan módosulnak (Geertz 1994:68).

A szimbólumoknak ezt a jellegzetességét jól illusztrálja a kolostorrom. Ha abból a feltételezésből indulunk ki, hogy a rom nagyon sokféle szimbolikus tartalmat hordozhat – a középkori misztikus vallási áhítatot, a katolikus egyházrendszer intézményesülését vagy valamiféle romantikus életérzést –, akkor érdemes megfigyelni a rom által közvetített jelentés elmúlt évtizedekben bekövetkezett változásait. Nyilvánvaló, hogy a kolostorrom „szimbolizáló tevékenysége" nem független azoktól a társadalmi változásoktól, amelyek a hetvenes években kezdődtek a Káli-medencében: ezek nyomait a pálos rendi kolostorrom mint kulturális minta, szimbólum is magán viseli.

A szimbolikus antropológia jelfelfogása a kolostorromhoz kapcsolódó jelentések megkonstruáltságának felismerését segítette elő. Az amerikai antropológus és turizmuskutató Dean MacCannell elmélete, mely a turisztikai látványosságok *szemiotikai* megközelítésén alapul, a kolostor mint jelrendszer részletekbe menő szerkezeti elemzését teszi lehetővé. A peirce-i jelelméletből kiinduló MacCannell értelmezésében a jel, az alany és a tárgy egysége mindig reprezentál valamit valakinek (MacCannell 1976). MacCannell szerint a turisztikai látványosságok jelek, azaz a peirce-i és a saussure-i hagyomány ér-

telmében a turisztikai látványosságok olyan jelölők, melyekhez különféle jelöltek kapcsolódnak. MacCannell a turisztikai látványosságok szemiotikai értelmezése során a jelölő *(signifier)* helyett a *marker* szót, a jelölt *(signified)* helyett a *sight* kifejezést használja.[12] A kettő közötti kapcsolat természetesen szimbolikus, de még fontosabb jelölő és jelölt viszonyában a felcserélhetőség: minden jelölt lehet egyúttal jelölő is.[13] Azt, hogy mit tartunk jelölőnek vagy jelöltnek, a társadalmi struktúrában elfoglalt hely szabja meg. A jelöltről való információ, azaz a marker mutatja meg az utat a jelölthöz, vagyis a tárgyhoz, a *sight*hoz, de mindkét fogalom értelmezése függ az értelmező társadalmi valóságától.

A Salföld melletti pálos kolostorrom és a hozzá kapcsolódó Mária Magdolna-napi búcsú mint sajátos társadalmi gyakorlat a turizmus által létrehozott turisztikai látványosság *(attraction)*, egyaránt felfogható jelölőként *(signifier-marker)* és jelöltként *(signified-sight)*. Azt, hogy aktuálisan minek tekintjük őket, saját társadalmi valóságunk, a társadalmi struktúrában elfoglalt helyzetünk, sajátos nézőpontunk határozza meg. Például az antropológus számára a kolostorrom és a búcsú, az ezekről szóló narrációk jelölők (markerek), a tanulmányozott társadalmi csoport eszmerendszerének, világképének (sightjainak) jelölői. A Káli-medencébe látogató turisták számára a búcsút hirdető, házi készítésű szórólap jelölő (marker), hiszen a plakát (1) információt tartalmaz a kolostorromnál rendezett búcsúról, azaz (2) egy speciális jelöltről, a sightról. (Így az első esetben a rom és az ünnep jelölőként, a másodikban pedig jelöltként funkcionál, annak függvényében, hogy milyen szemszögből tekintünk rá.)

A turisztikai látványosságok fel- vagy megismerése a „marker → sight replacement" (MacCannell 1976:121) irányába történik, azaz a jelölőből kiindulva értelmezzük a jelöltet. A turista a jelölőről szerzett információk alapján fogadja be a jelöltet. A folyamat azonban ennél bonyolultabb, mert egy látványosság valódi befogadása több ilyen „marker → sight" átfordítással jár együtt: a turista a rom tanulmányozásakor, a búcsún való részvételkor újabb információkat gyűjt, például a résztvevők és a helyszín hangulatáról (3). Ezeket ismételten jelölőkként (markerekként) értelmezheti, és segítségükkel egy újabb jelöltet konstruálhat. Ez az újabb jelölt (sight) a romoknál tartott búcsú aktuális, új jelentésekkel bővülő megvalósulása (4).

A bebírók első generációja, amely a kolostorrom melletti búcsút létrehozta, természetesen nem turisztikai látványosságként tekint a romra. Számára a pálos rend egykori kolostora és a Mária Magdolna-napi ünnep többféle jelentéssel rendelkezik: szimbolizálhatja például a közösséget, nemcsak az általános értelemben vett közösséget, hanem az első generációs bebírók csoportjának összetartását is. Hiszen önmeghatározásuk egyik alapja éppen ez az általuk a Káli-medencében létrehozott, megtervezett ünneprendszer.[14]

A hivatalos és a spontán liturgia különbségei – a narratívák elemzése

A bebírók Káli-medencében tapasztalható ellenvilág-teremtése a Mária Magdolna-napi búcsúról szóló narratívák szintjén is megfigyelhető: a búcsú vonzerejét az elbeszélők a tradicionális vagy hivatalos egyházi ünnepekhez való viszonyításon keresztül fogalmazzák meg.

A kolostorrom búcsúja nemcsak a búcsú teológiai fogalmát tekintve áll speciális viszonyban a hivatalos egyházzal. Olyan új jelenségről, kezdeményezésről van szó, mely több ponton is eltér a hivatalos egyházi ünnepek forgatókönyvétől, és a jelek szerint nem épülhet be egyik pillanatról a másikra, zökkenőmentesen a katolikus egyház hagyományainak sorába.

A bebírókkal készített interjúk értelmezésével lehetőség nyílik a kolostorrommal és a búcsúval kapcsolatos jelentéstulajdonítási gyakorlatok vizsgálatára. A kolostorromról és a búcsúról szóló narratívák azt bizonyítják, hogy az emberi közösségek mentálisan is sajátos környezetet hoznak létre: a teret jelentéstulajdonítási folyamatokon keresztül szervezik rendszerré (Bíró et al. 1991:47).[15] A bebírók narratíváinak elemzése során feltárható az a módszer, melynek segítségével a bebírók mint a Káli-medence jellegzetes közössége a teret jelentéssel ruházták fel.

Az interjúalanyok kétféle misét tartanak számon: a szabadtéri misét, illetve a salföldi templomban tartott istentiszteletet. A két liturgikus szertartást legszembetűnőbb módon a környezet, az eltérő helyszín különbözteti meg egymástól. Míg az előbbinek meghatározó vonása a természethez fűződő konstitutív kapcsolat, addig az utóbbit, azaz a hagyományos falusi misét annak kerete, azaz a salföldi templom határozza meg.

A Mária Magdolna-napi misére szabadtéri jellegéből adódóan nem jellemzőek a templom védő, de ugyanakkor meghatározott keretet biztosító korlátai. Egy templom esetében élesen elkülöníthető egymástól a szent és a profán tér: a templom küszöbe jelzi, hogy a tér egy új minőségébe érkeztünk. Sok esetben már a templom elhelyezkedése, a templom előtti tér építészeti jellege is figyelmeztet arra, hogy hamarosan egy más típusú térbe lépünk. A szabad tér, az erdő esetében nincsenek ilyen éles határvonalak. A templommal ellentétben a kolostor romjai nem rendelkeznek mindenki számára egyértelműen a szent tér attribútumaival: az épületmaradványok között úgy is sétálhatunk, hogy nincs tudomásunk róla, hogy a romok egykor kolostorfalak voltak, és köztük vallási élet folyt. Még ha a pálos kolostort egyfajta szent térnek fogjuk is fel, a rom állapota, rendezetlensége miatt nemigen találunk olyan határvonalat, amely térválasztó funkcióval bírna. Ebből a sajátos meghatározatlanságból fakadóan a rom – illetve maga a rom környékén rendezett búcsú is – különböző definíciós harcok terepévé válhat, azaz nyitott az interpretációkra.

A hagyományos templomi mise jól meghatározott viselkedést ír elő attól a pillanattól fogva, hogy a hívők a templomba lépnek.[16] A kolostor romjainál semmi sem jelzi, hogy szent térről van szó, ami különleges viselkedést tenne kötelezővé: „Ezek [a szabadtéri misék] [...] semmilyen viselkedést nem kívánnak meg" (S. Gy. 2000). Úgy tűnik, hogy a határvonalat és a megfelelő magatartást mindenki saját maga állapítja meg: a Mária Magdolna-búcsún sokkal kevesebb a közösség valamennyi tagjára nézve érvényes, kötelező előírás, mint a falu templomában tartott vasárnapi misén.

Az eltérő helyszínek mellett a kolostori és a templomi mise közötti fontos különbséget – ami szintén a környezet eltérő jellegén alapul – a bebírók a „szabadság" és „természetellenesség" fogalmainak szembeállításával jellemzik. Az interjúalanyok szerint a templommal szemben előítéleteink vannak, melyek következtében az ember „szorong, fél" (S. Gy. 2000). A szabadban, a természetben tartott istentisztelet ezzel szemben természetes viselkedésmódot tesz lehetővé.

A templomi szertartáson való részvétel könnyen keltheti azt a benyomást, hogy az

ember „belép valami pártba" (S. Gy. 2000), míg a Mária Magdolna-napi búcsú és az ehhez hasonló rendezvények az elkötelezettség nélküli együttlétet biztosítják, azaz „sokkal nyitottabbak [...], nem kell beiratkozni, hitvallást tenni" (S. Gy. 2000).

A nyitottság mellett a szabadtéri mise fontos sajátossága, hogy *közösségi lét*et biztosít: a Mária Magdolna-napi összejövetelen az egyik interjúalany elmondása alapján érezni lehet a „közösségnek a melegségét [...] a szeretet erejét." (S. Gy. 2000). A búcsút a részvétel jellemzi, „részt venni" pedig csak valamilyen közös dologból lehet.

A Mária Magdolna-napi búcsú kötetlensége vonzó lehet azok számára, akik ódzkodnak a vallás kötöttségekkel terhesnek tartott gyakorlásától. A búcsú ugyanakkor kötetlensége, a hivatalos liturgiával való szembenállása miatt kivívta a hivatalos egyház idegenkedését. Ezért „mind a mai napig van egy feszültség" a bebírók és az egyház között. A szabadtéri misézést a helyi plébános „fölösleges fakszninak" (S. Gy. 2000) tartja, és elítéli, hogy az emberek az erdőbe mennek istentiszteletet tartani.[17] Az interjúkból a „rendes" és a „renitens" hívő ellentéte bontakozik ki. A rendes hívő ember a salföldi templomba jár, a renitensek a vasárnapi misére „bezzeg nem jönnek el, de az erdőbe kimennek" (S. Gy. 2000).

A magyar katolikus egyházon belüli, az államszocializmus idején jelentkező strukturális problémákat jól példázza a salföldi hitélet. Az előző politikai rendszerben végbement állami beavatkozással meggyorsított szekularizációs folyamat következtében sok községbe már nem jut pap, ezért egy-egy plébánosnak több helységet is el kell látnia: ez a papok túlterheltségéhez vezet. Salföld (hét másik, Káli-medencebeli községgel együtt) a Káptalantóti Plébániához tartozik. Az interjúalanyok egy része a plébánosra nehezedő munka mennyiségével magyarázza a hivatalos egyházi személynek, illetve személyében az egyháznak a búcsútól való távolmaradását: a helyi plébánosnak „nyolc faluja [van], majd bele gebed, hogy ott el tudja látni a miséjét, és ez [a pálos kolostornál rendezett búcsú] egy pluszmunka lenne neki". A helyi plébános semmiféle konfliktust nem említ a kolostorromnál szervezett búcsúval kapcsolatban. Az első két évben ő tartotta ott is a szentmisét, azóta azonban elfoglaltságaira hivatkozva nem vesz részt az ünnepen.[18]

Az egyik interjúalany a feszültség okát olyan „új formák, más formák" (S. Gy. 2000) létezésével magyarázza, melyekről a hivatalos egyház nem kíván tudomást venni, még akkor sem, ha ezek „vonzzák az embereket" (S. Gy. 2000). Itt egy újabb probléma kerül elő, mely abból fakad, hogy a búcsút egyszerre jellemzi egyfajta reszakralizálós törekvés és a profán hangulat, a misét követő buli hangulata.

A bázisközösség-mozgalom öröksége

A salföldi búcsút szervező bebíró csoport tagjai jelenük és múltjuk figyelembevétele alapján kapcsolatba hozhatók a bázisközösségi mozgalommal; „ezek az emberek [a bebírók] mind valamilyen *bázisközösséghez* tartoztak" (S. Gy. 2000).

A bázisközösségek 1945 után jöttek létre a politikai okokból megszüntetett katolikus egyesületek baráti közösségeiből. A bázisközösségek jellegzetes módon illeszkedtek az őket körülvevő világba: sajátos kapcsolatot alakítottak ki a világi társadalommal, a hivatalos egyházzal és az aktuális politikai hatalommal. Kamarás István kutatása szerint[19] ezek a közösségek a túlorganizált, rohanó léptékű társadalommal szemben keresztény

életértékeken alapuló társadalmi alternatívát jelentenek. Az államszocializmus idején alakuló bázisközösségek fő jellemzője ezek szerint az, hogy szembehelyezkednek mind a világi társadalommal, mind a hivatalos egyházzal és a politikai hatalommal (Horváth 1995).

A bázisközösségek és a hivatalos egyház kapcsolatára jellemző, hogy az egyházi vezetés nem tudta, illetve máig sem tudja meghatározni a bázisközösségekhez való viszonyát: „Ezek a közösségek valamennyien tagjai annak az egyháznak, melynek vezetése az elmúlt évtizedekben vagy a tűrt, a rejtett, vagy a besorolhatatlan kategóriákba helyezte, s a legutóbbi időkig (sok pap esetében a mai napig) vagy nem akart, vagy nem mert, vagy nem tudott velük mit kezdeni" (Kamarás 1994:8). Mivel a bázisközösségek vallási társaságok, a pártállam rendőrségi és bírósági úton még a hetvenes években is üldözte ezek tagjait (Kamarás 1994). A rendszerváltozás után a politikai hatalommal való kapcsolatuk minősége megváltozott: a kisközösségek már nem a politikai ellenállás tényezői, az egyházi rendszerrel szembeni kritikai szemléletük azonban máig megmaradt.

Kamarás István szerint a bázisközösségek nagy része valamiféle életközösségre, közösségi életstílusra törekedett. „Az átlagemberhez képest jóval gyakoribb életükben a »bekapcsolódás« (különböző ügyekbe, egymás életébe) és az »átkapcsolódás« a rutinból, az átlépés a transzcendens, a spirituális, az ünnepi, a szent dimenzióba." (Kamarás 1994:146.) Az egyik interjúalany elmondása szerint a fővárosból, a bázisközösségek keretei közül érkező bebíróknak „igényük volt arra, hogy mise után elbeszélgessenek, együtt egyenek-igyanak" (S. Gy. 2000).

A bebírók Káli-medencébe való leköltözése, ellenvilág-teremtési törekvése nem más, mint a modern városi élettel szembeni, a bázisközösségi szellemmel is összhangban lévő alternatív társadalmi élet megteremtése. A bebírók Káli-medencében megvalósuló új életvitele a rendszerváltásig politikai ellenállásként értelmeződött: a kisörspusztai Anna-napi búcsún és az azt követő olimpiai játékokon részt vevőket rendszeresen feljelentették, és rendőrségi razzia is többször előfordult a faluban. A hivatalos egyházzal való konfliktust tekinthetjük a bázisközösségek velejárójának: hiszen a Salföldön készült interjúk is árulkodnak valamiféle nézetkülönbségről. A bázisközösségek tagjai nagy türelemmel és tapintattal igyekeznek befolyásolni a pap munkáját. Bizonyos értelemben nyomást gyakorolnak rá annak érdekében, hogy lelkészi munkáját magasabb színvonalon és nagyobb intenzitással végezze. Amennyire az egyházi törvények megengedik, átvállalnak tőle feladatokat, részben azért, hogy tehermentesítsék, de sokszor azért is, mert alkalmatlan azok ellátására. Ötleteket adnak a hívek aktivizálására és segítenek a szervezésben (Horváth 1995:279).

Emellett a kezdeti időkben a szervezők megkísérelték az egyházi vezetőket spontánabb, kötetlenebb liturgia kialakítására, illetve jóváhagyására ösztönözni. Ezek a törekvések azonban nem jártak teljes sikerrel. Ugyanakkor a vallásosság életterének kitágításával lehetőség nyílt világi beállítású emberek fokozottabb bevonására is, akárcsak a bebírók esetében (Horváth 1995:276). Ennek példája a Mária Magdolna-napi búcsú és szentmise, melynek résztvevői között éppúgy találunk a vasárnapi istentiszteletet rendszeresen látogató hívőket, mint vallásukat nem gyakorló helybelieket és külföldi turistákat.

Összegzésképpen elmondhatjuk, hogy a medencében élő bebírók olyan sajátos életformát alakítottak ki, melyhez az is szervesen hozzátartozik, hogy bázisközösségi múlt-

jukra támaszkodva és – részben a helyi plébánossal együttműködve, annak feladatait ellátva –, világi résztvevők bevonásával új területeket „hódítottak meg" a vallásgyakorlás számára: vagyis megteremtették a Mária Magdolna-napi búcsú és szentmise tradícióját az elhagyott pálos kolostor romjainál. Ez az ünnep lehetőséget biztosít arra, hogy a fővárosi bázisközösség egykori aktív tagjai életük új színterén is megtalálják az általuk igényelt transzcendens és spirituális élményeket.

A Mária Magdolna-napi búcsú és a turizmus

A Káli-medence egyre növekvő népszerűségének, a szervezett turizmus elterjedésének köszönhetően a térség egyre több turistát vonz. A medence falvaiban megjelent a turizmusipar: családi vállalkozásokban üzemeltetnek fogadókat, éttermeket, lovardákat. Az egyik legjelentősebb vállalkozás a Salföld határában található Természetvédelmi Major, ahol a látogatók többek között megtekinthetik a Magyarországon őshonos állatfajtákat, lovasbemutatón, erdei kocsikázáson vehetnek részt.

A turizmus térhódításával a salföldieknek az élet minden területén, a hétköznapok és az ünnepek alkalmával egyaránt számolniuk kell a turistákkal. Ezenkívül a Mária Magdolna-napi búcsú szervezőinek is problémát jelent, hogy hogyan illesszék bele eredeti elképzelésükbe a rom és az ott zajló rendezvény népszerűségét, a turisták egyre fokozottabb jelenlétét, hiszen a „majorbeli kocsitúrák [...] általában oda irányulnak a kolostorromhoz". A búcsú egyik szervezője szerint a túrákon részt vevő „ilyen osztrák, német turisták" azonban „egy egész más szellemet képviselnek", mint a búcsú eredeti résztvevői (M. A. 2000). A turistáknak és a búcsú szervezőinek a romhoz és a búcsúhoz való eltérő viszonya a térség társadalmát jellemző kulturális konfliktusok egyik jellegzetes megjelenési formájának tekinthető. A turisták, akik „már előtte jól berúgtak [...] a gyönyörű nagy fák alatt [...] piknikeznek, ott tüzet gyújtanak és randalíroznak". Viselkedésük „hát nem egészen ahhoz [a pálos-rendi kolostor romjához, illetve a búcsúhoz] illő" (M. A. 2000). „2000 nyarán volt egy ilyen *konfliktushelyzet*, hogy én kitettem Salföldön a plakátokat [a Mária Magdolna-napi búcsú idejét jelző meghívókat], és hát feltételeztem, hogy a major vezetője [...] észre fogja venni, és látni fogja, hogy mikor lesz a szentmise. De ez nem így történt, és mikor mentünk ki a szentmisét előkészíteni, akkor láttunk ott egy ismerős fickót, ki bográcsalá gyújtott, és mondta, hogy hamarosan ide kijönnek, és óriási buli lesz. Hoztak ki szekéren asztalokat, padokat ott a tölgyfák alatt, hogy hát ilyen németeknek lesz ott valami nagy mulatság. Mire mondtuk, hogy legalább ne, szóval a szentmisét azért várják meg, és majd utána mulatozzanak, és az a fiú, aki a szakács volt, ő is nagyon bosszankodott, és hát mondta a Csabának, aki a főnök, hogy hát ő most inkább hazamegy, és inkább ne jöjjenek a turisták, mert a búcsú az fontosabb dolog. Szóval nagyon rendesen viselkedtek. De végül is azt már nem lehetett lemondani, de végül nem lett semmi baj. Csak annyi, hogy mondjuk a szentmise alatt még csönd volt, bár már ott voltak a németek, és mikor a nép vonult le a kolostorból hazafelé, akkor már utána hallottam másnap, hogy néhányan megbotránkoztak, hogy tangóharmonikával énekeltek..." (M. A. 2000.)

Ezen konfliktus alapján is elmondható, hogy a bebírók által felépített világ a turisták figyelmét is felkeltette; a jól szervezett tömegturizmus azonban a bebírók eredeti elkép-

zelésével teljes ellentétben áll. A turisták egyre fokozottabb jelenléte és érdeklődése pontosan azokat a sajátosságokat veszélyezteti, amelyek a Káli-medence turizmusát éltetik: a meghitt hangulatot, a nyugalmat és a természetességet.

Összefoglalás

A Salföld melletti pálos rendi kolostorrom és a Mária Magdolna-napi búcsú a Káli-medence kitüntetett térbeli, illetve időbeli pontja, amellyel valamilyen módon a medence valamennyi társadalmi csoportja kapcsolatban áll. E tanulmány az alapító-bebírók és a búcsú kapcsolatát igyekezett feltárni: arra keresett választ, hogy a Káli-medence egykori turistáiból a térség állandó lakosaivá vált bebírók milyen módon rekonstruálják (vagy inkább: konstruálják meg) ellenvilágukat a különböző tradíciók segítségével, és miképpen ragadható meg ez a folyamat egy konkrét példán, a Mária Magdolna-napi búcsún keresztül.

JEGYZETEK

1. Nem feledkezhetünk el ugyanakkor arról, hogy a turistákat az alapján is csoportosíthatjuk, hogy milyen munkát végeznek a hétköznapi életben: ennek megfelelően a különböző foglalkozású társadalmi csoportokat szabadidejük eltöltésében is eltérő sajátosságok jellemzik. A turizmus során tehát nem oldódik fel teljesen a társadalmi státus.
2. A turizmus gyakorlata annyiban tér el a Van Gennep-i átmeneti rítustól, hogy a liminális állapot utáni újraintegrálódás során a turista nem egy számára addig ismeretlen, új struktúrába illeszkedik be, hanem ugyanabba, amelyből az elkülönüléskor kilépett.
3. „[...] a Káli-medence Társaságnak van a hagyományos koszorúzása, hogy az Eötvös Károly kilátót azt minden évben húsvét napján megkoszorúzzuk, és ott elénekeljük a Szózatot. Utána a magunkkal vitt ételt ott ünnepélyesen megesszük egy bizonyos helyen. És akkor felvisszük a furulyákat, furulyázunk és nótázunk. Van egy bizonyos rituális jellege, hogy ezt minden évben így kell csinálnunk." (S. Gy. 2000.)
4. „A Vidákovics István, akinek a telkén állt ez a rom, ő a Gizi néni elbeszélései alapján fölépítette és 1984-ben a kővágóörsi plébánossal, akihez a terület egyházilag tartozott, felszenteltette ezt a haranglábat. Ez a kővágóörsi plébános szerzett egy szép kis régi harangot bele és ez a haranglábacska lett kisörspusztának a temploma. [...] És akkor innentől kezdve ez a kővágóörsi plébános Szent Annáról nevezte el a haranglábat és Szent Anna-napot nevezte ki a búcsú napjának. [...] Ez a kisörsi Anna-nap a másik ilyen kultuszhely. Mindig fognak valami papot, mert a helyi papok nagyon elfoglaltak, általában egy nyaralót. Régebben egy nyugdíjas pap misézett, de ő már meghalt sajnos. [...] És ott is van szeretetlakoma, amit a helyi közösség áll, tehát étel-ital. Utána itt is kirakodóvásár van, a gyerekek csinálnak gyönyörű dolgokat, sütnek, főznek, szóval egy igazi búcsú hangulat, a végén táncház vagy valamilyen buli, mulatság. De az egész egy családias és tényleg szent jellegű dolog." (S. Gy. 2000.)
5. „A magyar történelem folyamán úgy alakult, hogy a papság szerepe csökkent, hiszen ahogy a világ elfordult Istentől – szekularizálódott –, egyre kisebb térre szorult vissza. Viszont a papságot mással helyettesíteni nem lehet. Bizonyos funkcióit átvette az értelmiség – tanítók, filozófusok, művészek, színészek, mint ideálok –, részben megpróbálták átvenni orvosok, pszicholó-

gusok, természetgyógyászok. [...] Ahol nincs papság, ott vagy Isten a kövekből is teremt, vagy pedig a nép fabrikál, kitermel magának: maga a vágy megszüli ezeket az embereket. [...] kiemelkedő a művészek szerepe, mint akik a papság (és a nemesség) szerepkörének egy részét átvállalták. [...] A pap magasabb kaszt, mint a művész. Érdekes, hogy a keleti egyházakban a művészeket is fölszentelik – például az ikonfestőt vagy a zenészt –, tehát egy kisebb egyházi rendnek tekintik. [...] Mindenképpen papja az Istennek az alkotó, csak egy kisebb rend. Valamiféle fölszentelést, valami titkos és láthatatlan kézrátételt minden művész kap. Ezt hívják tehetségnek, zsenialitásnak vagy hivatásnak." (Kapiller 1985:733.)

6. „Szerzetesek éltek itt, imádkoztak, dolgoztak, távol a világ zajától, szerették egymást, szerették embertársaikat. Ha a hitet, ember- és munkaszeretetet megtanuljuk tőlük, nem jöttünk hiába ide" – részlet Sági Dénes 1994-es, a kolostorromnál elmondott beszédéből.
7. A búcsú latin neve, az *indulgentia* elengedést jelent. A latin terminológia a búcsú jelenségét Isten oldaláról közelíti meg, míg a magyar nyelv búcsú szavában a vezekléstől megszabaduló, „búcsúzó" ember nézőpontja kerül előtérbe.
8. B. Á. káptalantóti plébános 1977 óta lelkipásztorkodik Salföldön és környékén. A búcsú két évében ő misézett a kolostornál.
9. „Nem tudok ilyen csodáról. Sem a hívek között nem terjedt el a híre, sem a hivatalos egyházi álláspont nem tud ilyesmiről." (B. Á. 2000.)
10. Salföldön a Mária Magdolna-napi búcsú mellett minden évben sor kerül a katolikus templom védőszentjének napján a Máté-napi templombúcsúra is. Ez az esemény nem tér el a más vidékeken megszokott templombúcsúktól, azaz az ünnepi szentmisét a hazaérkező családtagokkal elköltött ebéd és a délutáni „vurstliban" való részvétel követi.
11. A búcsú egyik szervezője szerint: „Szóval azt hiszem, hogy bennem, amikor ezt a kolostori búcsút szerettem volna nagyon, az is munkált, hogy szép-szép ez az olimpia [a kisörspusztai olimpia], de az olyan nagyon világi. Jó lenne, ha valami másmilyen közösségi élménybe valahogy Istent is belevonhatnánk." (M. A. 2000.)
12. A „marker" a tárgyról való információt, a „sight" pedig magát a tárgyat jelenti.
13. „For example, the word asterisk signifies one of these: ****. The presence of an asterisk in a text signifies additional information" (MacCannell 1976:118).
14. A bebírók első generációja újíttatta fel a kisörspusztai haranglábat, keltette életre az Annanapi búcsút, a Mária Magdolna-napi búcsút, csakúgy mint az Eötvös Károly emléktúrát. A tervek között szerepel egy újabb, a pálos kolostor búcsújához kapcsolódó rendezvény is: „De most sok mindenen gondolkodunk, de persze nem azzal az aránnyal, amit a Márta Pista csinál [a Művészetek Völgyében, Kapolcson]. Itt van például az aligvári major, ahol lehetne tartani ezeket a koncerteket, tehát hogy nem a faluban. És hát ehhez lehetne csatlakozni, merthogy sok művész él a faluban magyar meg nem magyar, egy nyitott udvarprogrammal. [...] Tehát azok a művészek, akik éppen akkor itt vannak, a munkáikat kirakják. [...] Pontosan azok az emberek, akik valahogyan ide kerültek, hát próbálnak valamit csinálni." (T. L. 2000.)
15. „A jelentés [...] magának a környezetben levésnek, a környezet 'beleélésének' a módja, mely sokszorosan közvetít az ember és világa között. Ilyen értelemben egy közösség életvilágát [...] nem a környezet tárgyai és objektumai [...] strukturálják, hanem azok a jelentések és relevanciaszintek, amelyek segítségével azokat kihasítjuk az objektivitásában homogén kozmoszból, és a beleélés gesztusával számunkra valóvá tesszük" (Bíró et al. 1991:5).
16. A viselkedésre vonatkozó szabályok egy része már előbb is érvénybe lép, hiszen maga a vasárnap is ünnephez méltó magatartást kíván.
17. A búcsú egyik szervezője szerint: „[...] magát a búcsút is csak éppen eltűri az egyház képviseletében a mi plébánosunk, de két szalmaszálat nem tesz keresztbe azért, hogy ez legyen és folytatódjon. [...] Hát ez, azt hiszem, nagyon összetett dolog, de a papság egy részének nem tetszik az, ahol [...] szóval ők azt mondják, hogy aki rendes hívő ember, az menjen el a temp-

lomba, és menjen el a salföldi templomba. És pont azt a réteget, akik oda nem mennek el, vagy ha bemennek, akkor hamarosan kimennek, ide viszont eljönnének, és mégis valamit változtatna rajtuk, ezt nem akarják meghódítani, vagy... Ez is biztos, hogy lehet, hogy én szépítek is a dolgon. Most mondom úgy, hogyha szépítés nélkül nézzük, valóban sokan járnak ki oda a kolostorhoz a búcsúba olyanok is, akik egyértelműen csak várják a szentmise végét. Be se jönnek, csak kint addig a romban kószálnak, és mikor jön a lakoma, akkor bevetik magukat. És mindig van bor is, hoznak is ki bort, szóval ott jól érzik magukat utána, egy jó buli van utána. És ez például nem tetszik a plébános úrnak, aki egyébként nagyon tiszteletreméltó és kiváló ember, és nagyon szeretjük az Árpád atyát. Kétségtelen, hogy ezt ő elítéli, és többszöri prédikációiban is a templomban utalt arra, hogy ezek hogy így kimennek az erdőbe misézgetni meg minden, szóval egyre jobban elhatárolja magát ettől." (M. A. 2000.)

18. „Az első két évben csekélységem volt a miséző pap a salföldi kolostor búcsúján. Akkor még bizonyos szervezési hibák és nehézségek tették emlékezetessé a búcsút. [...] 1992 óta sajnos nem tudok részt venni, mert nyolc község gondja nehezedik rám." (B. Á. 2000.)
„[...] hát az az igazság, hogy a papnak is igaza van, mert neki van nyolc faluja, majd belegebed, hogy ott el tudja látni a miséjét, és ez egy pluszmunka lenne neki. De hát új formák, más formák vonzzák az embereket. Én mondtam, hogy legközelebb egy fa tetején kell tartani a misét, akkor tömegek fognak eljönni. Minél nehezebb megközelíteni..." (S. Gy. 2000.)

19. Kamarás István a Janus Pannonius Tudományegyetem és az Országos Közművelődési Központ közös kutatása során 1986 és 1991 között százötven bázisközösség történetét és működését tanulmányozta. A kutatás eredményei 1994-ben, az Országos Közoktatási Intézet kiadásaként jelentek meg Kamarás István *Bensőséges bázisok (Katolikus kisközösségek Magyarországon)* címmel.

INTERJÚK

Interjú B. Á.-val
2000 Készítette Gyuricza Eszter és Jedzinák Krisztina Salföldön.

Interjú K. M.-mel és P. L.-lel
1998 Készítette Béres István és Szijártó Zsolt Salföldön.

Interjú M. A.-val
2000 Készítette Gyuricza Eszter és Jedzinák Krisztina Salföldön.

Interjú S. GY.-vel
2000 Készítette Gyuricza Eszter és Jedzinák Krisztina Salföldön.

Interjú T. L.-lel
2000 Készítette Gyuricza Eszter, Jedzinák Krisztina és Szijártó Zsolt Salföldön.

IRODALOM

BARTHES, ROLAND
1996 A műtől a szöveg felé. *In* A szöveg öröme. 71–116. Budapest: Osiris.

BÍRÓ ZOLTÁN – BODÓ JULIANNA – GAGYI JÓZSEF – MAGYARI NÁNDOR LÁSZLÓ – MAGYARI VINCZE ENIKŐ – OLÁH SÁNDOR
1991 Mentális környezet. Janus (8).

DURKHEIM, ÉMILE
1997 A vallási élet elemi formái. *In* Mérföldkövek a kulturális antropológiában. Paul Bohannan – Mark Glazer, szerk. 353–365. Budapest: Panem.

ELIADE, MIRCEA
1996 A szent és a profán. Budapest: Gondolat.
1998 Az örök visszatérés mítosza avagy a mindenség és a történelem. Budapest: Gondolat.

GEERTZ, CLIFFORD
1994 A vallás mint kulturális rendszer. *In* Az értelmezés hatalma. Budapest: Osiris.
1997 Sűrű leírás. *In* Mérföldkövek a kulturális antropológiában. Paul Bohannan – Mark Glazer, szerk. 713–741. Budapest: Panem.

GRABURN, NELSON H. H.
1989 Tourism: The Sacred Journey. *In* Hosts and Guests. The Anthropology of Tourism. Valene L. Smith, ed. 21–37. Philadelphia: University of Pennsylvania.

HORVÁTH ZSUZSA
1995 Az egyház kovásza: bázisközösségi mozgalmak Magyarországon. *In* Hitek és emberek. 243–282. Budapest: ELTE Szociológiai-Szociálpszichológiai Intézete.

KAMARÁS ISTVÁN
1994 Bensőséges bázisok (Katolikus kisközösségek Magyarországon). Budapest: Országos Közoktatási Intézet.

KAPILLER FERENC
1985 Aranykor – rekonstrukcióval. Salföldi beszélgetés Somogyi Győzővel. Életünk (8–9):719–743.

N. KOVÁCS TÍMEA
1999 Előszó. *In* Narratívák 3. A kultúra narratívái. Thomka Beáta, szerk. 7–15. Budapest: Kijárat.

MACCANNELL, DEAN
1976 A Semiotic of Attraction. *In* The Tourist. A New Theory of the Leisure Class. 109–133. London–New York: Schocken Books.

MAGYAR NÉPRAJZ VII.
1990 Népszokás – néphit – népi vallásosság. Budapest: Akadémiai Kiadó.

NASH, DENNISON
1984 A turizmus mint az antropológia tárgya. *In* Cul/tours. Fejős Zoltán, szerk. 61–69. Budapest: Népművelési Intézet.

NIEDERMÜLLER PÉTER
1995 A 'szimbolikus' és a kulturális elemzés: megjegyzések a szimbolikus antropológiáról. *In* Jelbeszéd az életünk. Kapitány Ágnes – Kapitány Gábor, szerk. 198–209. Budapest: Osiris.

PUSZTAI BERTALAN
1998 Vallás és turizmus. *In* A turizmus mint kulturális rendszer. Fejős Zoltán, szerk. 21–37. Budapest: Néprajzi Múzeum.

PUSZTAI ILONA
1967 A salföldi Mária Magdolnáról elnevezett pálos kolostor. Veszprém Megyei Múzeumok Közleményei (6):247–256.

SZIJÁRTÓ ZSOLT
2000 A turizmus mint menedék. *In* Turizmus és kommunikáció. Fejős Zoltán – Szijártó Zsolt szerk. 7–22. Budapest–Pécs: Néprajzi Múzeum – PTE Kommunikációs Tanszék.

TURNER, VICTOR
1997 Liminalitás és communitas. *In* Politikai antropológia. Zentai Violetta, szerk. 51–63. Budapest: Osiris.
1983 Szimbólumtanulmányok. *In* Jelképek – kommunikáció – társadalmi gyakorlat. Hoppál Mihály – Niedermüller Péter, szerk. 173–186. Budapest: Tömegkommunikációs Kutató Központ.

VÁRNAGY ANTAL
1995 Liturgika. Abaliget: Lámpás.

JEDZINÁK KRISZTINA

Kitüntetett pontok. A kultuszhelyektől a turisztikai látványosságig

Bevezetés

Jelen tanulmány a Káli-medence példáján keresztül azt a folyamatot mutatja be, amelynek során a táj és annak kitüntetett pontjai, a különböző tárgyak, monumentumok szakrálissá, illetve turisztikai látványossággá válnak. Ez az átváltozás/átalakulás a Balaton-felvidéken néhány évtized alatt ment végbe, több egymástól elhatárolható, de nagymértékben összefüggő részfolyamat láncolataként.

A Káli-medence esetében a látvány szakralizálódásának folyamatához jelentős mértékben hozzájárult a helyi társadalom egy csoportja, a bebírók tevékenysége, akik sajátos szimbólumokat termeltek: különböző ünnepeket hoztak létre, és ezek segítségével tradíciót teremtettek. Mindehhez hozzátartozott a „tér feltöltése" kiemelt, szakrális pontokkal, melyekhez az ünnepek és az általuk létrehozott tradíciók köthetők. Az évek során aztán ezek a pontok idegenforgalmi nevezetességekké váltak.

Az esettanulmányban elsősorban azokat a turisztikai attrakciókat vizsgálom, melyek azáltal váltak látványossággá, hogy a bebírók sajátos, szakrális tartalmat tulajdonítottak nekik, s ezeket egy számukra speciális jelentéssel bíró térben elhelyezve ideológiájukat is megjelenítették. A bebírók sajátos eszmerendszerüket, valamint az ehhez szorosan kapcsolódó szimbolikus tartalmat a saját közösségükön, lokális kultúrájukon kívül állók, például a turisták felé is prezentálták, többek között egyedi, jellegzetes ünnepkörük és jelentéssel feltöltött kultuszhelyeik által.

Turizmus és szakralitás

A turizmus történetét, kialakulását figyelemmel követve, a zarándoklatot tekinthetjük a turizmus klasszikus előzményének. Jelen esetben a modern kori turizmus és a zarándoklat analógiáját nem a mobilitás, helyváltoztatás azonosságában, hanem a szakralitás szférájához fűződő viszonyában célszerű megragadni.

A szent hely meglátogatásával a zarándokok célja a spirituális feltöltődés, egyfajta kilépés a mindennapokból, a profán térből és időből az egyedi, szent, vagyis szakrális szférába. Bár ez az eltávolodás csupán időleges, átmeneti állapot, lényege a megszokottból, az átlagosból való kilépésben rejlik, illetve abban, hogy a zarándokok a hétköznapihoz képest másfajta morális állapotba kerülnek.

A modern világban mindennapinak, szokványosnak a munkával töltött hétköznapok

tekinthetők, melyekre az átlagosság és az ehhez fűződő profán tartalmak jellemzők (Graburn 1989). A mindennapi életben a szabadidő mint a munka oppozíciója jelenik meg, melynek a mai modern világban a turizmus az egyik legjelentősebb szegmense. A turizmus fő jellemvonása rekreációs jellegében rejlik, képes megújítani, a mindennapi léthez szükséges energiával feltölteni bennünket: „»újrateremti« résztvevője erejét a munkához, a megszokottban való léthez" (Pusztai 1998:13). A turizmus lehetőséget nyújthat egy másfajta morális állapot megtapasztalására, melyben a részvevő a nem mindennapit, az egyedit élheti meg, és átléphet a szakrális világba, ahol lelki és kulturális vágyai kerülnek előtérbe.

Leach szerint a szakrális és a profán váltakozása társadalmi életünk fontos periódusait jelölik ki, s ezáltal tagolják az időt (Leach 1955). Bizonyos alkalmak, időpontok úgy jelennek meg életünkben, mint ideiglenes eltolódások a megszokott/profán szférából a nem mindennapi/szakrális szféra irányába. Ezek az alkalmak személyes kalendáriumunk meghatározó pontjaivá válhatnak, ahogyan azzá válik az a fajta szabadidő is, amelyet az év meghatározott szakaszaiban turistáskodással töltünk.

Mind a zarándoklat, mind a turizmus célja a megszokott állapotból való időleges kilépés, ami a létezés átmeneti, a szokványostól eltérő, szakrális formájának elérésével teljesedik be. A szakralitás csaknem univerzális rítusa során a normális, az átlagos szcenáját elhagyva a résztvevők „nem mindennapi" állapotba kerülnek. Ezt az időleges, átmeneti létezési módot a deszakralizáció folyamata követi, ami a hétköznapi életbe való visszatérésben realizálódik. A rítusoknak ugyanakkor nem kell feltétlenül a valláshoz vagy a természetfelettihez kapcsolódniuk, hiszen „a társadalom által szentnek tekintett dolgok nem feltétlenül vallásosak, de esetleg rendkívül fontosak és erős érzelmek kiváltói lehetnek" (Pusztai 1998:13).

A bebírók és eszmerendszerük

Az általam vizsgált speciális társadalmi csoport, a bebírók az 1970–1980-as években kerültek a Káli-medence vidékére. Főként budapesti értelmiségiekről, művészekről van szó, akik a zajos, zsúfolt Balaton-parti tömegturizmustól elhatárolódva alternatív szabadidős formákat alakítottak ki. Évi pihenésük színhelyéül a Káli-medence falvait választották, melyek az 1973-as településfejlesztési koncepció következtében erre az időszakra már szinte teljes mértékben elnéptelenedtek. Sok városi értelmiségi vásárolt ekkor a helybeliektől üresen hagyott, a legtöbb esetben romos házakat. A bebírók kezdetben csak néhány napot, majd a későbbiek során többen az év legnagyobb részét is itt töltötték. Viszonylag rövid idő alatt kialakították közösségeiket, ünneprendszerüket, így hozva létre egyfajta sajátos lokális kultúrát.

A rendszerváltás természetesen a Káli-medencében is jelentős átalakulásokhoz vezetett. A bebírók által felfedezett csendes, viszonylag elzárt régió a kilencvenes években felkapott látogatóhellyé vált a turisták körében. A medence falvaival, a bebírók működésével, a falurendezéssel a média is előszeretettel foglalkozott. Ugyanakkor az ünnepeknek is számos látogatója akadt, akik kezdetben főként a bebírók baráti köréből, az ismerősök közül kerültek ki; később azonban, ahogy a rendezvények szélesebb körben is ismertté váltak, a látogatók száma jelentősen bővült.

Mindehhez természetesen a helyi turizmusipar fellendülése is hozzájárult. A helyiek, sőt, a bebírók közül is többen hivatalos szállásadóvá, vendéglátóvá váltak, mások pedig turisztikai programszervezéssel kezdtek foglalkozni. Ebben az időben jelentek meg a Balaton-felvidéki Nemzeti Park Igazgatóságának kiadványai is. 1998-tól számos színes, igényes, gazdagon illusztrált összefoglaló, illetve a falvakat, tájegységeket külön-külön bemutató magyar, valamint idegen nyelvű szóróanyag is kiadásra került.

A médiának, a turizmusiparág helyi fellendülésének, valamint a turisztikai kiadványok megjelenésének még egy további, a jelen tanulmány szempontjából igen fontos eredménye is volt. Azok a szakrális vagy kultuszhelyek, melyek a bebírók tradícióteremtő munkálatainak szerves részét képezték, hamarosan szintén a látogatók célpontjaivá váltak, így napjainkra már idegenforgalmi látványosságként szerepelnek az útikönyvekben.

Az a folyamat tehát, melyet ebben a tanulmányban bemutatok, a bebírók azon tevékenységével kezdődik, melyben a jelentéssel/jelentőséggel bíró térben számukra fontos pontokat választanak ki, majd ezek köré sajátos ünnepeket konstruálnak. Ezek a kultuszhelyek viszonylag rövid időn belül elhíresülnek, és idegenforgalmi attrakcióvá válva bekerülnek az útikönyvekbe, turisztikai kiadványokba.

A látvány(osság) szakralitása

Az amerikai antropológus, Dean MacCannell *The Tourist* című kötete egyike azon antropológiai műveknek, melyek a turizmus témakörével foglalkoznak (MacCannell 1976)[1]. Könyvében MacCannell átfogó képet igyekszik nyújtani a turizmusról mint a modernitás egy fontos eredményéről, illetve magáról a turistáról, aki a modernitás jelenségének és folyamatának egyik legjellemzőbb modelljeként szerepel. A turisztikai attrakciót a társadalmi struktúra egy meg nem tervezett tipológiájának tekinti, mely egyenes utat nyit a modern tudat vagy „világnézet" felé. A szerző Lévi-Straussra hivatkozva a turisztikai látványosságot a természeti népek vallási szimbólumaival állítja párhuzamba (MacCannell 1976:2).

MacCannell az idegenforgalmi látványosságot – amely a lokális kultúrák és társadalmi rendszerek egyetlen kifelé irányuló, nyilvános és gyakorlatilag bárki számára elérhető reprezentációja – egyfajta kapcsolatként definiálja a turista, a látvány, illetve az azt jelölő információ, a „marker" között: ez utóbbi kategóriába a szerző elsősorban az útikönyveket, a szuveníreket és az információs táblákat sorolja. Ahhoz, hogy a turista a valódi látványt megtapasztalja, elkerülhetetlen, hogy azt megelőzően valamilyen módon közvetlen kapcsolatba kerüljön ezekkel a „markerekkel", legyenek azok akár otthon elolvasott könyvek, vagy a látványosságtól néhány méterre elhelyezett információs táblák. A turista ily módon maga gyűjti ezeket az információkat egészen addig, amíg a valódi látvánnyal nem szembesül.

Ugyanakkor MacCannell szerint a modern világban masszív intézményes támogatás szükséges ahhoz, hogy a turista eljusson a „valódi" látványig. Még abban az esetben is, ha a látnivalók elemeit végtelennek tekintjük, „egy titokzatos intézményes erő teljes egészében irányítja a turista megérkezését, kiemelve a speciális látnivalót, amely maga lesz a látványosság, a vonzóerő" (MacCannell 1976:42). A modern ember valamilyen módon még a távol eső helyeken is tudja, hogy mi a turisztikai attrakció. Ez a titokzatos

konszenzus gondosan kidolgozott intézményes mechanizmuson alapul, és a turista *rituális attitűdjének* és a *látvány szakralitásának* kettősségére épül.

A turizmus egy olyan központi rítussal is azonosítható, melynek fő mozgatórugója az autentikusság keresése a „másban"; s így olyan, mélyen bevésődött értékek rituális kifejeződése is egyben, mint például a szabadság.

A turizmus rítusának felépítése megegyezik bármely más rítus szerkezetével, azaz az eltávolodás – ebben az esetben az elutazás – szakaszával kezdődik; van egy középső, átmeneti része, mely a változás, a másság, az ismeretlen megtapasztalásával azonosítható; a rítus végül a visszatéréssel zárul le. MacCannell szerint az átmeneti szakasz egy olyan „marginális periódusként" jellemezhető, amely annak ellenére, hogy nem tekinthető mindennapi élménynek, mégis valóságosabbnak tűnik, mint a megszokott, hétköznapi élet, s éppen emiatt lesznek olyan fontosak életünk turizmussal töltött periódusai. A turizmus rítusának befejező szakasza – a hétköznapokba való visszatérés – meglehetősen ambivalens, hiszen egyrészt a turista nem szívesen fejezi be útját, és hagyja maga mögött azokat az izgalmakat, melyekben része volt, másrészt sokan szívesen mondanak le arról a feszültségről, melyet a biztonságos hazaérkezés vágyának, illetve a távollét érzelmi túlfűtöttségének ellentétes érzése okozott. A turista visszatérését a formális szabályok és normák rendszerébe nagyon gyakran egyfajta kulturális sokk kíséri, mely abból adódik, hogy nem a régi önmagával, hanem egy rekreációs folyamatot megtapasztalt, új személyiséggel kell otthon szembesülnie.

MacCannell turizmusról alkotott elméletében igen fontos részt foglal el a látvány szakralizálódásának tárgyalása, mely a rituális attitűddel párhuzamosan, közvetett módon irányítja a turizmus és egyben a turista céljának beteljesülését is. A szakralizálódás folyamata többek között azt bizonyítja, hogy a látvány és a hozzá kapcsolódó viselkedés egyike azon komplex univerzális kódoknak, melyek a modern társadalmakat létrehozzák.

MacCannell a *látvány szakralizálódásának folyamatát* öt fázison keresztül vezeti le, melynek első szakasza során a látvány mint megőrzésre érdemes hely elválik a hozzá hasonló jelenségektől. Ez jelenthet természetesen földrajzi elhatárolódást, de akár egy épületen belüli elkülönülést, elkülönítést is. A megjelölés fázisát – MacCannell kifejezésével élve – gyakran megelőzi a szakralitásra „kijelölt" hely autenticitására vonatkozó feltárómunka, „az objektumot szakértők röntgen alá vetik, kiégetik, speciális felszereléssel lefotózzák és megvizsgálják" (MacCannell 1976:44). Ez a tevékenység elsősorban a kijelölt tárgy vagy jelenség esztétikai, történelmi, rekreációs, anyagi és társadalmi értékeire irányul. Ez a szakasz egy hosszabb folyamat kezdő mozzanatát képezi, mely a kiszemelt objektumot a szakralizálódáshoz vezető útra helyezi.

Ezután következik a kiemelés vagy bekeretezés szakasza, a látvány(osság) prezentálása, „kiállítása", hiszen ekkor válik a látvány a látogatók számára is elérhetővé. A bekeretezés („egy hivatalos határvonal felállítása az adott objektum körül" [MacCannell 1976:44]) nagyon gyakran jelenti az objektum védelmét is, de mindenképpen egyfajta elérhetőséget, kifelé való megnyilvánulást tesz lehetővé.

A harmadik szakasz célja a látvány megőrzése és gondozása; ez a szakasz sok szálon összefügg az előzővel. MacCannell példája erre a szakaszra többek között a németországi Gutenberg Múzeum, ahol az eredeti Gutenberg-féle Biblia egy nagy teremben, speciális megvilágításban található, a terem falait pedig olyan értékes dokumentumok

díszítik, mint például Beethoven kéziratai. Így ebben a szakaszban valójában a „kiemelés anyaga vagy formája" (azaz a speciális terem és a múzeum épülete) is a „szakralitás megjelölő fázisába lép" (MacCannell 1976:45), magát a kiemelt objektumot pedig a megőrzés szakaszába juttatja át.

A szakralizáció negyedik, mechanikus reprodukciós fázisában a látványról fotók, másolatok, modellek készülnek. Ezek lehetnek egyedi készítésűek, de színesíthetik a különböző útikönyveket, turisztikai kiadványokat is. „A szakralizáció ezen mechanikus reprodukciós szakasza az, mely a leginkább felelős azért, hogy a turistát mozgásba hozza és a valódi látvány felkeresésére motiválja" (MacCannell 1976:45). Tehát ez a fázis egyfajta ösztönzőerővel bír, mely a másolatok birtokában a valódi objektum megtapasztalásának és „birtokbavételének" vágyáért is felelős.

Amikor egy régió vagy település egy bizonyos hely, látvány, épület vagy ünnep révén válik nevezetessé, akkor a látvány szakralizálódása a végső, a társadalmi reprodukciós fázisba lép. „Ebben a fázisban [...] csoportok, városok és régiók nevezik el magukat az adott turisztikai látványosságról" (MacCannell 1976:45). Ennek az utolsó szakasznak nagyon szemléletes példája az ugyancsak Balaton-felvidéken található Kapolcs, mely a nyaranta megrendezésre kerülő „Művészetek Völgye" rendezvénysorozat kapcsán vált országszerte híressé és nagy tömegeket vonzó turisztikai látványossággá.

A Káli-medence „szakralizálódása"

Hogyan ment végbe a a MacCannell által leírt szakralizációs folyamat a Káli-medencében?

A Káli-medence felfedezésében nagy szerepet töltöttek be azok a filmesek, akik az 1970-es években több alkotásukat is ezen a vidéken készítették. A régió kiemelését, megformálását azonban megelőzte az a „szakértői" munka, amelyet a medencében elsőként felbukkanó művészek hajtottak végre a vidék történelmi, természeti, népi értékeit tanulmányozva. Ennek a vidéknek egyébként Somogyi Győző személyében a mai napig van ilyen szakértője: ő írta meg Salföld faluéletrajzát, és ő jelenteti meg a vidék információs kiadványát, a *Káli Híradót*.

A régió felfedezését tárgyalva arról a munkáról sem szabad megfeledkezni, melyet a kultuszhelyek múltjával kapcsolatban az események szervezői végeztek:

„...akkor elkezdtem kutatni... nekem is van egyébként egy külön vaskos kötetem. És ezekből kiválasztottam a *Pál* című drámát, ami remete Szent Pálról, az ő életéről szól, aki ugye a névadója ennek. [...] A rendet a 13. században egy Özséb nevű esztergomi kanonok alapította, aki minden rangjáról, vagyonáról lemondva kivonult a Pilis erdejébe remeteéletet élni... főleg a Mecsekben élt több remete, akik mind remete Szent Pál követőinek vallották magukat. És ez fogta őket össze annyira, valami kapcsolatot tartottak, hogy az Özséb elhatározta, hogy remetékből álló rendet alapít. Így jött létre a pálos rend..." (S. Gy. 2000).

Ez az interjúrészlet a feltárómunkán túl azt a fajta „kivonulást" is illusztrálja, melynek a bebírók is résztvevői – akár rendszeres látogatókként, akár végleg letelepült Káli-medencei lakosokként.

A szakralizálódási folyamat második fázisa, a látvány kiemelése nagyon jól érzékelhető a salföldi pálos kolostorrom feltárásával kapcsolatban:

„A kolostorromot azt a hatvanas években a Műemléki Felügyelet helyreállította. Itt többen végeztek ásatásokat régészek, végül is a Műemléki Felügyelet helyreállította, és nem tudom, hogy az erdészet vagy a téesz tulajdonában, de egy turistaházat is építettek. Ezt sajnos szétverték, ellopták, olyannyira, hogy a templomhoz tartozó sekrestyéről is a cserepeket elhordták részben vandálok, részben pedig környékbéli lakosok. [...] Göbölyös Gyula, aki szintén Budapestről költözött ide, szintén festőművész. Ő volt az első, aki tanítványaival a romot kitisztíttatta, a gazt egy kicsit kivágta, utána a Káli-medence Környezetvédelmi Társaság tagjai elkezdtek olyan 1970–1980 körül egy ilyen romtisztítást, és utána pedig hát most volt a tizedik, hát 1989-ben kezdte el az öcsém ezeket a kolostori búcsúkat." (S. Gy. 2000.)

A látványra irányuló gondozás a bebírók, az értelmező elit helyi tevékenységéhez kapcsolható. Szintén ők igyekeznek megőrizni a táj autenticitását is. Egyik legjobb példa erre az 1821-ben épült Kerkápoly-ház felújítása Kővágóörsön, amit a bebírók az önkormányzattal és a Veszprém megyei múzeummal együtt közös összefogással kezdeményeztek és végeztek el. Ebben az épületben azóta kialakították a kővágóörsi Falumúzeumot is. Ugyanakkor ebben a rekonstrukciós munkában a Balaton-felvidéki Nemzeti Park is részt vett (Sonnevend 1998a; 1998b).

A mechanikus reprezentáció szakaszában készülő anyagok, fotók, továbbá a különböző művészeti alkotások elősegítik a látvány szakralizálódását. A Káli-medencebeli művészek például számos munkájukban jelenítik meg a mediterrán vidéket. Somogyi Győző festményei, Török László és más fotóművészek a tájról készült fotói, valamint a hetvenes években itt készült filmek (például Jancsó Miklós rendezésében) vizuális szempontból nagyon gazdagon dolgozzák fel a Káli-medence vidékét. Ezek az anyagok ugyanakkor a vidékről készült turisztikai kiadványokat is jelentős mértékben formálják, színesítik.

A társadalmi reprezentáció szakaszának azt a periódust tekinthetjük, amikor már a helyi tradíciókat feleleventő ünnepek, például az Anna- és a Magdolna-napi búcsú, valamint más rendezvények, így a kisörspusztai olimpia és dzsesszfesztivál idevonzzák a turistákat. Ezek az évente megrendezésre kerülő események teszik a vidéket sokak számára ismertté, és a falvak nevét az ott rendezett eseményekkel kötik össze a látogatók. „Maga Kisörspuszta olyan népes nyáron, mert mondom csupa nagy család, meg azoknak a kapcsolt része, barátai, hogy az maga több száz embert tesz ki, de a kisörsi harangláb búcsúra már messze földről jönnek." (S. Gy. 2000.)

Kultuszhelyek a Káli-medencében

A Káli-medencében a rekonstrukciós és tradícióteremtő folyamatok során bizonyos pontok kitüntetetté váltak, ezeknek speciális tartalmakat tulajdonítanak a helyiek. A kitüntetett pontok hosszú folyamat során töltődtek fel jelentéssel, és minden esetben meghatározott események, ünnepek kapcsolódnak hozzájuk. A vidéken számos turisztikai látványosság található, ezek közül a – jelen tanulmány szempontjából – két legfontosabbat elemzem. E két nevezetesség esetében figyelhető meg leginkább a fent említ-

tett, a bebírók által kezdeményezett folyamat: az ünnepek konstruálása kiválasztott pontok köré, majd ezek elhíresülése és turisztikai kiadványokba kerülése. A szóban forgó két jelentős kultuszhely a salföldi pálos kolostorrom és a kisörspusztai harangláb. Mit lehet tudni ezekről a kultuszhelyekről, milyen szerepük van ezeknek a helyiek életében?

A gótikus stílusban épült pálos kolostort a legkorábbi írásos emlék 1307-ben „köveskúti kolostor" néven említi. Valószínűleg az Atyusz nemzetség alapította a 13. század második felében, majd – miután 1475-ben búcsúengedélyt kapott – átépítették. A török hódoltság időszaka alatt állapota erősen megromlott. Műemlékké 1963–1964-ben nyilvánították, miután felújítása befejeződött. Az 1970-es évek második felében a medencébe érkező bebírók közösségük megerősítésének, illetve a korábbi ünnepek rekonstruálásának szándékával tíz évvel ezelőtt, Magdolna napján megrendezték az első kolostori búcsút.

Annak ellenére, hogy a kolostor vallási céllal létrehozott építmény, a búcsú pedig alapjában véve vallásos ünnep (bár annak egyházi kritériumai itt nem érvényesülnek), és a résztvevők egy része és maguk a szervezők is hívők, a kolostorrom szakralitását és kultikus mivoltát mégsem ezek a motívumok uralják, hanem az, hogy a kolostorrom egyfajta közösség rekonstruálásának, a bebíróidentitás megjelenítésének nyújt színteret:

„Hát érzik a közösségnek a melegségét. [...] Itt nem kell hitvallást tenni, nem kell beiratkozni, hanem egyszerűen beáll. Két ember a kezét szétteszi, ő megfog két kezet, és egyszerűen énekel velük együtt, és már a második körben tudja az éneket. Két ismeretlennel kezet fog, a végén meg összeölelkezik. Szóval ez szép, és ez a dolog ez mindenkinek tetszik. [...] Ezekben a szabadtéri misékben meg ott van a természettel való kapcsolat, hogy a fák alatt folyik az imádkozás és az éneklés. Hihetetlenül szép. A templom is szép, de azzal szemben egy ateista neveltetésű embernek mindig előítéletei vannak. Szorong, fél, hogy akkor ő most belép valami pártba, amibe ő nem akart belépni. Ezek sokkal nyitottabbak, semmilyen viselkedést nem kívánnak meg. Tényleg úgy néz ki, hogy az eleje ott térdepel, a hátulja meg már [...] iszik. Bármelyik fokozatba lehet csatlakozni. A gyerekek zajonganak, veszekednek... de mégis ott van és részt vesz. Szóval nem véletlen, hogy ezek a formák újból felélednek." (S. Gy. 2000.)

A kisörspusztai harangláb nem tekint vissza olyan hosszú múltra, mint a pálos kolostor. A kis település és kultuszhelye köré szerveződő ünnepek nagyrészt ugyanazt a közönséget vonzzák, mint a salföldi Magdolna-napi búcsú. Az apró, már-már elnéptelenedő Kisörspuszta életébe az államszocialista rendszer politikájával ellentétes nézeteket valló művész–értelmiségi réteg megjelenése hozott fordulatot. Kisörspusztához két esemény is kötődik: az egyik a több mint húszéves múltra visszatekintő, augusztus huszadikán megrendezésre kerülő háromnapos rendezvénysorozat: a kisörsi olimpia[2] és dzsesszfesztivál, a másik pedig az Anna-napi búcsú a haranglábnál. A szervezők szerint az előbbi esemény alternatív forma: „...itt egy kicsit ambivalensebb a helyzet abból a szempontból, hogy ezt az eseményt egy ilyen politikailag meghatározott, ilyen ellenzéki központként működő ún. augusztus huszadikai olimpia kapcsán verődött össze ez a mindenféleképpen ellenzéki vonulat" (T. L. 2000). „Mindennek ugyan a rendszerváltás nem vetett véget, de másféle irányultságot adott a dolognak. Többé már nem voltak fontosak azok az üzenetek." (T. L. 2000.) Vagyis a táj és a pont továbbra is megőrizte kitüntetettségét, de egyfajta jelentésmódosuláson ment keresztül, melynek legitimitást

az akkor romokban álló harangláb – melynél 1990 óta minden évben Anna-napkor búcsút tartanak – helyrehozása és felszentelése adott. Fontos megemlíteni, hogy a haranglábat a legutolsó kisörspusztai őslakos elmondása alapján rekonstruálták. A létrehozott ünnep egyrészt a tradíció és az emlékezet újraélesztését szolgálja, másrészt stabilizálja a közösség identitását is. A salföldi kolostori búcsúhoz hasonlóan itt is felfedezhetőek azok az aspektusok, melyek egy sajátos tartalmú vallásos érzületet tükröznek. „Itt is kellett Vidákovics István, aki egy vallásos, elkötelezett ember, hogy ő megépítse a haranglábat. Utána aztán egyik ötlet szülte a másikat. Az egyik harangot hozott, a másik kenyeret sütött, a harmadik hozzátette a magáét" (S. Gy. 2000). A kolostorromhoz hasonlóan ez esetben is létezik egy vallásos jelleggel bíró építmény, melyhez egy nem kizárólag vallásos jelentéssel bíró ünnep kapcsolódik, ami a közösség egységét és a bebíróidentitást igyekszik szolgálni.

Az említett két kultuszhely szintén beilleszthető a MacCannel-féle, a látvány szakralitásáról szóló modellbe: kezdve az elkülönítés szakaszával, amikor a kitüntetett pontok meghatározott szerepet kapnak, a szakértők, felfedezők (ez esetben az események szervezői) munkáján át a prezentáción, azaz az ünnepek, a tradíció évről évre való megrendezésén keresztül egészen a mechanikus reprodukció szakaszáig, amikor ezek a kultuszhelyek megjelennek a vidék turisztikai kiadványaiban, illetve az országos és Balaton-környéki útikönyvek oldalain. A szakralizálódási folyamat kiteljesedéseként pedig itt is beszélhetünk a társadalmi reprodukció szakaszáról, mely során a kultuszhelyek és a hozzájuk kapcsolódó ünnepek, tradíciók népszerűvé tették a falvakat, a vidéket, bizonyos értelemben „megjelölve" a régiót.

Turisztikai kiadványok

Hogyan jelenik meg – ha egyáltalán megjelenik – a két kultuszhely az elmúlt ötven év turisztikai kiadványaiban, útikönyveiben? Milyen folyamat révén érték el a kiadványok oldalain mai formájukat?

Ezen a ponton fontos megemlíteni a vizualitás szerepét: vagyis azokat a szempontokat, hogy mit ábrázol a kép, milyen beállításból készült a fotó, és főként hogy miért éppen az adott fotók szerepelnek a vizsgált kiadványokban.

Carol Crawshaw és John Urry közös tanulmányukban a fotográfia és a turizmus kapcsolatáról írnak (Crawshaw–Urry 1997). Fotográfusok elmondása szerint a turisztikai kiadványok vizuális anyagának elkészítésekor a következő kritériumoknak kell megfelelni: a fotó készüljön a lehető legjobb beállításból (ehhez természetesen elengedhetetlen a vidék megfelelő ismerete); a fotográfus tartsa szem előtt a közönség, jelen esetben a turisták elvárásait (azaz az adott terület imázsát, melyet a turista már előzetesen megismert), tudja, mit olvastak róla, milyen kép állt össze a fejükben. Ha például egy vidéki területet ismertet a turisztikai kiadvány, akkor az ahhoz általánosan fűződő elvárásokat kell figyelembe venni: „a vidék [...] csak tájleírást tartalmazzon, az ember által berendezett, felépített településeket ne ábrázolja, kivéve távoli fehér falú parasztházakat, birkakarámokat" (Crawshaw–Urry 1997:188).

A Káli-medencében készült fotók közül néhány hasonlóképpen funkcionál. A legjobb példa erre, hogy az a fotó, mely a helyi bányatóról készült, éppen azon a helyen

van elvágva, ahol a homokbánya széle kezdődik. Így a látványromboló ipari létesítmény nem áll a régióról előzetesen kialakítandó kép útjába. A vidéki tájakról készült fotókon általában nem szerepelnek emberek; ez a Káli-medence esetében is igaz, kivéve azokat az eseteket, amikor az emberek jelenléte a méretarányok meghatározásában játszik fontos szerepet. Így például a szentbékkállai Kőtenger vizuális megjelenítésében helyet kapnak az emberek (főképp gyermekek), akik jelenlétükkel elsősorban a kövek méreteit illusztrálják, ezáltal is felkeltve a potenciális látogatók érdeklődését.

A vizuális ábrázolás harmadik és úgyszintén szemléletes példája az épületfotó, melynek legfőbb jellemzője egyedi és tájhoz kötődő volta. Ez utóbbi ismérv egyértelműen tükröződik a Káli-medencéről készült turisztikai fotók esetében, melyeken csak és kizárólag a műemlék jellegű épületekről, valamint a tradicionális jellegű lakóházakról készült képek szerepelnek. Ez esetben azért egy kicsit többről is van szó, mint imázsteremtésről, hiszen a tradicionális népi építészet megőrzése és rekonstrukciója a bebíróideológia szerves részét képezi.

A pálos kolostorrom

Vizsgálatom során igyekeztem átfogó képet nyújtani olyan kiadványok kiválasztásával, melyek a bebírók megjelenése előtt készültek; melyek már a bebírók régióban való jelenléte alatt születtek; illetve melyek a rendszerváltás utáni időszakban jelentek meg.

Egy 1965-ben megjelent balatoni útikönyv a következőket írja a kolostorról: „Középkori barátoknak való árnyas rengetegbe építették kolostorukat a pálosok. 1963-ban végzett ásatások alkalmával látható lett a templom és a kolostor alaprajza. A kolostorból csak az alapfalak maradtak meg, de a templom falaiból még nagy darabok állanak, gótikus ablakokkal." (Vajkai 1965.) A szöveghez fotó vagy egyéb illusztráció nem társul. Az útikönyv kizárólag azt emeli ki, hogy a rom teljesen eldugott helyen található, így csak egy részletesen leírt útvonalon közelíthető meg. Ezenkívül a szövegrészlet még azt a feltárómunkát említi, melynek következtében a romot a Műemléki Felügyelet védett építménnyé nyilvánította.

Néhány évvel később került kiadásra egy másik útikalauz, amely a Balaton-felvidék műemlékei között a legjobb állapotban lévő, gótikus stílusban épült kolostor romjaként említi a salföldit, „mely azonos az 1307-ben említett Mária Magdolnáról elnevezett kőkúti kolostorral. [...] A [kolostor a] 14. század közepén épült [...], gótikus templomával, magasra felnyúló szép ablakaival. Alaprajza szerint az épülete egyemeletes lehetett, hasonlóan a vázsonyi kolostoréhoz. Pusztulása a török elleni harcok idejére esik." (Örvös szerk. 1965.) Ebben az esetben is inkább a történeti és történelmi vonatkozásokra esik a hangsúly a kolostorrommal kapcsolatban, és ugyanezek szolgáltak alapul például a huszonöt évvel később megrendezett búcsú elnevezését (Mária Magdolna-búcsú) és a rom felszentelését illetően is. A romot mint látnivalót egyébként két túraútvonal is érinti (Ábrahámhegy vasúti megálló – ábrahámi kápolna – Folly fenyves – salföldi kolostorrom – ábrahámi szőlők – Ábrahámhegy vasúti megálló; illetve Badacsonyörs vasúti megálló – Örsi-hegy – salföldi kolostorrom – Kőtenger – Kisörspuszta – Balatonrendes túraútvonal). Fénykép ebben a kiadványban sem prezentálja a kolostorromot, a szöveg elsősorban itt is az épület műemlékjellegét hangsúlyozza.

Egy 1983-as kiadású útikalauzban szintén két túraútvonal érinti a szóban forgó pontot: Ábrahámhegy vasúti megálló – salföldi kolostorrom – Örsi-hegy – Folly arborétum – Szent István-kápolna – Ábrahámhegy vasúti megálló; illetve Ábrahámhegy – salföldi út – Római vágás – Salföld – Aligvári major – Tóti-hegy – Gulács – Nemesgulács – Kisapáti – Szent György-hegy – Raposka vasúti megálló útvonal. A romról szóló szövegben pedig a következőket olvashatjuk: „A szépen konzervált romok helyenként még eredeti magasságban állnak. Téglakiegészítések mutatják a műemléki helyreállító munkák nyomát" (Mészáros szerk. 1983). Elsősorban tehát a Műemléki Felügyelet restaurációs tevékenysége hangsúlyozódik ki. Képi anyag itt sem társul a szöveghez, a könyv viszont Salföld nevéhez már nemcsak a kolostorromot köti, hanem az újonnan feltűnő bebírókat és tevékenységüket is: „A festői helyen megbúvó apró község, Salföld az utóbbi években művészkolóniájáról lett híres. A falu főutcáján végighaladva megfigyelhetjük az értő kézzel helyrehozott régi házakat, amelyeket az itt alkotó festők, szobrászok választottak nyári találkozási helyüknek" (Mészáros szerk. 1983). Két dolog is azonnal szembetűnő lehet számunkra. Az egyik a „festői" környezet, mely az oly sokat hangoztatott egyediségre, mediterrán jellegre is vonatkozhat, másrészt pedig az, hogy itt már megjelenik a helyi bebírók csoportja, elsősorban rekonstrukciós munkálataik okán. Ezenfelül utalás történik sajátos közösségükre, illetve állandóan ismétlődő nyári tevékenységükre.

Az 1990-es évek végén megjelenő, a Balaton-felvidéki Nemzeti Park Igazgatósága által kiadott turisztikai szóróanyagokban, útikalauzokban a kolostorromról már fotókkal és rajzokkal gazdagon illusztrált szövegek jelennek meg. A fotókon a kolostorromot általában abból a szögből mutatják, ahonnét jól látható az a hely, ahová a búcsúk alkalmával az oltárt állítják, és így megfigyelhetjük az ott található fából készült feszületet is. A fotó alatt pedig gyakran a következő szöveg olvasható: „Az őslakosok és a bebírók a romok között ünneplik Magdolna napját (július 22.)." (Sonnevend 1998b.)

Itt már nagy hangsúlyt kap a kolostorromhoz kapcsolódó ünnep és annak jelentősége a helyiek életében. A számos túraútvonal között pedig – „kolostortúra" néven – található egy teljes, háromórás kirándulás a Salföld – Temető – Újhegy – Kolostorrom – Salföld állomások érintésével, amely szintén az építmény kitüntetett helyi szerepét sugallja. Ezenfelül számos útszéli jelzés, valamint a Salföld határában felállított – a Káli-medence Környezetvédelmi Társaság által támogatott és a Nemzeti Park által készített –, részletesen és igényesen megrajzolt falutérkép is segít a látogatók orientálásában.

A kisörspusztai harangláb

A harangláb ezzel szemben egyáltalán nem jelent meg az 1960–1980-as évek turistakiadványaiban. Az egyetlen kiadvány, melyben egyáltalán olvasható Kisörspuszta neve, az az 1965-ös *Balaton-felvidék* című útikalauz, mely azonban a falu nevét mindössze egy túraútvonal kapcsán (Badacsonyörs vasúti megálló – Örsi-hegy – salföldi kolostorrom – Kőtenger – Kisörspuszta – Balatonrendes) említi, de más formában nem tér ki a kicsiny településre.

A Káli-medencéről szóló, 1990-es évek végén megjelenő kiadványokból azonban már nem hiányzik a falu leírása: „Salföld falu alatt, a homokbánya tavain túl fekszik Kisörspuszta. A hajdan Bugybereknek nevezett apró települést majdnem elnyelte a szocialis-

ta ipar drasztikus lendületével üzemeltetett homokbánya üzem. [...] Néhány lelkes és kitartó bebíró mentette meg ezt az apró falucskát, felújítva régi, pusztuló házait és szép vonalú, kőből épült haranglábát." (Sonnevend 1998a.) *(Lásd 3. ábra.)* Ezek a kiadványok erősen hangsúlyozzák a bebírók elhivatottságát és rekonstrukciós tevékenységét, valamint kiemelik fontos szerepüket a Káli-medence életében. A kiadványok vizuális háttéranyaga nagyon gazdag, ami meghatározó mértékben formálja a turistákban a tájról kialakítható első benyomást. A harangláb, illetve a hozzá tartozó kőkereszt elölnézetből készült fotója nemcsak a kimondottan Salföldről és Kisörspusztáról szóló kiadványokban, hanem például a *Káli-medence – részletes útikalauz* címoldalán is szerepel. Ez a fotó erőteljesen kiemeli környezetéből a haranglábat, ezáltal a lezártság, a teljesség érzetét kelti a szemlélőben. Az összes ilyen mértékben kiemelt, felstilizált kép bizonyos előzetes elvárásokat és érdeklődést ébreszt(het) a turistákban, hiszen sok esetben egy fénykép alapján döntik el, hogy érdemes-e elzarándokolni az adott látványossághoz. A látvánnyal való személyes találkozás során pedig ezek az előzetes elvárások változó mértékben ütközhetnek a realitással.[3]

A *Részletes útikalauz* címoldalán a fotón kívül a háttérben a harangláb képének nagyított, grafikus változata is látható, mely ily módon mintegy a Káli-medence szimbólumává válik. Ez a rajz több hasonló jellegűvel együtt szintén a már említett festőművész, Somogyi Győző munkája: az ő művei gazdagon illusztrálják a Nemzeti Park összes kiadványát. Érdekes módon megfigyelhető egyfajta kettősség a művész ábrázolásmódjában. Egyrészt a Káli-medencére jellemző elemeket, szimbólumokat a maguk teljességében ábrázolja (itt a haranglábat a kiadvány címoldalán), ezzel is felstilizálva azok szerepét és jelentőségét, beleértve azt a szimbolikus jelentést, melyet az a bebírók számára hordoz. Másrészt viszont nagyon gyakran találkozhatunk ezekben a kiadványokban olyan apró motívumokkal, a helyi kultúra és társadalom jellemző aspektusaival, melyeket az alkotó mint arra jogosult személy kiragad az egészből. Ilyenek például a felújított házak hagyományos homlokzatdíszítései és az egyéb népi építészeti motívumok (például a tradicionális kőből készült kerítésoszlopok és a fakapu), valamint a különböző történelmi és családi címerrészletek, mely utóbbiak jellemzően az aranykor ideológiáját közvetítik. Ezenkívül még nagyon érdekes és kiemelkedő szimbolikus jelentőséggel bíró, gyakran feltűnő motívum a hagyományos népi építészeti stílusban épült lakóház – tenyéren ábrázolva. Ez a fontos motívum szintén a bebírók helyi tevékenységét szimbolizálja: a rekonstrukciós munkálataikat, valamint a hagyomány és az autenticitás megőrzésére irányuló aktivitásukat. E művészi ábrázolásmód mögött az ősi eredet, a történelem, az autenticitás fogalmai köré szerveződő rekonstrukció ideológiája, valamint a közösségi identitás kifejeződése húzódik meg.

Konklúzió

E tanulmányban a Káli-medencével kapcsolatban két dologra szerettem volna rámutatni. Egyrészt MacCannell társadalomtudományi eredetű, a látvány szakralitásával kapcsolatos modelljét egy magyarországi példára alkalmaztam, melynek során megpróbáltam bizonyítani, hogy az általa leírt folyamat releváns és alkalmazható. Felvetődhet a

kérdés: Vajon más tájegységekre, más turisztikai látványosságokra vonatkozóan is megállná-e a helyét?

Az útikönyvek anyagának kronologikus áttekintésével azt próbáltam érzékeltetni, hogy egy adott ideológia, mely létrehozta a bebírók csoportjának egyedi, sajátos életstílusát, milyen meghatározó mértékben és formában kerül prezentálásra a külvilág felé, illetve ezen ideológia reprezentációja hogyan hat a kívülállókra, hogyan formálhatja a Kálimedencébe látogatók első benyomásait.

JEGYZETEK

1. A szövegben szereplő idézeteket saját fordításomban közlöm. *(J. K.)*
2. A kisörsi olimpia keretei között különböző sportversenyeket, erőpróbákat, hagyományos játékokat (például kerékhajtás) szerveznek a résztvevőknek, akik elsősorban a fiatalabb nemzedékből kerülnek ki (lásd még Hartyándi Jenő dokumentumfilmjét: Hartyándi 1996).
3. Személyes élményem a harangláb meglátogatásakor inkább a csalódottság és a meglepettség volt, semmint a fotók láttán szerzett előzetes elképzelések erősödése. Ez a reakció nem egyedi, a tapasztalat alapján tükrözi a látogatók többségének első benyomását. Ez természetesen nem jelenti azt, hogy a kitüntetett pont szakralitása, illetve látványának valódisága megkérdőjelezhető lenne, sokkal inkább azt érzékelteti, hogy a különböző reprezentációk még a valódi látvány megpillantásakor átélt élményt is meghatározzák.

INTERJÚK

Interjú S. Gy.-vel
2000 Készítette Gyuricza Eszter és Jedzinák Krisztina Salföldön.

Interjú T. L.-lel
2000 Készítette Gyuricza Eszter, Jedzinák Krisztina és Szijártó Zsolt Salföldön.

IRODALOM

CRAWSHAW, CAROL–URRY, JOHN
1997 Tourism and the Photographic Eye. *In* Touring Cultures: Transformations of Travel and Theory. Chris Rojek – John Urry, ed. 176–196. London – New York: Routledge.

GENNEP, ARNOLD VAN
1992 The Rites of Passage. Chicago: University of Chicago Press.

GOFFMAN, ERVING
1972 Relations in Public: Microstudies of the Public Order. New York: Harper & Row.

GRABURN, NELSON H. H.
1989 Tourist: The Sacred Journey. *In* Hosts and Guests. The anthropology of Tourism. Valene L. Smith, ed. 21–37. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

KAPILLER FERENC
1995 Aranykor – rekonstrukcióval. Életünk (8–9):719–743.

LEACH, EDMUND
1955 Time and False Noses. Explorations (5):30–55.

MACCANNELL, DEAN
1976 The Tourist. A New Theory of Leisure Class. London – New York: Schocken Books.

MÉSZÁROS GYULA, SZERK.
1983 Bakony. Balaton-felvidék. Budapest.

ÖRVÖS JÁNOS, SZERK.
1965 Balaton-felvidék. Budapest.

PUSZTAI BERTALAN
1998 Vallás és turizmus. *In* A turizmus mint kulturális rendszer. Fejős Zoltán, szerk. 13–24. Budapest: Néprajzi Múzeum.

SONNEVEND IMRE
1998a Káli-medence a Balaton-felvidéki Nemzeti parkban. Veszprém: Balaton-felvidéki Nemzeti Park Igazgatósága.
1998b Salföld és Kisörspuszta a Káli-medencében. Veszprém: Balaton-felvidéki Nemzeti Park Igazgatósága.
2001 Káli-medence: részletes útikalauz. Hasznos információk, túraútvonalak. Veszprém: Balaton-felvidéki Nemzeti Park Igazgatósága.

VAJKAI AURÉL
1965 Balaton. Budapest: Corvina.

FILM

HARTYÁNDI JENŐ
1996 *Kisörspuszta.*

MÁRKUS HAJNALKA

Vállalkozások – vidéken. A nagy áttörés a Káli-medencében

A magyar társadalomban a rendszerváltás óta zajló átfogó átalakulási folyamat vizsgálata a legkülönbözőbb társadalomtudományos diszciplínák készen kapott, kedvenc területe. Se szeri, se száma a különböző perspektívájú, kiindulópontú és módszerű vizsgálatoknak: kiterjedhetnek ezek a folyamat egészének értelmezésére éppúgy, mint valamely részének részletes, empirikus bemutatására. Jelen esettanulmányban is két olyan területről lesz szó, melyek bár léteztek, és fontos szerepet játszottak a politikai átmenetet megelőző évtizedben is, ám igazi jelentőségre csak 1989 után tettek szert – s ezek a „turizmus" és a „vállalkozások" szférája, illetve e két terület kapcsolódási pontja, közös halmaza.

A rendszerváltás óta eltelt évtized talán egyik legnagyobb hatású társadalomtörténeti változása egy új társadalmi csoport, a kisvállalkozók megjelenése volt. A politika által is rájuk irányított, erőteljesen ideológiai alapú figyelem következtében hol kifigurázott, negatívan beállított, kulturálatlan – vagy legalábbis sajátos kultúrájú – tömegként megjelenítve, hol pedig az új gazdasági rend legfőbb letéteményeseiként felstilizálva a magyar társadalmi tér fontos szereplőivé váltak az elmúlt évtizedben. Az önálló vállalkozó alakja valóban a rendszerváltás egyik kulcsfigurája; az ő esetükben tehát nem kell különösképpen megindokolni a témaválasztást.

Ugyanakkor – és ez a szakirodalomból is kitűnik – a vállalkozókról mint egységes társadalmi csoportról beszélni meglehetősen nehéz, hiszen nagyon eltérő foglalkozások képviselői találhatók meg e szférán belül (Czakó et. al. 1995). Ezért célszerűnek látszott a vizsgált csoport leszűkítése egy meghatározott tevékenységet végzők csoportjára, és ezen belül is egy meghatározott földrajzi térre. Ebből a szempontból vált fontossá a „turizmus" szférája, melynek szerepe, társadalmi jelentősége az átmenet során felértékelődött: a termelőszövetkezetek megszűnése után, a nagy vidéki átalakulás következtében számos térség számára a turizmus maradt az egyetlen – vélt vagy valós – kitörési pont.

Jelen tanulmány kettős célt tűz ki maga elé: egyrészt rákérdez arra, hogy a vállalkozók miért éppen a turizmus szféráján, iparán belül kerestek megélhetési – és önértelmezési – lehetőséget, másrészt megpróbálja elkülöníteni azt a csoportot, amely úgy döntött, hogy az adott turisztikai desztinációban idegenforgalmi vállalkozást hoz létre. A kérdések érdemi megválaszolásához nemcsak annak a gazdasági, politikai és társadalmi kontextusnak a vizsgálatára van szükség, amely a vállalkozók érvényre jutását elősegí-

tette, illetve egyáltalában lehetővé tette, hanem e csoport mentalitásának, motivációinak és a rendelkezésükre álló eszközöknek a leírására is.

A turizmus és a gazdaság vizsgálata: elmélettörténeti háttér

Az utóbbi időben a turizmus és a vállalkozások szférája egyaránt a legkülönfélébb – államigazgatási, helyi hatalmi, tömegkommunikációs – diskurzusok egyik fő témájaként jelent meg. Hogyan határozhatjuk meg e két terület közös kapcsolódási pontjait? – vetődhet fel a kérdés. Legalapvetőbb szinten azt mondhatjuk, hogy a turizmus a nemzetgazdaság fontos része, melyen belül – a gazdaság más területeihez hasonlóan – számos vállalkozás működik.[1] Ebben az esetben azt mondhatnánk, hogy a két szféra között valamifajta fölé-, illetve alárendeltségi viszony áll fenn: vagyis a gazdaság – és a vállalkozások – kategóriája alá be lehet sorolni a turizmusipart mint az iparágak egyikét. Ez a fajta közgazdasági szemlélet jellemzi a turizmussal foglalkozó szakkönyvek jelentős részét: ezekben a turizmus úgy jelenik meg, mint a jövő, a 21. század egyik (sőt, néhány területen *a*) legfontosabb iparága, melynek évi növekedési aránya (6,1%) messze meghaladja a világgazdaság átlagos növekedési ütemét.[2] De ugyanezt mondhatjuk el a vállalkozások összefüggésében is: hiszen az általános szakmai – társadalomtudományos – vélekedés szerint a „rendszerváltás előestéjén a második gazdaságból kinövő kisvállalkozásra" úgy tekintettek, „mint a piacgazdaságra való áttérés egyik motorjára, katalizátorára" (Gábor R. 1994).

Kicsit távolabbi perspektívából rátekintve a turizmus és a vállalkozások szférájának egymáshoz való viszonyára megállapíthatjuk, hogy a két terület vizsgálatában, kutatásában a későbbiek során is nagyon hasonló jelenségek játszódtak le, párhuzamos fejlődésvonalak mentén. Már az első, a témával foglalkozó magyar nyelvű tanulmánygyűjtemény bevezetőjét is teljesen áthatja a tisztán közgazdasági szemléletmódtól való eltávolodás vágya: „Ha a turizmusról beszélünk, megszoktuk, hogy egy világszerte mind dinamikusabban fejlődő gazdasági tényezőre hivatkozunk, amely [...] fontos nemzeti jövedelemhez juttatja a világ számos országát. [...] Felmerül a kérdés, vajon mennyire jogos mindez: az idegenforgalom valóban kizárólag az anyagi haszon miatt érdemel figyelmet? Indokolt-e a társadalomtudományok tartózkodása e jelenség kutatásakor?" (Fejős 1984:4.) A társadalmi és kulturális szempontok figyelembevétele a turizmuskutatatásban igazából csak a nyolcvanas évek elejétől lett jellemző: ettől kezdve tekintenek a különböző antropológusok, szociológusok, néprajzkutatók úgy a turizmus szférájára, mint egy sajátos kulturális rendszerre, melyben többek között az idegenség elsajátítása történik (Gergelyné Bank 1988; Kramer 1984; Nash 1984).

Ugyanígy a gazdaság – ezen belül a mikrogazdaság, a kisvállalkozások – vizsgálata során is végbement egy hasonló kulturalista fordulat. A kisvállalkozók kutatása már nagyon korán – szinte a réteg megjelenésével együtt – elindult; kezdetben, a nyolcvanas évek végén a társadalomtudósok még egyfajta közgazdasági nézőpontból kiindulva értelmezték az úgynevezett „második gazdaság" kiépülését, működését – azokat a változásokat, melyeket az akkori szocialista rendszerben a nagyvállalatokon belüli gmk-k, a különféle gazdasági alapú társaságok megjelenése okozott. A későbbi – főként szociológiai indíttatású, kvalitatív módszerekkel folytatott – kutatások több irányban indultak el: egyrészt

arra keresték a választ, hogy melyek azok a képességek, készségek, melyekkel a vállalkozók rendelkeznek, milyen az a – főként individuálisnak tekintett – motivációs bázis, amely tömegeket ösztönzött arra, hogy korábbi, alkalmazotti munkaviszonyukat feladva önálló gazdasági tevékenységbe kezdjenek. Ezt nevezhetjük pszichológiai megközelítésmódnak, amely a vállalkozói attitűd létrejöttét egyfajta vállalkozói hajlam meglétével magyarázza, mely magas fokú kockázatvállalással, gyors döntéshozó képességgel jár együtt. Ezzel szemben áll (vagy más perspektívából nézve ezt egészíti ki) a kulturalista irányzat, amely főként azt vizsgálja, hogy az önállósodás vágyának milyen társadalmi-kulturális kontextusok adtak keretet – azaz hogyan jelenhet meg egy adott társadalomban az a fajta mentalitás, amely az önállóságot, a kockázatkeresést és -vállalást értéknek tekinti, és saját tevékenységét ebből kiindulva értelmezi (Kuczi 1996; 1998). A német szociológus, Brigitte Berger a vállalkozások hirtelen felfutásának – főként a fejlődő országokból származó – példáit elemezve kidolgozta a modern vállalkozás kultúraelméletét. Ő is a kulturális és gazdasági tényezők összekapcsolódását, a kulturális dimenzió szerepét hangsúlyozza, és egy meglehetősen tág kultúrafogalmat használ, amely „magában foglalja a gondolkodás, a hit, az értelmezés és az érzés, illetve a munkára vonatkozó gyakorlatok, a fogyasztás és a társadalmi interakciók mindenki által birtokolt módozatait. Ezek az elemek, amelyek egy új életmódot hoznak létre, lassan és fokozatosan a habitus részévé válnak, rutinná alakulnak, majd elkerülhetetlenül intézményesülnek, persze csak akkor, ha a politika is megengedi kibontakozásukat." (Berger 1998:177.)

E kulturalista értelmezésrendszeren belül többfajta kérdésfeltevés létezik: az egyik ezek közül a vállalkozások és a helyi politika egymáshoz való viszonyát vizsgálja. Itt felfedezhetjük azt a – kutatások által sokáig mellőzött, mégis általánosnak mondható – jelenséget, hogy a vállalkozók, sikeres gazdasági működésük elősegítése érdekében általában a helyi-térségi politika irányításával igyekeznek társadalmi helyzetüket stabilizálni (Csite et al. 2000). Ugyanakkor e két területen való érvényesülés tulajdonképpen közös alapon nyugszik, hiszen gyors és határozott döntéshozatal szükséges nemcsak a vállalkozáshoz, hanem a politikai hatalomban való szerepvállaláshoz is.

Ezenkívül a különböző, a vállalkozók kognitív jellemzőivel, kulturális hátterével foglalkozó beszámolók nagy hangsúlyt fektetnek egy általuk „paraszti kulturális rendszernek" nevezett összefüggésrendszer feltárására is, melyben tetten érni vélnek olyasfajta habitusjegyeket, amelyek a vállalkozások működtetéséhez is nélkülözhetetlenek. Szerintük az ebből a közegből való származás összeköthető, sőt egyet jelent az önállóságra törekvéssel, illetve ennek elérése érdekében hajlamossá tesz a fogyasztás, az élvezetek alárendelésére, a vállalkozás kialakításában a háztartásgazdaság felhasználására és az egész család mozgósítására (Fél–Hofer 1997).

A másik, Kuczi Tibor és munkatársai nevéhez fűződő, többéves vizsgálatsorozat a kisvállalkozói rekrutáció sajátosságaival foglalkozik, azzal a sajátos „realizmussal", amely a vállalkozások átfogó elemzése esetén azonnal szembetűnik: szinte kizárólag csak az esélyesek kezdenek vállalkozásba – többnyire anélkül, hogy tisztában lennének saját esélyességük „objektív" feltételeivel. Elméleti keretként Kuczi Tibor Pierre Bourdieu tőkeelméletét és a „valószínűségi okság" működésével kapcsolatos felfogását használja fel annak leírására, hogy milyen strukturált gyakorlatokon keresztül tesznek szert az érintettek arra a habitusra, diszpozíciókészletre és tőkemennyiségre, amely a vállalkozói lét egyik alapfeltétele. Ez a felfogás arra az elképzelésre épít, hogy a vállalkozáshoz szüksé-

ges képességek különböző társadalmi gyakorlatok rendszerén keresztül kerülnek elsajátításra, s ezek a gyakorlatok szabják meg azt is, hogy az egyén hogyan használja fel a rendelkezésére álló tőkét (Kuczi 1998). Itt nemcsak a gazdasági, hanem arról a társadalmi és kulturális tőkéről is szó van, melyhez az egyén folyamatosan jut hozzá gyermekkora, illetve felnőtt élete kulturális közegébe ágyazottan.[3] Az tehát, hogy az egyén milyen kapcsolatokkal, képességekkel, elérhető társadalmi lehetőségekkel rendelkezik, egyrészt generációról generációra öröklődik, tehát származástól függ, másrészt kihat arra, hogy az egyén miképpen tudja történelmi, társadalmi lehetőségeit, az érvényesülés alkalmait kihasználni. Mindez tulajdonképpen nem más, mint a társadalmi egyenlőtlenségek reprodukciója, amit – némileg általánosabb szinten – már Bourdieu is felvetett (Bourdieu 1978).

Már az eddigiekből is látható, hogy igen sajátos a vállalkozókkal foglalkozó kutatások időhorizontja: hiszen annak ellenére, hogy meglehetős pontossággal megadható a vállalkozások berobbanásának, felfutásának kezdete, maguk a vizsgálatok sokkal korábbra is visszanyúlnak. Ezek többnyire Clifford Geertz – az indonéz társadalmi-gazdasági átalakulást értelmező – azon tézisét alkalmazzák, mely szerint a piacgazdaságok feltűnése, gyors fejlődése mögött a mélyben ott húzódik egy lassú, nehezen észrevehető társadalmi átalakulás, mintegy a változások kognitív-kulturális előfeltételeként.

Kuczi Tibor leírása szerint a piacgazdaság kialakulásához elengedhetetlenül szükséges volt (mintegy előfeltételként funkcionált) az egyre szaporodó vállalkozások jelenléte (Kuczi 1998). A vállalkozói attitűd össztársadalmi szintű érvényre jutását különböző gazdasági, politikai változások segítették elő. Már évekkel a rendszerváltás előtt, 1982. január 1-jétől lehetővé vált az, hogy a mezőgazdasági szférán kívül is – szocialista típusú – társas kisvállalkozási formák jöjjenek létre. Számuk folyamatosan növekedni kezdett, ám ezt a folyamatot a különböző korlátozó szabályozások – mint például 1988-ban a személyi jövedelemadó-rendszer bevezetése – megtörték. E néhány év pozitív hozadékaként azonban egyrészt legális társadalmi értéktartalmat kapott a vállalkozó mint társadalmi szereplő, másrészt pedig a vállalkozók számára lehetőség nyílt különböző gazdasági, társadalmi kapcsolatok kiépítésére, gyakorlatok elsajátítására, melyek aztán később beépíthetők voltak az adott vállalkozásba (Nemes Nagy–Ruttkay 1993). Vagyis a tőkefelhalmozás folyamata tulajdonképpen már korábban megindult, de valójában a rendszerváltás volt az a fordulópont, amikor, Weberrel szólva, kiszabadulhatott a „kapitalizmus szelleme", és a vállalkozások tömegessé váltak. Ez elsősorban annak volt köszönhető, hogy 1989-től az állami ellenőrzés fokozatosan visszaszorult, így az egyéni vállalkozók egyre több szerephez juthattak: ennek hatására a nyolcvanas évek végén egyes források szerint évente legalább százezres nagyságrendben hoztak létre önálló gazdasági társaságokat, s váltak az emberek – néha persze nem önnön szándékukból – kis- vagy közepes vállalkozókká (Kuczi 1998).

A magyar társadalomban végbement átalakulás vizsgálatakor, a kisvállalkozói réteg tömeges megjelenésének magyarázatakor is felvetődik a kérdés, hogy melyik az a kulturális közeg, melyek azok a „társadalmi gyakorlatok", melyek az egyént az önállósodásra, vállalkozás létrehozására késztették, és hogyan tett szert ez a réteg a rendszerváltást megelőző évtizedekben, a szocializáció során olyan speciális kulturális készségekre, tudásra, amely a későbbiek során nélkülözhetetlen tőkét jelentett a magánvállalkozások működtetésekor. Mindennek hátterére két, egymást látszólag kizáró felfogás is megpró-

bál rávilágítani. Az egyik elgondolás Coleman és Bourdieu nevéhez fűződik: e szerint a ma fennálló helyzetet nagyban meghatározzák a múltban kialakult szakmai, lokális kapcsolatok, normák; ezek mintegy generációról generációra öröklődtek át. A másik nézet lényegi szempontja viszont az, hogy a rendszerváltással kialakult viszonyok természetszerűleg eredményezték a vállalkozói magatartást: vagyis aki meg akart élni, annak alkalmazkodnia kellett az új gazdasági körülményekhez, és az alkalmazkodást a régi reflexek, társadalmi beidegződések csak megnehezítették (Kuczi 1996:30).

A turizmus mint kulturális rendszer: vendégek és vendéglátók

A turizmus hatása a célterületre

A turizmus kulturális rendszerének felvázolására – és a különböző társadalmi, kulturális, gazdasági összefüggések figyelembevételére – számos kísérlet történt. Az amerikai antropológus, Dennison Nash szerint a turizmus rendszere, amely „önmagában is valamely tágabb társadalmi összefüggés része lehet" (Nash 1984:62), a keresletet megtestesítő turistát és a kínálatot jelentő turisztikai szektort foglalja magában. E két csoport közti feloldhatatlan különbség alapja az a tény, hogy a turisták a turisztikai desztinációban minden elsődleges fontosságú kötelezettségtől mentesen szabadságukat töltik, ugyanakkor az ott – nem minden esetben önszántukból – élő vendéglátók számára ez a színtér a mindennapi életükhöz kapcsolódik (Nash 1984:62). Ugyanaz a tér, mely a turistáknak a feltöltődés, a szabadidő terepeként szolgál, az ő számukra a munkához, a mindennapokhoz kötődik: így a vendéglátók életterében a munkahely és az otthon a szó szoros értelmében egymásra vetül. Turisták és vendéglátók e kettős rendszerét felhasználva Ueli Gyr különbséget tesz a turisták számára létrehozott kultúra és a turisták által kialakított kultúra között (Gyr 1997).[4] A turisták saját értelmezéseik, elképzeléseik szerint létrehoznak egy fikcionális karakterrel rendelkező világot, amely az ott lakók számára fokozatosan egy új társadalmi, kulturális környezetté válik. Azonban ennek kialakításában a helybeliek is részt vesznek, és éppen ezért ez az új világ nagyon sok szálon kötődik az ott található, számukra életvilágként szolgáló valósághoz (Köstlin 1995).

De hogyan hat tulajdonképpen a turizmus a kiválasztott terület társadalmi struktúrájára, az ott uralkodó életformákra, értékrendszerekre? Ez a kérdés különösen élesen vetődik fel olyan régiók esetében, melyek környezetükhöz képest gazdaságilag elmaradottak (és éppen emiatt kiszolgáltatottabbak), illetve melyekben másfajta tradíciók mentén szerveződik a mindennapi élet. Számos esettanulmány leírta már azt a modernizációs folyamatot, melynek során a turizmus hatására feloldódnak a tradicionális foglalkozási és társadalmi struktúrák, új munkahelyek, a munkamegosztás új formái jönnek létre, és átstrukturálódik a generációk és a nemek közötti viszony. Ennek a folyamatnak természetesen a lokális kapcsolatok, értékek, normák területén is vannak következményei: az új társadalmi szereplők megjelenésével, a helyi társadalomban betöltött szerepük hatására a korábban uralkodó értékrendszerek elhalványulnak, és egyre inkább az új csoport(ok) normái, értékszempontjai kerülnek előtérbe. E változások hatására nő a tár-

sadalmi differenciálódás, új hierarchiák keletkeznek, melyekben egyre fontosabb szerephez jut az anyagi javak és pénzjövedelem nagysága.[5]

Ugyanakkor ne gondoljuk azt, hogy a modernizáció – akár a vizsgált esetben is – kizárólag a turizmus betörésének köszönhető, hiszen Hermann Bausinger már több mint harminc évvel ezelőtt figyelmeztetett arra, hogy: „Egészen biztos, hogy az idegenforgalom sok félreeső falu és vidék addigi rendjébe betörve, döntő változásokat hozott; ám ez a rend az idegenforgalom nélkül sem maradt volna háborítatlan." Vagyis a „horizont szétesését" nem csupán a turizmus folyamata eredményezte, a változás, ha kissé késve is, de mindenképpen bekövetkezett volna (Bausinger 1995:65).

Vállalkozások a turizmus szféráján belül

A turizmus generálta új szolgáltatások, munkalehetőségek létrehozása elsősorban a vendéglátó társadalomra hárul, melynek motivációi, elképzelései eddig a különféle társadalomtudományos kutatásokban kissé talán háttérbe szorultak. Többek között ezt a hiányt pótolandó szeretném megvizsgálni a „másik oldalt", a helybeliek csoportját, közülük is azokat, akik – a lehetőséget meglátva és megragadva – idegenforgalmi vállalkozásba kezdtek. Ugyanis a turizmus tömegessé válása után – mint ahogy a Káli-medencében is – az új hotel-, étterem- és üzlettulajdonosokból általában rövid időn belül kialakul egy kisvállalkozói réteg, melynek tagjai nem kizárólag helyi illetőségűek, hiszen amennyiben a turizmus tartósabban is gyökeret ver egy adott helyen, kisvártatva más területekről is megjelennek (visszajönnek) az üzletemberek, vállalkozók. Másrészt – a foglalkozási struktúra változásával összhangban – létrejön a turizmusiparban is a bérből élő alkalmazottak csoportja.

A turizmus és a vállalkozások kapcsolatának vizsgálatakor arról is említést kell tenni, hogy a turizmuson belüli vállalkozások több, sajátos jellemzővel rendelkeznek. Egyrészt ez a gazdasági terület különösen érzékenyen reagál a krízisekre: más vállalkozásokkal összehasonlítva magasabb fokú kockázatvállalási készség kapcsolódik hozzá. Továbbá az egyik legfontosabb, a mindennapi élet számos területén érzékelhető hatású tényező a turizmus szférájában létrehozott vállalkozások kapcsán a szezonalitás és az ebből fakadó kockázati faktor. Mindezen túl egy másfajta, ugyancsak jellegzetesen ezen a területen jelentkező megterhelés is jellemző a turistákkal foglalkozó vállalkozókra: ugyanis a vendéglátókkal, különösen a panziósokkal szemben sajátos elvárások fogalmazódnak meg, melyek a turizmus/a turisták törekvéséből, mégpedig az autentikusság, a bensőségesség-érzet kereséséből fakadnak. Mivel – talán így ellensúlyozandó otthoni, elszemélytelenedett kapcsolataikat – a vendégek részéről erre van igény, a helyiek a megélhetés érdekében felépítik az otthonosság és bensőségesség kulisszáit saját otthonukban. Így a vendég átélheti az otthonosság érzését valaki másnak az otthonában, bepillantást nyerhet a „kulisszák mögé", mellyel kíváncsiságát és bensőséges kapcsolatok iránti igényét is csillapíthatja. Fogalmazhatnánk úgy is, a személyes bánásmód is „benne van a szolgáltatásban",[6] viszont a vendégfogadás alapja és tulajdonképpeni célja a pénz mozgása (mégpedig a szállásadók felé), vagyis a nyereség elérése. De, talán amiatt, hogy saját kiszolgáltatott helyzetük és haszonra törekvő magatartásuk ne válhasson olyan nyil-

vánvalóvá, a vendéglátók folyamatosan arra kényszerülnek, hogy elleplezzék saját, gazdasági haszonra törekvő magatartásukat – méghozzá a bensőséges légkör álarca mögé rejtve –, miközben ez a szerepjátszás sajátos problémákat, nehézségeket okoz a vállalkozók számára, hisz nem mindegyikük tud könnyedén azonosulni a számára megszabott szereppel. E mögött az az általános érvényű megállapítás húzódik meg, hogy az emberi magatartásformák, akárcsak minden más szolgáltatóiparban, a turizmusban is a termelés részét alkotják: vagyis a személyes, emocionális jellegű kapcsolatformák valójában egy megkonstruált szerepkészlethez tartoznak, és nem a személyiség mélyebb részéhez. Vagyis ez a bensőséges légkör csupán látszat, klisé, amely egy általánosabb értelemben vett látszatvalóságba, a turistáskodás valóságába illeszthető bele: de valójában – még az esetleges közös reggelizések ellenére is – a vendéglátó és a vendég közötti különbség áthidalhatatlan.

A lokalitás dimenziója: idegenforgalmi vállalkozások a Káli-medencében

Hogyan vetült egymásra a turizmus és a vállalkozások szférája egy konkrét földrajzi térben, nevezetesen kutatásunk helyszínén, a Káli-medencében? A vállalkozói attitűd érvényre jutását nemcsak a tágabb társadalmi összefüggések, hanem a lokális tényezők is befolyásolták, ezért egy adott régió, település egészét, az ott élők közvetlen társadalmi környezetét kell tanulmányoznunk ahhoz, hogy az ott található vállalkozásokról képet kapjunk. A Káli-medence falvaiban folytatott kutatásunk során mindez azért is lehet különösen fontos, mert kisebb településeken nagyobb esély van arra, hogy szoros, felhasználható bizalmi hálózatok, átláthatóbb kapcsolatrendszerek jöjjenek létre. Ezek a kapcsolathálózatok egyrészt megfelelő táptalajt biztosíthatnak vállalkozások létrehozásához, és akár elősegíthetik a vállalkozások közti együttműködést is. Bár ez utóbbi fejlemény leginkább csak abban az esetben valósul meg, ha az adott közösség viszonylag összetartó, homogén, ha hasonló a származási háttér, az értékek, a minták és ennek megfelelően a vendégkör is. De a közvetlen környezet, a különböző társadalmi kondíciók így is sok, kistelepülésen létrejövő vállalkozás esetében válhatnak jelentős – ha nem a legjelentősebb – erőforrássá (Kuczi 1996:42–45).

Ugyanakkor arról sem lehet elfeledkezni, hogy a különböző lokális struktúrák, viszonyok korlátozó tényezőknek is bizonyulhatnak: a falu értékrendje – amelyre jellegénél fogva általában jellemző a kevésbé nyitott, tradicionálisabb gondolkozásmód – negatív formában is felszínre bukkanhat. A Káli-medencében végzett terepmunkánk során többször is tapasztaltuk, hogy az ott élők – elmondásuk szerint – kezdetben nehezen fogadták el az idegenforgalmat mint legitim jövedelemszerző tevékenységet. Ez a meglehetősen ellenséges közeg a vállalkozások felfutásának kezdeti időszakában némileg országos szinten is jellemző volt: a régióban pedig – már a viszonylag kis lélekszámból fakadóan is – még fokozottabban érvényesült. A vállalkozások egyre pozitívabb megítélését bizonyára elősegítette a magánszféra gyors térhódítása a térségben, ami egyre több ember számára nyújt(ott) fő-, illetve kiegészítő jövedelemforrást. Abban, hogy ez az

átértékelés viszonylag rövid idő alatt végbement, a közeli Balaton-parton már korábban kialakult idegenforgalmi vállalkozások, az ott nyaralókra épített különböző szolgáltatások is közrejátszhattak: ezek egyben mintaként is szolgálhattak a helybeliek számára.

Vállalkozások a rendszerváltás előtt – és után

A rendszerváltást megelőzően a régió lakosságának legnagyobb része a Balaton-parton vagy a kővágóörsi Béke Termelőszövetkezetben dolgozott, és a biztos, állami munkahely mellett az itt élők legtöbbje rendelkezett egy kis háztáji gazdasággal, ahol jövedelemkiegészítő célból főként szőlőtermesztéssel foglalkozott. A függetlenségre törekvés az átalakulás előtt még csak szűk, családi, illetve régióbeli körben hagyományozódott, jellemző módon éppen ezekben a háztáji gazdaságokban, melyek az akkori második gazdaság részei voltak (Kuczi 1996:35). Hiszen ez a fajta gazdálkodás feltételezett egyfajta „paraszti" habitust, amely ily módon az önállósodással meglehetősen mostohán bánó szocialista rendszeren átmentve átöröklődhetett a magánvállalkozások alapítóiba is. Ugyanis két ponton is összefüggést fedezhetünk fel a paraszti magatartás és a vállalkozói habitus között: egyrészt mindkét csoportra egyaránt jellemző az önállóságra való törekvés, az individualizációra való hajlam (Kuczi 1996:34), másrészt pedig mind a vállalkozás, mind pedig a gazdálkodás magában foglalja a kockázattal, a bizonytalansággal való együttélést (Fél–Hofer 1997), ami egy gazdaság számára az időjárás, a kereslet-kínálat változásai, egy vállalkozás esetében pedig a turisták számának évről évre való csökkenése, illetve növekedése, vagy a már korábban említett szezonalitás lehetnek.

A gazdaság helyzetének alakulását a Káli-medencében a rendszerváltás után több tényező is befolyásolta. Egyrészt a termelőszövetkezet megszűnése a környék lakóira nézve több negatív következménnyel is járt. Hiszen a termelőszövetkezet már a szocializmus évtizedeiben sem csupán munkahelyként szolgált, hanem azt a lehetőséget is biztosította, hogy a tulajdonában lévő eszközöket, gépeket az ott dolgozók saját, háztáji gazdaságaikban is működtessék. Azonkívül, hogy eszközeinek használatát biztosította, a szövetkezet egyben felvásárolta és értékesítette is a gazdák szőlő-, illetve bortermését (S. A. 2000). Másrészt az átalakulás után a piaci viszonyok nem kedveztek – és nem kedveznek ma sem – az agrárjellegű tevékenységeknek, beleértve a szőlőtermesztést is, a helybeli lakosok legnagyobb része pedig nem volt elég tőkeerős ahhoz, hogy ezen a területen önállósodni tudott volna. Így – mivel az ipari tevékenységek sem honosodtak meg a területen –, mintegy gazdasági szükségszerűségből, az idegenforgalomhoz nyúltak mindazok, akik úgy döntöttek, hogy a régióban keresnek valamiféle jövedelemforrást.[7]

A Káli-medencében már a nyolcvanas évek közepén feltünedezett a változásból előnyt kovácsoló kisvállalkozói réteg, számuk azonban – az imént felsorolt okok miatt – csak az átalakulás után lett számottevő. Nemcsak a korábban említett, magángazdaságokban edzett függetlenedésre való hajlam bukkanhatott megfelelő közeg lévén felszínre, hanem vállalkozni kezdtek például azok is, akik a rendszerváltás előtt különböző társadalmi, politikai pozíciókat töltöttek be, melyekhez, akárcsak egy vállalkozás irányításához, szükség volt vezetői készségre, üzleti érzékre és – nem utolsósorban – megfelelő kapcsolatokra. De nemcsak pszichológiai jellemzők jelentettek előnyt egy-egy vállalkozás

létrehozásában, hanem tárgyi természetűek is (Kuczi 1996:48). Hiszen a termelőszövetkezet megszűnése, illetve a privatizáció során a vezető pozícióban lévők és/vagy jó kapcsolatokkal rendelkezők kisajátíthattak, kedvezményesen vásárolhattak gépeket, földterületeket, sőt egész pincészeteket is (S. A. 2000). Ők ilyen szempontból eleve kedvező(bb) helyzetből indultak, viszont ez az előny nem volt a többiekre nézve teljességgel kizáró jellegű, hiszen valamilyen szempontból mindenki a nulláról indult: mivel a vállalkozásnak Magyarországon nem voltak különösebb hagyományai, mindenkinek el kellett sajátítania azt a tudást (a különböző vállalkozási formákról, adózási, pályázati típusokról), melyek egy sikeres vállalkozás esetében elengedhetetlenek.

A másik – már említett, és szintén az átalakulás hatására növekvő – csoport a bérből élő alkalmazottak csoportja volt. Az ő esetükben – hiszen java részük ott dolgozott – a Balaton-parton elsajátított készségek, a vendéglátás területén szerzett tapasztalat jól felhasználható volt a medencében újonnan létesített különböző panziókban, vendéglátó-ipari egységekben. Sőt, még egyes vállalkozók is, mielőtt a Káli-medencében önálló vállalkozásba kezdtek volna, a Balaton-parton álltak alkalmazásban, egészen addig, amíg lakó-, illetve szülőhelyükön lehetőség nem nyílt az elsajátított készségek kamatoztatására.

Miért a Káli-medence? – A turisták motivációi

Az idegenforgalmi vállalkozások alapításának előfeltételeként természetesen szükség volt a turisták megjelenésére, ami szintén nem csupán a véletlennek volt köszönhető. Milyen okok játszhattak közre a turisták – nyolcvanas évek közepén kezdődő, de igazából a következő évtized elején felerősödő – inváziójában?

Mind Nyugat-Európában, mind Magyarországon évtizedek óta jellemző – főként az értelmiségi csoportokra – a városból vidékre irányuló mobilitás. E csoportok nem helyhez kötött munkájuk, az életminőséget középpontba helyező értékrendszerük és nem utolsósorban anyagi lehetőségeik következtében akár nyaralóhelyként, akár lakóhelyként a nagyvárosoktól távolabb eső, többnyire érintetlen falvakat választanak maguknak. Hasonlóképpen zajlott ez le az általunk vizsgált esetben is: nagyjából a hetvenes–nyolcvanas években egy szociológiai jellemzőkkel könnyen beazonosítható társadalmi csoport tagjainak körében egyre divatosabb lett a Balaton-felvidéken található Káli-medence. Ez a csoport főként független művészekből, értelmiségiekből állt, akik a területet arra használták/használják fel, hogy önmagukat valamiképpen definiálják, meghatározzák. Erre a Káli-medence kitűnő terepet nyújtott, hiszen közel található hozzá a tömegturizmussal és egyben az egységesített, tömeges fogyasztással azonosított Balaton-part, illetve az utóbbi években felkapott Kapolcs és környéke, melyek a „bebírók" számára mintegy ellenvilágként szolgálhattak.

A bebírók, miközben a medencét kisajátították és a maguk számára újraértelmezték, saját szerepüket egyrészt különböző, általuk feleleventett vagy kialakított szokások, intézmények létrehozásával erősítették meg, másrészt működésükkel a helyi társadalomban is különböző változásokat generáltak. Részben az ő működésüknek köszönhető a helyi társadalom átstrukturálódása és különböző, a (kulturális) fogyasztással összefüggő igények, szükségletek megjelenése a régióban, melyek kielégítése olyan, speciális

tudást igénylő – és biztos jövedelmet ígérő – szolgáltatásokat feltételez, amelyek nem feltétlenül adottak, hanem előbb-utóbb megteremtendők voltak az adott területen.[8]

A turisták a bensőségességet nem csupán a szállásadóktól igénylik, hanem a tájtól, a szabadidő eltöltésének tágan értelmezett terétől is. Ezt a fajta igényt a Káli-medence messzemenően kielégíti, s így válhat valódi turisztikai célponttá. A táj szépsége, szelíd harmóniája, az általa sugallt nyugalom, biztonságérzet: ezek a tulajdonságok a tömegkommunikációs eszközök tevékenységének is köszönhetően szinte a medence védjegyévé nőtték ki magukat. Ezenkívül pedig a geológiai képződmények (a „kőtengerek"), és a különböző turisztikai látványosságok (Hegyestű geológiai bemutatóhely, salföldi természetvédelmi major) is a régió egyre fokozódó népszerűségét szolgálják.

Ahogy az odaérkezőben egyesül a valódi tapasztalat az előzetesen élő elképzelésekkel – ezek származhatnak a médiából, hivatalos turisztikai kiadványokból vagy akár személyes élménybeszámolókból –, úgy válik igazán élményszerűvé az ottlét.

A turisták áradata nemcsak a bebírók tevékenységének és a táj vonzerejének következménye, hiszen az utóbbi években a falusi turizmus irányába mozdította el az – értelemszerűen főként városi – tömegeket a gazdasági kényszerűség, az évek óta tartó infláció, a jövedelemviszonyok kedvezőtlen alakulása is (Antal 1995). Ez is lehet az oka annak, hogy a turisták bizonyos csoportja az olcsóbb – vidéki – nyaralási lehetőségeket preferálja. Ők valószínűsíthetően anyagi lehetőségeik korlátozottabb volta miatt részesítik előnyben a Káli-medencét, mert számukra túl drága a Balaton-part. Azonban az ideérkező turisták egy másik csoportjának motivációi nem anyagi, inkább ideológiai természetűek: ők az egyedi, nem megszokott jellegzetességei miatt keresik fel a régiót. Ha a vendéglátók azt kívánják elérni, hogy a turisták a Káli-medencét jelöljék ki úticélul, fel kell mutatniuk valamiféle egyediséget, olyasmit, amit interpretációjuk szerint az odaérkezők másutt nem találnának meg. Az alternatív, pontosabban a falusi turizmus lehetőséget nyújt arra, hogy keretein belül a vállalkozók valami igazán különlegeset adhassanak át. „Ahhoz, hogy az egzotikust specifikus módon mint egzotikust érzékeljük", a falu és a város közötti térbeli-kulturális különbség szükséges, az „hogy ez az idegenség elérhető távolságba legyen, ám még ne váljék mindennapivá" (Bausinger 1995:72). Hiszen a hagyományos, az autentikus az ott élők számára megszokott, míg az – elsősorban városokból vagy más országokból – odaérkező turisták szemében egzotikus, vonzó. Ezenkívül a Káli-medence falvai lehetőséget adnak a turisták számára arra is, hogy új „otthonukban" megpihenjenek, és a gyökereikre való „rátalálás" segítségével önmagukat definiálják. Tehát nemcsak e két társadalmitér-konstrukció közti eltérés a lényeges, hanem azok egymásba kapcsolódása, egymásból való táplálkozása is: így egyesülhetnek „az eredetileg ellentétes tendenciák egyfajta otthonos egzotikumban" (Bausinger 1995:86).

Ugyanakkor a vendéglátóknak azért is érdeke az alternatív turizmus előnyben részesítése a tömegturizmussal szemben, mert a régió csak ily módon őrizheti meg érintetlenségét és szépségét, amely lényegi eleme és egyben vonzereje.

Interjúk vállalkozókkal

Kutatásom egyik fő célja annak megvilágítása volt, hogy a turizmus által teremtett igények, szükségletek – és az általuk létrehozott új társadalmi-kulturális környezet – hogyan hatott a helybeliekre, miképpen indított el bizonyos társadalmi csoportokat a vállalkozóvá válás útján. Sok mindentől függött az, hogy ki volt képes az új körülményekből hasznot húzni: ezeket az okokat, előfeltevéseket szeretném megvizsgálni három interjúalanyom esetében is. Célom az volt, hogy az ő életútjuk, valóságkonstrukciójuk alapján típusokat rajzoljak fel, melyek segítségével leírható a – ha nem is az egész régióban, de legalább a vizsgált két településen, Szentbékkállán és Köveskálon lezajlott, illetve még napjainkban is tartó – folyamat.

P. Gy.-né: a fizetővendéglátó

P.Gy-né, a hetvenéves köveskáli özvegyasszony a nyugdíj mellett kiegészítő tevékenységként foglalkozik vendéglátással. Mintegy hat éve nyílt meg előtte a vállalkozás beindításának esélye, amikor a faluban működő turistaház vezetői felajánlották neki, hogy ingatlantulajdonát az általuk szabott feltételek szerint hasznosítsa. Mindez természetesen nem előzmények nélkül történt. P.Gy.-né (tulajdonképpen a fia) rendelkezett egy házzal, és ismerte a turistaház tulajdonosait, bár a velük való viszonya nem igazán mondható egyenrangúnak: „Aztán volt itt a faluban egy nádas ház a felső faluvégen, oda jártam én reggelit meg vacsorát csinálni" – ezt a kapcsolatot P. Gy. nem tudatosan, a későbbi hasznosíthatóság érdekében építette ki, ez számára inkább valamifajta szükségszerűségből, életlehetőségből fakadt. Vállalkozói attitűdjének hiányosságai már kezdetektől fogva nyilvánvalóak, hiszen a kínálkozó alkalmat (ami ebben az esetben a turistaház felől érkező ajánlat volt) feltételek nélkül elfogadta: „És hát, ha megcsináljuk itt ezt a házat, ahogy őnekik az elképzelésük, akkor ők csinálnának tábort, a Mácsai Jánosék, ő a Mácsai Palinak a bátyja." Hozzá kell tenni azonban, hogy más lehetősége nem igazán volt, mert bár korábban próbálkozott önálló vendégkör kialakításával, ez nem volt sikeres: „Először csak külföldieknek, németeknek adtuk ki, de nem sokan jöttek." Hiszen, mint ahogy ő maga meg is fogalmazza: „Meg oda is ismeretség kell meg minden."

Viszonya a turistaház tulajdonosaival lényegét tekintve mindmáig nem sokat változott: P. Gy.-né tulajdonképpen még mindig alkalmazásban áll, hiányzó gazdasági és kulturális tőkéjéből fakadóan helyzetéből kitörni nem tud, így teljes önállósodásra nincs is esélye. Függetlenedése gátját nem elsősorban önnön hiányzó kockázatvállalási attitűdje, hanem a számára adott módon megjelenő különböző determinációs tényezők jelentik. Hiszen már csak életkorát figyelembe véve sem lehetett számára olyan magától értetődő a piac törvényeinek elfogadása és az azokhoz való alkalmazkodás, ezenkívül egész életének színtere egyetlen település volt, így nem nagyon kapott esélyt arra, hogy azt a habitust, azokat a képességeket elsajátítsa, melyek a sikeres vállalkozás alapfeltételei.

Ezen a ponton természetesen jogosan vethető fel az a kérdés, hogy valóban vállalkozónak tekinthető-e P. Gy.-né. Tény, s korábban már láttuk, hogy az utóbbi években, főként a szociológiai irodalomban, előtérbe került a vállalkozó mint társadalmi szereplő, különös tekintettel a kisvállalkozókra. De nem csak egy, mellesleg a közgazdaságtanban már

meglehetősen megállapodott fogalmi keretbe illesztett jelenség túlinterpretálásáról van szó?[9] Vajon P. Gy.-né célja a tőke hatékony működtetése, a profitszerzés vagy a puszta megélhetés, melyet a nyereség a háztartásba való visszaforgatása is jelez? Valószínű, hogy inkább az utóbbiról lehet szó, hiszen esetében a vállalkozás kialakítása nem tudatos cselekvés volt, sőt önállósága is csak látszólagos: háza kiadásának körülményeit nem ő határozta – megfelelő anyagiak híján nem is határozhatta – meg. Ugyanakkor mégis a turizmus volt az a terület, amely őt – több más helyben- vagy a környéken lakó, kevéssé kvalifikált, a megélhetési lehetőségek kihasználására csak kismértékben szocializált réteg tagjaként – némileg mégis előnyökhöz juttatta.

B. I.-né.: „Kicsit mindig valamilyen formában közöm volt a vendéglátáshoz" – a panziótulajdonos

B. I.-né, a köveskáli panziótulajdonos többé-kevésbé beleilleszthető a szakirodalom által felvázolt sémába, miszerint: „A vállalkozó hajlamú ember, ha olyan gyakorlatot sajátított el gyermekkorában, illetve olyan kultúra közegében szerveződik felnőtt élete, mely beépíthető a vállalkozásba, valószínű, hogy úgy oldja meg egyes élethelyzeteit, hogy ezek révén egyre közelebb kerül az önállósodáshoz." (Kuczi 1998.) Hozzátehetjük még, hogy a gyerekkorból hozott minták még a foglalkozás megválasztása szempontjából is lényegesek lehettek, hiszen B. I.-né maga is hangsúlyozza: „Kicsit mindig valamilyen formában közöm volt a vendéglátáshoz. Nagyon régen, gyermekkoromban széles volt a baráti körünk, a mi házunk mai szóval élve mindig egy nyitott ház volt, jöttek-mentek a barátok."

Így aztán B. I.-né bizonyára már korán elsajátított olyan készségeket, például a vendégekkel való bánásmódot, melyeket aztán később hasznosítani tudott. Miután Tapolcán leérettségizett, Budapesten elvégzett egy szakács- és üzletvezető-képző iskolát, majd friss végzettségét kamatoztatva előbb Zánkán működtetett egy kifőzdét, később Tihanyban lett üdülővezető. Tipikus „kereső" magatartás jellemzi életútját: munkahelyeit sűrűn váltogatja, megfigyelhető a talán nem is tudatos irányítódás az önállósodás mint végső cél felé (Kuczi 1998). Felfigyelhetünk arra is, hogy korábbi munkahelyei többnyire a Balaton-parton találhatók, ami bizonyára nem tekinthető véletlennek. B. I.-né élete során mintegy „gyűjtögette" – valószínűleg szintén nem tudatosan – a különféle tőkéket, ami életútja determinált jellegét mutatja: mintha pályafutásának minden eseménye (munkahelyek sora, kapcsolatok, eszközök gyűjtögetése) egyetlen végkifejlet, az önállósodás irányába mutatna. Mikor szülőfalujában is megnyíltak a lehetőségek, B. I.-né az elsajátított kézségek hasznosítására ott is látott némi esélyt, ezért ott kezdett vállalkozásba. Egy másik interpretációs sémába helyezve történetét az is elképzelhető, hogy csupán arról volt szó, hogy idegenforgalmi végzettségével korábban csak a Balatonnál tudott elhelyezkedni, és csak akkor gondolt a helybeni vendégfogadásra, amikor a Kálimedencét is felfedezték a turisták. Induló vállalkozása (saját szavaival élve: „szódagyárat" alapított) nem kötődött a turizmushoz, és csak körülbelül tizenöt éve – amikor a turisták nagyobb tömegben is megjelentek a régióban – kezdett el foglalkozni vendégfogadással, először a szódaeladás mellett, majd teljes állásban.

A vállalkozás beindításához az egész család közreműködésére szükség volt. Nem-

csak a szűkebb család fizikai munkája támogatta a vállalkozás működtetésében, hanem egész rokonsága is, hiszen a kezdéshez szükséges anyagiakat is rokonai támogatásával teremtette elő, így hasznosítva társadalmi tőkéjét. A szoros családi kapcsolatrendszert mintegy bizonyítja B. I.-né „elszólása": „Nekünk... [helyesbítés], a családnak... [helyesbítés], az unokatestvéreimnek, mind a kettőnek Fonyódligeten van nyaralója."

B. I.-né még a gyerekkorából hozott minták hatására fő vonzerőnek a családias hangulatot, az ízletes ételeket tekinti: szerinte ez az, amivel igazából „meg lehet fogni" a vendégeket. A háztartás szerepe ily módon felerősödik, a megélhetés alapja lesz, melynek hagyományai generációról generációra öröklődnek: „Édesanyám nagyon jól sütött-főzött és ennek a hagyományai megmaradtak."

B. I.-né igyekezete arra irányul, hogy személyre szólóan kezelje vendégeit, ennek érdekében használja fel a háztartás elemeit és a finom ételeket, ezenkívül igyekszik kitalálni a vendégek igényeit: „a gyerek születésnapjára tortát sütök...".

A legtöbb panziótulajdonos számára – mivel a panzió működtetése önmagában nem nyújt stabil megélhetést – nem a vendéglátás jelenti az egyedüli jövedelemforrást, hanem mellette másfajta tevékenységet is űznek: ez a legtöbb esetben szőlőművelés vagy boreladás, mivel a szőlőgazdálkodás még mindig jelentős szerepet tölt be a régióban, bár jelentősége egyre halványodik. B. I.-né boreladással is foglalkozik a szobakiadással párhuzamosan, de jövedelme még így sem fedi igényeit: „Szerintem most a turizmusból megélni nagyon nehéz. Én raktam két hold szőlőt, hogy télen eladom a bort, nyáron meg jön a vendég – hát most a bort sem lehet eladni, meg a vendég sem jön, szóval... Nehezen élünk, gyerekek, ez az igazság."

S. A. – az építőipari vállalkozó

S. A. azok közé tartozik, akik – nem látva lehetőséget a kistelepülésen – városra költöztek, majd a nyolcvanas évek végén, a kilencvenes évek elején visszatelepültek szülőfalujukba, Szentbékállára. A visszaköltözésnek több okát is megemlíti – egyrészt „azok a fiatalok jöttek vissza, akik egyébként is szerettek itt lakni". Ráadásul e csoportnak a városban lehetősége nyílt olyan mentalitás és készségek, illetve képzettség elsajátítására, melyek visszatérésükkor jó indító tőkét jelenthettek az önálló vállalkozás létrehozásában. Hiszen a turizmus csak ebben az időszakban kezdett az ott élők életében meghatározó szereppel bírni, így az akkor még strukturálatlan – nem telített, illetve senki által nem monopolizált – piac kitörési lehetőséget adhatott azok számára, akik az idegenforgalomból hosszú távon kívántak megélhetéshez jutni. Ugyanis a Szentbékállára visszaköltöző fiatal, illetőleg középkorú réteg hamar rájött arra, hogy noha „nagyon szép a hely, bájos, de valamiből meg is kell élni". Ez a probléma többek között S. A.-ékat is érintette – a helyzetre való reakciójuk pedig az idegenforgalomba való bekapcsolódás volt, melyet az eddig említett okokon kívül még a körülmények szerencsés összejátszása is motivált. Ugyanis sikerült kapcsolatot kialakítaniuk az 1990-ben megalakult, ekkor még létező helyi Pegazus Fogadóval, ahonnét vendégeket küldtek – többek között – S. A.-ék vendégszobáiba is, ha a fogadóban már nem tudták elhelyezni őket.

S. A.-nak a nyereséget folyamatosan visszaforgatva végül sikerült önállósítania magát, így mostanra több panzióval és egy építőipari vállalkozással rendelkezik Sz.-án. S.

A. önállósodása természetesen fokozatosan következett be, a tőkefelhalmozás folyamata – amely egyrészt gazdasági, másrészt társadalmi tőke felhalmozását jelentette – már évekkel a rendszerváltás előtt megindult. Az általános vélekedés szerint a turizmus okozta változás a helyi társadalom átrétegződését eredményezi: azok gazdasági és ezzel párhuzamosan hatalmi befolyása, akik megélhetésüket a turizmushoz alakították – amihez rendelkezniük kellett bizonyos erőforrásokkal – nagyrészt nő. Akik viszont nem tudtak alkalmazkodni a megváltozott viszonyokhoz, kisebb szerephez jutottak mind gazdasági, mind társadalmi szinten – mely utóbbi összefüggésben lehet a gazdasági helyzetükkel. Ez például S. A. esetében így történt, hiszen ahogy helyi szinten nőtt a vagyona és ezzel párhuzamosan a társadalmi megbecsültsége, úgy támadt fel benne az igény, hogy helyzetét hatalmi-politikai szinten is megerősítse. Ő ilyen szempontból a sikeres átalakulás példája, hiszen társadalmi státusának pozitív irányba változását ő maga is konstatálja: „Például nem könnyű, tehát én, aki itt születtem, nekem nem volt könnyű erkölcsileg is elfogadtatni magam. Ma már persze más a helyzet."

S. A.-ra jellemző a vendégek igényeinek – úgymint autentikusság, hagyományok keresése – tudatos leképezése és az azokhoz való alkalmazkodás: vagyis a népi kultúra adagolása, de nem tömeges mennyiségben, nem kell „népviseletbe öltözött lányoknak rohangálni", elég, ha a vendégeket elviszik „különböző rugalmasan gondolkozó gazdákhoz [...] borkóstolóra". Alpolgármesteri tisztjénél fogva S. A. feladatának érzi nemcsak vállalkozása(i) irányítását, hanem az egész régió problémáinak megoldását is. Az ő véleménye szerint is egy sajátos falusi turizmust kellene megvalósítani – de nem a jelenlegi módon, azaz az ideérkezőket „nem kell feltétlen agyonvágni mindenféle buktasütő versennyel meg ilyenekkel", „nem kellenek hetekig tartó őrületes kiállítások", hiszen az ideérkező turisták a nyugalomért jönnek a faluba, és erre van óriási igény. Viszont S. A. és a többi panziótulajdonos elsősorban profitorientált, így – mivel csak kevés turistát szeretnének – nekik többet kellene költeniük ahhoz, hogy a turizmusból élők jövedelme biztosítva legyen. De milyen az a vendégkör, amely elég pénzzel rendelkezik, és ráadásul a falusi turizmus felé orientálódik – van egyáltalán ilyen típusú elkülöníthető csoport? S. A. példája azt mutatja, hogy van, és „meg is lehet belőle élni".

Összefoglalás

A tanulmány során arra tettem kísérletet, hogy két, az utóbbi évtizedekben külön-külön is egyre jelentősebb területet, mégpedig a turizmust és a rendszerváltás utáni gazdasági „átalakulást" – ezen belül is a vállalkozások szféráját – közös perspektívából szemlélve és egy meghatározott térre, a Káli-medencére leszűkítve összekapcsoljam. Megpróbáltam rávilágítani arra, hogy milyen okok és előfeltételek vezethettek ahhoz, hogy ez a két fontos kategória az adott lokális környezetben megjelenjen, és jelentős mértékben megváltoztassa, megújítsa azt.

Úgy vélem, ez a megújulási folyamat, vagyis a modernizáció azonkívül, hogy a térség a turizmus számára igen kedvező táptalajt nyújtott, elsősorban a bebírók példájának volt köszönhető. Felvethetjük azonban azt a gondolatot is, hogy a változás, ha nem is ilyen hatásfokkal és gyorsasággal, de mindenképpen végbement volna – még a bebírók amúgy is túlhangsúlyozott szerepe nélkül is – az országban zajló átalakulási, fejlődési

folyamat részeként. Ebben az esetben a leírt jelenségek mintegy a változásra irányuló erő részeiként jelentek meg a térség életében, és ezek együttes hatására következett be a modernizáció.

Az eddig leírtakat alapul véve – és természetesen a minősítés igénye nélkül – akár eszünkbe juthat az elmaradott területek általános, bár kissé elnagyolt példája, sorsa: más, fejlettebb területekről venni át mintákat, így igyekezve utolérni azokat, kétségtelen, illetve (esettől és nézőponttól függően) kétes sikerrel. Magyarországon évszázadok óta népszerű ez a típusú fejlődés, és így talán nem meglepő, hogy egyes kistérségek igyekeznek alkalmazkodni a másutt látott (illetve esetünkben a bebírók által részben még a térségbe is hozott) példához.

JEGYZETEK

1. Természetesen jelen körülmények között nem vállalkozhatunk a „tranzitológia" irodalmának még csak körvonalazására sem. Néhány fontosabb mű, illetve szerző, ahol további irodalom található: Szelényi–Eyal–Townsley 1996; Szalai 1994; 1996.
2. Néhány további adat Opaschowski tankönyvéből: a turizmusban dolgozik jelenleg minden kilencedik munkavállaló, a turizmusban termelődik a legtöbb adóbevétel, s a turizmus a világ gazdasági termelésének mintegy tizedét adja (Opaschowski 1996).
3. Bourdieu megfogalmazása szerint a gazdasági tőke mindazon tőkéket jelenti, melyek közvetlenül pénzre konvertálhatók, a társadalmi tőke nagysága pedig egyrészt azon kapcsolatok hálójának kiterjedésétől függ, melyet az egyén ténylegesen mozgósítani tud, másrészt azon tőke nagyságától, melyet azok birtokolnak, akikkel az egyén kapcsolatban áll (Bourdieu 1997).
4. Marion Thiem – kibővítve ezt a turizmusirodalomban már korábban megfogalmazott dichotómiát – az alábbi „kultúrákat" különíti el:
   a) a turisták származási helyének kultúrája: azok a beállítódások, értékek, gyakorlatok, melyek a kibocsátó régió kultúrájára jellemzők – vagyis a turisták otthonról hozott útipoggyásza;
   b) a turisták által a turisztikai desztinációban létrehozott kultúra: azok a speciális beállítódások, értékek, gyakorlatok, melyek a szabadság, a turistáskodás idejét meghatározzák – és mintegy a mindennapi élet megszokott rutinjával szemben kerülnek kialakításra;
   c) a célrégióban jelen lévő szolgáltatások – vagyis a turizmusipar – sajátos kultúrája: idetartoznak például a különböző vállalkozási kultúrák is (ez szolgál a jelen esettanulmány fő témájául is);
   d) a turisták által kiválasztott terület kultúrája: azok a speciális beállítódások, értékek, gyakorlatok, amelyeket mind a meglátogatók, mind a meglátogatottak jellemzőnek, tipikusnak tartanak az adott területre vonatkozólag (Hennig 1997).
5. Ugyanakkor nem szabad elfelejteni (s ez különösen igaz az általunk vizsgált területre, a Kálimedencére), hogy bár a turizmus – mint láttuk – a társadalmi modernizáció egyik hajtóereje, a vállalkozások egyik fontos ösztönzője, mégis van egy ezzel ellentétes hatása is: tradíciókat teremt a hagyományos életformák, szokások, mesterségbeli technikák megőrzésével.
6. John Urry, a neves angol szociológus a turizmus kapcsán arról beszél, hogy a társadalmi interakció minősége maga is az elnyert szolgáltatás egy része (Urry 1990).
7. A nyugati piacgazdaságokban is jellemző az a tendencia – s ezt többé-kevésbé alkalmazhatjuk Magyarországra, ezen belül a Káli-medencére –, hogy az önfoglalkoztatás – a kisvállalkozás – elsősorban azokban a régiókban terjed el, ahol egyes ágazatok válságba jutottak (Czakó 1997). Így a vállalkozások beindítását egyfajta, a válságra adott pozitív válasznak is tekinthetjük.

8. Természetesen nem akarom a térségben lezajlott változásokat csupán egyetlen – és valamiféleképpen mégiscsak idegen (mert másfajta – nem lokális – tradíciókkal, kötődésekkel rendelkező) csoport hatásának betudni, ám a lokális közösség átalakulásában betöltött szerepük vitathatatlan.
9. „Valóban vállalkozók-e a kisvállalkozók?" – teszi fel a kérdést Czakó Ágnes azonos alcímű tanulmányában (Czakó 1997).

INTERJÚK

Interjú B. I.-nével
2000 Készítette Márkus Hajnalka és Németh Eliza Köveskálon.

Interjú P. Gy.-nével
2000 Készítette Márkus Hajnalka, Németh Eliza és Szűcs Eszter Köveskálon.

Interjú S. A.-val
2000 Készítette Márkus Hajnalka és Németh Eliza Szentbékkálán.
2001 Készítette Márkus Hajnalka Szentbékkálán.

Interjú Sz. P.-vel
1998 Készítette Horváth Gergő. Szentbékkálán.

IRODALOM

ANTAL KATALIN
1994 A falusi turizmus mint idegenforgalmi termék. Kereskedelmi Szemle (12):35.
1995 A falusi turizmus helye és szerepe Magyarországon. Kereskedelmi Szemle (9–10):33.

BAUSINGER, HERMANN
1995 Népi kultúra a technika korszakában. Budapest: Osiris.

BERGER, BRIGITTE
1998 A modern vállalkozás kultúrája. Replika (29):171–185.

BOURDIEU, PIERRE
1978 Rekonverziós stratégiák. *In* A társadalmi egyenlőtlenségek újratermelődése. Pierre Bourdieu, szerk. 350–378. Budapest: Gondolat.
1997 Gazdasági tőke, kulturális tőke, társadalmi tőke. *In* A társadalmi rétegződés komponensei. Angelusz Róbert, szerk. 156–177. Budapest: Új Mandátum.

CZAKÓ ÁGNES
1997 Kisvállalkozások a kilencvenes évek elején. Szociológiai Szemle (3):93–116.

CZAKÓ ÁGNES – KUCZI TIBOR – LENGYEL GYÖRGY – VAJDA ÁGNES
1995 A kisvállalkozások néhány jellemzője a kilencvenes évek elején. Közgazdasági Szemle (4):399–419.

CSITE ANDRÁS – HORVÁTH GERGELY KRISZTIÁN – KOVÁCS ERNŐ
2000 Turizmus és vállalkozók: a vállalkozói politikai „áttörés" előzményei, lefolyása és következményei Keszthelyen. Kézirat.

FEJŐS ZOLTÁN
1984 A turizmusról – az ökonómián innen és túl. *In* Cul/tours. Fejős Zoltán, szerk. 4–8. Budapest: Népművelési Intézet.

FÉL EDIT – HOFER TAMÁS
1997 Arányok és mértékek a paraszti gazdálkodásban. Budapest: Balassi.

GÁBOR R. ISTVÁN
1994 Kisvállalkozás Magyarországon – virul vagy satnyul? Közgazdasági Szemle (7–8):709–719.

GERGELYNÉ BANK RITA
1988 A turizmusról. Idegenforgalmi Közlemények 3(3–14):15–23.

GYR, UELI
1997 Altbewährt und neu vermischt. Symbolproduktion und Erlebniskonsum für Touristen von heute. *In* Symbole. Zur Bedeutung der Zeichen in der Kultur. Vorträge des DGV-Kongresses. Brednich, Rolf–Schmidt, Heinz, Hrsg. 259–266. Münster – New York – München–Berlin: Waxmann.

HENNIG, CHRISTOPH
1997 Touristenbeschimpfung. Zur Geschichte des Anti-Tourismus. Zeitschrift für Volkskunde (1):31–41.

KAPILLER FERENC
1985 Aranykor – rekonstrukcióval. Salföldi beszélgetés Somogyi Győzővel. Életünk (8–9):719–743.

KÖSTLIN, KONRAD
1995 Wir sind alle Touristen – Gegenwelten als Alltag. *In* Arbeit, Freizeit, Reisen. Die feinen Unterschiede im Alltag. Cantauw, Christiane, Hrsg. 1–12. Münster – New York: Waxmann.
1996 Utazás, régiók, modernség. Café Bábel (4):117–124.

KRAMER, DIETER
1984 A turizmus kultúrtörténeti aspektusai. *In* Cul/tours. Fejős Zoltán, szerk. 50–56. Budapest: Népművelési Intézet.

KUCZI TIBOR
1996 A vállalkozók társadalmi tőkéi az átalakulásban. Századvég (1):29–51.
1998 Vállalkozói kultúra – az életutak finalitása. Replika (29):157–170.

NASH, DENNISON
1984 A turizmus mint az antropológia tárgya. *In* Cul/tours. Fejős Zoltán, szerk. 61–70. Budapest: Népművelési Intézet.

NEMES NAGY JÓZSEF – RUTTKAY ÉVA
1993 Vállalkozások területi elterjedése (1982–1991). *In* Társadalmi-területi egyenlőtlenségek Magyarországon. Enyedi György, szerk. 127–143. Budapest: Közgazdasági és Jogi.

OPASCHOWSKI, HORST
1996 Tourismus: systematische Einführung – Analysen und Prognosen. Opladen: Westdeutscher Verlag.

SZALAI ERZSÉBET
1994 Útelágazás: Hatalom és értelmiség az államszocializmus után. Budapest–Szombathely: Pesti Szalon – Savaria University Press.
1996 Az elitek átváltozása. Budapest: Cserépfalvi.

SZELÉNYI I. – EYAL, G. – TOWNSLEY, E.
1996 Posztkommunista menedzserizmus: a gazdasági intézményrendszer és a társadalmi szerkezet változásai. Politikatudományi Szemle (2):7–29; (3):7–32.

URRY, JOHN
1990 The Tourist Gaze. London: Sage.

HAVASRÉTI JÓZSEF

A Káli-medence művészetszociológiai térképe

Bevezetés

A Balaton-felvidéken fekvő Káli-medence iránti érdeklődés szoros kapcsolatban áll az itt letelepedett képzőművészek munkásságával és közösségi kezdeményezéseivel, továbbá azzal a sajátos életmóddal, amelyet e művészek a tájjal és a helyi kultúrával összhangban hoztak létre. De esetükben nemcsak a művészet és a szociokulturális környezet kivételesen szoros összefonódása keltheti fel – a művészettörténészek mellett – a társadalomtudomány képviselőinek érdeklődését, hanem az is, hogy a Káli-medenceiek életmódja és művészeti tevékenysége minden elszigetelődésük ellenére a hetvenes évektől a rendszerváltásig végbemenő politikai, kulturális és társadalmi változások tükre, illetve függvénye. E művészközösség képviselői a hetvenes évek közepén politikai okokból választották a társadalmi és kulturális elszigetelődést, és ezért pályaképük alakulása, műveik világképe a korszakot meghatározó folyamatokkal szembeszegülő értelmiségi stratégiák részeként is megközelíthető. A pályaképek és a művek szorosan kapcsolódnak a hetvenes–nyolcvanas évek kulturális és társadalmi törekvéseihez, többnyire olyanokhoz, melyek az akkori társadalmi-politikai erőtér peremén helyezkedtek el, vagy szembeszegültek a korszak hivatalos, központilag meghatározott normáival. Mikrovilágukon keresztül olyan jelenségek tanulmányozhatók közvetlenül, mint a belső emigráció politikai-kulturális stratégiái, a szimbolikus-spirituális ellenvilágok létrehozása az életmódban és a művészetben, a kommuna mint alternatív életmódmodell vagy a paraszti-népi kultúrához való viszony. Végül a tanulmány foglalkozik a művek ikonográfiai és ideológiai kontextusát alkotó imaginációk és koncepciók („mediterrán tér", „népi kultúra", „természetesség", „aranykor") és a társadalmi környezet kapcsolatával, illetve a környezet és a művek szoros egymásra utaltságából származó interpretációs problémákkal is.

Művészet és politika a hetvenes–nyolcvanas évek hatalmi diskurzusában

A Káli-medencében az 1970-es évek közepétől letelepedett képzőművészek kezdeményezésének, tevékenységének megértéséhez a korszak politikai és kulturális sajátosságainak rövid áttekintése szükséges. A hetvenes években Magyarországon ellentmondásos politikai folyamatok érvényesültek. Továbbra is érvényben volt a hatalom és a társada-

lom nem politizáló többsége között részleteiben már a hatvanas évek második felében megkötött különbéke, az úgynevezett „konszolidáció". Az állam nem avatkozott be az egyén magánéletébe, és elvileg a kulturális és művészeti életben is engedélyezve voltak azok az irányzatok és törekvések, melyek nem sértik közvetlenül a hatalom érdekeit. A pozitív folyamatokat megerősítette az előző évtizedben induló új gazdasági mechanizmushoz kötődő reformtörekvések viszonylagos liberalizmusa is. „A kádárizmus fénykora (1963–1972) a tömegeknek lassú, de állandó gyarapodást és többé-kevésbé háborítatlan, békés magánéletet, a művészeknek pedig lassú, de állandó kulturális liberalizációt, relatív stílusplurálizmust és korlátozott megnyilvánulásbeli szabadságot biztosított – a teljes politikai passzivitásért cserébe" – emlékszik vissza a korszakra egy szemtanú (Tábor 1997:131).

A hetvenes éveket egyúttal az is jellemezte, hogy a hatalom és a kulturális élet viszonya keményebbé, diktatórikusabbá vált. Ennek okai között említhetők az 1968-as prágai forradalom után a szovjet szövetségi rendszer által levont tanulságok és – ettől nem függetlenül – a magyarországi reformokat ellenző politikai erők megerősödése és a reformok lefékezése.[1] Az Aczél György nevével fémjelzett kultúrpolitika tiltott, tűrt, támogatott kategóriái lehetőséget biztosítottak a politikai beavatkozásra és az engedékenység gyakorlására egyaránt, hiszen e kategóriák között a határokat a hatalom állapította meg és módosította mindenkori céljainak megfelelően.[2] A neoavantgárd képzőművészeti törekvésekkel és e művészek életvitelével szemben tanúsított türelmetlenség okai többfélék voltak, így például a zsigeri idegenkedés a nyugati eredetű ellenkulturális mozgalmaktól vagy a kultúrpolitikát irányító Aczél György konzervatív képzőművészeti ízlése. Végül a képzőművészet különlegesen erős nyilvánosságigénye miatt a – bármilyen szűk körben is – megrendezett megnyitók, akciók, happeningek stb. könnyen értelmeződtek a hatalom elleni tüntetésként, provokációként vagy a szocialista életmód normáinak megsértéseként.

Milyen szempontok alapján tekinthető ellenzékinek az olyan művészeti tevékenység, amely a közvetlen politizálástól mentes, és elsődlegesen szakmai természetű volt? Erre a kérdésre több válasz is adható. A hazai neoavantgárd a nyugati ellenkultúrából és a nemzetközi művészeti áramlatokból egyaránt merítő szubverzív erejével erőteljesen megkérdőjelezte a fennálló politikai és kulturális normákat, illetve a hatalomtól függetlenül szervezett – gyakran magánlakásokban, műtermekben rendezett – kiállításaival és akcióival egy nehezen ellenőrizhető „alternatív" nyilvánosság létrehozója és működtetője volt. „Az ellenkultúra legfontosabb hatása [...] az volt, hogy a magyar újavantgárd – a szükségből szabadságot kovácsolva magának – már nem is nagyon törekedett a megtűrt kultúrába történő integrálódással egyet jelentő, kétes nyilvánosságot biztosító publikálásra, ehelyett periférikus kerületi kultúrházakban, egyetemi kollégiumokban, zártkörű bemutatókon, lakásokban, vidéki műtermekben [...] teremtette meg a maga sporadikus-szakadozott, félig informális, szűk- és sokszor zártkörű, de autonóm nyilvánosságát." (Tábor 1997:67.)

Ugyanakkor a Kádár-korszak kulturális életének sajátos szabályszerűségeiből kifolyólag nemcsak a hagyományos művészet határait megkérdőjelező – nonfiguratív, dadaisztikus vagy konceptuális – kísérletek rendelkezhettek az ellenzékiség karizmatikus hatóerejével. Ez a karizma a művész által használt formanyelvtől és esetleges politikai szándékától *függetlenül* is létrejöhetett. A művészet számára az ellenzékiség karizmájának erejét egy

olyan kulturális konszenzus biztosította, melynek alapján a korszakban bármely művészeti alkotás – amennyiben nem a hatalom hivatalos értékrendjét képviselte – a rendszert bíráló politikai gesztusnak számíthatott. „Mivel a művészeknek nem volt lehetőségük arra, hogy politizáló műveket mutassanak be, politizáló művészetüket átvitték személyes létük szférájába. Ez persze nem jelenti, hogy életük egyenlő volt a művészetükkel. Távolról sem. Továbbra is többnyire a hagyományos módon készítették festményeiket és szobraikat. A társadalomban viszont olyan pozíciót foglaltak el és úgy viselkedtek, hogy abból világossá vált: bármilyen elvontak és mindenfajta célzatosságtól mentesek is alkotásaik, mindenképpen elhajló nézetek metaforáinak tekintendők." (Szántó 1993:24.) „Egy olyan társadalomban, amely ennyire ellenezte az egyediséget és a különbözőséget, a művészek eleve ellenségnek minősültek. Mivel a társadalmi deviancia egyenértékű volt a politikai devianciával, nem volt szükséges, hogy a művész a művészetében bizonyítsa ellenzékiségét." (Szántó 1993:25.)

Az átpolitizált világ előli elzárkózásnak jellegzetes eszköze volt a korszakban a *belső emigráció*, amit a Salföld környékén megtelepedett értelmiségiek is választottak. Az elkülönülésnek ez a formája talán a neoavantgárd művészek önként vállalt különállásánál is radikálisabb volt. A belső emigráció mint magatartási alternatíva lényege, „hogy az állampolgár megpróbál a lehető legteljesebb mértékben visszavonulni abból a társadalmi praxisból, amelyben a legális és az illegális tartományainak a határai kiszámíthatatlanok, logikái megtanulhatatlanok és szabályai betarthatatlanok. Ez az alternatíva a privatizmus kiterjesztésével jár. Számtalan formában nyilvánulhat meg, a térbeli elzárkózástól a pótcselekvéseken át az olyan »ellenvilágok« megteremtéséig, mint amilyen például a vallási közösségekben élés, a földi élet relativizálása és az élet spiritualizálása. A különböző formák közös vonása egyrészt a társadalomtól való távolságtartás, másrészt az a törekvés, hogy az egyén közreműködjön új egyértelműségek, betartható saját szabályok létrehozásában." (Szabó 2000:197.)

A Káli-medenceiek esetében jól megfigyelhetők a belső emigráció idézett sajátosságai. A területi elzárkózás ténye mellett fontos szerepet játszik az olyan szabályok megalkotása, amelyek a többségi társadalom átpolitizált vagy lezüllött morális normakészletét helyettesítik, és amelyek az ellenséges társadalmi környezetben működő személyiség számára új integritást biztosítanak. Szemléletes példákat találhatunk a spirituális-szimbolikus ellenvilág felépítésére is. Ez az ellenvilág a természet tiszteletének és szeretetének, a népi kultúra és a nemzeti tradíciók megismerésének, a bensőséges vallásosság megélésének elemeiből tevődik össze (Kapiller 1985). De a belső emigráció következménye nemcsak a morális integritás megőrzése és az ellenvilág felépítése és működtetése lett, hanem – amint az itt tárgyalt művészek kritikai értékelésében is gyakran felmerül – a korszakot meghatározó képzőművészeti folyamatokból, történésekből való kirekesztődés is. Az izolációnak ezt a következményét figyelembe véve megállapíthatjuk, hogy a belső emigráció választása – a korszakban nem szokatlan módon – egy sajátos „szociális öngyilkosság" gesztusával azonosul, és ily módon további szimbolikus jelentésekkel ruházódik fel (Szántó 1993).

Képzőművészek a Káli-medencében: Somogyi Győző és Raffay Béla

A Káli-medencei művészeti élet teljesebb megértéséhez szükséges néhány paradigmatikus életpálya áttekintése is, melyhez – pars pro toto – Somogyi Győző festőt és Raffay Béla szobrászművészt választom. Társaik közül egyrészt ők rendelkeznek a legkiterjedtebb – és szövegszerűen alaposan dokumentálható – kritikai fogadtatással, másrészt szakmai életrajzuk reprezentatív módon mutatja be azt a folyamatot, amely az ellenzékiséggel indult, majd a társadalmi és kulturális elszigeteltségben egy sajátos életformát és művészi világot hozott létre, és végül a rendszerváltás után eljutott a – viszonylagos – integrációhoz is. Az életpályák történései, fordulatai mögött azok a nagyobb struktúrák is megfigyelhetők, amelyek a művészek életmódját, morális és esztétikai normakészletét, műveiket és ezek fogadtatását determinálták. Az életút ebben az esetben közvetítő kategória is egyúttal, a korszakra jellemző nagyobb, átfogóbb társadalmi és kulturális szerkezeti egységek és a műalkotások, élethelyzetek egyedisége között. Az életpálya modellezi azokat a folyamatokat és összefüggéseket, amelyek a hatalom által megtorolt politikai tevékenység (Somogyi Győző hivatásától eltiltott lelkész, Raffay Béla államellenes összeesküvésért jogerősen elítélt szobrász) és a belső emigrációban kialakított életmód és értékrend között húzódnak, illetve rávilágítanak a társadalmi elszigeteltség és a kritikai fogadtatás meghatározó motívumai közötti belső összefüggésekre is.

Somogyi Győző[3] 1973-ban grafikusként lép a nagyobb nyilvánosság elé, az *Élet és Irodalom*ban Erdély Miklós mutatja be képeit (Erdély 1991:85), ekkortól egy sajátosan groteszk *és* realista szemléletmód érvényesítőjeként üdvözli a kritika. Kritikai fogadtatása folyamatosan utal a művész elkötelezetten keresztény világnézeti hátterére is, figuráit, tájait, zsánereit többnyire az evangéliumi világ allegóriáiként értelmezik. Kritikusai hangsúlyozzák, hogy szemléletmódja eltér a vallásos tematikára jellemző emelkedettségtől, képi világa éppen fekete-fehér egyszerűségének és szembetűnő anakronizmusainak köszönhetően hiteles. Mások a modern ember egzisztenciális szorongásának kifejeződéseként fogják fel képeit, ilyenkor például Kafkához hasonlítják. Somogyi korai művei valóban sokrétűek és összetettek; a groteszk formanyelv, a képek világszerűsége, a bibliai motívumok, a kortárs munkáséletből merített figurák és zsánerek lehetővé teszik, hogy képei keresztény művészetként, egy sajátos munkásrealizmusként, illetve modern egzisztencialista allegóriaként egyaránt értelmezhetők legyenek (Vasadi 1976; Lóska 1999; Andrási 1999).

Kezdettől fogva nyilvánvaló, hogy Somogyi művei mögött olyan szilárd és koherens világszemlélet és értékrend helyezkedik el, melynek lényeges képelméleti tanulságai is vannak. Ezek a tanulságok elsősorban az *ikonfestészeti* tradícióból származnak. „Számomra nemcsak a kép és a leképezett valóság síkjai közötti viszony a fontos a damaszkuszi képteológiában, hanem az ábrázolt motívumok hierarchiája is" – írja egy katalógus szövegében (Praznovszky 1991). 1976-ban Vasadi Péter mutatja be Somogyi Győző munkáit a *Vigília*ban, ekkor néhány olvasói levél a művész Krisztus-ábrázolásának profán jellegét, illúzióromboló groteszkségét nehezményezi. Somogyi válaszában – többek között – az ikonfestészet szabályaira is hivatkozik. „A keleti egyház például egészen másként ábrázolja Jézust, mint a nyugati. Az ikonok merevek. De nem ügyetlenségből,

hanem azért, mert nem e világi dolgokat akarnak jelölni ilyen anyagszerűtlenül. Számtalan híres ikont mutathatnék, amelyeken Jézus első pillantásra ijesztő, visszataszító, pedig ezek templomok belsejét díszítik és évszázadok óta vallásos tisztelet tárgyai." (Somogyi 1976:428.)[4]

Megfigyelhető azonban Somogyi Győző művein az ikonfestészeti tradíció mellett a magyar szakrális népművészet hatása is, amely dekoratív színvilágával, naivitásával, helyenkénti giccsességével a vallási tematika másféle megközelítését teszi lehetővé. A művész bibliai témájú grafikáit foglalja irodalmi keretbe a népi biblikus történeteket közlő *Parasztbiblia* kötet, amely a magyar folklór és a bibliai motívumok, illetve a szöveg és a kép izgalmas dialógusának köszönhetően talán a legsikerültebb bemutatkozása Somogyi Győző népi vallásosság iránti érdeklődésének (Lammel–Nagy 1985).

A nyolcvanas évek második felétől Somogyi új művészi programmal jelentkezik, és mint festő mutatkozik be a közönség előtt. Ekkortól készített képeit a dekoratív színek, a művészetében egyre fontosabb szerepet játszó Balaton-felvidéki táj, illetve e tájék történeti hagyományai és jellemző folklorisztikus motívumai határozzák meg. Dekorativitás, naiv heroizmus, nemzeti múlt, lokálpatriotizmus, táj- és zsánerfestészet: ez a fordulat – noha voltak ilyen irányba mutató előjelek – meglepte és részben elidegenítette Somogyi kritikusait. „Míg korábbi munkáin Jézus, Dózsa, a galíciai zsidók vagy a csepeli munkások a világból néztek a világba és némaságuk kimondhatatlan fájdalmakat jelzett, a nyolcvanas évek második fele óta készülő csataképek hősei, vagy az ősgaléria portréi és a bandériumi büszke zászlóvivők nosztalgikus reprodukciók, esetleg reprodukált nosztalgiák édesen büszke pillantásait lövellik az ugyancsak festettnek látszó térbe." (Hajdú 1994:85.)

Mások ezt a fordulatot pozitívan értékelik. P. Szűcs Julianna egy kiállítás ürügyén – *Mi, kelet-franciák – 80' évek*, rendezte Kovács Péter és Kovalovszky Márta, 1993 – a nyolcvanas évek festészetét két meghatározó irányzat dominanciájaként jellemzi. Az egyik a kép felfedezése – „érzékenyen, frissen festve, eklektikusan" –, a másik pedig a „tradíciók tovább-trancsírozása". A Somogyi munkái iránt már a kezdetektől érdeklődést mutató művészettörténész e két irányzathoz viszonyítva önálló paradigmaként jellemzi Somogyi Győző festészetét, amely nem kíván hasonlítani egyik domináns irányzatra sem – „sajátosan magyar-szerű", a nemzeti érzelem tematikailag is a programjává válik (P. Szűcs 2001:179). Itt lehet megjegyezni, hogy Somogyi művészete sok fejtörést okozott azoknak a művészettörténészeknek, akik valamilyen stílusirányzatba szerették volna besorolni, ezért – akárcsak Raffay Bélát – előszeretettel említik a minden uralkodó áramlattól független, öntörvényű művésztípus képviselőjeként (Lóska 1999:35–40; Andrási 1999:185–186). A teljességhez azonban hozzátartozik, hogy a kritikusok többsége nem annyira Somogyi stílusával, hanem inkább a műveiben leplezetlenül megnyilvánuló ökológiai, vallási, nemzeti és társadalomkritikai témakörrel és ideológiával nem tud mit kezdeni.

Somogyi fontos szerepet vállalt a Balaton-felvidék népi építészetének megőrzésében és megismertetésében, és a népi építészet jellegzetes motívumait beépítette saját képeibe is. Ezzel a művész és a társadalmi környezet kölcsönös egymásra hatásának sajátos formája valósult meg: Somogyi képei, grafikái folyamatosan felbukkannak a térség irodalmi és képzőművészeti kiadványaiban, a turisztikai propagandaanyagokon, a falvakban és a tájban elhelyezett eligazító táblákon, térképeken. A tájegység népi építészetét

feldolgozó tudományos kiadványban ugyancsak az ő rajzai jelenítik meg a házak díszítésének jellegzetes motívumait (Cseri–S. Laczkovics 1997). Sajátos hírnévre tett szert a Káli-medencét ábrázoló térképe, és a *Káli Híradó* című, általa kiadott, kézzel rajzolt, kézírással írott kiadvány, mely a Káli-medence falvainak híreit, környezetvédelmi és tájvédelmi eseményeit, problémáit mutatja be (Káli Hiradó 1999).

Raffay Béla pályakezdése ugyancsak a magyar neoavantgárd egyik legjelentősebb képviselőjéhez, Erdély Miklóshoz kapcsolódik.[5] A hetvenes években Erdély felkérésére dokumentumfotókat készített Erdély akcióiról, illetve közreműködött a mester munkáinak kivitelezésében. A későbbiekben azonban pályája az avantgárd kezdetektől való eltávolodásként jellemezhető. A Salföldön töltött első két évtized során keveset alkot – elsősorban megrendelések és a megfelelő anyagi feltételek hiánya miatt –, és a közélet iránt érdeklődő és a nyilvánosságban gyakran szereplő Somogyi Győzőhöz képest rendkívül visszahúzódó életet él. Ennek ellenére alapító tagja és első céhmestere a Veszprémi Művész Céhnek, mely a térség képzőművészeinek civil egyesülete. A rendszerváltás óta művészi tevékenysége élénkebbé vált, a köztereken is egyre többet láthatunk szobrai közül: vízköpőket, ivókutakat, emlékműveket. 2000. augusztus 20-án Tapolcán felavatták egészalakos Szent István-szobrát. Jellemző, hogy Raffayt sem kerülhették el a rendszerváltás utáni politikai összeütközések: megrendelésre készített második világháborús emlékművére rávéste a háborúban meggyilkolt zsidó deportáltak neveit is, minek következtében a katolikus egyház, illetve a helyi lakosság részéről többen az emlékmű feliratának megváltoztatását követelték. A szobrot csak hosszas huzavona után sikerült felállítani (Bächer Iván 1992).

Raffay a példaképei között említi az egyiptomi és az indiai archaikus szobrászatot, Wit Stwosz faszobrait, de Erdély Miklóst is. Sokoldalú művész: dokumentumfotókat, festett faszobrokat, agyag-, fém- és kőmunkákat egyaránt készített, a realista portrék és az absztrakt-organikus formák, az aktok és a mitikus-mesei lények egyaránt beletartoznak életművébe. Néhány munkáját kisebb kultusz veszi körül, például bronzból készített marokszobrait, melyekről több irodalmi leírás is készült, vagy az Első Magyar Látványtár tulajdonát képező *Vietnámi lány* című festett faszobrát, illetve *Ölelkezők* című munkáját, melyről Dávidházi Péter készített elemző méltatást – a beszéd a 2001 elején Veszprémben rendezett nagy Raffay-kiállítás megnyitóján hangzott el (Dávidházi 2001). A művész kritikai fogadtatását nagymértékben determinálta az általa vállalt elszigetelt életforma és a környezet, amelyben él. A róla készült esszék és kritikák a tudatosan vállalt elszigeteltség előnyeit és hátrányait taglalják, illetve a művészt körülvevő tájjal, az ott található sajátos miliővel és anyagokkal való bensőséges, érzéki kapcsolatát elemzik (Géczi 2001; Dávidházi 2001). „Raffay sosem volt képes feladni anyaga érzéki megközelítésének és megmunkálásának lehetőségét, miként arra is példák szobrai, hogy mindegyikben tetten érhetjük az egyediség varázsát" (Géczi 2001:63). „Salföld biztosítja számára a hagyományok jelenlétét, a meditálást a történelmi példákon, az intenzív figyelmet és a kiegyensúlyozott munkakörülményeket" (Géczi 2001: 64).

Géczi János – de mások is – felhívták a figyelmet annak következményeire, hogy Raffay a hetvenes és nyolcvanas években távol maradt azoktól a szobrászati karrierlehetőségektől, melyeken keresztül látványos szakmai, anyagi és közéleti sikereket érhetett volna el. E megközelítés szerint az egyik ilyen lehetőség az önmagára reflektáló és saját feltételeit faggató nemzetközi modernség követése lett volna, a másik pedig a köztéri

szobrászat, melyben a megbízások elnyeréséhez eleget kellett tenni legalább a politikai semlegesség feltételeinek. Raffay e lehetőségek elutasításának következtében egy olyan közéleti-kritikai diskurzus középpontjába került, amely az elismerő kritikai visszhang hiányát, illetve a kortárs nemzetközi áramlatok ignorálását egy öntörvényű – végső soron abszolút érvényűként feltételezett – morális és esztétikai normarendszer megvalósításaként üdvözli: „Látjuk, erőt gyűjtött. Ahhoz, hogy szinte minden hazai és közép-európai kortársi törekvésnek és sikernek ellent tudjon mondani, és azt mondja – szinte mindegyikre – nem." (Géczi 2001:62.) „Raffay, mert alkatától idegen volt, nem választotta a határátlépést, de nem választotta a felkínálkozó szereplehetőséget sem. És mert a szobrászati hagyományok mellett haladt, az előző utakat választó tömegek mellett, vagy éppen az ő ellenükben tudott előbbre jutni. Így vált ő nagy magányossá – ilyesféle hatások között alakította ki szobrászi világát is." (Géczi 2001: 63.)

Visszatekintve megállapítható, hogy a Káli-medencei képzőművészek tevékenysége – noha művészettörténeti szempontból nem sorolható a kulturális ellenállás leleményes formáit megvalósító neoavantgárdhoz – a kulturális életen belül elfoglalt helyzetüknek köszönhetően értelmezhető a neoavantgárdot és főleg ennek informális intézményrendszerét a hetvenes–nyolcvanas években jellemző tulajdonságok alapján. E hasonlóságok elsősorban egy önálló szubkultúra megteremtésére, az alternatív értékeknek az életmódban és a művészetben történő megjelenítésére vonatkoznak. A hivatalos kultúra értékeinek és intézményeinek negligálása, egy különleges ellenkulturális értékrend képviselete, elszigeteltség és bizonyos fokú belterjesség – ezek a művészetszociológiai szempontból meghatározó hasonlóságok. Ugyanakkor lényegesek a különbségek is. A magyar neoavantgárd főáramának tájékozódási horizontja – a hazai előzmények: Kassák, az Európai Iskola és néhány elszigetelt ezoterikus gondolkodó, így Hamvas Béla, Szabó Lajos, Bíró Endre mellett – elsősorban a nemzetközi művészeti élet volt. Érdekes körülmény, hogy a neoavantgárd művészek is kísérletet tettek arra, hogy a Balaton mellett, Balatonbogláron művészeti központot hozzanak létre, ez a kísérlet azonban semmilyen módon nem kapcsolódott a Balatonhoz kötődő lokális értékekhez és szimbólumokhoz. Ezzel szemben a Káli-medenceiek körében egyre inkább a Balaton-felvidéki lokálpatriotizmus, a nemzeti és a tradicionális értékek kultusza érvényesült.

Önmagán túlmutató jelentőségűnek tekinthető mindezzel kapcsolatban az eltávolodás Erdély Miklóstól, aki mind Somogyi Győző, mind Raffay Béla pályakezdésében fontos szerepet játszott. Raffay Béla visszaemlékezése szerint már a kezdetektől megvolt a szemléletbeli különbség Erdély mint konceptuális művész és közte mint pályakezdő szobrász között: „Soha nem tudtam teljesen elfogadni, hogy amit csinál, az művészet [...] ő az elméletben volt erős"[6]. Noha Raffay Béla, Somogyi Győző és Korényi Dalma napjainkig Erdély Miklóst nevezi meg példaképei egyikének, az egykor Erdély közvetlen környezetébe tartozó művészek a neoavantgárd és a neokonstruktivista fősodorhoz képest sajátos különutat jártak végig, melyben egyre meghatározóbbá vált számukra a népi kultúra és a nemzeti múlt. Mindez nemcsak ikonográfiai és esztétikai szempontból lényeges, hanem politikai okokból is: hiszen a Kádár-korszak kultúrájának meghatározó eleme volt a nemzeti tematikára irányuló erőteljes cenzúra vagy kontroll. A nyolcvanas évektől pedig Somogyi Győző már a nemzeti tematikát és képzetkört megjelenítő és egyre fontosabbnak tartó irányzat jellegzetes képviselője, olyan művészek mellett, mint például Jankovics Marcell és Kő Pál.

A képzőművészet funkciói és motívumai a Káli-medencében

A képzőművészetnek a Káli-medence tájaival és hagyományaival kapcsolatos sajátos funkciói közül a következőkre fontos felhívni a figyelmet. A Káli-medencében kibontakozó művészeti élet leíró és értékelő kategóriáiként egyrészt a tájban és az éghajlatban, másrészt a történelemben és a népi kultúrában megtestesülő lokális karakterű képzeteket kell megemlítenünk. Ezek mellett mind a művészek szóhasználatában, mind a róluk folytatott diskurzusban fontos szerepet játszik és – nyelvi erejének köszönhetően – minden egyéb kategóriát és szempontot magába olvaszt a *mediterrán* képzetkör. A helyi képzőművészek úgy jelennek meg a történelem, a népi kultúra és a mediterrán tájék kategóriái által körülhatárolt kontextusban, mint akik 1. felfedezik, 2. megóvják és helyreállítják, 3. reprezentálják mindezt, és 4. az ebben közreműködőket – Georg Simmel kifejezésével – „társadalmiasítják", szövetségbe tömörítik.

A *felfedezés* gesztusa ebben az összefüggésben kicsit paradox elemekkel terhelődik, hiszen motiváltnak vagy determináltnak kell lennie: a művész hangsúlyozza, hogy egy sajátos szimbolikus síkon ő már „mindig is itt volt". „Én déli ember vagyok, mediterrán, földközi, ismerek sok szép tájat a világon, de festeni csak ott tudok, ahol párálló nagy víztükörről tükröződik a nap fénye, bizonyos szögből esik a szőlőtőkére, ahol az aszfalt időnként megolvad, ahol a fehérre meszelt falak, kopár kövek, ráérős, lassú mozgású emberek, fügebokrok, szamarak, kecskék találhatók. Ez Magyarországon a Balatonfelvidék. Hogy ez a hazám, a görög szigeteken derült ki számomra tizennégy évvel ezelőtt." (Veszprémi Művész Céh 1994.) A *megóvás*nak és a *helyreállítás*nak számtalan aktusa és fóruma megfigyelhető. Ilyen a népi vallási ünnepek felújítása, a vallási élet tárgyi emlékeinek gondozása (kőkeresztek, szobrok helyreállítása, a salföldi kolostorrom környékének megtisztítása) vagy a paraszti építészet emlékeinek nagy figyelmet és közérdeklődést kiváltó óvása és helyreállítása is.

A *képviselet* igénye igen nagymértékű a Káli-medencében megtelepedett művészek körében, akik közül Somogyi Győzőt gyakran mint a térség reprezentatív és/vagy ihletett festőjét ünneplik. „Ő a Káli-medence sarus, állattenyésztő prófétája. A lebernyeges, égő tekintetű ősatyák gesztusával, csontos ujjakkal bök rá a történelem hősalakjaira, és a táj alakzataira. Mondván: »Lássátok szemetekkel, mit adott néktek az Isten«. Oly univerzális érvényességű ez a rámutatás, hogy a Balaton-felvidék helyeit szinte marsbéli bérceknek látjuk." (Hernádi é. n.) A reprezentációval kapcsolatban szükséges megemlíteni *A Balaton-felvidék népi építészete* című kiadványt, melyet Somogyi Győző rajzai illusztrálnak, illetve a Monspart Éva és Somogyi György által gondozott *a Balaton könyve* (sic!) című kötetet, mely bőséges képanyagot közöl a Káli-medence tárgyi emlékeiből, fényképeken, régi műalkotások reprodukcióin, illetve Somogyi Győző festményein és rajzain egyaránt (Cseri – S. Lackovits 1997; Monspart é. n.). A két kiadvány közötti különbségek jól szemléltetik azokat a lehetőségeket is, amelyek a térség kultúrájának bemutatását illetően egy szakmai-szaktudományos kontextus, illetve egy imaginációkkal és ideológiákkal átszőtt szimbolikus kontextus irányába egyaránt kiterjedhetnek.

A *szövetségek* között akár az egykori Káli-medencei Környezetvédelmi Társaság is említhető lenne, de képzőművészeti szempontból fontosabb ennél a *Veszprémi Művész Céh* megalapítása, mely a rendszerváltás után a Káli-medenceiek helyzetét a művészeti

életen belül formálisan is definiálta – noha a céh működésének elvei szándékaik szerint nem formálisak és nem is hivatalosak.[7]

Mi a Veszprémi Művész Céh funkciója a Káli-medenceiek szemszögéből? A céh megalakulása kiemelte őket a hőskor körvonalazatlanságából, és olyan szimbolikus-rituális elemekkel felruházott működési keretbe illesztette törekvéseiket, melynek segítségével a Káli-medenceiek csoportjáról mint egészről lehetséges beszélni. De amennyiben a céhnek a művészeti élet szakmai nyilvánosságában elfoglalt helyét vizsgáljuk, akkor látható, hogy az erre vonatkozó vélemények továbbra is hasonlóak azokhoz, melyeket korábban a Káli-medencében letelepedettek informális közösségéről alkottak: „A perem-lét vállalása továbbra is tudatos. Annak vállalása is az, hogy a céh nem a meghatározó (ha van ilyen) művészeti főirányt képviseli." (Gopcsa 1994:60.)

A művészettörténeti rész befejezéseként a Balaton-felvidék népi-paraszti kultúrájához való viszony két lehetséges formáját szeretném bemutatni. A modern magyar képzőművészetben a népi kultúra felhasználása a legkülönfélébb funkciók betöltésére szolgál: egyaránt lehet a nemzeti motívumok és képzetek kincsestára, a geometriai absztrakció formakatalógusa, az autenticitás lelőhelye vagy a populáris ellenkultúra kibontakozásának terepe. Ezek a funkciók a legváltozatosabb formában jelennek meg a hetvenes–nyolcvanas évek képzőművészetében, így például Szemadám György, Kő Pál, Bukta Imre, Somogyi Győző vagy Keserü Ilona művein. Nem mindegy azonban, hogy a népi kultúrára irányuló érdeklődés és a motívumok szelekciója hogyan integrálódik a művész képi világába, illetve világnézetébe. Szabadi Judit például a következőket írja Keserü Ilona munkáiról: „A festői tudatosítási folyamat eszméltető közegében rátalált a balatonudvari temető szív alakú, zömök sírköveire, amelyeket XIX. századi népi kőfaragók készítettek. Ez a rátalálás egyszerre volt mélylélektani és ugyanakkor egy nemzeti identitásélmény forrása. [...] a sírkövek felfedezése [...] hovatartozásának tisztázását, egy kulturális örökség vállalását is jelentette, a magyar népművészet őseredetiségű motívumainak felhasználása által." (Szabadi 1987:65–66.)

Szabadi Judit írása – ha nem látjuk magukat a képeket – akár Somogyi Győző képi világának és világlátásának jellemzése is lehetne, hiszen a művészettörténész Keserü méltatásán keresztül egy meghatározott korszak folklorisztikus érdeklődését jellemzi, melynek Keserü Ilona és Somogyi Győző egyaránt részese volt. Ráadásul a szív alakú sírkő olyan képi elem, melyet a későbbiekben Somogyi Győző is alkalmazott, így például látható egyik grafikáján, a templomi zászlót tartó Jézus-alak mellett (Kapiller 1985:735). A kép a sírköveket földbe süllyesztett eredeti formájukban ábrázolja, és a növényi motívumokkal, a zászlón látható keresztekkel, a csont és bőr Jézus alakjával olyan kompozíciót alkotnak, amely a Balaton-felvidéki tájat és a bibliai világot vegyítő Somogyi-féle látásmód jellegzetes formájának tekinthető. Ezzel szemben Keserü munkái esetében szó sincs életképről, a motívum univerzális jelképpé lényegül, melynek variációin keresztül olyan értékek, illetve ellentétpárok modelleződnek, mint az élő anyag és a szervetlen kő, az archaikus és a modern, a táblakép és a szobor, a kő és a vászon, a kolorit és a monokróm színvilág kettőssége. Somogyi Győző érdeklődése kevésbé szelektív és elvont, inkább begyűjtő és totalizáló jellegű. Noha vannak kristályosodási pontjai – mint a paraszti építészet és a szakrális folklór –, valójában mindent (tájat, épületet, embert, állatot, szobrot és képet) egyaránt bekebelez, a népi kultúra tárgyi és spirituális totalitását egyaránt beemeli a saját, e totalitás teljességére és képviseletére igényt tartó világába.

Gesztusának köszönhetően képviseleti igénye és a képviseletre való jogosultsága látványosan megerősödik, és ezért – a Keserü Ilona példáján szemléltetett, szintén a szakrális folklórból ihletet merítő művészet absztrakt és meditatív képi világtól eltérően – prófetikus jelleget ölt.[8]

Településfejlesztés, falurombolás, falukísérlet

A Káli-medenceiek életforma-kísérlete nem értelmezhető a hetvenes évek településfejlesztési és közigazgatási problémáinak figyelembevétele nélkül. Az *Országos Településfejlesztési Koncepció* következtében országszerte végbement az aprófalvak lakosságának elöregedése, illetve elvándorlása, ennek következtében például a Balaton-felvidéken lehetőség nyílt arra, hogy az érdeklődők rendkívül olcsón vásároljanak házakat és birtokokat, illetve hogy a modernizációs folyamatok által elkerült vidéken egy érintetlen, aranykori életvezetési stílust valósítsanak meg.[9]

A településfejlesztési program által előidézett társadalmi és kulturális veszteségekhez való kritikus viszony meghatározta a Káli-medenceiek körében újonnan kialakuló kulturális identitás alapjait is. A letelepülők saját kezdeményezéseiket szembeállították az elhibázott centralizálós és modernizációs törekvésekkel, és ezen keresztül a helyi körülményekhez igazodva megőrizhették korábbi ellenzéki identitásukat is, hiszen a helyi cselekvéssel, társadalommal, hatalommal kapcsolatos értelmiségi törekvések jól illeszkedtek a kortárs – gyakran szociológiai nyelvet használó – társadalomkritikai diskurzusba.[10]

Részben az OTFK által előidézett anomáliákhoz kapcsolódva, részben azoktól függetlenül a nyolcvanas évek első felében a reformer társadalomtudósok egy részének érdeklődése egyre inkább a „helyi cselekvés", a „helyi hatalom" és a „helyi kultúra" fogalmai köré rendezhető törekvésekre irányult. Az *önkormányzatiság* a központosított irányítással szemben, a *civil közösség* az állami szférával szemben, a *népi kultúra* az arctalan és szürke hivatalos kultúrával szemben, az *életmódkísérlet* az életstílus szinte kötelező egyformaságával szemben – mindez a hetvenes–nyolcvanas évek fordulóján még szokatlanabbnak számított, mint a nyolcvanas évek második felében, amikor ezek a törekvések szélesebb publicitást kaptak, és a szakemberek elméleteiben, leírásaiban megnevezést nyertek (Pápay 1987; Köles–Varga 1988). Mind a gyakorlatban, mind politikatörténeti szempontból lényegesek voltak a *tájvédelem*, a *környezetvédelem* területén megfigyelhető kezdeményezéseik. Sz. Tóth János szociológus a *Helyi kultúra – helyi társadalom* című tanulmányában éppen a Káli-medencében végbement folyamatokra tekintve, vagy azokat maga elé vizionálva írta a következőket: „Alapvető művelődési feladat a helyi népi kultúra, a hagyományok legszélesebb körű és értelmű föltárása és jelenbe építése. A néphagyomány és a tradíciók védelme egy a táj és a környezet védelmével és kíméletével. Ki kell alakítani az átfogó falurekonstrukciók terveit, a hosszú távú rendezési terveket a népművészeti értékekre alapuló építészeti megoldásokkal." (Köles–Varga 1988:126; lásd még Tóth 1985:15–18.)

A Káli-medencében letelepültek számos területen megkísérelték a helyi cselekvés, illetve a helyi társadalom modelljeit a gyakorlatban is érvényesíteni. A letelepülők a környéken működő bányák környezetromboló tevékenysége ellen tiltakoztak, 1979 és 1985 között illegalitásban működtették az első hazai „zöld" egyesületet (lásd *A Káli-medence*

festője – Somogyi Győző című dokumentumfilmet [A Káli medence... 1994]). Meghatározó szerepet töltött be körükben a *népi kultúra* megmentése és integrálása, és fontos feladatuknak tekintették a magyar népi építészet kiemelkedő értékeit képviselő parasztházak felújítását, eredeti stílusban való megőrzését is. Ezzel párhuzamosan a térségben újonnan épülő lakóházak tulajdonosai elé a paraszti építészet stílusából elvont esztétikai normarendszert állítottak, és az ettől eltérő épületeket „tájidegenként" bélyegezték meg (lásd Szomjas György *Építés és rontás a Káli-medencében* című filmjét [Szomjas 1987]). A *gazdaság fellendítése* elsősorban az építészeten, illetve később a turizmuson keresztül ment végbe. Somogyi Győző egyik interjúja szerint a térségbe települt értelmiségiek nyolc faluban mintegy kétszáz házat újítottak fel (lásd *A Káli-medence festője – Somogyi Győző* című dokumentumfilmet [A Káli-medence... 1994]). Ennek az adatnak három vetülete is lényeges: egyrészt ennyi épület megmenekült a valószínűsíthető pusztulástól, másrészt az ezeket az épületeket belakó, használó egyének és családok valamilyen szinten – folyamatosan vagy szakaszosan – jelen vannak a térség életében, harmadrészt a felújítások munkalehetőséget biztosítottak építészeknek, kőműveseknek, más szakiparosoknak és segédmunkásoknak is.

Mindezek a folyamatok természetesen nem zárultak egyértelműen pozitív eredményekkel. Az egyik veszélyforrást a skanzenné válás jelentette, ami a rendszerváltás után bizonyos mértékben – elsősorban Salföldön – be is következett. A helyi társadalomba és helyi gazdálkodásba szervesen gyökerező egykori falusi élet minden jobbító szándék ellenére lassan felszámolódott, s a település szépen felújított házakból és hozzájuk csatlakozó „mediterrán" kertecskékből álló kirakatfalu lett. A letelepülők törekvései és az ezekre felfigyelő államhivatali kultúrafelfogás közötti különbségekre jellemző, hogy *A védett természeti értékek a magyar képzőművészetben* című, minisztériumi támogatással készült kötet – melyben *Salföld* című festményével Somogyi Győző is szerepel – a skanzenné válást pozitív fejleményként üdvözli (Telepy–Sterbetz 1999:96). A turizmus negatív hatásai ugyancsak számottevőek. A Káli-medenceiek elképzeléseivel összhangban álló emberléptékű ökológiai turizmus és faluturizmus mellett eléri a településeket a közeli Balaton-part tömeges idegenforgalmának hatása is.[11] A településeket a nyári szezonban érdeklődők hada lepi el, akik bámészkodásukkal zavarják a helyieket, járműveikkel eltorlaszolják az utakat, benzingőzzel szennyezik a környék levegőjét. Az őslakosok helyben tartása, illetve a betelepülők által preferált tevékenységszférákba történő bevonása szórványosnak tekinthető, ezért a helybeliek nem vagy csak közvetetten részesülnek a fejlődés hatásaiból.

Ellenkultúra és életmódkísérlet

Az első években a Káli-medencében letelepülők életét a kommunisztikus életmód jellemezte; a kommuna esetükben a „radikális értékválasztás" sajátos működési terepe volt. A hetvenes években több kommunának tekinthető közösség született és működött Magyarországon – ezek többnyire szorosan összekapcsolódtak a korszak művészeti, illetve ellenzéki politikai törekvéseivel. Példaként említhető a Bálint István és Halász Péter által vezetett Kassák Stúdió nevű színházi csoport, a Galántai György által bérelt balatonboglári kápolna körül szerveződő közösség vagy az Orfeo színházi csoportosulás körül

kialakuló kommuna jellegű közösség. A kommuna mint életforma ebben az időben egyszerre jelentette egy szűk körű kulturális-művészeti nyilvánosság megteremtését, ahol a résztvevők magánélete és nyilvános/kulturális produkciója között gyakran elmosódott a határvonal, másrészt egy közösségi alapokon nyugvó, gyakran szexuális szabadossággal együtt járó életforma vagy családmodell érvényesítését is. E csoportok autonómiára törekvése, a rendszertől idegen esztétikai és morális normakészlete a hatalom számára elfogadhatatlan volt.[12]

A nyugati ellenkulturális törekvésekből és a baloldali családszociológia radikális nézeteiből egyaránt táplálkozó kommunaeszmények *elvileg* nem voltak integrálhatatlanok a marxista gondolkodás számára, a *gyakorlatban* azonban a hatalom nem tűrte meg őket. Magyarországon a hetvenes évek elejétől az első nyilvánosságban is megkísérelték, hogy a kommunák értékeit, életelveit elfogadhatóvá tegyék a szocialista társadalmon belül. Heller Ágnes és Vajda Mihály *Családforma és kommunizmus* című tanulmánya 1970-ben jelent meg a *Kortárs*ban, a szerkesztőség óvatos „vitaanyagként közöljük" megjegyzésével kísérve. A szerzők gyakorlatilag a politikai szocializáció eszközeként, a kommunista társadalom egyik lehetséges – sőt, kívánatos – családtípusaként írják le a kommunát (Heller–Vajda 1970). A kommunák legalizálására törekvő marxista kísérletek természetesen nem változtathattak azon, hogy a kommuna mint intézmény teljességgel elfogadhatatlan volt a szocialista állam normái számára, és a tanulmány megjelentetése is csak bajt hozott a szerzők fejére. Hiszen a hatalom számára a „közösségi tulajdon" egyértelműen *állami tulajdont* jelentett, a szexuális kapcsolatok nyitottsága, a promiszkuitás esetleges legitimmé válása pedig nem volt összeegyeztethető az akkori hivatalos társadalmat (benne a pártvezetés egyes köreit) jellemző prüdériával sem.

A Káli-medence közösségi életén belül megfigyelhető egy árnyalatnyi tagolódás, mégpedig Salföld és Kisörspuszta között. Míg a salföldiek értékrendjét, életmódját, ünnepeit inkább a vallási spiritualizmus illetve a lokális és nemzeti értékekből kikristályosodó mentalitás határozza meg, addig a kisörspusztai dzsesszfesztivál és az olimpia populárisabb, nyitottabb, „alternatívabb" karakterrel rendelkezik. „Kisörspusztán már több mint húsz éve van az olimpia [...] és egy jazzfesztivál és annak van egy speciális közössége és közönsége, tehát az egy kicsit alternatívabb. Mert itt azért [...] kábítószerezés vagy nudista fürdés, vagy avantgárd-szerű kiállítások, zenekísérletek, meg színházi rögtönzések, ezek inkább előfordultak." (S. Gy 2000.) Ezért nem véletlen, hogy a hatalom a Salföldön és Kisörspusztán kibontakozó kommunatörekvéseket is gyanakodva szemlélte. A visszaemlékezések szerint Somogyi Győző salföldi házában és birtokán olykor százötvenen is aludtak, és a hangosan ünneplő és zenélő, hosszú hajú, szakállas „hippi"-közönséget bizalmatlanul figyelte mind a helyi lakosság, mind a rendőrség. Ennek eredményeként született meg 1977-ben az a rendőrhatósági figyelmeztetés, amelyben a tapolcai rendőrkapitányság Somogyi Győzőt részesítette. A hivatalos indoklásban szereplő érvek és fogalmak („közerkölcsöt sért", a „jelen lévők egy része munkanélküli, csavargó", „magatartásukkal igyekeztek az ifjúságot negatív irányba orientálni" stb.) arra utalnak, hogy ebben az esetben éppen a kommunákra jellemző életforma szúrt szemet a hatóságnak. A határozat végén pedig az obligát felszólítás olvasható, mely szerint a címzett tartsa be a „szocialista együttélés szabályait"[13].

Bár a kommunákra jellemző életstílus idővel kifáradt és megszűnt Salföldön és környékén, de a közösséget jellemző „radikális értékválasztás" és mindennek a gyakorlatba,

a mindennapokba történő átvitele továbbra is jól érzékelhető ellenkulturális karaktert biztosított az eseményeknek. A Salföldön, illetve Kisörspusztán letelepedettek által létrehozott helyi rítusok, ünnepek azt a célt szolgálták, hogy ez a közösség ne csak megfogalmazza, hanem a nyilvánosság elé is vigye saját normáit, értékeit. A hetvenes évek második felétől egyre szaporodó kiállítások, fesztiválok, ünnepek, búcsúk egyrészt engedélyezetlen és így ellenőrizhetetlen, „civil" mivoltuk miatt különültek el a hivatalosan jóváhagyott rendezvényektől, másrészt egyenesen kontrakarikírozták azokat. A műtermekben és helyi művelődési házakban tartott képzőművészeti *magán*kiállítások mellett a parasztudvar pajtájában tartott kisörspusztai *dzsesszfesztivál*, a népi játékokat és az egyszerű „mezei" sportokat bemutató kisörspusztai *olimpia*, a hivatalos egyházi legitimitással nem rendelkező *vallási ünnepek* voltak ennek az ellenkultúrának a meghatározó terepei. A dzsesszfesztivál és az olimpia egyik alapítója és szervezője, Baló István dzsesszmuzsikus szerint Kisörspuszta „azt jelképezte, hogy ebben a lelkileg összetört, elnyomott országban ez egy szabad hely volt. [...] Nem voltak betartva a cselekvési határok, mindenki szabadon jöhetett, mozoghatott, beszélhetett." (Idézi Hartyándi 1993.)

E rendezvényeknek a nyilvánossághoz való viszonyán keresztül jól nyomon követhető, ahogyan a hatalom elnyomó és homogenizáló törekvései elől menedéket kereső csoport miképpen teremti meg saját alternatív nyilvánosságát, és az is, hogy miképpen gondolkodik saját tevékenységének a kulturális élet egészében betöltött szerepéről. A Káli-medencében alapított vagy felújított ünnepek és rítusok működtetői szemmel láthatóan féltik saját világukat, úgy látják, hogy ez egy több pólus által meghatározott erőtérben létezik, és nem tudható, hogy integritását melyik pólus dominanciájától fenyegeti nagyobb veszély. Marad a teljes elszigeteltségben, vagy a kommersz nyilvánosság – a turisták, a Balaton-partról odaruccanó szájtátók kétes értékű nyilvánossága – morzsolja fel, vagy belemerül a jól értesült sznobok mocsarába. Ugyanakkor üdvözlik is az irántuk megnyilvánuló érdeklődést, mert annak a nyilvánosságnak a hasonmásaként tekintenek rá, amelyet a „hivatalos" kultúra és művészeti élet egykor megtagadott tőlük. De azt is szeretnék, hogy ez a nyilvánosság ne kapcsolódjon az autentikus művészettől és életstílustól idegennek tartott külsőségekhez, mint amilyen a sznobizmus, a belterjesség, a passzivitás, a léha, hedonista magatartás. A *Kisörspuszta* című film (Hartyándi 1993) és más dokumentumok tanúsága szerint a helyi ünnepek szervezői és résztvevői nem bánják, ha vannak érdeklődők, akár idegenek is, de elvárják tőlük a környezet, az ott élők tiszteletben tartását és az eseményekben való részvételüket is. Érdekes látni, hogy a „liminoid" kulturális formák belső életében idővel törvényszerűen bekövetkező kimerülést és elidegenedettséget az érintettek többnyire – a politikai változások mellett – a közönség körének kibővülésén keresztül közelítik meg, és valamiképpen a turizmus hatásával hozzák összefüggésbe. Baló István szerint a kisörspusztai dzsesszfesztivál „belülről jövő históriából" „kirakattá" vált, Serf András pedig arról beszél, hogy az olimpia „játék" volt, és mostanra „műsorszám" lett. Szigeti Péter zenetudós szerint idővel túl sok volt már a „turista jellegű turista". Somogyi Győző szerint Kisörspuszta idővel „hordalék társaságot" vonzott, mert a budapesti aluljárókban mindig elterjedt, hogy „valami lesz" (Hartyándi 1993).

Művészetszociológiai következtetések

Az itt bemutatott kultúrateremtő törekvések izgalmas és vonzó eredményeket hoztak létre, amelyek azonban mélyen problematikusak is egyúttal – ezek a problémák a politika és a művészet kapcsolatával, mégpedig a központi hatalom törekvései és az erre reagáló értelmiségi stratégiák kölcsönhatásával vannak összefüggésben. A Káli-medenceiek életformájának és művészi tevékenységének megteremtése a hetvenes években a központi hatalom beavatkozási és ellenőrzési törekvéseivel átszőtt társadalmi környezetben ment végbe. A Kádár-korszakban a magánélet területére visszahúzódó, tehát egy sajátos privatizmuson keresztül kiteljesedő művészet sem maradt érintetlen a politikától. Hiába választották a hatalomtól való elszigetelődést, cselekvési stratégiáik („belső emigráció", „ellenvilág-teremtés" stb.) az elutasított világhoz való viszonyban alakultak ki, illetve ilyenekként értelmeződtek. Így végeredményben kettős ellenállás jött létre: egyrészt szembenállás a hatalommal mint elsődleges elnyomóval, a művész élethelyzetének meghatározójával, másrészt szembenállás azokkal a stratégiákkal, viselkedésmódokkal, melyeket a többségi társadalom a hatalom kényszere alatt, a túlélés céljából hozott létre – ilyen a kettős morál, a cinizmus, az ügyeskedés, a mimikri (Szabó 2000).

E szembenállások eredményeként a belső emigrációba húzódók tevékenysége a politikai és a kulturális autonómia, illetve a morális feddhetetlenség példájává nemesül. Ebben a miliőben a művészet rangja felértékelődik, de komplementer módon viszonylagossá is válik. Hogy mi okozott nagyobb torzulást a Kádár-korszak kulturális életében: az első nyilvánosság kétes szabályaihoz (öncenzúra, kettős beszéd, megalkuvás stb.) való igazodás, a második nyilvánosság belterjességének ártó hatása vagy a teljes izoláció autarkiája – ez vitatott kérdés. De kétségtelen, hogy az utóbbi két esetben a mű morális és politikai tőkéje megerősödik – esetleg abszolutizálódik –, és meghatározó autoritásképző tényezővé válik. Ebben az esetben a műalkotásra irányuló esztétikai bírálat destruktívnak, tehát a politikai és a morális integritás kétségbevonásának tűnhet – és ez fordítva is igaz.

Noha a rendszerváltás után a közvetve-közvetlenül politizáló művészet presztízse csökkent, a „belső emigráció" kultúrájának morális tőkéje kamatoztatható – de ez továbbra is külső, a művészet autonómiájától idegen körülmények hatására történik. Mivel az elszigeteltség vállalása – megváltoztatva a megváltoztatandókat – fennáll, a Káli-medenceiek művészete megőrzi kritikai karakterét, csak az a kérdés, hogy mivel szemben. Művészetük újabban a globalizáció és a transznacionalizmus ellenfelévé, sőt a historizáló, nemzeti-konzervatív kulturális értékrend előtérbe kerülésének köszönhetően paradox módon kicsit hivatalossá is válik. De éppen itt látható, hogy a politikához való alkalmazkodás nem e művészek saját területe: akik jól eligazodtak a diktatúra kettős megosztású kulturális-politikai erőterében, azok a rendszerváltás után elvesznek a kaleidoszkópszerűen megkeveredett és átrendeződött politikai értékek szövevényében. Az új világot meghatározó bonyolultabb különbségek és főleg a különbség*tételek* e művészek látóterének vakfoltjaira esnek: Raffay Béla nem tudta érzékelni azt – a közhangulat által támogatott – különbséget, melyet egyesek a második világháború hősi halottai (értsd: magyarok), illetve mártírjai (értsd: zsidók) között tesznek. Somogyi Győző pedig a Néprajzi Múzeumban rendezett kiállításával kapcsolatos viták során monomániásan helyezte szembe a műalkotás megbonthatatlan egységének és szakrális sérthetetlenségének

elvét egy olyan cenzurális törekvéssel, mely ugyan vitatható volt, de a háborús bűnösök és a faji politikájuk révén leszerepelt politikusok rehabilitálásának dömpingjében mégis méltányolhatónak tűnhetett.

A Káli-medenceiek művészetének értelmezése során problémát jelenthet az a *szinkretisztikus egység* is, amely a művészek életmódjából, életstílusából, alkotásaikból és ünnepeikből tevődik össze. A zárt magánvilágban születő és funkcionáló művészet veszélye, hogy az életmód elválaszthatatlanul beépül a műbe, és ezért az eredeti kontextusától függetlenül, önmagában szemlélt kép vagy szobor érdektelenné válik vagy bezárul az interpretációs lehetőségek sokfélesége előtt.

Kérdés, hogy az „ahol én vagyok, ott nem lehet provincializmus" kulturális maximája, illetve a nemzetközi/egyetemes művészeti élet inspiráló erejétől való elzárkózás gesztusa eredményezhet-e olyan művészetet, amely más is lehet, mint morális-politikai példázat, illetve helyi egzotikum? A „mindenkori paradigmán-kívüliség – akár mint tudatos program, akár mint egyféle érintetlenség – legalább annyi veszélyt rejt, mint amennyi előnnyel jár" – írja a Káli-medenceiek mikrovilágához és törekvéseihez közel álló kezdeményezés, az Első Magyar Látványtár kiállításához kapcsolódva András Gábor. A „személyes értékfelfogás mámorító szabadsága, a készen kapott nézetektől és elméletektől elhatárolódni képes függetlenség, az elhanyagolt, elfelejtett, alábecsült övezetek, határterületek iránti nyitottság az egyik serpenyőben, a kuriozitásból, különösségből táplálkozó mitológia görbetükör-reflexei, a sziget- vagy inkább erődítmény-lét szellemi autarchiájának zárványszerűsége a másikban" (Andrási é. n.). A letisztult, humanizált, organikus – tehát „szép" – formakészlet a negligált fősodor szemszögéből egy sajátos helyi iparművészet kedélyes mikrovilágának tűnhet, vagy éppen ellenkezőleg, kozmikus vagy (üdv)történeti víziók keretévé alakul át, ahol a szép részlet a látomás extrém perspektívájában eszközzé válik vagy megsemmisül. E művészetnek pedig egyrészt a fősodor érvényesülésében ellenérdekelt művészeti kritika (vagy a politika), másrészt a *coleur locale* varázsát kereső turizmus, a szenzációt szimatoló média terjeszti hírét, növeli reputációját. Esetleg olyan törekvésekbe, olyan keretekbe integrálódik, mint a *Látványtár*, amely eklektikája révén nem zár ki semmilyen értéket, és amelyben egzotikuma, különcsége révén jól is mutat.

JEGYZETEK

1. „A reform 1973-as bukása az addigi engedmények befagyasztását jelentette. Lukács György halála után belső vagy külső emigrációba kényszerítették tanítványait. Az éppen kibontakozó neoavantgárd képzőművészet, irodalom, színház, zene pedig inkább tiltott, mint tűrt kategóriába került" (Tábor 1997:132). A hatalom és a kultúra közötti viszony diktatórikusabbá válását olyan intézkedések jelezték, mint a marxizmus pluralizálására törekvő, illetve a csehszlovákiai bevonulás ellen tiltakozó filozófusok és társadalomtudósok hivatalos felelősségre vonása (1973), a balatonboglári kápolnatárlatok hatósági intézkedéssel történő bezárása (1973), a Haraszti Miklós ellen indított „darabbérper" (1973–1974), majd Konrád György, Szelényi Iván és Szentjóby Tamás letartóztatása (1974) (lásd Csizmadia 1995; Révész 1997).
2. A TTT kultúrpolitikai elvének megszületéséről lásd Révész 1997:82. A tűrés és a tiltás viszo-

nyára jellemző volt, hogy az irodalomhoz képest a képzőművészetben kevésbé tolerálták a nyugati kulturális és művészeti áramlatokhoz kapcsolódó törekvéseket. A képzőművészet ráadásul „szovjetérzékenyebb" is volt az irodalomnál, hiszen itt nem voltak az ellenőrzést nehezítő nyelvi korlátok (Révész 1997:207–218). Ennek ellenére némi mozgásteret biztosítottak az ezektől eltérő irányzatoknak is. 1966-tól kezdődnek az első magyarországi happeningek Szentjóby Tamás, később Erdély Miklós rendezésében, 1968-ban nyílik meg az Iparterv-kiállítás, mely a hetvenes–nyolcvanas évek meghatározó absztraktfestő-generációjának bemutatkozása (Kovács 1987). Sajátos életmód-kísérlet és polgárpukkasztó neoavantgárd rendezvénysorozat színhelye 1970 és 1973 között Balatonboglár, melynek a rendőri intézkedést követelő Szabó László uszító hangvételű cikke, majd a hatósági beavatkozás vetett véget (György 1992).

3. Somogyi Győző 1942-ben született Budapesten. A Képző- és Iparművészeti Gimnáziumban érettségizett, majd nyomdában dolgozott. A Római Katolikus Hittudományi Akadémián szerzett diplomát, egyháztörténetből doktori fokozatot. Hét évig segédlelkész, 1975-től szabadfoglalkozású képzőművész volt. 1975 és 1986 között az év egy részét Salföldön töltötte, majd 1986-tól kizárólag ott él, festői munkássága mellett állatokat tart, gazdálkodik. Jelentős szerepet játszik a Balaton-felvidék népi és történelmi hagyományainak felfedezésében, a tájék művészeti és tájvédelmi szervezeteinek életre hívásában, működtetésében (Régi Magyar Szentség é. n.)
4. A Somogyi által készített magyar hősök arcképcsarnokának katalógusában ugyancsak szóba kerül a szakrális képfelfogás elve. „Nem száz portrét akartam festeni, hanem egyetlen ikonosztázt, amelyben megszentelődött hősök ünnepélyes testtartással tekintenek az örökkévalóságba" – írja a *Magyar Hősök arcképcsarnoka* című katalógus ajánlásában Somogyi (idézi [Lőcsei] 1996).
5. Raffay Béla Sopronban született 1944-ben, később családja Budapestre költözött. A Képzőművészeti Főiskolán Somogyi József tanítványa volt, 1967-ben szerzett szobrászdiplomát. Főiskolás évei alatt részt vett a Pór György által vezetett maoista szerveződésben, ezért államellenes összesküvésért felfüggesztett börtönbüntetésre ítélték. Az ítélet következtében két évtizedre a művészeti élet perifériájára került: volt öntőmunkás, lánghegesztő, rajzterápiát vezetett a lipótmezei elmegyógyintézetben. A hetvenes évek elején ismerkedett meg Erdély Miklóssal, és az Erdély által vezetett mozaikműhelyben talált megélhetést, itt belsőépítészeti felhasználásra fotómozaikokat készített. 1975-ben a mozaikműhely dolgozói (köztük Raffay Béla és első felesége, Korényi Dalma szobrászművész) közösen megvásárolták Salföldön a Kossuth utca 14. szám alatti parasztházat, amely egy év múlva Somogyi Győző tulajdonába ment át. 1976-ban Raffay megvásárolta a Kossuth utca 15. szám alatti házat, és azóta folyamatosan Salföldön él (Raffay 1994).
6. Idézet Gopcsa Katalin dokomentumfilmjéből.
7. A Veszprémi Művész Céh a megyében alkotó képzőművészeket és iparművészeket magában foglaló művészeti egyesület, melynek tagja hivatásos képző- vagy iparművész lehet, meghívásos alapon: a belépni vágyót két céhes tagnak kell ajánlania. A céh 1989-ben Raffay Béla és Mozsgai Anikó salföldi házában alakult meg. Szervezeti felépítése és működésének külsőségei a hajdani céhes életet és annak rekvizítumait idézik: vezetője a *céhmester*, az összejövetelek hivatalos megnevezése a *céhlakoma*, és természetesen van – Somogyi Győző által tervezett – *céhkorsó* és *pecsét* is. A régiesen hangzó névadás a hagyománytiszteletet és a művészmesterségek megbecsülését jelzi (Gopcsa 1994). Látható, hogy a céh működését és szabályait az archaizálás, az exkluzivitás és a lokálpatriotizmus határozzák meg – a céh működésének középpontjában elhelyezkedő Somogyi Győző és Raffay Béla értékrendjétől nyilvánvalóan nem függetlenül.
8. A táj és a tradíciók értékei által meghatározott kánon megalkotása és képviselete mellett fontosnak tartom azokat az irányzatokat és a bennük foglalt konceptuális mintákat is megemlíteni, melyek alapján a Káli-medenceiek tevékenysége e kánontól függetlenül is értelmezhető.

Ilyenek például a műalkotás és a művész *társadalmi kontextusát* a művészet *médiumának* tekintő, a közélet problémáira érzékeny, olykor radikálisan politizáló irányzatok, megközelítések (lásd Polifónia 1993). Társadalmi kontextusnak tekinthető a Káli-medenceiek sajátos *életmódja* is. Az életvitel egésze: az egyedi műalkotás, az életstílus, a munka, a táplálkozás, az ünnepek rendje – ebből a szempontból tekintve egységes műalkotássá stilizálódik. Társadalmi kontextus lehet a *természeti környezethez* való viszony: a környezetet kímélő „zöld" technológiák alkalmazása, az ökológiai gondolkodás propagandisztikus képviselete, a táj egy részletének művé formálása vagy műalkotássá nyilvánítása – és általában idetartozik minden olyan kísérlet, amely az „erőforrások" megújítását-megóvását érinti. A biogazdálkodás egy salföldi kertben, a lóháton közlekedő Somogyi Győző, a karikahajtás mint „olimpiai" műsorszám egyaránt az erőforrások művészetének („Ressource Kunst") tekinthető (Jappe 1989).

9. A letelepülők – de a jelenséget kritikusan szemlélő közigazgatási szakemberek és szociológusok is – a falvak elöregedését, az elvándorlást és az infrastruktúra leépülését „falurombolásként" élték meg. Jellemző azonban, hogy a Káli-medencében letelepülők törekvései – ellentétben a kortárs közigazgatással, településszociológiával foglalkozó progresszív elemzésekkel (lásd Vági 1991) – nem a szóban forgó falvaknak a modernizáció folyamatába történő újbóli bekapcsolását szerették volna elősegíteni, hanem rekonstruálni kívántak egy ideologikus, leginkább a reformkori paraszti-nemesi világban gyökerező hajdankort, és mindezt a hatvanas évek nyugati ellenkulturális mozgalmaiban gyökerező életmódelemekkel, motívumokkal vegyítették.
10. A helyi hatalom, helyi társadalom problémája ugyanis sokáig *tabutéma* volt, ezt még a kérdéskörrel foglalkozó, 1987-ben pártintézeti kiadványként megjelenő tanulmánygyűjtemény előszava is szükségesnek látta megemlíteni (Pápay 1987:3).
11. A Káli-medence turizmusáról lásd Szijártó 2000.
12. Az Orfeo-csoport ellen indított hatósági zaklatásokat például egyaránt motiválta a körükben tért hódító szexuális szabadosság és az, hogy radikális, szélsőbaloldali politikai elveket vallottak. A csoport egyik vezetője, Malgot István szobrász például – Raffay Bélához hasonlóan – ugyancsak a Pór György-féle maoista összesküvés résztvevője volt (Murányi 2000).
13. A dokumentum megtekinthető Hartyándi Jenő filmjében.

INTERJÚK

Interjú Somogyi Győzővel
2000 Készítette: Gyuricza Eszter és Jedzinák Krisztina Salföldön.

IRODALOM

ANDRÁSI GÁBOR
é. n. Látványtár: Enteriőr *In* Jelentés a megtett útról – az Első Magyar Látványtár Alapítvány kiállítása. Budapest: Első Magyar Látványtár Alapítvány.
1999 A hetvenes évek. *In* Magyar művészet a 20. században. Andrási Gábor – Pataki Gábor – Szücs György – Zwickl András, szerk. Budapest: Corvina.

ANDRÁSI GÁBOR – PATAKI GÁBOR – SZÜCS GYÖRGY – ZWICKL ANDRÁS, SZERK.
1999 Magyar művészet a 20. században. Budapest: Corvina.

BÄCHER IVÁN
1992 Kő kövön. Népszabadság, augusztus 19.

CSERI MIKLÓS – S. LACKOVITS EMŐKE
1997 A Balaton-felvidék népi építészete. Szentendre – Veszprém: Szabadtéri Néprajzi Múzeum – Lackó Dezső Múzeum.

CSIZMADIA ERVIN
1995 A magyar demokratikus ellenzék – Monográfia. Budapest: T-Twins.

DÁVIDHÁZI PÉTER
2001 A szerelem idejének formája. Elhangzott Raffay Béla kiállításának megnyitóján, Laczkó Dezső Múzeum – Veszprém, 2001. január 16. (kézirat).

ERDÉLY MIKLÓS
1991 Művészeti írások. Budapest: Képzőművészeti Kiadó.

FEJŐS ZOLTÁN – SZIJÁRTÓ ZSOLT, SZERK.
2000 Turizmus és kommunikáció. Budapest – Pécs: Néprajzi Múzeum – PTE Kommunikációs Tanszék. /Tabula könyvek, 1./

GÉCZI JÁNOS
2001 Tárlat. Budapest: Ister–Kalligram.

GOPCSA KATALIN
1994 A Veszprémi Művész Céh – kiállítási ismertető. Portomaggiore.

GYÖRGY PÉTER
1992 Az elsüllyedt sziget. Budapest: Képzőművészeti Kiadó.

HAJDU ISTVÁN
1994 Vetett árnyék. Budapest: Kortárs.

HELLER ÁGNES – VAJDA MIHÁLY
1970 Családforma és kommunizmus. Kortárs (10):1655–1665.

HERNÁDI MIKLÓS
é. n. Remittenda – Somogyi Győző történelmi arcképcsarnoka.
Http://irisz.sulinet.hu/muvesz/somogyi/somogyi.htm

JAPPE, GEORG
1989 Ressource Kunst. Die Elemente neu gesehen. Köln: DuMont Buchverlag.

KÁDÁR TIBOR – SZÉKI PATKA LÁSZLÓ
2000 A Veszprémi Művész Céh kiállítása. (Pápa – Szigetvár 2000). Veszprém: Veszprémi Művész Céh – Viza Kft.

KÁLI HÍRADÓ
1999 Egy zöld újság a Balatonfelvidékről. Salföld: Káli Medence Környezetvédelmi Társaság.

KAPILLER FERENC
1985 Aranykor – rekonstrukcióval. Salföldi beszélgetés Somogyi Győzővel. Életünk (8–9):719–743.

KOVÁCS PÉTER
1987 A huszadik század magyar művészete – régi és új avantgárd (1967–1975). Székesfehérvár: István Király Múzeum. /Az István Király Múzeum Közleményei, D/179./

LAMMEL ANNAMÁRIA –NAGY ILONA
1985 Parasztbiblia. Magyar népi biblikus történetek. (Illusztrálta Somogyi Győző). Budapest: Gondolat.

LÓSKA LAJOS
1999 Tény-kép. Válogatás húsz év képzőművészeti írásaiból. Budapest: Új Művészet Kiadó.

[LŐCSEI]
1996 Az ikonosztáz széttörött. Magyar Nemzet, július 27.

MONSPART ÉVA
é. n. A Balaton könyve. Veszprém: Nők a Balatonért Egyesület.

MURÁNYI GÁBOR
2000 Tévelygők, avagy a „maoista összeesküvés". *In* Beszélő évek – A Kádár-korszak története, 1957–1968. Révész Sándor, szerk. 578–581. Budapest: Beszélő politikai és kulturális folyóirat kiadása.

PÁPAY ZSUZSA
1987 Helyi hatalom – helyi társadalom. Budapest: Művelődési Minisztérium – MSZMP KB Társadalomtudományi Intézet.

POLIFÓNIA
1993 Polifónia. A társadalmi kontextus mint médium a kortárs magyar képzőművészetben. Budapest: Soros Alapítvány Kortárs Művészeti Központ.

PRAZNOVSZKY MIHÁLY
1991 Magyar és holland képzőművészek – Tihany 1991. (kiállítási katalógus). Veszprém: Veszprém Megyei Múzeumi Igazgatóság.

RAFFAY BÉLA
1994 Raffay Béla. (Vár ucca 17. – albumok 1.) Veszprém: Vár ucca 17.

RÉGI MAGYAR SZENTSÉG
é. n. Régi Magyar Szentség – Somogyi Győző kiállítása.
Http://xantus.gymsmuzeum.hu/magyar/somogyi/regi.htm

RÉVÉSZ SÁNDOR
1997 Aczél és korunk. Budapest: Sík.
2000 Beszélő évek – A Kádár-korszak története, 1957–1968. Budapest: a Beszélő politikai és kulturális folyóirat kiadása.

SOMOGYI GYŐZŐ
1976 Az én Krisztusom. Vigília (6):426–428.

SZABADI JUDIT
1987 Hagyomány és korszerűség. Budapest: Magvető.

SZABÓ ILDIKÓ
2000 A pártállam gyermekei. Tanulmányok a magyar politikai szocializációról. Budapest: Hatodik Síp Alapítvány – Új Mandátum.

SZÁNTÓ ANDRÁS
1993 A csendtől a POLIFÓNIÁIG. *In* Polifónia. A társadalmi kontextus mint médium a kortárs magyar képzőművészetben. 23–31. Budapest: Soros Alapítvány Kortárs Művészeti Központ.

SZIJÁRTÓ ZSOLT
2000 A turizmus mint menedék. Képek és elképzelések a Káli-medencében. *In* Turizmus és kommunikáció. Fejős Zoltán – Szijártó Zsolt, szerk. 7–22. Budapest–Pécs: Néprajzi Múzeum – PTE Kommunikációs Tanszék.

P. SZŰCS JÚLIANNA
2001 A lepel alatt. Írások a művészet és a tekintélyelvű társadalom kapcsolatáról. Budapest: Helikon.

TÁBOR ÁDÁM
1997 A váratlan kultúra. Budapest: Balassi.

TELEPY KATALIN – STERBETZ ISTVÁN
1999 Védett természeti értékek a magyar képzőművészetben. Budapest: Mezőgazda.

TÓTH JÁNOS
1985 Káli-medence faluszeminárium. Budapest: Népművelési Intézet.

VASADI PÉTER
1976 Somogyi Győző. Vigília (4):264–265.

VÁGI GÁBOR
1991 Magunk uraim. Válogatott írások településekről, tanácsokról, önkormányzatokról. Budapest: Gondolat.

VESZPÉMI MŰVÉSZ CÉH
1994 Katalógus. A bevezetőt írta Vadas József és Somogyi György. Veszprém.

FILMEK

GOPCSA KATALIN
2001 Raffay Béla. Laczkó Dezső Múzeum, Veszprém.

HARTYÁNDI JENŐ
1993 Kisörspuszta. Médiawave Alapítvány – Tritel Kft. Győr.

A KÁLI-MEDENCE...
1994 A Káli-medence festője – Somogyi Győző. Magyar Televízió, Budapest.

SZOMJAS GYÖRGY
1987 Építés és rontás a Káli-medencében. Káli-medence Környezetvédelmi Társaság.

ISBN 963 7106 92 8



Szerzők

BÓDI JENŐ PhD-hallgató (PTE BTK Kommunikációs PhD-program)

GYURICZA ESZTER egyetemi hallgató (PTE BTK Kommunikációs Tanszék)

HAVASRÉTI JÓZSEF (PTE BTK Kommunikációs Tanszék)

JEDZINÁK KRISZTINA egyetemi hallgató (PTE BTK Kommunikációs Tanszék)

MÁRKUS HAJNALKA egyetemi hallgató (PTE BTK Kommunikációs Tanszék)

PULAY GERGŐ egyetemi hallgató (PTE BTK Kommunikációs Tanszék)

SZIJÁRTÓ ZSOLT (PTE BTK Kommunikációs Tanszék)

700 Ft