

50. Uo., I. 21. A tárcaregény sajátos helyzetét a tudományos diskurzusban mi sem példázza jobban, mint hogy az elemző maga is a *Kritikai Kiadás* megfelelő kötetét használja, annak ellenére, hogy tüzetes vizsgálat alá vette A *Hon* megfelelő lapszámain, illetve azt a mikrofilmtekerccset, amely a *Reggeli kiadás* fotóit tartalmazza. Az *Esti kiadás* a Szabó Ervin könyvtárban még papíralapon kutatható. Kétségtelen: a könyv az a médium, az a hordozó, ami könnyen kézbe vehető, forgatható, amit haza tudunk vinni. És ami (a kritikai kiadások esetében remélhetőleg valóban) biztosítja a szöveghelyek visszakereshetőségét, az elemző lépéseinek ellenőrizhetőségét a(z értelmező) közösség számára.

51. *A kőszívű ember fiai*, I. 21.

52. „Úgy szokott beszélni az öreg a szószéken, mint Abraham a Santa Clara, a megyegyűléseken pedig mint »nagybotú« Lőrinc.” *A kőszívű ember fiai*, I. 21. A Mészáros Lőrinc-re tett utalás itt ráadásul kettős: egyidejűleg utalja az olvasót a Dózsa-lázadás történeti szituációjához, és Eötvös József regényének Lőrinc pap-figurájához. Erre az irodalmi párhuzamra Wéber Antal is felhívja a figyelmet. Vö. Wéber, i.m., 158.

53. Balogh István idézi azt a II. József halála után, vagyis 1790 körül született titkosügynöki jelentést, amely Debrecen és a Tiszántúl lakosságáról a következőket írja: „Végzetes az a megrögzött meggyőződésük – amit semmiféle módon és eszközzel ki nem lehet írtani –, hogy a kálvinista szekta a magyar vallás.” Balogh István, *A református egyház hatása a parasztság művelődésére a 19. században = Református népbagyományok*, 35.

54. Paul Tillich, *Rendszeres teológia*, Osiris, Budapest, 2002, 218.

55. *A kőszívű ember fiai*, I. 23–24.

56. Vö. Szalai Zsigmond, *Régi temetési szokások Tyukodon = Református népbagyományok*, 222–231.

57. Vö. 46. lábjegyzet.

58. Vö. Szentmártoni Szabó Géza, *Balassi búcsúverse és a prosopopoeia a XVII-XVIII. század magyar nyelvű költészetében*, It, 2004/2, 173–211.

59. Kecskeméti Gábor, *Rettenetes utolsó szempillantás = Tanulmányok Kelemen Didák tiszteletére: A 2008. április 17–18-án megrendezett konferencia előadásai*, szerk. Horváth Zita, Miskolc, Miskolci Egyetem, 2008 (Publicationes Universitatis Miskolcensis: Sectio Philosophica, tom. XIII, fasc. 1), 33.

60. Uo. A halotti prédikációk retorikai szabályairól, valamint a halotti beszédben az elhalálozott hibáinak tematizálását tiltó hagyományról és forrásairól vö. még: Kecskeméti Gábor, *Prédikáció, retorika, irodalomtörténet. A magyar nyelvű halotti beszéd a 17. században*, Universitas, Budapest, 1998, 167–186.

61. *A kőszívű ember fiai*, I. 24.

HOVANE CZ FRU ZSINA

## *Részleges igazságok*

VIRTUÁLIS ÉRTELEMRENDEK TÖMÖRKÉNY ISTVÁN NOVELLÁIBAN

A magyar irodalmi kánonban Tömörkény a Szeged-környéki tanyavilág életformájának irodalmi közvetítőjeként, a régió életvitelének művészi ábrázolójaként kapott helyet. Dolgozatomban néhány tematikusan választott novella elemzésével egy olyan szempontrendszer kialakítására teszek kísérletet, mely a művei értelmezésében általánossá vált szociográfiai megközelítésmódot azáltal mozdítja el a novellák szövegszervező eljárásai felé, hogy a hangsúlyt a paraszti világ ábrázolásáról a befogadói horizonton konstruálódó idegenség, másság tapasztalatára helyezi. Az interpretációk, kiegészülve a kultúraelméletben bekövetkezett paradigmaváltás elméleti tanulságaival, talán néhány észrevétellel hozzájárulhatnak a Tömörkény-újraolvasáshoz.

Ami művei fogadtatását illeti: a korabeli olvasóközönség egy rétege bizonyos szociális problémák képviselőjét látta az íróban. (Megjegyzem, hogy a *Szegedi Napló* a „Rajz a népeletből” rovatban közölte írásait, e címadással is rájátszva a tényfeltáró szerepkörre.) A korforduló irodalmi tudatát jellemzi, hogy olvasói olyannyira valóságosakként kezelték a vissza-visszatérő szereplőket és problémáikat, hogy a folyóirat hasábjain hozzá is szóltak a novellákban felvetődő témákhoz.

Ez a jelenség azonban a kritikusok ellenállását váltotta ki.<sup>1</sup> Gyulai Pál például nemcsak Tömörkény novelláit, de a nevéhez fűződő új műfaj létjogosultságát, esztétikai kvalitását is megkérdőjelezte. Szerinte a tárcanovellák kifejtetlenek, felületesek, műgondot nélkülöző jellegük nem teszi lehetővé, hogy bennük az anekdoták, leleményes ötletek elbeszéléssé nőjenek.<sup>2</sup>

A *Budapesti Szemle* Tömörkényt elutasító attitűdjének másik oka a folyóirat irodalmi önszemléletében keresendő. A folyóirat irodalmi köre ugyanis az *értékkörzés* jegyében kívánta formálni a népnemzeti esztétika kánonját úgy, hogy a nemzeti tradíció átszámazásában szerepet vállaló műveket rendezte időrendi sorba, a hagyományörzésre korlátozva ezáltal a kortárs irodalom mozgásterét is. E kötelező normává emelt mérce szerint tűnhettek keresetteknek, modorosaknak Tömörkény elbeszélései.

Tömörkény művei számára valamivel elfogadóbb légkört teremtettek a századvégi recepció egy másik arculatát formáló, *A Hét* vonzásköréhez tartozó *értékmegújító* kritikusok. Kizárólag esztétikai szempontokon alapuló értelmezői koncepciójuk eleve a novella műfaját tekintette az irodalmi megújulás letéteményesének. Mivel megértéssel fogadták a saját elváráshorizontjukhoz kevésbé illeszkedő műveket is, kíváncsisággal fordultak a Tömörkény által megjelenített zárt világ felé, annak ellenére, hogy idegenkedtek az író regionalizmusától.<sup>3</sup> A kicsit későbbi *Nyugat* írói elsősorban Tömörkény magyarságtudatát, szociológiai érzékenységét értékelték, valamint a tűnőfélben lévő paraszti kultúra ábrázolására irányuló igyekezetét díjazták.<sup>4</sup> A folyóirat irodalomszemléletének vidékiességet, provincializmust elutasító jellege miatt mégis mellőzték műveit.

Később, az 1950-es, 60-as évek marxista irodalomtörténet-írása a realizmus valóságfeltáró esztétikája jegyében a parasztábrázolás társadalmi aspektusaira, a szegényparaszti élet válságának feltárására, alakjainak élethű megjelenítésére helyezte a hangsúlyt.<sup>5</sup> Méltatói, a korszak komparatistikai elvei szerint, műveit gyakran az orosz realizmus világirodalmi hatásával vetették össze.<sup>6</sup> Ugyanakkor a tanulmányok negatív konnotációjú fordulatait a kritikusok idegenkedését leplezik le, szerintük Tömörkény nem határolódik el kellőképpen a műveiben megjelenő regionális közösségtől. Péter László például Tömörkény művészi látásmódjáról írja, hogy nemcsak azonosul a „primitív paraszti szemlélettel”, de „kicsit benne is ragad” az ábrázolt tanyai világban,<sup>7</sup> Bodnár György pedig – a Tömörkény-recepcióban egyébként kitüntetett helyen lévő tanulmányában – az író „szociografikus színezetű” elbeszélői modorát jellemzi úgy, hogy a narrátori szólamok is a „vállalt világ szavaiból épülnek fel”.<sup>8</sup>

Némileg eltérő álláspontot képvisel Kispéter András írása, mind az ábrázolt témát, mind a kifejezőmódot illetően.<sup>9</sup> Kispéter szerint – aki mellel Tömörkényt a falusi élet eszményítésében érdekelt népies irányzathoz kapcsolja – az író stilizálja, átformálja, átlényegíti a témául választott népeletet, hogy egy szebb, iga-

zabb világot ábrázoljon, ahol még megmaradtak a természetes emberi érzések. Figyelmet érdemel az az észrevétele, hogy Tömörkény írásaiban a paraszti tematika elsősorban forma, kifejezési eszköz. Az 1980-as évek utáni időből, egy-két nyelvészeti szempontrendszerrel érvényesítő megközelítést kivéve,<sup>10</sup> nem bukkantam Tömörkény műveinek behatóbb elemzésére. A századvég prózairodalmáról szóló tanulmányok hivatkozásai többnyire ahhoz az irodalomtörténeti hagyományhoz kapcsolódnak, mely Mikszáth írásművészetének fényében marasztalja el Tömörkény előadasmódját.<sup>11</sup>

### *Irodalom és antropológia*

Összegezve az eddigieket, úgy tűnik, Tömörkény kanonizálása abba a paradoxonba ütközik, hogy művei művészi értékénél ugyan mindig is többre tartották néprajzi vonatkozásait, mégis szépíróként tartja számon az irodalomtörténet. Mintha a recepció az esztétikai értékítéletet kerülné meg azáltal, hogy az etnográfiai szövegek identifikációs aktusaként bejáratott retorikai konstrukciókat alkalmazza a Tömörkény-szövegekről való beszédben.<sup>12</sup>

Vajon Tömörkény irodalomtörténeti pozícióját tényleg csak akkor tudjuk kijelölni, ha műveit megpróbáljuk besorolni akár az irodalmi, akár az etnográfiai szövegek sorába? Napjaink szövegelméleti felfogásában egyre inkább a tudomány és a művészet közötti határvonal összemosódásából adódó metakritikai távlat érvényesül. A szövegműfajok kölcsönhatásával, keveredésével, átmeneti jellegével is számoló szemlélet felől nemcsak az irodalmiság meghatározásának kritériumai bizonytalanodnak el, de az is kérdésessé válik, hogy egyáltalán kijelölhető-e, miben tér el az irodalmi szövegek diskurzusa az etnográfiai leírásokétól, vagy bármely más beszédmódtól. Említésre méltó, hogy mind az irodalomtudomány, mind a kultúraelmélet önszemléletét meghatározták azok az elvárások, melyek hosszú időn át a természettudományos egzaktitás kritériumához utalták az etnográfia szempontrendszerét, az irodalom státuszát pedig értékmegőrző jellegében határozták meg. A néprajztudósok, ennek megfelelően, objektív távolságtartásra, a tényfeltárás pontosságára törekedtek, emiatt igyekeztek korlátozni a többletjelentéseket, és kifejezésmódjuk tárházából kirekeszhetőnek vélték a retorikai konstrukciókat, a fikcionálás aktusait vagy a hangvétel személyességét. Ezek a szubjektív utaló jegyek, melyek a figyelmet a szöveg megfogalmazására, retorikai szerkesztettségére terelték, az irodalomban kaphattak teret.

Az etnográfia tudományos alapjait megkérdőjelező paradigmaváltás nagyjából az 1960-as években következett be.<sup>13</sup> Ebben fontos szerep jutott Clifford Geertz szemiotikai rendszerének, mely azáltal bizonytalanítja el a valóság lejegyezhetőségének képzetét, hogy a kultúrát egyfajta szimbolikus jelrendszernek tekinti.<sup>14</sup> A jelentések nyomába szegődő antropológusnak le kell mondania a kultúra feltárásának aktusáról, az előzetesen létező, megértésre váró kulturális igazságok kimondásáról, hiszen az elemzés ennek a struktúrának csupán egy lehetséges értelmezését hozhatja létre. Az antropológus szemléletét ugyanis bizonyos mértékben saját kulturális előfeltevései határozzák meg, ezért más emberek tapasztalatait gyakran saját elképzelései szerint elemzi, így a saját és az idegen tapasztalatok átmeneti szintézisét hozhatja csak létre.

A hermeneutikai fordulat következtében tehát a társadalmi jelenségek ábrázolása helyett maga a szöveg kerül a figyelem homlokterébe, így a leírás a kultúra megjelenítőjének, közvetítőjének státuszából magává a kultúra létmódjává lép elő. Mivel egyre hangsúlyosabbá válik az etnográfiai szöveg konstruált természete, a megalkotás folyamatára fókuszáló tanulmányok újragondolják az ábrázolt világ valószerűségének kérdéseit, átértékelik a kulturális események elbeszélés módjának, a szöveg retorikai dimenzióinak jelentőségét is.<sup>15</sup>

James Clifford tanulmánya<sup>16</sup> a szociográfiai leírások allegorikus jellegének meghatározásánál abból indul ki, hogy minden szöveg hordoz olyan morális tartalmakat, szellemi fogalmakat, melyek közvetlenül nem az érzékelés tárgyai. Szerinte minden történet létrehoz a befogadó fejében egy másik történetet, legyen ez akár ismétlés, akár csere. Így a szociográfiai leírások is tekinthetők olyan narratív fikcióknak, melyek tartalmazznak egy másik gondolatmenetre vonatkozó utalásokat. Azaz „egyszerre írnak le valódi kulturális eseményeket és tesznek azon túlmutató morális, ideológiai, sőt kozmológiai tartalmú állításokat”.<sup>17</sup> Ezek a vonatkozások pedig nem a közösségi eseményekhez mellékelt értelmezések, hanem éppen jelentést adnak nekik.

Ezek, a történet megjelenési formájára reflektáló – a teljesség igénye nélkül megidézett – elképzelések olyan diszkurzív paradigmába ágyazódnak, mely nemcsak az objektív valóság létezésével és a szövegek reprezentációs autoritásával kapcsolatban fogalmaz meg ontológiai kételyeket, de – a mindenkori jelentés kontextusfüggő jellegének nyelvészeti tanulságaival összhangban – megkérdőjelezi az eleve adott igazság lehetőségét is. Foucault a szubjektum tapasztalatának nyelvi előfeltételezettsége okán bizonytalanítja el az eredendő jelentések létezését.<sup>18</sup> Clifford a foucault-i gondolkodásmódhoz kapcsolódva állapítja meg, hogy, mivel a kulturális és történeti igazságok eleve részlegesek, kirekesztő jellegűek, így az azoknak elkötelezett etnográfiai tanulságok sem lehetnek teljesek.<sup>19</sup>

### *Idegenségkonstrukciók*

Ebből az elméleti pozícióból úgy tűnik, a Tömörkény-szövegek újragondolásának a műfaji kérdésnél relevánsabb szempontja a kulturális másság mibenlétének meghatározhatósága. A posztmodern felől úgy tűnik, mintha a recepció olvasásmódja egyfajta metaforikus történetsszervező elvként, a novellák kapcsolódási pontjaként jelölné ki a regionális közeg szokatlan világát ábrázoló kulturális sajátosságokat, viselkedésmódokat. E régió archaikus vetületét azonban az életmódfestéseknél hívebben meghatározzák azok a létértelmezési módok, melyek a leírt szokásokhoz kapcsolódnak, valamint azok a vallásos diszpozíciók, melyek a szereplői cselekedeteket mozgatják.

Az etnográfiai posztmodernség kérdései a „Másik” idegenségének megőrzésére, az adott kultúra önmaga által meghatározott értelmének kifejeződésére, a megnyilatkozások, cselekedetek, rituálék és a világról alkotott elképzelések sajátosságának megragadására irányulnak. Hogyan ragadható meg az *idegen* mint idegen, hogyan fejeződhet ki a „Másik” viselkedésének, cselekedeteinek, szimbólumainak egzotikumuma.<sup>20</sup>

Az idegen konstitúciójának, megtapasztalhatóságának nehézségei összefüggnek az etnográfiai reprezentáció már említett válságával. Waldenfels úgy határozza meg ezt a dilemmát, hogy minden megismerés, így az idegennel való foglalkozás is, az elsajátítás jellegét veszi magára, hiszen az idegenség a saját tapasztalatban, önnön empirikus eszközeinek mozgósítása által jön létre, és nem függetleníthető a tapasztalatszerzői Éntől.<sup>21</sup> Ez azonban megszünteti az idegenséget, a tőlünk való különbözőséget, a másság nem juttathatja érvényre önmagát. Az idegenség abban a pillanatban megszűnik, amint hozzáférhetővé válik. Husserl *másításnak, elidegenítésnek* nevezi azt a folyamatot, melyben a saját Én képtelen kilépni önmaga sajátosságának szférájából. Így az idegenség megragadása a *jelen-nem-valósággal* számol, és ekvivalenssé válik az eredetileg hozzáférhetetlen hozzáférhetőségével, az eredetileg ábrázolhatatlan ábrázolhatóságával.

Vagyis a dolgok idegensége aközben ragadható meg, miközben éppen kivonja magát a hozzáférhetőség köréből, és azáltal jelenik meg, hogy mint önmaga nem jelenik meg. Erre olyan közvetett beszéd lehet képes, mely többet mutat, mint amennyit elmond. Waldenfels ennek lehetőségét egy másik mediális közeg, a festészet kifejezőmódjával szemlélteti, melyben a megvilágítás, az árnyékolás képes láthatóvá tenni a láthatatlant. A Waldenfels által is idézett Merlau-Ponty a festészet lényegét magában a festőben keletkező látvány megjelenítésében határozza meg. E virtuális létezés szemléletes kifejezője a következő allegória: „A festő látása folyamatos születés, abban az értelemben, hogy az ember abban a pillanatban születik, amikor az anyatest mélyén csupán virtuálisan látható valami egyszerre láthatóvá válik számunkra és önmaga számára”.<sup>22</sup>

Ami pedig a Tömörkény-novellák ábrázolt közegét illeti, érdemes megvizsgálni azt a gondolkodásmódot, mely hiteles tudást biztosít a közösség számára. Geertz szerint népcsoportonként változó kifejezőmódot öltenek azoknak a kulturális rendszereknek a szimbólumai, melyek arra hivatottak, hogy renddel, formával ruházzák fel a tapasztalatokat, és a meggyőződéseket a megmásíthatatlan valóság elemeiként tüntessék fel.<sup>23</sup> Ez a háttértextúra sajátos módon jelenik meg Tömörkény szövegeiben. A valóság szerveződésének kollektív vonatkozásai nincsenek megfogalmazva, ezeket a nem referencializált tartalmakat mégis a novellák szövegébe rejti a régió kulturális másságát történetesítő elbeszélő. Ezek a tudati struktúrák hol történéssé transzformált, szereplői cselekedetbe kódolt formában jelennek meg, hol a novellák leírásai, életmódfestései válnak olyan, cliffordi értelemben vett, allegorikus szintekké, melyeknek jelentést az utalásrendszerből létrehozható tágabb kontextus ad. Interpretációjuk felé, amint a bevezetésben már említettem, éppen ezért a novellák elbeszélés módja és a kulturális mintázat ábrázolásmódja nyithatja meg az utat.

#### *A narratív struktúra mint a hiedelemrendszer kódja*

A tömörkényi beszédmód sajátosságát a narrátor kommunikációs szerepköre teremti meg, melyben, akár egy szónok, egymástól távol álló világok (a szereplői és a befogadói horizont) között közvetít. Említettem már, hogy a recepció úgy viszonyult Tömörkény nyelvhasználatához, mint ami képtelenné teszi az elbeszélőt,

hogy „felülemelkedjen” az ábrázolt világ perspektíváján. Ugyanakkor a szokásokat, életformákat népi képzettársításokkal ábrázoló nyelvi elemek olyan szimbolikus térbe rendeződnek, melyben az archaikus tudatú ember világról való gondolkodásának alapjai körvonalazódnak. E narrátori pozíciónak pontosan abban a folyamatban van szerepe, amely éppen a nyelvi megformálás által hozza létre a valóság elemeit, kijelölve ezáltal a tudhatóság szövegbeli határait. Így a fiktív tudatokhoz kapcsolódó alakzatok szövegbeli helyéről gondoskodó narratív struktúra egyfajta előfeltételezettségi kategóriává lép elő.

A *Valér a földbe megy* című novella allegorikus regiszterei például a régió valóságos rendszerét a közösségnek a transzcendens hatalmakkal azonosított természeti jelenségek iránti alázatával, valamint a szereplői tudatoknak az ezzel összefüggő biblikus meghatározottságával érzékeltetik. A közösség természetközeli szemléletét tükrözik például az időjárást méltató fokozás („szép idő, pompás idő, kitűnő idő, kincses idő”); a *kalászkodásának zajára* utaló szinesztézia, vagy a paprikát *szép kisdud növényként, kedves gyümölcsként* megjelenítő metonímia. A falubeliek kognitív struktúráihoz kapcsolódik a növényt udvarlásra váró fiatal lányként megszemélyesítő allegória is: „most van abban a korban, amidőn kedvét kell neki keresni”, majd „e kicsi szelíd bokor ekkor kezd teremni az ő nagy gyümölcsseit”. E termékenység toposzok, a *földanyánk ölébe megy* halotti szinonimával összekapcsolódva a természet körforgását szimbolizáló allegorikus sorra válnak, bibliai reminiscenciákat idézve az olvasó tudatába. Ez a diskurzus a parasztság világgképének azokat a szemléleti elemeit válogatja a szövegbe, melyek az ember és természet harmóniáján alapuló ősi rend képzetét keltik. Ezzel a szemlélettel függ össze a novellában az a gondviselést feltételező misztikus bizalom, mely a fiatal Valér kapálás közben bekövetkezett váratlan halálának elfogadó magyarázatához, azaz a *szélütés* allegorikus kibontásához kapcsolódik: „Irgyelte ezt a szívet a szél Gergelytől, s megölte. Nem jó dolog, de mit lehetne ellene tenni? [...] Meghalt a felsőbb hatalmak végzése szerint.” (A mai olvasó számára ez a beletörődő attitűd, a *felsőbb hatalmak* akaratának ilyen mértékű elfogadása hat szokatlanul.)

Ehhez kapcsolódik a szöveg másik szakrális jelentéstartománya, mely nélkül a mai olvasó számára értelmezhetetlenek azok az indulatok, melyeket a váratlanul elhunyt fiatalasszony kórházba szállítására vonatkozó parancs vált ki. A narrátor előre jelzi, hogy fordulóponthoz érkezett a történet, amikor a haláleset elbeszélését a következő fordulattal zárja: „mert nem erről van itt most szó, hanem másról van szó”. A pusztázó közvetíti a parancsot: „Gergő, a halottadat be köll vinni a kórházba, [...] majd odabent az orvosok mög vizsgálják, hogy mi ölte mög”, mire az özvegy előtt „elsötétül minden”, úgy érzi, mintha „ököllel a szívére” csapnának, „mintha kezdené elhagyni esze”.

A novella középpontjában ennek a kétségbeesésnek a lélektani vonatkozásai állnak, melyek a szereplői tudatok nonverbális tartományához kapcsolódnak. Ezek feltárásához a tudósításokon túl az elbeszélői analízis is hozzájárul. Jelen esetben ez olyan mentális folyamatokra vonatkozik, melyeket a szereplők valószínűleg nem is lennének képesek megfogalmazni. Ezek megélését olyan szimbolikus formák teszik lehetővé, mint az a liturgikus ének, melyben „Gergelyre példázván” az István királyhoz szóló éneket kántálják: *Rólad emlékezvén, csordulnak könnyei,*

*Búval harmatoznak szomorú mezei, Lankadnak szüntelen vitézlő karjai, Nem szűnnek iszonyú sírástól szemei.* Az effajta frazeológiai sémák teremtik meg fájdalmuk jelentésteli kontextusát; Geertz azt írja ezzel kapcsolatban, hogy a rituális ének szókinccsel látja el az embert bajának kifejezésére, ezáltal megfoghatóvá, a megfoghatóság révén pedig elviselhetővé teszi azt.<sup>24</sup>

Visszatérve Gergelynek a parancs által kiváltott érzelmi reakcióihoz, már utaltam arra, hogy ennek az érzésnek a gyökerei a közösség kollektív értékrendszeréből erednek. Az elbeszélői eljárások a világról való gondolkodás archaikus rendszerére az özvegy és a többi sirató perspektívájához kapcsolódó szólamok összemosisásával utalnak. „Ím viszik szép Valérunk testét be a csúnyaszagú házba, hol őt halott korában késekkel vagdalni és darabolni fogják. S majd onnan léssen temetendő több testi darabokban, mik, ó én uram és én istenem, föltámadáskor miként lesznek vajon ismét eggyé?” A kórházhoz negatív képzeteket társító trópusok például azt a szociokulturális beállítódást sejtetik, melyben mindez a holttest meggyalázását jelenti.<sup>25</sup> A szeretett halott állapotára vonatkozó halmozás („nyomorultan, szegényesen, szégyennel”); valamint az Apostoli Hitvallás szövegéből<sup>26</sup> kölcsönzött nyelvi szerkezet („onnan léssen temetendő”) pedig a közösség tiltakozásának valódi okát fedi fel: a rituálé deszakralizálódásától, és ezáltal a halott túlvilági üdvözülésének elvesztésétől való kimond(hat)atlan félelmet. A szertartásnak ugyanis, amellet, hogy a halál traumájának feldolgozását segíti, lehetővé téve az elmúlással, a saját halálunkkal kapcsolatos szorongások, kételyek megélését, az a legfontosabb szerepe, hogy megkönnyítse a földi kötelek eloldozását, és – a tér szakrális felfogásából adódóan – lehetővé tegye a halott túlvilági helyének elfoglalását a világ topológiai rendjében. A siratók nézőpontjából ez az aktus kerül veszélybe a novellában a rituálé megszokott rendjét megbolygató parancs miatt. Geertz azt írja ezzel kapcsolatban, hogy a szimbolikus rend egy elemének megváltoztatása megrendíti a világkép egészét, mert következtében értelmezhetetlenné válnak mindazok a morális, ontológiai jelentések, melyeket a szokásrend betartása biztosít gyakorló számára.<sup>27</sup> Az effajta rejtélyes, értelmezhetetlen jelenségek pedig félelmet (*metafizikai aggodalomáradatot*) keltenek, mert veszélyeztetik az ember világban való eligazodását, fenyegetik az élet áttekinthetőségének hitét.

Mivel pedig az ember képtelen a káoszt (a *mentális stresszt*) kezelni, ösztönösen a szokatlannal való elszámolásra, vagy legalább annak látszatára törekszik. Ezt a szerepet tölti be a zárlatban a temetési menet előtt kardot rántó gyalogos ezred. A tisztelgés aktusa a halottnak járó végtisztességként interpretálódik, ezáltal tolja helyre a világ kizökkent rendjét. Egy pillanatra visszatérve a szereplői tudatok biblikus meghatározottságára, látható, hogy a történet szakrális vonatkoztatási rendszerét az üdvtörténeti utalások teremtik meg, amit a keresztény liturgia verbális struktúrái tesznek a szereplők számára kifejezhetővé.

#### *A kulturális mintázat mint a világkép kódja*

Az előző novella szemléltette, hogyan működik a halotti szertartás a világkép kicsinyítő tükréként. Talán a rítusok, mítoszok, hiedelmek szövegbeli megjelenéseiből dekódolhatóvá válnak a többi novella rejtett kollektív struktúrái is, mivel ezek a

közösség világról való tudását sűrítik, tárolják, hagyományozzák. Ezek a szimbolikus rendszerek teszik ismerőssé, befogadhatóvá a világot, teremtik meg a természet működésének értelmezési keretét.<sup>28</sup> A *Megy a hajó lefelé* című novella cselekménye az elkövetett bűnhöz kapcsolódó hiedelemrendszer példázata. Az elbeszélés kerettörténete a következő: a kereskedelmi bárkán utazó falubeliek éppen a vőlegénye által elhagyott Vér Teca rejtélyes eltűnéséről beszélnek, amikor a hajóslegény megpillantja a folyóban a lány holttestét. Katának, a vőlegény szeretőjének el kell hagynia a hajó fedélzetét.

A tragikusan végződő szerelmi történet néphitben gyökerező értelmezése szerint a hűtlen férfi azért küldte vissza Teca jegykendőjét, mert „elcsábították rossz asszonyszemélyek”. A „Te csaltad el, Kata, a vőlegényit, te...” mondat a hiedelemrendszernek azt az elemét sejteti, mely szerint a szerelmesek elhidegülését megbabonázás, rontás idézhette elő. Geertz a boszorkányságot olyan perspektívafüggetlen jelenséggé értelmezi, mely, a valláshoz hasonlóan, megmagyarázza és elfogadhatóvá teszi az anomáliákat, ellentmondásokat. Az azande ember akkor mondja, hogy boszorkányság történt, amikor valami megzavarja a hétköznapi élet rutinjait, elvárásait.<sup>29</sup> Tömörkény *Legényavatás* című munkájának néprajzi adalékai is a csábítás pejoratív, bűnös konnotációjára reflektálnak. Azt írja, a tanyán nemcsak azért nem fejlődnek ki deli szépségek, mert „hamar elhúzza őket a becsületes dolog”; van magyarázata a parasztság értékrendjében is, melyben a szép szemek azért veszélyesek, mert megbabonázzák a férfiakat. (A nők mellét is hasonló okokból kötötték le szíjjal, hogy „apróbbra apadjon”).<sup>30</sup>

A szöveg rafinált elbeszélői eljárásai is ezt az értelmezést készítik elő, hiszen ebben a szöveggörnyezetben a férfi bűnössége még lehetőségként sem jön szóba, ezzel szemben a Kata megítélését tükröző alakzatok mindvégig a lány csélcsap természetére utalnak. „Természetes, hogy végül, legutoljára a Kata érkezik”. A lány nyál metonimikusan azonosuló *cifra papucs* leírása a közösségi nézőpont tükröként Kata kihívó magatartását vetíti előre: „sarkai kackiásan kopognak”, „formás bokákat mutat”. A történet kezdetének a lányt *rosszcsontként* jellemző pajkos hangnemét fokozatosan váltja komolyra a „mintha ördög volna” hasonlat.

Szélpál Mihály utasítást ad a hajó visszafordítására, Katát pedig kiutasítja a hajó fedélzetéről. A novella felütése a kormányos helytartói hatalmát, igazságszolgáltatói kötelességét hozza játékba: ő az „igazgatója ezen vidéki utaknak”, aki a hajó minden ügyét intézi, „a főbenjárótól kezdve egészen az aprólékosig.” A szereplői cselekedetek háttérben álló hiedelemrendszernek van egy másik aspektusa, mely szerint szerencsétlenséget hoz, ha a bűnös a hajón van. Az eltávolítási rítusnak így a rontás elhárításában van mágikus jelentősége.

Ugyanakkor az eljárás tükrözi a szereplők biblikus tudatát is, a Jónás Könyvének architektusa a kijelölt útról való letérés következményeire emlékeztet. Ezzel kapcsolódnak össze a szövegben a hal- és kenyérmotívumoknak a feltámadással összefüggő előfordulásai is, melyek közül a legbeszédesebb a temetési ének szövege: „Támaszd fel öröme testemnek morzsáit, add meg egek fényét.”

A szövegből kibomló valóságrendek azt mutatják, hogy a közösség vallásos tudatában a keresztény képzetek mágikus elemekkel keverednek. Tömörkény novelláinak vallási szinkretizmusára is érvényesek lehetnek azok a megállapítások,



melyeket Nagy Zoltán a Nyugat-Szibériában élő hantikkal kapcsolatban jegyez le.<sup>31</sup> E népcsoport világképét az istenrendszer fokozatos átrendeződése jellemzi, a világ ősi, obi-ugor eredetű tagolását felváltja az értékközpontú világkép, melyben a dolgok működése fölött alapvetően egyetlen mindenható istenség határoz. A közösségi szemléletet azonban továbbra is meghatározzák a természetben élő mitikus lények, bár spirituális hatalmuk lassan érvényét veszti, a démonok, ártó szellemek pedig gyakran a keresztény ördög képzetével olvadnak össze. Az ősi hitvilág jelenségei teremtik meg a *Ferkó* című novella szimbolikus rendszerét is, melyben a csoportnak a kulturális különbözőséghez, az azonos kultúrkörből való mássághoz fűződő viszonya válik hangsúlyossá.

A címszereplő fiú szokatlan viselkedése feszegeti a megszokáson alapuló rend határait, az elbeszélő részletesen jellemzi a tevékeny paraszti életformától idegen viselkedésformákat, szemlélődő hajlamát, ahogy órákig „bámulja” az áldozó napot, a holdfényt, az erdei fákat. Ez kiváltja a pusztaiak távolságtartását, idegenkedését: „Nagyon furcsa gyerek volt ő. [...] Mert például azt elnézni, amikor a malacokat eteti az ember, hogy miként falnak, miként eszik föl az árpácskát, az nagyon helyes, és senki nem talál rajta megütközni valót. De hogy valaki, még hozzá egy egészen kicsi gyerek, egy fát bámuljon az erdőben!” Tehetségét is csodaként tartják számon, fafaragása „vagy ördögi segítséggel van csinálva, vagy pedig [...] istentől való”. Ferkónak nincs szókinccse alkotásvágya verbalizálásához, maga is úgy éli meg, hogy „megnevezhetetlen vágjak [...] bolygatták az ő agyát, amik álmatlanokká tették az éjjeleit”, amikor a napáldozat és a holdudvar színes ábrázolásáról ábrándozik.

Ezekre a furcsaságokra olyan magyarázatot kell találni, amelyik megóvja a pusztaiakat az érthetlenség, értelmezhetlenség által keltett félelemtől. Geertz azt mondja, univerzális az az igény, hogy az ember a szokatlan jelenségekre olyan magyarázatot találjon, amellyel ezeket saját népe hagyományaihoz tudja azt illeszteni. Hogy a fiú viselkedését az ősi világkép szabályaihoz tudják igazítani, rossz szellemekről, táltosokról kezdenek suttogni, akik közismerten a fák belsejében élnek gyíkok barátságában, és éjjel bújnak elő onnan. „Azok a rossz lelkek könnyen elbánnak az emberrel; mert ők az erősek, és a pusztán nincsen harang, hogy el lehetne őket kongatni a határból. Meg van eset rá akárhányszor, hogy az imádság sem használ annak, aki velük bajba keveredik. [...] Mikor valaki gyalogol éjnek éjszakáján az iszonyú pusztán, hallhatja olykor a rejtelmes suhogást a feje fölött, s ha ilyenkor gyorsan nem vet magára keresztet a megijesztett, még rá is rikkanthatnak.” Ez a magyarázat azért nem billenti ki világuk biztonságát, mert a hiedelemrendszerben kódolva van az ellenszer is; a narrátor tényszerűen valóságosnak tünteti fel e védekezési módokat, nem kérdőjelezi meg e kollektív reakciók hatékonyságát. De persze Ferkó „nem csinált ott a fa előtt semmi galibát, nem társalkodott semmiféle rossz lelkekkel; ő egyszerűen leverte maga előtt a tenyerével az erdő nedves földjét simára, és aztán egy kis ágacska hegyével belekarcolta abba a nagy fának az alakját.”

Hasonló az *Elveszett* című novella főszereplőjének viselkedése. Anna, a csósz lánya földkunyhóban nevelkedett; az elbeszélő utal a lány szokatlan, különleges szépségére, különnc viselkedésére. Anna nem járt mulatságokba, otthon maradt és dolgozott, a fiatal béreslegények incselkedésére sem figyelt. A falubeliek az apját

is bolondnak tartották, aki „zöldségeket” beszélt, földkunyhójuk pedig „kackiás” külsőt öltött. Mindkét karakter sorsa a megértetlenség; nincs szókinccsük az önmeghatározáshoz, nem vívhatják ki az idegen státuszt, saját maguk számára is értelmezhetetlenként vannak jelen. Önértelmezésüket, saját kívülállóság-tudatukat nem képesek elválasztani a közösség róluk alkotott narratívájától – ehhez az is hozzájárul, hogy éppúgy jártasak az otthoni élet szervezettségében, a hagyományokban, szokásokban, mint bárki más, képesek prognosztizálni a velük szemben tanúsított viselkedést, illetve a többi ember reakcióját. Sőt, rendelkeznek azokkal a kódokkal is, melyek értelmezhetővé teszik cselekedeteiket.

Megítélésük mércéje talán a hiteles személyiség mai fogalma lehetne, amit a szociálpszichológia az eredetiség és az egyedülállóság fogalmaival határoz meg, és melyet az egyén – nem konvencionális magatartással azonosított – önmegvalósítási kísérletei modelleznek. Ez azonban ismeretlen a falu elvárásrendszerében; az ilyen törekvésekkel ellentétben Tömörkény külön figurái nem tudatosan bontják le a közösségi szocializációs mintákat, talán a világgal kapcsolatos beállítódást nem tudják integrálni. Mindenesetre személyiségüknek azon alapjegyei miatt válnak életképtelenné a pusztá világában, melyek elvagyódóvá, ábrándozóvá, szenvedélyessé teszik őket. Így a jelenlétük által korlátokba ütköző rendképzet helyreállításához az önkéntes kivonulás marad az egyetlen lehetőségük. Eltűnésük is valószínűleg a világképnek a szokatlan jelenségekre vonatkozó előírása, elismert módja alapján történik, hiszen nem keresik őket, beletörődnek eltűnésükbe. Annus esete teljesen hidegen hagyja a falubelieket, „mert hogy ő maga is olyan volt, mint az apja, tudakos, s okosabb akart lenni mindenkinél”. Még az apja is passzív marad, annak ellenére, hogy szeme világán bizony „rontanak a könnyek”. Az eljárás megszokottságára utal a két novella kapcsolódási pontjaként felbukkanó vándortársulat, melynek nyomába erednek ezek a különcök. Ferkó történetesen azért követte a színészeket, mert megbabonázta a kocsijukra festett természeti kép. Közben hóvihár támadt, és a fiút a pusztán érte a fagyhalál. Anna szintén „különös érdeklődéssel” figyelte az előadást: a Sármány királyfit alakító színész „réveteg tekintetével a sarokból egy másik szempillantás találkozott, egy égő, tüzes, forró, vágódó tekintet arról a helyről, ahol a szalmácsósz leánya állt”. Majd megbabonázva követte a vándortársulatot, „megindult Annus, és ment, ment a koronák, bíboros ablakfüggöny-palástok után”.

A kívülről érkező, játékkal egy szokatlan világot megjelenítő vándortársulatok az idegenség vagy másság reprezentánsai, amennyiben a fogalom Derrida által megalkotott jelentéséből, a jelenség nyelvi-gondolkodásbeli aspektusából indulunk ki. Elmélete az azonos kultúrkörből való másságra vonatkozik, a görög szöveghelyekből kiinduló értelmezésében az idegen olyan valakit jelent, aki, sajátos gondolkodásmódjánál fogva, nem úgy fogalmaz, mint a többiek.<sup>32</sup>

### *A világrend stabilitása és védelme*

Derrida meghatározása alapján az említett novellák majd mindegyike értelmezhető a szereplői világ idegenségkonstrukcióinak metasztintjén. Ez az elképzelés a nyelvvel, kódokkal, konnotációkkal kulturális különbségeire reflektáló szociolingviszti-

kai rendszerrel léptethető párbeszédbe. Derrida „az idegen az ugyanabban”<sup>33</sup> vonatkozásában beszél a nyelven belüli nyelvek, a nemzeti nyelven belüli szemiotikai eltérések jelenlétéről. A novellák szövegvilágának heterogén nyelvi struktúrájában a szemléletmódok kulturális különbözőségei, a különféle értelemrendek mutatkoznak meg az eltérő nyelvhasználati formákban.

Ilyen értelemben a Valér haláláról szóló novella cselekménye arra mutat példát, mi történik akkor, ha a vallásos rendszer világmagyarázó elvei egy másik, a tanyai ember szemléletétől különböző rendképzethez képest bizonyulnak ingatagnak. Erre utal a hermeneuta narrátor, amikor azt írja a vizsgálattal kapcsolatban, hogy „városi ember talán nem talál e dologban oly sok iszonytatót, de itt [...] minden másképp van”. A halálkultúra kapcsán körvonalazódó világnézeti eltérések olyan *egyidejű egyidejűtlenségeknek* (Reinhart Koselleck) tűnnek, melyek interferenciája mindkét rendszer autoritását fenyegeti.

A szinkron szakasz felfogásbeli különbségei a halál-felfogás történeti változása felől értelmezhetőek. Ezzel kapcsolatos Thomas Macho tanulmánya a halál topológiai rendjének felbomlásáról.<sup>34</sup> Azt írja, hogy valaha minden kultúra lokalizálta a halottak birodalmát, melyet spirituális térként tiszteltek. Az élőket a holtaktól elválasztó határ fogalma magában foglalta annak átjárhatóságát is, vagyis az élők meghatározott időben, helyen találkozhattak az elhunytak szellemével. A halottaknak ugyanis olykor vissza kell térniük annak érdekében, hogy egyébként távol maradjanak. A halál térbeli felfogása biztosította a halottakhoz való viszony stabilitását. Amint azonban az ember az időben próbálta értelmezni az elmúlást, a halál mindenhol jelenvalóvá vált, mely a jövőből hiánya révén közeleg hozzánk. Ez a megfoghatatlanság teszi fenyegetővé, aposztrofálja bajként a halál pusztá lehetőségét. A gond az, hogy a modern kor időbeli dimenzióként kezeli az elmúlást, pedig történetisége megfoghatatlan, mivel a halál nem az idő rejtélye.

A Tömörkény-szövegek rendszerében a különböző idősíkokhoz kötődő elképzelések ütköznek egymással, hiszen a pusztai felfogást tükröző metaforikus meghatározásokban a halál fogalmának jelölői olyan helyváltoztató toposzok (*földbe/földanyánk ölébe megy, Thurzó útja*), melyek térbeli felfogásra utalnak. A nyelvi különbségekhez kapcsolódó szemlélet másik aspektusát az individuális tudat változásának a halál-felfogást érintő hatásai jellemzik. Aries történeti szempontból tekintve ezt a világnézeti változást.<sup>35</sup> A tanulmány a korai középkorhoz kapcsolja a megszelídített halál fogalmát. A hőskötemények és a legrégebbi középkori regények lovagjai természetes jelekből tudták vagy egyszerűen megérezték és várták haláluk közeledtét. Bölcsen elfogadták, ősi szokások diktálta rituális cselekvésekkel búcsúztak az élettől és közeledtek Istenhez. A középkor közfelfogásából hiányzik a fizikai halál borzalma, az ember szinte együtt létezik halálával.

A középkor végére módosult a halál-felfogás, a szerző ezt az individualitás-tudat felerősödésével kapcsolja össze. Törödni kezdenek az egyén különösségével, hiszen a krisztusi ítélet mindenkit élete szerint bírál, jó és rossz cselekedetek számbevételével. A 19. századra egyre inkább a közelálló, szeretett személy halála válik félelmetessé, a gyász eltűlése jellemzi ezt az időszakot. A 20. századra pedig a közösségek felbomlásával együtt teljesen átalakul a halálkultúra. Az evilági lét egyre fontosabbá válik, így a bűnök és a túlvilági szféra nem játszik szerepet, a halál

tabuvá válik, a haldoklót egy szenvedéseket enyhítő közeg, a kórház falai közé rejtik. A nyilvánosságot kizáró diszkréció egyrészt a halál intimitásának közegét teremti meg, másrészt a környezetet óvja meg az erős érzelmektől. A *Valér a földbe megy* című novellában eszerint a gyászoló közösség világrendje egy korábbi mentalitástörténeti korszakhoz kapcsolható, melyben a halál még nem kiközösítendő, inkább a földi lét célpontja. A pusztázó által képviselt társadalmi rend ehhez képest az *ellentettjébe fordított halál*<sup>36</sup> modernkori modellje szerint szerveződik. A világrend stabilitása akkor őrizhető meg, ha a világkép, még ha kényszerű formában is, saját szabályai szerint rendeződik helyre. A *Megy a hajó lefelé* című elbeszélésben a kisodródott világ folyása a rontó lény eltávolításával terelhető vissza eredeti medrébe, a *Ferkó és az Elveszett* című novellák külön figuráinak sorsa pedig olyan játékeret hoz létre, melyben a másként gondolkodó nem képes önálló szótartalmat alkotni.

Az elemzett művekben hangsúlyossá válnak a különleges dolgok értelmezésmódjai, valamint azok a kollektív reakciók, amelyeket ezek a szokatlan jelenségek váltanak ki a csoport tagjaiból. Az, ahogyan a szereplők megpróbálnak azonnal leszámolni a váratlannal, a világról alkotott elképzelések olyan rendszerét feltételezi, mely nemcsak magyarázattal szolgál a paradox szituációkra, de tagjai számára elő is írja az ilyen esetben elfogadható viselkedésmódokat.

Visszaautalva a dolgozat elején felvetett elméleti vonatkozásokra, a recepciótörténetben kijelölt irányvonal folytathatónak tűnik, amennyiben nem a reprezentációs autoritást tekintjük a Tömörkény-novellák kizárólagos megközelítési szempontjának, és nem próbáljuk besorolni e szövegeket sem az irodalmi, sem a szociográfiai művek sorába. A novellák ellenállnak az ilyesfajta kategorizálásnak, hiszen a bennük megelevenedő szokások, események, a Szeged környéki régióhoz kötődő beszámolók inkább olyan narratív fikciók, melyek önmagukon túlmutató jelentéseket történetesítenek, transzcendens vonatkozásokra, vallásos képzetekre tesznek utalásokat. Elemzéseim arra tesznek kísérletet, hogy e leírások narratív struktúrája és jellegzetesen figuratív nyelvhasználati formája révén olyan további allegorikus szinteket hozzanak létre, melyek a novellák virtuális közösségeinek világról való elgondolásait, szemléletmódját közvetítik.

E tekintetben érdekes lenne továbbgondolni a befogadástörténet egy másik visszatérő szempontját, a Tömörkény-szövegeknek a Mikszáth elbeszéléseivel való rokoníthatóságát, hiszen a tömörkényi beszédmódra is jellemző az *A tót atyafiakból* és *A jó palócokból* ismert eljárás, mely megalkothatóvá teszi a narrátor karakterét. Erős hasonlóságot mutat a két elbeszélőnek a népi hitvilághoz (Tömörkénynél inkább az ősi, mágikus elemekhez, Mikszáthnál jellemzően a babonához) való elfogadó viszonya, e szimbolikus rendszerek megkérdőjelezhetetlenségét közvetítő módja is. Ugyanakkor Tömörkény novellái – a szereplői tudatok sajátos kódolási technikájánál fogva – jobban megőrzik az ábrázolt világ idegenségét, szokatlanságát a befogadóhoz képest, mint Mikszáth hasonló írásai.

## JEGYZETEK

1. A *Nyugat* megjelenését megelőző korszak irodalomkritikai vonulatáról Dobos István ír részletesen, lásd Dobos István, *A kilencvenes évek kritikai irányzatai. Az irodalom önszemlélete* = Uő., *Alaklatlan és értelmezéstörténet*, Debrecen, Kossuth Egyetemi Kiadó, 1995, 13–31.
2. Ortutay Gyula hívja fel arra a figyelmet, hogy a *Budapesti Szemle* kritikusi tulajdonképpen a terjedelmesebb novellatípus, a beszély esztétikai kritériumai alapján marasztalták el a más formaelvek szerint alakuló új szövegtípust. Ortutay Gyula, *Az ismeretlen Tömörkény. A Tömörkény-kritika, Tömörkény a közönség irodalom-tudatában* = Uő., *Írók, népek, századok*, Bp., Magvető, 1960, 25–62.
3. Dobos István, l.m., 22.
4. Lásd. Török Gyula, *Tömörkény*, *Nyugat*, 1917/9., 834.; Ady Endre: *Tömörkény István*, *Nyugat*, 1917/9., 894.
5. „Tömörkény félretolta a hagyományos sallangos, színpadi álnépieskedő gyakorlatot, és új utakon elindulva, a homoki tanyavilág parasztjainak [...] élethű alakjait honosította meg a magyar irodalomban.” Krajkó András, *Tömörkény István válogatott elbeszélései*, Itk., 1961/2., 246.
6. Lásd. Diószegi András: *Tömörkény István = A magyar irodalom története 1849-től 1905-ig*, Bp., Akadémiai Kiadó, 1965, 891; Tömörkény István. *A humor problémája* = Uo. 893–894.
7. Péter László: *Tömörkény mikrokozmosza* = Tömörkény István, *Munkák és napok a Tisza partján, Cikkek, riportok, tanulmányok*, Bp., Szépirodalmi Könyvkiadó, 1963, 510.
8. Bodnár György, *Az etnografikus és szociografikus leírás. Tömörkény István* = Uő., *A „mese” lélekvándorlása. A modern magyar elbeszélés születése*, Bp., Szépirodalmi Könyvkiadó, 1988, 62.
9. Kispéter András, *Tömörkény és a századvégi népiesség néhány kérdése*, It., 1970/1., 125–131.
10. Láncz Irén, *Tömörkény István novelláinak szövegnyelvi vizsgálata* = Uő., *Tanulmányok*, 23. füzet, 1990, 37–49.; Vitányi Borbála, *Személynévadás Tömörkény műveiben*, Magyar Névtani Dolgozatok, 1981/11.
11. Dobos István az anekdotikus szövegszervezői tradíciók belüli veti össze elbeszélésmodjunkt: „Nyelvében, előadásmódjában Tömörkény nem mérkőzhetett Mikszáthtal. Gyakran jelentéktelen részletekkel bíbelődött, hogy egy-egy foglalkozást kedvére leírhasson...” Dobos István: *Anekdotikus novellahagyomány. Történeti-poétikai áttekintés* = Uő., l.m., 59–60.; Eisemann György pedig úgy jellemzi Tömörkény szövegalkotását, mint amely „kevésbé a kulturális-nyelvi hagyományokkal mint rendelkezésre álló narratívákkal való párbeszéd, inkább e tradíciók közvetlen továbbmondásán, világa mimetikus igényű elbeszélésén alapul”. Eisemann György, *Egy régió elbeszélése (A gavallérok)* = Uő., *Mikszáth Kálmán*, Bp., Korona Kiadó, 1998, 100.
12. Az etnográfiai szövegeket gyakran *megmentő leírás*nak nevezik, utalva arra a tartalomőrző szerepkörre, mely nélkül az adott nép kulturális hagyományai nyomtalanul eltűnnének. James Clifford, *Az etnográfiai allegóriáról*, ford. Vörös Miklós = *Narratívák 3. A kultúra narratívái*, vál. és az előszót írta N. Kovács Tímea, Bp., Kijárat, 1999, 151–181.
13. A tudományág irodalomtudománnyal folytatott párbeszéde indította el azt a rendszerszerű elmozdulást, amely révén a korábban *irodalmi* minősített fogalmak kezdenek beszivárogni az etnográfiai diskurzushoz, az irodalmi interpretációk pedig a valóság, de legalábbis a szövegnek a sokáig mellőzött kontextusai felé nyitnak, a szövegimmanencia kritériumát pedig kezdik háttérbe szorítani. Lásd. Takáts József, *A Kulcsár Szabó iskola és a „kulturális fordulat”*. *A Történelem, kultúra, mediatizáció című kötet kapcsán*, *Jelenkor*, 11, 2004, 1165–1177.
14. Clifford Geertz, *Sűrű leírás. Út a kultúra értelmező elméletéhez. „A bennszülöttek szemszögéből”: az antropológiai megértés természetéről*, ford. Kovács Éva = Uő., *Az értelmezés hatalma*, Budapest, Osiris Kiadó, 2001, 194–226.
15. Edward M. Bruner szerint eleve a narratív struktúrák adnak a tapasztalatainknak szervezett keretet és jelentést. Az etnográfus szempontjából ez azt jelenti, hogy mindig egy elképzeléssel, domináns történettel a fejében érkezik a terepre. Megfigyeléseit az is strukturálja, hogy előre eldől, mi tekinthető egyáltalán adatnak. Amikor azt hisszük, feltárjuk a valóságot, akkor csupán saját szimbolikus rendszerünkkel folytatunk párbeszédet. Edward M. Bruner, *Az etnográfia mint narratíva*, ford. Vörös Miklós = *Narratívák 3.*, Bp., Kijárat Kiadó, 212–243.; Peter Braun is úgy véli, hogy az irodalmi szövegek elemzésénél bevált narratológiai modellek alkalmazhatóak más típusú szövegek interpretációjánál is, mert, bár az elbeszélés alapvető működésmódja nem általánosítható, a tények mégis minden esetben az utólagos rálátás, időbeli távlat által, esetleg bizonyos álláspontok, perspektívák szerint telítődnek jelentéssel. A szerző, Victor Turner elméletét továbbgondolva, bírósági és rituális eljárások elemzésével

vizsgálja azt a folyamatot, ahogyan a pusztai tények összefüggő eseménysorrá alakulnak. Szerinte „akkor keletkezik jelentés, amikor a vádlott, a tanúk és a bírók kölcsönös meghallgatása nyomán körvonalazódik egy történet.” Peter Braun: *A kultúra és az elbeszélés. A kultúratudományos narratológiai-ért*, ford. Teller Katalin, = *Antropológia és irodalom: egy új paradigma útkeresése*, Biczó Gábor, Kiss Noémi szerk., Debrecen, Csokonai Kiadó, 2003, 27–42.

16. Clifford, I.m., 151–181.

17. Uo., 152.

18. Foucault szerint a nyelv nem olyan üres kategória, mely arra vár, hogy feltöltsék a dolgokban rejlő értelemmel, hogy közvetíthesse a világ működését szabályozó logoszt, hanem olyan entitás, mely kijelöli a tudhatóság határait. Mivel nincs „prediszkurzív gondviselés”, nincsenek nyelvet megelőző jelentések, a diskurzust sem lehet egyfajta jeleket működtető funkcionálásnak tekinteni. A diskurzus megtörténe maga az esemény, nem a valóság leképezése, maga a valóság. Michel Foucault, *A diskurzus rendje* = Uő., *A fantasztikus könyvtár. Válogatott tanulmányok, előadások, interjúk*, vál. és ford. Romhányi Török Gábor, Bp., Pallas, 1998, 50–74.

19. James Clifford, *Bevezetés: Részleges igazságok*, ford. Jakab András, Helikon, 1999/4., 495–513.

20. James Clifford, *Az etnográfiai allegóriáról*, 151.

21. Bernhard Waldenfels: *Az idegenség etnográfiai ábrázolásának paradoxonja*, ford. Teller Katalin = *Az idegen: Variációk Simmeltől Derridáig*, szerk. Biczó Gábor, Debrecen, Csokonai Kiadó, 2004. 91–116.

22. Maurice Merleau-Ponty, *A szem és a szellem*, ford. Vajdovich Györgyi és Moldvay Tamás = Fenomén és mű, szerk. Bacsó Béla Bp., Kijárat, 2002, 60.

23. Clifford Geertz, *Az etnosz, a világkép és a szent szimbólumok elemzése*, ford. Sajó Tamás = Uő., I. m., 7–25.

24. Clifford Geertz, *A vallás mint kulturális rendszer*, ford. Botos Andor = Uő., I. m., 94.

25. Tömörkény néprajzi tanulmányai szerint a pusztai népek még a 19. században sem tértek át a keresztény temetkezési rendre, ehelyett ragaszkodtak a pogány kori gyakorlathoz. E hagyomány azt diktálta, hogy a koporsóba tevés, ravatalozás, siratás háznál történjen. A pusztai ember alapvetően bizalmatlan a kórházzal és az orvosokkal szemben, jobban hisz a sámánban és az „átlátó orvosban”, mert az tudja a betegség okát is. Tömörkény István, *Temetések rendje a szegedi határban* = Uő.: *Munkák és napok a Tisza partján. Cikkek, riportok, tanulmányok*. Bp., Szépirodalmi Könyvkiadó, 1963. 327–343.

26. „Harmadnapra halottaiból feltámad, felméne mennyekbe, ül a mindenható Atya Istennek jobbán, onnan létszen eljövendő ítélni eleveneket és holtakat.”

27. Geertz, *A vallás mint kulturális rendszer* = Uő., I.m., 86–89.

28. Geertz: *Az etnosz, a világkép és a szent szimbólumok elemzése* = Uő., I.m., 7–25.,

29. Geertz: *A józan ész mint kulturális rendszer*, ford. Kárpáti Eszter = Uő., I. m., 251–254.

30. Tömörkény István, *Legényavatás* = *Munkák és napok a Tisza partján. Cikkek, riportok, tanulmányok*, 41.

31. Nagy Zoltán, *Az őseink még bittek az ördögökben. Vallási változások a vaszjugani bantiknál*, L'Harmattan Kiadó, Bp., 2007.

32. Platón *A szofista* című művének „vendége” Parmenidész fő ontológiai tézisét cáfolja, mely szerint a létező az, ami van, a nemlétező az, ami nincs. Az idegen sajátos érzésében, melyet a „hamis beszéddel” bizonyít, a nemlétező van, megvan a saját természete, egy külön forma a többi között. A *Szókratész védőbeszéde* című szöveg beszélője a jog retorikájában idegen, így másik nyelven védi magát, mint amelyen vádolják. Szophoklész drámájában pedig a Kolonosba érkező Oedipust az önmagára és a helyre vonatkozó tudás hiánya teszi idegenné. Jacques Derrida, *Az idegen kérdése: Az idegentől jött. Negyedik előadás*, 1996. január 10., ford. Orbán Jolán = *Az Idegen, Variációk Simmeltől Derridáig*, szerk. Biczó Gábor, Csokonai Kiadó, Debrecen, 11–29.

33. Uo., 15.

34. Thomas Macho, *A hiányzás botránya. Gondolatok a halál térbeli rendjéről*, ford. Balogh István = *Antropológia az ember halála után*, szerk. Kamper – Wulf, a magyar kiadást Török Zsuzsa, Józsoveg Műhely Kiadó, Bp., 1998, 79–101.

35. Philippe Aries, *A halállal szembeni attitűdök* = Uő., *Gyermek, család, halál*, Gondolat, Bp., 1987, 351–413.

36. A fogalmat Christoph Wulf vezeti be. Christoph Wulf, *Halál és alteritás* = Uő., *Az antropológia rövid összefoglalása*, ford. Körber Ágnes, Enciklopédia, Bp., 2007, 284.